

Ediciones SENA (Bogotá).

Resistencias y Re-existencias Latinoamericanas. Diálogos críticos con la teoría y la práctica emancipadoras.

Mercado Millán, Danilo José, Moreno, María del Huerto, Velandia Mora, Manuel Antonio, Morales Martínez, Yolanda, Moreno Acosta, Mateo, Fernández Urrego, Oscar, Vidal Prada, Ernesto, Quintero Bayona, Alan, Vargas Espitia, Adolfo, Rivero Bautista, Cristina y Ochoa Buitrago, Luisa Fernanda.

Cita:

Mercado Millán, Danilo José, Moreno, María del Huerto, Velandia Mora, Manuel Antonio, Morales Martínez, Yolanda, Moreno Acosta, Mateo, Fernández Urrego, Oscar, Vidal Prada, Ernesto, Quintero Bayona, Alan, Vargas Espitia, Adolfo, Rivero Bautista, Cristina y Ochoa Buitrago, Luisa Fernanda (2023). *Resistencias y Re-existencias Latinoamericanas. Diálogos críticos con la teoría y la práctica emancipadoras*. Bogotá: Ediciones SENA.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/danilo.jose.mercadomillan/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pyKT/F32>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Resistencias y Reexistencias

Latinoamericanas

**Diálogos críticos
con la teoría y
la práctica
emancipadoras**



Resistencias y Reexistencias Latinoamericanas

Diálogos críticos
con la teoría y
la práctica
emancipadoras

Catalogación en la publicación. SENA Sistema de Bibliotecas

Resistencias y re-existencias latinoamericanas : diálogos críticos con la teoría y la práctica emancipadoras / Manuel Antonio Velandia Mora [y otros 10]. -- Bogotá : Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), 2023.

1 recurso en línea (278 páginas).

Contenido parcial: Agricultura familiar como re-existencia en México: hacia una nueva ruralidad -
- Lo humano y lo diseñado: el diseño que ya fue -- Poiesis y sustentabilidades: una revisión en clave decolonial de las producciones materiales -- Resistir desde la escena: el teatro independiente de buenos aires -- 'Mujer y campo' suena poético: una crónica sobre un cultivo desafiante.

ISBN: 978-958-15-0757-3

1. América Latina--Condiciones sociales--Ensayos 2. Ensayos colombianos--Siglo XXI I. Velandia Mora, Manuel Antonio II. Morales Martínez, Yolanda III. Moreno Acosta, Mateo IV. Mercado Millán, Danilo José V. Fernández Urrego, Oscar VI. Vidal Prada, Ernesto VII. Quintero Bayona, Alan VIII. Vargas Espitia, Adolfo IX. Moreno, María del Huerto X. Rivero Bautista, Cristina XI. Ochoa Buitrago, Luisa Fernanda XII. Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA)

CDD: L864.5

Autores

Manuel Antonio Velandia Mora, Yolanda Morales Martínez, Mateo Moreno Acosta, Danilo Mercado Millán, Oscar Fernández Urrego, Ernesto Vidal Prada, Alan Quintero Bayona, Adolfo Vargas Espitia, María del Huerto Moreno, Diana Cristina Rivero Bautista, Luisa Fernanda Ochoa Buitrago.

Editor

Danilo Mercado Millán

Diseño y diagramación

Alan Quintero Bayona

Diseño de Portada

Adolfo Vargas Espitia

Primera edición: septiembre 2023

Resistencias y Re-existencias Latinoamericanas.

Diálogos críticos con la teoría y la práctica emancipadoras

ISBN: 978-958-15-0757-3

Esta obra está protegida por el Registro de Propiedad intelectual. Los conceptos expresados en la misma son responsabilidad de sus autores y no comprometen la opinión de la editorial. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.



© de los textos e imágenes, varios autores.

RESISTENCIAS Y RE-EXISTENCIAS LATINOAMERICANAS

Diálogos críticos con la teoría
y la práctica emancipadoras

Manuel Antonio Velandia Mora
Yolanda Morales Martínez
Mateo Moreno Acosta
Danilo Mercado Millán
Óscar Fernández Urrego
Ernesto Vidal Prada
Alan Quintero Bayona
Adolfo Vargas Espitia
María del Huerto Moreno
Cristina Rivero Bautista
Luisa Ochoa Buitrago

INDICE



NOTA EDITORIAL

9



PRÓLOGO

13



DE GÉNERO EN GÉNERO HASTA REGENERAR

El binarismo como categoría mandada a recoger

Manuel Antonio Velandia Mora

19



AGRICULTURA FAMILIAR COMO RE-EXISTENCIA
EN MÉXICO

Hacia una nueva ruralidad

Yolanda Morales Martínez

57



¿POR QUÉ EMPRENDEMOS NUESTRA PROPIA OPRESIÓN?

Del racismo estructural y multicultural a la afirmación de lo
imposible

Mateo Moreno Acosta

83



EL LEGADO REVOLUCIONARIO DE LA CONTRACULTURA
EN AMÉRICA LATINA

Algunas provocaciones para pensar la re-existencia

Danilo José Mercado Millán

111

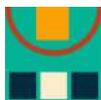


HACIA UNA EDUCACIÓN PROPORCIONAL EN ABYA YALA/AFRO/LATINOAMÉRICA

Nuevas formas de ver y de aprender

Oscar Andrés Fernández Urrego

139



LO HUMANO Y LO DISEÑADO

El diseño que ya fue

Ernesto Vidal Prada

177



POIESIS Y SUSTENTABILIDADES

Una revisión en clave decolonial de las producciones materiales

Alan Quintero Bayona, Adolfo Vargas Espitia

197



RESISTIR DESDE LA ESCENA

El teatro independiente de Buenos Aires

María del Huerto Moreno

235



'MUJER Y CAMPO' SUENA POÉTICO

Una crónica sobre un cultivo desafiante

Cristina Rivero Bautista y Luisa Ochoa Buitrago

257



ACERCA DE LOS AUTORES

273



NOTA
EDITORIAL

Este libro surgió de intereses diversos, pero con varios fines en común: abrir un diálogo crítico, incomodar y generar tensión teórico-práctica, estimular la discusión argumentada y ofrecer alternativas, perspectivas o rutas de análisis. Es decir, si bien esa diversidad se refleja en las múltiples disciplinas, aproximaciones críticas y saberes trabajados, es justamente eso lo que articula los propósitos en relación al debate interdisciplinar, la provocación, la curiosidad y la preocupación por el devenir latinoamericano.

Creemos que la pandemia del Covid-19 desnudó la crisis actual, mostrando caras ocultas de sofisticados dispositivos históricos de exclusión y opresión, sobre los que se ha fundado el mundo contemporáneo. No se trata, pues, del deterioro de un sistema injusto por cuenta de una pandemia, sino de su exacerbación. De ahí que durante los últimos años solo hayamos asistido a la reproducción de las profundas desigualdades e injusticias del capitalismo moderno en su fase más reciente.

En ese sentido, el libro es una invitación al análisis crítico sobre la matriz misma de la crisis contemporánea, y por tanto una provocación para pensar en propuestas que pretendan superarla. Es así como dedicamos este libro especialmente a las comunidades latinoamericanas que día tras día abren caminos de lucha y resistencia, y que con su imaginación política evidencian las grietas de un sistema insostenible que arrastra los anhelos de gran parte de la población mundial. Así mismo, dirigimos también estas ideas a tres grupos de lectores:

En primer lugar, los jóvenes, que serán siempre el núcleo de una vida distinta, un vivir diferente. A ellos nos dirigimos siempre que soñamos con una re-existencia, porque en ellos reside la voluntad creadora. Representan, como dijera el Zarathustra de Nietzsche, la transformación del espíritu que va del león al niño: la capacidad de lucha y la del disfrute de la libertad en un nuevo comienzo.

En segundo lugar, los intelectuales, cuya imaginación conceptual es siempre un incentivo para nombrar mejor todo aquello que nos constituye como sociedades. A ellos nos dirigimos, pero no para sumar al “debate académico” (tristemente subsumido en el mercado de las “revistas especializadas”), sino para llevar al “campo de batalla” toda esa imaginación, y cuyo fundamento no sea otro que la liberación de toda estructura de injusticia y opresión.

Y en tercer lugar, los curiosos, los lectores rumiantes (como los llamaría Estanislao Zuleta), que llegaron al libro quizá por la pomposidad del título y que esperamos encuentren en él más y menos de lo que buscan, siempre con la esperanza de que algún problema de conocimiento se resuelva pero abriendo muchas más preguntas.

A todas las personas les presentamos un libro que apuesta más por el debate, la crítica razonada y el atrevimiento que por la erudición. Si bien no renunciamos al rigor académico y el manejo de fuentes, nuestro propósito no es escribir para especialistas, sino para todo aquel que albergue algo de esperanza en ese raro matrimonio entre teoría y praxis. Esperamos que este libro cumpla justamente ese objetivo: la provocación para la teoría y la praxis emancipadoras.

DANILO JOSÉ MERCADO MILLÁN

Editor



PRÓLOGO

Las crisis en la historia de Occidente y concretamente de Latinoamérica son abigarradas y de muy diversa índole. Se amalgaman de tal manera que no se ha superado una, cuando despertamos justo en el centro de otra. Han sido todas disímiles entre sí, pero hay formas, conceptos y métodos para hallarles un denominador común: el colonialismo disfrazado y generado por dominaciones europeas y norteamericanas, hoy día, por el neoliberalismo o la doctrina del fundamentalismo del mercado.

Nuestras sociedades, siempre cada vez, intentan dar respuesta a estas crisis de diversas maneras. Intelectuales, líderes y lideresas, académicos y estamentos progresistas, en general, se afanan valientemente para confrontarlas. Las luchas, aunque han sido transversales, de abajo hacia arriba o laterales, han tomado en ocasiones un talante demasiado intelectualista, dispersas, racionalizantes, meramente descriptivas, con frecuencia orientadas por ideologías izquierdizantes que privilegian las vías de hecho, y en general bajo una actitud de complejo y resentimiento retaliativo hacia dirigencias derechistas y dictatoriales y hacia el eurocentrismo y la dominación estadounidense. A veces se han logrado pequeños triunfos que se ponderan demasiado, pero que no llegan a concretar mayor cosa, pero lo que sí siempre se tuvo fueron oleadas de brutal represión, terrorismo de Estado y violación de los Derechos Humanos.

El neocolonialismo y el neoliberalismo tienen variadas formas de represión e intervencionismo, unas duras: intervención militar, espionaje, diplomacia del negociador y del golpeador; otras blandas o sutiles como las del FMI, BM, Wall Street, cotización en dólar USA, ayuda humanitaria, Cooperación Internacional, uso abusivo de Mass Media, control y manipulación a través de redes sociales y mundo digital, todo ello bajo la sombra nefasta del neoliberalismo impuesto por Estados Unidos y Europa.

Todo lo anterior ha generado en nuestros países permanente inestabilidad política, conflictos internos, polarización, corrupción pública y privada, discriminación en diversos ámbitos, exclusión de grandes masas poblacionales, entre otros flagelos. Por supuesto que esta realidad demanda estar siempre vigilantes y con una actitud comprometida de respuesta beligerante pero sesuda. Sin embargo, no es bueno ahora dejarse llevar por la trampa de lo meramente irreverente y contestatario o el mero resistir por resistir. Históricamente se ha comprobado que los agentes de ese neoliberalismo han sabido aprovechar a su favor ese tipo de irreverencia, deslegitimando las justas luchas de la Patria

Grande. Tampoco caer en la trampa pseudo-intelectualista que sólo lleva a un estéril ámbito de sobrediagnosticar los problemas sin atreverse a luchar, ni a ofrecer soluciones prácticas y concretas. Aquí es muy pertinente destacar el propósito de este libro, de vincular estrechamente la expresión de “resistencias” con la de “re-existencias” para fundamentar en una ontología de la efectuación, al decir de Heidegger, la actitud portentosa de los espíritus camello-leóniño nietzscheanos, que buscan siempre la emancipación, la autonomía y la autenticidad y que, a la vez, garantizan la “deconstrucción” del neocolonialismo y del neoliberalismo, inspirados en el gran Jacques Derrida.

La cuestión de la Recesión Económica generada por las nefastas y erróneas prácticas del neoliberalismo liderado por los Estados Unidos, con lo cual se ha comprobado su total colapso desde 2008, tiene muchas aristas y seduce fuertemente analizarla, pero sería más enriquecedor, más exigente y más riguroso para un espíritu crítico latinoamericano, desenmascarar y deconstruir las causales históricas, culturales y socio-económicas que posibilitan que ésta y cualquier otra crisis, golpeen más fuertemente a Latinoamérica que a otras latitudes. Desnudar las razones por las cuales estos pueblos son los más fieramente subyugados, sometidos y vapuleados, aún hoy que las posibilidades de emancipación están a nuestro alcance.

Este libro, esta serie de ensayos, entra en este horizonte de pensamiento y de gesto histórico-filosófico (deconstrucción para la emancipación), mediante el planteamiento de temas y propuestas desde lo raizal-fundacional-primigenio, de aquello que, por debajo de viejos escombros y pesados sedimentos culturales impuestos desde el eurocentrismo, podríamos convenir en llamar *El Ethos* y la Cultura Latinoamericana. Porque hay una cultura colombiana y una Cultura Latinoamericana, muy a pesar de Descartes y de Hegel, que siempre la negaron. Hay que exaltarla, cultivarla y preservarla, no sólo para resistir, sino más que todo, para re-existir, vale decir, para poner en realidad (efectuación) el Ser Latinoamericano aquí, ahora y para siempre (pasado, presente y futuro).

Escritores con jovialidad, es decir, con potencia de vida y alegría, con frescura y mucho valor; talentosos en la diversidad y en las concreciones, actores sociales competentes interdisciplinarios al decir de Jürgen Habermas. Temáticas que necesariamente en las resistencias y en las re-existencias, se articulan para ya no sólo hacer análisis crítico o denuncia, sino más allá, propuestas concretas para que, aquí y ahora, en toda Latinoamérica, se trascienda de lo meramente

irreverente y contestatario, a una realidad que lleve de la barbarie a la civilización incluyente, radicalmente democrática y autónoma en esta nuestra Patria Grande.

Todos los temas caben: la compleja cuestión del género, de gran injerencia en la interacción latinoamericana, de Manuel Antonio Velandia; la cuestión de la Agricultura familiar como forma de resistencia en México, de Yolanda Morales; cómo comprender los emprendimientos (individuales y cooperados) en lo rural y lo urbano, sin que reproduzcan las relaciones de dominación y opresión que nosotros mismos vayamos a ejecutar sobre nosotros y nuestros semejantes, propuesta de Mateo Moreno; un diálogo del legado histórico de la contracultura con las trayectorias de resistencia latinoamericana, para hablar de poéticas de re-existencia, propuesta de Danilo José Mercado Millán; una inserción del tema de la educación, a cargo de Oscar Fernández, quien aboga por una educación propositiva, lograda a través de nuevas formas de ver y de aprender, es decir, una educación como ámbito liberador para hombres y mujeres dueños de su propio destino y de su propia realidad; una problematización de la vigencia y la importancia del diseño industrial, pero localizada en el contexto latinoamericano y pensada desde y para el territorio, propuesta por Ernesto Vidal; la ancestral concepción de *la poiesis, la téchne y la aletheia*, que determinan la dimensión del obrar práctico del hombre, articuladas con la sustentabilidad, la valoración y el respeto de las formas de producción por la natura, propuesta de Alan Quintero y Adolfo Vargas; no podía faltar el arte, esta vez el Teatro Independiente argentino, propuesta juiciosamente estudiada y presentada por María del Huerto Moreno; y finalmente, en un texto *sui generis* que sale del terreno ensayístico para entrar en el de la crónica periodística, quizás uno de los trabajos más bellos y valiosos es la praxis liberadora de las mujeres campesinas de Lebrija, experiencia real de mujeres valientes, escrita por Luisa Ochoa y Cristina Rivero.

Así, un inquieto grupo de intelectuales abren valientemente un camino para el Ser aquí y ahora, propuestas osadas y muy riesgosas, dado que, en nuestro medio, en donde atreverse a pensar de otro modo y a vivir en coherencia con eso pensado, es con demasiada frecuencia brutalmente reprimido, deslegitimado, intimidado y hasta desaparecido. Beneplácito y fortaleza para esta refrescante osadía, para todas y todos estos maravillosos nuevos quijotes del pensamiento y la efectuación. Habéis emprendido una tarea difícil, pero Colombia y Latinoamérica, desde ya, os lo agradece y reconoce.

La exhortación a ellos para dar continuidad a esta tarea y a todos los ávidos lectores críticos que, en toda Latinoamérica, están identificados y comprometidos con hacer de esta hermosa Patria Grande, territorio de cultura, civilidad y libertad.

NUMAR ALBERTO MURIEL RESTREPO

Doctor en Filosofía

Docente Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá





DE GÉNERO EN GÉNERO HASTA REGENERAR

Del binarismo como categoría
mandada a recoger

MANUEL ANTONIO VELANDIA MORA

La postmodernidad tiene dos caras: 'la disolución de lo obligatorio en lo opcional' con dos efectos en apariencia opuestos, aunque estrechamente relacionados. Por una parte, el resurgimiento de la violencia como instrumento principal de construcción del orden, la febril búsqueda de verdades en casa que nos ayuden a llenar el hueco del ágora desierta; por otra, el rechazo a que los antiguos oradores del ágora juzguen, discriminen, elijan entre varias opciones: todas las elecciones funcionan, siempre y cuando sea una elección, y cada orden es bueno, si se trata de uno entre muchos y no excluye otros.

Zygmunt Bauman, *Ética postmoderna*, 2009

Para entrar suavemente

Los discursos sobre las sexualidades en estos nuevos tiempos de la posmodernidad suelen distar mucho de los que conocíamos a finales del siglo pasado. No se han modificado porque las vivencias del cuerpo, el género, la identidad, la orientación sexual y las expresiones comportamentales sexuales hayan cambiado radicalmente, sino porque actualmente las necesidades de los, las, les jóvenes se asumen individual y colectivamente con más tranquilidad y sus elecciones, como respuestas, están más centradas en sí mismos/es/as y en su *querer ser*, que en las necesidades sociales y el *deber ser* (Velandia Mora, 2006).

El lenguaje sobre las sexualidades ha venido cambiando paulatinamente; por ejemplo, sobre la búsqueda del placer, inicialmente se hablaba de aberraciones, posteriormente se conocieron como parafilias y desde principios de este siglo se definen como “Expresiones Comportamentales Sexuales” (ECS) (Alvarez-Gayou Jurgenson & Millán Álvarez, 2002). Lo que se ha buscado por los sexólogos, en este caso, es quitar la carga peyorativa y estigmatizante de los conceptos previamente utilizados en la terminología sexológica para explicar que existe una amplia gama de probabilidades en las prácticas eróticas, contempladas como posibilidades de obtener placer y que su disfrute es una condición normal, así no satisfaga el deber ser, en un individuo que no hace de ellas el centro y única manifestación de su sexualidad y quien en su ejercicio no vulnera a las demás personas.

No siempre quienes construyen el lenguaje sobre las sexualidades son los sexólogos, psicólogos, psiquiatras o educadores sexuales, sino que son precisamente las mismas personas afectadas por el estigma y la discriminación quienes se ven abocadas a explicarlo, para hacerlo comprender a otros miembros de una sociedad machista, falocrática, misógina, heteropatriarcal y binaria de la que hacen parte.

Sin embargo, frente a otros términos los cambios parecen ser más complicados. Nuestra primera apuesta como movimiento sexual político fue ser más latinoamericanos, comunicarnos en castellano; por eso desechamos la palabra gay. Así que el primer movimiento en Bogotá se llamó GELG (Grupo de Encuentro por la Liberación de los Güeis). En ese mismo año, 1977, cuando junto a León Zuleta fundamos el Movimiento de Liberación Homosexual Colombiano MLHC, no queríamos llamarlo así, pensamos en denominarlo

Movimiento Marica Nacional Colombiano MMNC, pero ya sabíamos que eso ahuyentaba incluso a los mismos maricas, así que decidimos usar un nombre “más comercial”. Aún en este momento, la palabra marica es censura en las redes sociales.

Reconocerse marica, homosexual, güei, gay, arepera¹, lesbiana, travelo, trans... sigue siendo bastante complicado para algunas/as/os, porque no es tan fácil cimentar la identidad sexual.

Durante mucho tiempo se creyó que construir una identidad de orientación sexual era fundamental, y probablemente lo siga siendo para una gran mayoría, pero es cada vez más factible encontrarse con personas que afirman ser NO-identitarias o personas que transitan en las identidades de orientación sexual, del género y del cuerpo y construyen post-identidades².

Somos lenguaje

Las luchas políticas de quienes pertenecen a las diversidades sexuales los han llevado a construir fuertes sectores sociales y a presionar cambios en el discurso de las sexualidades; es importante recalcar que las luchas no solo tienen que ver con ese proceso político sexual sino especialmente porque al cambiar la perspectiva teórica desde el pensamiento lineal al pensamiento complejo, y asumir las posibilidades que tiene el lenguaje como generador de mundos, comprender las emociones como motores de la acción humana y hacer realidad el pensamiento sistémico posibilita además explicar-se, también vivenciar-se y emocionarse de una manera diferente con relación a las orientaciones sexuales y los tránsitos del género y el cuerpo, dando sentido y existencia a un mundo en el que quepamos todæs(os)³.

1 En el Diccionario de americanismos, de la Asociación de Academias de la Lengua Española, se define arepera como: femenino. Colombia, expresión de la cultura “popular, vulgar” que se usa en este país como sinónimo de la “expresión correcta”: Lesbiana.

2 Con post-identidad se hace referencia al proceso de una persona que con el paso del tiempo no solo transita en el género, sino que también lo hace en el cuerpo y en la identidad de orientación sexual, pasando por múltiples rótulos hasta construir aquel con el que desea permanecer.

3 El uso del lenguaje es fundamental para el reconocimiento de las diversidades sexuales porque lo que no se nombra no existe. El uso del masculino es una forma de poder, de negación heteropatriarcal al reconocimiento de lo femenino; la apropiación en la escritura desde las perspectivas de géneros y diversidades sexuales ha implicado el uso del símbolo @, de los asteriscos (*), equis (x) y las æo / les / elles,

El lenguaje ha sido interpretado de diversas maneras. Tradicionalmente se analiza como un instrumento, pero a partir de los desarrollos de John L. Austin y su teoría de los actos de habla —en la que plantea que el lenguaje además de describir y constatar lo que ya existe es capaz de generar nuevas realidades, es decir, construye futuro y transforma el mundo— y de las propuestas de Humberto Maturana y Rafael Echeverría, se concreta la teoría que expone que el lenguaje genera mundos.

En los desarrollos propuestos por Echeverría (1996) en su libro “Ontología del lenguaje”, al ser humano se le comprende como un ser intrínsecamente lingüístico; este autor a su vez se soporta en Maturana (*Biology of language: The epistemology of reality*, 1978; *Ontología del conversar*, 1988). Otras fuentes para los posibles cambios han sido, entre otros, Fernando Flores Labra con su propuesta de diseño ontológico, que articula tres tradiciones: la filosofía existencialista y hermenéutica de Martin Heidegger; la filosofía del lenguaje y la teoría de los actos de habla desarrollada por John Searle y John Austin; la biología del conocimiento desarrollada por Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes publican “El árbol del conocimiento” (1990); Martin Heidegger y su texto “Identidad y diferencia” (1957); y Austin (1962) con “Cómo hacer cosas con palabras”.

Desde la teoría de Echeverría, un postulado inicial con relación a la ontología es que

Cada planteamiento hecho por un observador nos habla del tipo de observador que ese observador considera que es... Hagamos lo que hagamos, digamos lo que digamos, siempre se revela en ello una cierta comprensión de lo que es posible para los seres humanos y, por lo tanto, una ontología subyacente. (Echeverría, 1996, p. 28)

Es decir, cada vez que actuamos o decimos algo, no solo se manifiesta el objeto sobre el cual actuamos o decimos, sino que principalmente se manifiesta una interpretación de lo que significa ser humano y, por lo tanto, una ontología. La mayor fuerza de la ontología del lenguaje se encuentra en la interpretación que proporciona sobre el individuo, dado que lo trata a él y a su mundo como construcciones lingüísticas, ofreciendo con ello una mayor expansión de

opción, esta última, que asumo para referirme no solo a las masculinidades y feminidades sino también a quienes no se asumen en ellas, les quienes no existen en el lenguaje, como las personas no binarias y/o de género fluido.

posibilidades humanas.

Como individuos tenemos la capacidad de generarle un sentido a la vida, interpretándonos a nosotros/æ mismos/æ y al mundo que nos rodea. La forma en que damos sentido a nuestras vidas es lingüística; así, nuestra identidad está asociada a nuestra capacidad de generar sentido a través de nuestros relatos; no podemos separarnos de nuestros relatos: al modificar el relato de quiénes somos, modificamos nuestra identidad.

Además de lo señalado, es necesario tomar en cuenta el carácter ecosistémico del lenguaje, es decir, que, en tanto individuos, somos lo que somos debido a la cultura lingüística en la que crecemos; el individuo además de ser una construcción lingüística, es también construcción social propia de un espacio y tiempo determinados, de ahí que se pueda afirmar que el lenguaje es contextual.

Las formas como conferimos sentido y como actuamos descansan en un trasfondo de relatos e historias generadas en la comunidad y en sus prácticas vigentes. Nos constituimos siempre dentro y a partir del trasfondo de esos discursos históricos (metarelatos) y de esas prácticas sociales.

Puntualizando: decimos que cuando hablamos, actuamos y el actuar conlleva un cambio de la realidad generando una nueva. Cuando describimos lo que observamos, también estamos actuando, por cuanto el describir es una acción que no es neutral. Estas descripciones juegan un papel activo construyendo acciones posibles, es por esto que hablamos de que el lenguaje tiene una “capacidad generativa”, es decir, que genera realidades.

Distinta a la tradición que asume que cada individuo nace equipado con una predeterminada forma de ser, fija y permanente, lo que conlleva a que la vida sea concebida como un espacio en el que esta forma de ser se despliega, desde la ontología del lenguaje se sostiene que la vida es el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos/æ. En consecuencia, el ser humano no es de una forma terminada ni permanente, es un espacio de posibilidad hacia su propia creación, y ello gracias –como ya lo hemos visto– a la capacidad generativa del lenguaje.

Esta interpretación nos posibilita ganar dominio sobre nuestra propia vida, al ser protagonistas en el diseño del tipo de ser que queremos llegar a ser, asumiendo

que como seres humanos estamos en un proceso permanente de invención. Somos el relato que nosotros y los demás contamos de nosotros mismos y, al modificar ese relato, modificamos lo que somos. El lenguaje es tan rico como la diversidad, podemos referirnos al otro, otra, otre, a todæos, aceptando que no hay una respuesta única e inamovible sino múltiples posibilidades lingüísticas para la escritura y la oralidad. Por supuesto, a la Academia de la lengua española este reconocimiento de las múltiples identidades, no identidades y postidentidades no le interesa porque no piensa en el valor que poseen los cambios culturales y políticos, sino que se plantea en una posición sexista y excluyente en la que nunca les otros ni las otras son posibles en el lenguaje.

Biología del emocionar

La antigua tradición griega comprendía a los seres humanos como seres racionales. De ese discurso filosófico se ha desprendido un sofisma clásico, que se ha hecho parte del sentido común; es el siguiente: sólo los hombres son racionales; las mujeres no son hombres; ergo, las mujeres no son racionales.

Lo primero que tendríamos que aclarar, si es que aún es necesario hacerlo, es que durante mucho tiempo y aún ahora, cuando se habla del hombre, se habla del género humano, no del género masculino; por tanto, bajo esta idea las mujeres sí son hombres y por tanto las mujeres sí son racionales. Sin embargo, aquí las mujeres son mujeres, los hombres son hombres y quienes hayan transitado identitariamente en el género, el sexo, el cuerpo, merecen ser reconocidos/æ en dicho tránsito identitario.

Partimos para esta reflexión de dos ideas fundamentales: 1) nuestro cerebro y las emociones fijan la manera de conocer, lo que decidimos conocer y cómo lo explicamos, determinando que más que seres racionales somos seres emocionales que actúan y piensan; 2) las decisiones mal llamadas conscientes no son sino la racionalización interesada y a posteriori de mecanismos inconscientes (Punset, 2010).

Solo en tiempos más recientes y gracias a las influyentes aportaciones de científicos y neurólogos como Joseph LeDoux y Antonio Damasio, se ha aceptado considerar que la consciencia no es el único elemento que ocupa la mente o, dicho de otro modo, que el cerebro, cuya operación produce lo que

llamamos el pensamiento consciente, es igualmente el origen de las emociones. Aunque a primera vista pueda parecer que, en el caso de la cognición, el soporte físico del cuerpo es irrelevante, mientras que resulta fundamental para las emociones; cada vez se acepta más la interpretación de que tanto en la emoción como en la cognición el cerebro es fundamental. Tras los componentes conscientes subyacen e interaccionan toda una serie de mecanismos cerebrales no conscientes (lo que Freud llamó premonitoriamente ‘el inconsciente’), que determinan de manera decisiva las características conscientes del pensamiento y la emoción (Belmonte Martínez, 2007).

Goleman (1996) plantea en “La Inteligencia Emocional” que una visión de la naturaleza humana que pasa por alto el poder de las emociones es lamentablemente miope y, que el mismo nombre de Homo Sapiens, la especie pensante, resulta engañoso a la luz de la nueva valoración y visión que ofrece la ciencia con respecto al lugar que ocupan las emociones en nuestra vida. Este autor alega que en un sentido muy real tenemos dos mentes, una que piensa y otra que siente. Estas dos formas fundamentalmente diferentes de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental. La mente racional es la forma de comprensión de lo que somos típicamente conscientes: más destacada en cuanto a la conciencia, reflexiva, capaz de analizar y meditar. Pero junto a ésta existe otro sistema de conocimiento impulsivo y poderoso, aunque a veces ilógico: la mente emocional.

La vida humana, como toda vida animal, es vivida en el fluir emocional que constituye en cada instante el escenario básico desde el cual surgen nuestras acciones. Más aún, pienso que son nuestras emociones (deseos, preferencias, miedos, ambiciones), los que determinan en cada instante lo que hacemos o no hacemos, no nuestra razón, y que cada vez que afirmamos que nuestra conducta es racional, los argumentos que esgrimimos en nuestra afirmación ocultan los fundamentos emocionales sobre los cuales ésta se apoya, así como aquellos desde los cuales surge nuestra supuesta conducta racional. (Maturana & Verden-Zöller, 1994, p. 27)

Como lo afirma Crubin (2001), es imposible tener un sistema de razonamiento que funcione bien sin un sistema de emociones que lo haga correctamente. Lo que la persona piensa, lo que la persona cree, los problemas que solucione, sus formas de razonar no existen en el vacío, ya que siempre hay un respaldo de las emociones. Esto nos pone ante el hecho de que pensarse marica, arepera, trans, está directamente ligado con las emociones. Para Crubin (2001), según se

relata en el vídeo, no somos máquinas pensantes, sino “máquinas emocionales que piensan”. Sus investigaciones han demostrado que si el cerebro pierde la región relacionada con la creación de sensaciones no es que se elimine la capacidad de producir emociones, sino la de sentir las que se producen al no poder experimentar la conciencia de la emoción.

La experiencia emocional tiene profundas interacciones con los aspectos racionales de la conducta. Sus alteraciones, como consecuencia de lesiones de la corteza cerebral prefrontal medial y orbitaria implicada en la emoción o de lesiones de la amígdala, se manifiestan por la incapacidad de los sujetos que las padecen para hacer juicios y valoraciones adecuadas de situaciones sociales complejas. Como señala Damasio, la toma de decisiones implica, a nivel cerebral, una rápida representación mental de la serie de posibles situaciones y de las consecuencias vinculadas a tal decisión y en ese proceso se activarían los componentes emocionales de las alternativas evaluadas, jugando éstas así un papel importante en la elección de la decisión más ventajosa (citado por Belmonte Martínez, 2007).

El cerebro es capaz de generar toda una colección de pensamientos, pero es la emoción la que ocupa el centro de nuestra vida; en consecuencia, la vida está regulada por las emociones y la interacción de ellas con los procesos de pensamiento es lo que somos. Más que seres racionales somos seres emocionales, ya que en nuestras vidas no hay ningún momento libre de emociones, de ahí la importancia de centrarnos en conocerlas. Como plantea Goleman, “Todas las emociones son impulsos para actuar” (1996, p. 331), es decir, las emociones son los motores de la acción humana, son los recursos para enfrentarnos a la vida y sus múltiples relaciones.

En este contexto, las emociones no son concebidas como lo que corrientemente llamamos sentimientos, sino como las plantea Maturana (1997), es decir, disposiciones corporales dinámicas que definen distintos dominios de acciones en que nos movemos o en que se encuentra un animal (humano o no).

Al respecto, en el diálogo “Amor y democracia” de Urquieta (2002) con Humberto Maturana, éste último asevera:

En lo emocional somos mamíferos. Los mamíferos son animales en que el emocionarse, en buena parte, consensual y en los que el amor en particular juega un papel

importante. Se ve en los animales domésticos. Si no se le hace cariño al perro, se pone triste, se enferma... Somos animales, pero animales especiales.

Lo especial del modo de vivir humano es el lenguaje entrelazado con el emocionar. El amor es constitutivo de la vida humana pero no es nada especial [...].

Y en la entrevista “Un problema de deseo”, realizada por Sarrás (2000), Maturana afirma:

Las emociones, desde el punto de vista biológico, son cambios internos de configuración que transforman la reactividad del ser vivo, de modo que ese ser vivo en el espacio relacional es distinto... El ser humano puede realizar una mirada sobre su emocionar, puede reflexionar porque tiene el lenguaje. Pero el animal, que Descartes trata tan negativamente como autómeta, no tiene cómo hacer esa mirada reflexiva.

Parafraseando a Maturana, se puede afirmar que la emoción del animal es como la emoción del ser humano cuando no se da cuenta de ella. Emociones y lenguaje tienen una implicación directa en la construcción de las identidades de género, de cuerpo, de orientación sexual y de las expresiones comportamentales sexuales y en el abandono de dichas identidades y la asunción de otro tipo de explicaciones. En el pensamiento complejo las bifurcaciones trazan nuevos caminos, que nuevamente serán bifurcados y así sucesivamente; es decir, no hay un camino predefinido sino caminos que emergen de las circunstancias, por ello hablo de sexualidades, de tantas como sujetos se asumen sexuados.

El concepto *desviación* parte de la idea de que la heterosexualidad es el camino correcto y los demás son caminos herrados. Desde esta óptica, lo heterosexual es lo normal y lo demás, anormalidades. A partir de esta visión, en Norteamérica se refieren a los heterosexuales como “*straight*” (derechos); en consecuencia, los demás están torcidos. A partir de esta idea fueron declarados por las agencias de salud y sus agentes como “desviados”, razón por la que se les aplicaron leyes como la de vagos y maleantes en España; las iglesias los asumen pecadores y los estados desde sus normas les asesinan, encarcelan, apedrean y los hacen víctimas de otros crímenes de odio; posición que además fundamenta a las extremas derechas para proponer cambios en las normas respetuosas de los derechos sexuales.



Cuerpo transgresor
Fotografía: Manuel Velandía Mora

Yo no soy esa/æ que tú imaginas

La postmodernidad –o en palabras de Baumann (2017), *la modernidad líquida*– se caracteriza por ser una sociedad de consumidores individualizada y con escasas regulaciones. Su ambivalencia deriva de trastocar el orden, la pureza, la disciplina y las regulaciones normativas del viejo orden en procesos de seducción.

El querer, el desear, es la bisagra principal de nuestra sociedad y esta es una puerta de vaivén en la que algunos /æs logran darse cuenta que se crean pequeñas rendijas, por las que es posible transitar a un nuevo mundo en el que la felicidad ya no es algo lejano, sino la vivencia de la cotidianidad. Siguiendo a Bauman podríamos decir que las relaciones entre las personas y la formación de sus identidades, la estratificación entre los miembros de la sociedad, todas estas situaciones tan complejas, están ancladas al deseo.

No puede negarse que hacemos parte de una sociedad de consumo, que somos consumistas y que incluso consumimos seres humanos; para muchos es imposible aceptar al otro/le otre/la o como un auténtico otro, otra, otre. En nuestras sociedades, el tiempo aparece fragmentado, pareciera como si cada instante fuera distinto a otro, nos dice Bauman (2017). La construcción de la identidad pareciera ser una negación de la fluidez que propone este filósofo polaco, pero incluso para ser fluido es necesario tener primero estabilidad. La estabilidad identitaria parece darle continuidad a los instantes que vivimos. El panorama distópico que nos propuso Bauman no se agota en la distopía misma, sino que es un aviso, una señal, una advertencia. Las sociedades son humanas, las culturas las construyen los mismos miembros de las sociedades, las identidades son construcciones particulares con un referente que no está en ninguna parte, un deber ser que se repite de generación en generación, con pequeños cambios, un guion que algunos/as/es logran transformar a su propio antojo.

La modernidad líquida podemos definirla sustancialmente como un tiempo sin certezas. Los ciudadanos, sujetos que lucharon durante la Ilustración por poder obtener libertades civiles y deshacerse de la tradición, se encuentran ahora con la obligación de ser libres (Bauman, 2006). La libertad no es posible sin la conciencia plena de sí mismo/e/a, pero entonces cabe preguntarse si es posible construir la libertad o, más concretamente, si es viable romper con el modelo deber del *deber ser*. Hemos pasado de vivir en un modelo dado de libertad, a tener

que diseñar nuestra vida como proyecto... un proyecto que, he ahí la principal seña de identidad del tiempo líquido, nunca termina de realizarse, porque las circunstancias cambian con demasiada rapidez, quebrando planes e ideas de futuro y así, quitando la idea misma del proyecto: todo solo es un espejismo, nos dice Niño (citado por Baumann, 2017). Esta afirmación nos pone ante la evidencia de tener que pensar la vida como la vivencia del espejismo, en la que el espejo en el que nos miramos ya no nos lo pone otro, llámese iglesia, familia, escuela, medios de comunicación masiva, sino que nos lo ponemos nosotros/æsmismos/æsmos. Lo líquido constata que todo cambia demasiado aprisa para que el ser humano tenga que adaptarse y esta es la gracia de poder ser, no aquello que nos ha tocado ser sino de aproximarnos, en cuanto sea posible, a lo que siempre hemos querido ser.

Del *deber ser* al *querer ser* y cómo algunos tan solo avanzan al *estar siendo*

Como lo escribí en otro texto (Velandia Mora, 2006), la identidad es la idea y la sensación móviles que tiene cada ser humano, en una sociedad y tiempo concretos, de ser lo que busca ser con relación a la cultura, a otræs(os) seres en su entorno y consigo mismæ/o, y de seguir siéndolo en el transcurso del tiempo. Es decir, no se tiene una identidad como algo construido y terminado, se está siendo y haciendo una identidad de manera dinámica en relación consigo mismæo, con læs(os) demás, la sociedad y con la cultura a partir de cómo la persona se experiencia a sí misma, y con relación a las demás explica dicha situación y se emociona con ella. La movilidad de la identidad, sistémicamente hablando, hace referencia a la posibilidad que existe de que la identidad cambie en el tiempo, a partir de las relaciones sociales y por inter-influencia con el medio, la cultura y la sociedad.

En este sentido, la identidad puede entenderse como la emergencia de una construcción, no siempre consciente, que afecta los procesos de socialización del sujeto (Velandia Mora, 2006). La identidad emerge de la vida cotidiana, más específicamente de la educación (formal, no formal e informal) que provee a las personas los referentes del *deber ser* de la identidad, dichos referentes están basados en la cultura, son propios de una sociedad y tiempo determinados, y están afectados por los procesos de interrelación, interafectación e interdependencia del individuo con otros seres humanos, con el entorno y de éste con aquellos.

El proceso de construcción del *querer ser* implica una ruptura entendida como una toma de posición frente al *deber ser*. Cada persona se construye a sí misma, tomando elementos del deber ser y en especial, tomando como referente sus propias vivencias, explicaciones y sentimientos. Toda toma de posición para su *querer ser* conlleva escoger una entre múltiples alternativas de las propuestas por el *deber ser*.

- Aceptando plenamente el modelo
- Negándolo rotundamente
- Tomando posiciones moderadas
- Haciendo un sincretismo

La situación y el entorno en el que las personas se interrelacionan tienen una serie de características que influyen en el tipo de construcciones identitarias que entre todas y cada una producen. La sociedad y la cultura como sistemas tienen resistencia al cambio; sus redes elásticas, por un lado, posibilitan que las(os) seres que conforman el sistema tengan cambios en su estructura, hacia su *querer ser*, y por el otro, presionan para que las personas tiendan a regresar a la estructura original (*deber ser*); en la práctica, en los procesos de socialización las personas se ven obligadas a alejarse de su *querer ser* para acomodarse estructuralmente al sistema, asumiendo un comportamiento, un estar siendo que puede explicarse como una acomodación al macrosistema.

Los cambios en cada unæ/o de las(os) seres producen bucles de retroalimentación que a su vez generan cambios posteriores en el macrosistema, y en consecuencia en el desempeño operacional del mismo; es decir, en los contextos culturales, políticos, de relaciones sociales y en la misma sociedad. La identidad no es algo cuya construcción ha terminado; se está siendo y haciendo una identidad de manera dinámica en relación consigo mismæ/o, con las(os) demás y con la cultura.

El ser humano es integral, de ahí deriva la importancia en reconocer las variaciones que emergen de sus propiedades como sistema, ya sean estas con relación al sexo, el género, las expresiones comportamentales sexuales, la reproducción e inclusive a sus diversas identidades. La persona no tiene una identidad sino múltiples identidades. Tiene identidades particulares con relación a su sexo, a su cuerpo, a su género, a su orientación sexual y a sus expresiones comportamentales sexuales.

Nuestro sexo, nuestro cuerpo, nuestros genitales externos e internos existen a pesar de nosotræs(os) mismæs(os). Incluso desde antes de nacer la sociedad nos está construyendo identidades sociales de sexo, de cuerpo, de género, que muchas veces distan de la manera particular como cada unæ/o se concibe a sí mismæ(o); es decir, que la identidad de sexo, de cuerpo y de género es tanto particular como social (identidad social de cuerpo, de género, de sexo), es decir la que læs(os) demás tienen de nosotræ/os; pero además lo que expresamos socialmente no siempre y necesariamente es lo que *queremos ser* sino como nos vemos obligados/æs, por las mismas presiones sociales, a mostrar, a aceptar *estar siendo*, en tal sentido tenemos una identidad de socialización (identidad de socialización del cuerpo, del género, del sexo). Las identidades, particular, social y de socialización, son identidades móviles.

Al hacer referencia al género solemos relacionar los comportamientos de las personas con lo biológico, con su sexo, y por consiguiente se está haciendo mención a una serie de condicionamientos sociales del actuar en el intercambio social de hombres y mujeres. La sociedad no concibe aún un comportamiento para los/æs intersexuales, ni acepta la presencia de personas transgénero ni menos aún de personas fluidas en el género y/o el cuerpo.

Sin embargo, la sociedad desde su tradición biopsicosocial y cultural no sólo nos identifica en el sexo, sino que además nos identifica con un género que consideran el *deber ser* de cada sexo (identidad social de género), que es un imaginario social para los comportamientos propios del hombre y la mujer: al de él se le denomina lo masculino, y al de ella, lo femenino; y con un actuar, igualmente propio y *deber ser* de cada género (identidad social de rol de género). A pesar de ello, cada individuo se identifica en un género y en un rol construyendo así una identidad particular.

Debe entenderse que cada persona realiza para sí una construcción de identidad de género y de rol de género en la que transgrede la tradición del *deber ser* a partir de lo que para sí mismæ/o, en su imaginario prospectivo, quiere *estar siendo*, sin que por ello niegue totalmente dicho *deber ser*, sino que acepta del estereotipo lo que para sí asume como parte de lo que *querer estar siendo*. En la práctica de su experiencia de la cotidianidad la persona no experiencia ni el *deber ser* ni el *querer ser*, sino lo que por la presión social y por sí misma acepta *estar siendo*. Desde esta perspectiva, el concepto género es una construcción ecosistémica, espaciotemporal y biopsicosocial que es comprendida, emocionada y

experimentada de manera diferente en cada cultura, tiempo, espacio, sistema social y persona y, en consecuencia, los géneros igualmente son construcciones y vivencias móviles.

La explicación, la experiencia y las emociones con respecto a los géneros están determinadas en cada persona por el sistema; entendemos a las sociedades como macrosistemas, a los grupos sociales como sistemas y a las(os) sujetos/æs como microsistemas que se interrelacionan, interafectan e interdependen en una tempo-espacialidad, cultura y sistema social determinados. Esta comprensión nos conduce a entender que los géneros son auto y hetero-construidos, auto y heterodeterminados por las relaciones consigo mismæ/o, con læs(os) demás y con el entorno (territorios).

Cada persona tiene una estructura psicológica o de pensamiento (lógico-operativa-emocional), por tanto, el aprendizaje es un proceso triádico en el que confluyen tres formas de aprender siempre presentes, interactuantes, interafectadas e interrelacionadas: lógico-teóricas, emocionales y experienciales; un substrato biológico (lo que es a partir de su sexo: macho, hembra o intersexual) que establece una serie de relaciones sociales. La interrelación, interafectación e interdependencia ecosistémica de estos tres aspectos posibilita una comprensión, experienciación y emoción de género, una emergencia particular en cada ser humano, determinando así una identidad y rol de género igualmente particulares en cada persona.

Si las identidades son tanto particulares, como sociales y relacionales, y pueden comprenderse, pensarse y experienciarse de manera diferente, las masculinidades y feminidades no deben ni pueden ser entendidas como categorías exclusivas y excluyentes, sino como estereotipos que las sociedades establecen. Los géneros son un punto en un continuo en el que los extremos son lo masculino y lo femenino, esos puntos a lo largo de la línea presentan una serie de variaciones en las que uno de los estereotipos con sus respectivos comportamientos y actitudes puede ser más marcado que el otro o imbricarse, de tal manera que, en la experienciación de las personas, desaparecen los límites del estereotipo.

Las identidades de género(s) y el rol de género(s) están determinadas por la ubicación de cada persona en dicho continuo. Las identidades de género y los roles de género son tantos como personas existen, y no están determinados de manera permanente en las personas, aun cuando pueden estarlo, sino

que pueden cambiar, es decir son móviles, en consonancia con los procesos emocionales, experienciales, teóricos, relacionales, culturales y sociales que cada unæ(o) experimenta en el transcurso de su existencia.

En la cotidianidad experimentamos el mundo; en ella hacemos una confrontación entre lo aprendido en los procesos cognitivos y lo que queremos *estar siendo* que tiene como resultante lo que aceptamos *estar siendo*. En el cotidiano se perpetúan las formas de discriminación, ya que en el cotidiano solemos actuar de manera inconsciente, siguiendo sin darnos cuenta el lenguaje y el actuar colectivo y proveyendo explicaciones eminentemente emocionales, aunque concebidas como racionales. En el cotidiano aprendemos los conceptos normativos, básicamente en la familia y en la iglesia; aquí también aprendemos las organizaciones y las instituciones como la familia, el sistema político, el mercado laboral, el sistema educativo y la política; en consecuencia, también aprendemos las relaciones de poder, de dominación-dependencia, de inequidad, el sexismo; en el cotidiano aprendemos las identidades, las subjetivamos y construimos las subjetividades masculinas, femeninas y en tránsitos de género. Con todos estos elementos explicamos y representamos el cuerpo, los géneros, las orientaciones sexuales, las expresiones comportamentales sexuales, en fin, las sexualidades.

Por la presión social a que se viva el *deber ser*, nos vemos obligados a ser camaleónicos. Ser sujeto integral significa estar siendo siempre el sí mismo que se desea ser, sin tener que ser de acuerdo a donde nos toque ser. Dice Bauman que la identidad válida es aquella que está en un esfuerzo constante de autoconstrucción frente a los demás, pero el gran esfuerzo es validarse a sí mismo, antes que validar a las demás personas. En la medida en la que yo me reconozco como único, irrepetible, trascendente, dinámico, evolutivo, histórico y prospectivo entiendo que læs(os) otræs(os) también lo son y que esæs(os) otræ(os) no construyen sus discursos y sus vidas en contra de mí, sino a su favor.

La identidad válida es, para Bauman (2009), aquella que está en un esfuerzo constante de autoconstrucción frente a los demás, utilizando el consumo como herramienta principal de expresión. La vida organizada alrededor del rol reproductor ha pasado a girar en torno al rol del placer y al bienestar consigo mismæ(o). No somos la media naranja de nadie, de nosotræs(os) no sale medio zumo. La media naranja es una fantasía. Además, ni siquiera tenemos por qué

ser naranjas. La felicidad pudiera conquistarse “siendo plátano”.

Aquí habría que recalcar que el problema con el otræ(o), es que, con esæs(os) otræs(os), en general, no tenemos dialógicas, sino cuando mucho sostenemos conversaciones y algunas veces diálogos. Lo que solemos plantear son discursos para reafirmarnos a nosotræs(os) mismæs(os). No sabemos escuchar a læs(os) demás, y desde esta lógica de la cotidianidad el/la/le otræ(o) nunca será un/æ auténticæ(o) otræ(o).

Desde otra perspectiva, no tenemos por qué plantearnos la vida en el rol reproductor, la meta no tiene que ser la reproducción de la especie, simplemente podemos centrarnos en la meta del placer, en el bienestar consigo mismæ(o). Lo abyecto es una forma de lucha contra el heteropatriarcado que nos impone un *deber ser* macho, masculino, falocrático, misógino y heterosexual. La performance transgresora del *estar siendo* es un lenguaje contundente contra los dispositivos de biopoder que regulan la conducta y que ideológicamente coartan las formas de pensar, sentir y actuar. Devenirse loca, marica, transgresora del binarismo más rancio, judeocristiano y neoliberal, es una forma de ruptura con ese modelo que se nos impone y nos vuelve reproductores de aquello mismo que queremos combatir.

La analidad que no es banalidad, es también terrorismo textual

Lo abyecto, esos actos que a algunos se les antojan actos despreciables o viles, son solo una de las formas de nuestra lucha, la más contundente políticamente, pero la menos “política” según algunos militantes LGBT de este siglo, quienes no logran comprender el poder de la trasgresión anal; sus propios miedos no se lo permiten. La hegemonía de la falocracia se trastoca cuando hacemos del ano un territorio político: la analidad es una trasgresora estrategia de poder. El ano solo es un pedazo del cuerpo, no el cuerpo, pero es el espacio más político del cuerpo. El cuerpo debe convertirse en un territorio de paz; el ano, en centro de la democracia.

Pedro Lemebel, en su “Manifiesto Hablo por mi diferencia” (2011), leído en un acto de izquierda en Santiago de Chile, en septiembre de 1986, expresaba:

Mi hombría no la recibí del partido

porque me rechazaron con risitas
muchas veces
Mi hombría la aprendí participando
en la dura de esos años
y se rieron de mi voz amariconada
gritando: Y va a caer, y va a caer.
Mi hombría es aceptarme diferente...

El asesinato es la paga social por el abyecto deseo hecho analidad en la vivencia sexual-política de muchæs(os) maricas, travestis y transexuales. La idea de la analidad como expresión política se origina en Hocquenghem, autor de “El deseo homosexual” (1972), quien previamente hizo parte del partido comunista francés en 1968 y fuera expulsado del mismo por homosexual, luego de que se hiciera pública su sexualidad en *Le Novel Observateur* con motivo de la publicación de “Le désir homosexuel”.

Por otra parte, igualmente es necesario agradecer a Barthes (1971), quien tenía más dificultades para hablar de su propia homosexualidad en público que para hacer hermenéutica. Él inventó la categoría *terrorismo textual*, sin saber que sería la más apropiada para calificar el libro que escribiría un año más tarde Guy Hocquenghem; por lo demás, habría que decir que el *terrorismo textual* de algunos militantes maricas nos conduce por los caminos del “terrorismo oral”⁴.

Frente a las estrategias biopolíticas de finales del siglo XIX y del XX que habían inventado la desviación sexual y sus patologías a través de métodos religioso-médico-jurídicos, y a los excesos tanatopolíticos hasta mediados del siglo XX (pero que siguen vigentes en Colombia en el conflicto armado, aún vigente), surgen en el 68, en Francia, las Políticas del ano: el deseo homosexual fue entonces un arma, pero no la lámina de acero de un cuchillo, ni una bala, ni un misil, ni es tampoco una granada o mucho menos una bomba; aunque su potencia de transformación (que no de destrucción) multiplica la de todas ellas.

El feminismo y los movimientos de lucha por la emancipación de las minorías sexuales activaron la primera revolución hecha con lenguaje, drogas, música, genitalidad, erotismo y placer. Dicha revolución enunció que no nacemos hombres o mujeres, ni siquiera nacemos niños o niñas, sino que al nacer somos

4 No debe entenderse desde la oralidad genital sino desde la oralidad discursiva, aun cuando también.

un entramado de líquidos, sólidos y geles recubiertos a su vez por un extraño órgano cuya extensión y peso supera la de cualquier otro: la piel, nos dice la/el español(a) Beatriz/Paul B. (Preciado & Hocquenghem, 2009).

En contraposición, el temor a la maricada castra el ano y lo convierte en un mero punto de expulsión de detritus: orificio en el que culmina el conducto digestivo y por el cual se expele el excremento⁵. Puesto a disposición de los poderes públicos, el ano fue y sigue siendo cosido, cerrado, sellado, satanizado, lobotomizado, empalado –real y metafóricamente–. Así nació el cuerpo privado, muy acorde con el capitalismo. Así nacieron y siguen criándose los hombres heterosexuales desde finales del siglo XIX: son cuerpos castrados de ano. Aunque se presenten como dueños del poder, los jefes y vencedores son, en realidad, cuerpos igualmente purificados por la gracia divina y educastrados, heridos, maltratados, mutilados por el poder del poder. En el hombre heterosexual, el ano, entendido exclusivamente en su función de orificio excretor, no es un órgano y menos uno placentero sino un mal necesario; sucede igual con algunas mujeres, pero aun cuando el cuerpo de la mujer es un cuerpo político, son pocas entre ellas las que han reivindicado políticamente la analidad. El ano del heterosexual es la cicatriz que deja en el cuerpo la castración. El ano cerrado es el precio que el cuerpo macho falocrático paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad.

Frente al cuerpo macho heterosexual cisgénero que construye relaciones machas, misóginas y falocráticas, emergen los cuerpos maricas a los que el poder no ha podido castrar; cuerpos que reniegan de aquello que otros consideran evidencia anatómica y que hacen de la mutación una estética de vida, los freaks que viven con orgullo lo que para otros es sinónimo de pecado, anormalidad y delincuencia.

Recordemos que, en 1968 en Francia, la izquierda definía sus límites: ni maricas, ni travestis, ni drogas, sólo alcohol, su masculinidad y sus chicas; y lo siguen haciendo en Colombia los paracos, los militares, algunas guerrillas y líderes políticos y religiosos. Es también la posición de ese feminismo radical que ve en el/ læ marica y en læs(os) transmaricas las enemigas en vez de læs(os) cómplices. Læos maricas, las mujeres, las lesbianas, las travestis y læs(os) transexuales estamos políticamente obligadæs(os) a entrar en ruptura anal con

⁵ Una devolución al sistema de su propia violencia.

el movimiento viril de izquierda y de las feministas radicales.

El movimiento gay, marica, homosexual, lesbiano, arepero y trans colocó la vulnerabilidad del cuerpo y su supervivencia en el centro del discurso político e hizo de la cultura, como foro de creación e intercambio de ideas en el que se definen los límites de lo socialmente posible, el centro de la lucha. Se trataba de crear formas de acción y crítica que surgieron como reacción a las estrategias biopolíticas y los excesos tanatopolíticos; un nuevo modelo de la política como relación, fiesta, comunicación, auto-experimentación y placer; de ahí surge el *ARTivismo trans-marica-arepero*.

El actual movimiento marica sigue esta tradición y se vale del *ARTivismo* queer como su arma de creación, discusión y transformación social, cultural y política; transforma el cuerpo en espacio público y le da el sentido de órgano. No privilegia ningún género, no ve necesaria la identidad. La analidad se convierte así en crítica política, social y urbana y no solo en exploración placentera, sino incluso en argumento estético.

En mi performance “Analidad no es banalidad”, presentado en 2018 en Londres, en el Bethnal Green Working Men’s Club, en la convocatoria de CUNTemporary Deep Trash Escoria, dije lo siguiente: “Yo me inicié como sexo izquierdista y pronto decidí asumirme marica como ruptura con lo homosexual; reivindicué la pluma como estrategia de lenguaje político en la acción. ‘Ser Marica es cosa seria, es cuestión de hombres’ pasó a ser mi slogan de cotidianidad. Algunos años después se volvió parte de mi experiencia comunicativa en la cotidianidad al hacerlo categoría en mi ejercicio de terrorismo textual”.

Lo *homosexual/lesbiano/trans blanco* tal y como se vive en las organizaciones LGTB se ha vuelto “políticamente correcto”; al normalizarse, ha ganado terreno en los medios de comunicación masiva, en lo legal, lo cultural y en la norma social. La sociedad como respuesta se comporta políticamente correcta; se cambia la norma, se deja de ser enfermo e incluso algunas iglesias hasta les ordenan como sacerdotes y obispos y les eligen en cargos de poder. En contraposición, lo trans-marica-arepero es abyecto, queer; una afirmación de lo femenino en la masculinidad (se parte de la idea de que dejarse penetrar por el culo es algo femenino) y una negación de la masculinidad como algo natural (la masculinidad es creada, no nacemos masculinos).

“Yo no pongo la otra mejilla. Pongo el culo compañero”, Lemebel (2011) afirmaba en el “Manifiesto Hablo por mi diferencia”. La analidad, ejercicio central de lo marica, es base de lo político, vivencial y teórico y posee un gran peso emocional. Al romper con la idea de poder que surge de la ideología burguesa que reafirma la naturalidad de la heterosexualidad y la anti-naturalidad de la analidad, al asumirse marica y ser disfrutador anal se rompe con la búsqueda de la igualdad, de la equidad, para ser consigo mismo en el cuerpo como espacio libertario y placentero de poder. Como ejercicio queer, la analidad se pone en el centro del discurso político, movilizándolo una reflexión sobre el peso que en la cultura sexual ha tenido la negación del placer anal.

La pornografía heterosexual le da mucha importancia al culo de la mujer, pero el ano queda como un vacío íntimo, algo diferente sucede con la pornografía homoerótica. Al hombre heterosexual la analidad le crea pánico, así sea como parte de una consulta médica. Teme al placer porque éste se asocia con la maricada y le pone en peligro su identidad sexual. Incluso, teme a la analidad como parte del juego erótico con una mujer, porque teme ser b-analizado, excluido. Se niega el placer, pero lo excusa como “actuar irracional” inducido por los “efectos de sustancias en el organismo”. El poder del falócrata heterosexual que penetra “mujeres”, o más correctamente a hombres que transitan en su identidad o que se asumen en femenino, pretende distraer la situación haciendo del ano un sustituto de la vagina.

La falocracia es un ejercicio permanente de poder en las relaciones homosexuales. Algo distinto ocurre cuando son dos maricas quienes se relacionan, porque quien se acepta marica y anal rompe con las estructuras de poder y amplía su universo erótico y placentero. En Colombia, un hombre heterosexual que penetra a otro hombre no es marica, sino un “hombre probado”, y mientras que en dichos actos no introduzca prácticas consideradas exclusivas de la relación heterosexual, como la expresión de afectos, la ternura y en especial el beso o permitirse ser “tocado” en el culo, sigue siendo “hombre”, así sea uno en la categoría de cigarrón (Velandia Mora, 2011).

La falocracia ha permeado las relaciones entre hombres homosexuales, aun cuando en las relaciones entre dos que asumen sin prejuicios su analidad se rompen las estructuras de poder, las diferencias entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo social. Lo marica se relaciona con un comportamiento femenino, lo marica es la analidad y la oralidad falocéntrica, incluso el temor



a la pluma reniega de dicha “feminización”; es viril el que no es marica, léase amanerado, razón por la que es más aceptado socialmente y se le diferencia llamándole “maricón”, mejor dicho, alguien menos “anormal”.

No se concibe correcto y normal elegir la homosexualidad y mucho menos elegir ser marica y disfrutar la analidad. Al cambiar el objeto de deseo hacia otro hombre y asumir que por penetrar no se es más masculino o se tiene el poder, o por ser penetrado se es más femenino y sin poder, se está rompiendo con un elemento fundamental del paradigma de la masculinidad: la falocracia. Se transgrede de paso el carácter de enfermedad que suele tener la homosexualidad, pues nadie enferma por elección. Se asume que ser penetrado es ser femenino, pero en la práctica quien es penetrado asume un rol “activo” al determinar o no el uso del ano, al decidir cerrarlo o abrirlo; trastocando así las relaciones de poder en cuanto a que el dueño del pene que penetra no puede ejercer como falócrata por ser este acto una reafirmación de su dependencia.

Al asumir el placer anal se rompe con la referencia natural de las sexualidades y la diferencia con los roles establecidos para los sexos. La ruptura es mucho mayor cuando no hay culpabilidad. El nuevo proyecto de revolución sexual se basa entonces no en la búsqueda del poder sino en el encuentro desculpabilizado del placer. La analidad es una lucha marginal porque no es una necesidad de las masas, porque rompe con la intimidad y la privacidad como modelos, porque al no ser vergonzante no tiene por qué esconderse. Con relación a otras luchas marginales existe la diferencia de que esas no son en general descorporizadas y continúan siendo falocráticas.

El ano y su ejercicio parecen ponernos en desventaja. Nadie amenaza con apropiarse de éste, pero se asume cotidianamente como insulto la penetración anal, “que te den”, dicen continuamente los españoles, incluso a las mujeres, olvidando que decirselo a un homosexual y especialmente a un marica anal es un buen augurio, un reconocimiento del placer. La maricada y la analidad no son disyuntivas a lo heterosexual, cuando mucho lo son a la homosexualidad blanca burguesa y todo aquello que la sociedad asume normal, o por lo menos lo acepta bajo el peso de la norma legal. Al romper con las formas tradicionales de poder los maricas asumen su experiencia políticamente y participan activamente de otras luchas contra quienes ostentan el poder.

Ser como experiencia de re-existencia

En la construcción hegemónica de la masculinidad contemporánea juega un papel clave la represión de todo lo que parezca femenino en el hombre, pero desde que las masculinidades son el modelo del *deber ser* y se reniega de lo anal, habría que desentrañar qué hay detrás de ese miedo “insuperable” a la pérdida del poder representado en la falocracia, la misoginia, el sexismo y el machismo. Los autores Sáez & Carrascosa afirman que “es interesante señalar que la masculinidad no es algo privativo de los hombres, o propio de los hombres” (2011, p. 34). Las mujeres también han contribuido a construir eso que llamamos masculinidad, como ha demostrado Halberstam (2008) en su magnífico ensayo “Masculinidad femenina”.

La cultura asigna en forma diferenciada a hombres y mujeres responsabilidades sociales, pautas de comportamiento, valores, gustos, temores, actividades, expectativas, etc. y de esta se derivan necesidades y requerimientos diferentes para su desarrollo y realización. Es de suma importancia comprender que ser hombre o ser mujer se refiere tanto al sexo como al comportamiento. El sexo no solamente son las características biológicas que definen a los seres humanos como macho y hembra, dado que estos conjuntos de características biológicas tienden a diferenciar y explicar como opuestos a los humanos, pero no son mutuamente excluyentes, ya que hay individuos que poseen ambos. En el uso coloquial de muchos idiomas, el término “sexo” se utiliza a menudo en el sentido de “actividad genital”, aunque para usos técnicos en el contexto de las sexualidades y los debates sobre salud sexual se prefiere una definición que incluya las intersexualidades.

El género es el conjunto de prescripciones y normas de comportamiento que dictan la sociedad, la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas. Género corresponde a la división sexual del trabajo aún más primitiva: las mujeres paren hijos y, por tanto, los cuidan, de ahí que se considere que lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público.

El binarismo masculino-femenino, con sus variantes culturales, establece estereotipos, la más de las veces rígidos, condicionantes de los papeles y limitantes de las potencialidades humanas al estimular o reprimir los comportamientos en función a su adecuación al género de las personas. La indumentaria

(vestido y accesorios) es el elemento desde el cual se ratifica el modelo del rol de género. A partir de lo considerado genéricamente correcto, los vestidos, zapatos, peinados y aderezos se han establecido como propios del hombre y de la mujer, y clasificados como masculinos y femeninos. A partir de los años 60, los accesorios y vestidos han sufrido universalmente una transformación, imponiéndose inicialmente lo llamado unisex y posteriormente lo andrógino y lo metrosexual, siendo actualmente utilizados tanto por hombres como por mujeres. Estas excepciones son aún más marcadas y apropiadas en personas consideradas a la vanguardia, como los artistas.

Cada persona hace una identificación de su género, se puede transitar en éste, pero también es posible no tener que definirse y pensarse *agénero*; así mismo, se puede transitar en el cuerpo, estableciendo la aceptación o negación del mismo (o de una parte de este), a partir de la concepción que tenga de su corporeidad y del *querer ser* y hacer construye una identidad particular de cuerpo, que también está relacionada con la concepción animal del macho y de la hembra, del hombre y la mujer, pero también puede proveérsele un género al cuerpo sin necesariamente tener que identificarse con el cuerpo del macho o de la hembra. Ser en el género, como imposición, lleva a algunos a ser *agénero*, como la posibilidad de una nueva re-existencia en un ejercicio de autodeterminación que desconoce la categoría género.

Los sexos no son únicamente macho y hembra; en consecuencia, los géneros tampoco son únicamente masculino y femenino. La explicación sobre el cuerpo es una explicación psicosocial, que olvida la biología, porque si la retomara entenderíamos que existen las intersexualidades y que por tanto tratar de reducir a una perspectiva binaria del cuerpo conlleva a asumir una perspectiva binaria del género. Si la palabra crea la realidad, al crear la palabra estoy dando la posibilidad de que los otros entiendan la realidad, pero también puede suceder que la vivencia de una realidad diferente a la del *deber ser* conduzca a tener que pensar-se la explicación sobre la realidad.

“Las personas Trans no estamos en ningún cuerpo ajeno, vivimos y habitamos nuestros propios cuerpos”, afirmaba la lideresa trans Laura Weinstein. Uno de los principales cambios que las personas trans han luchado y esperado por algo más de una década, fue la supresión del denominado “trastorno de identidad de género” de la lista de enfermedades mentales de la OMS en la que es la nueva Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE). En lo referente a la nueva

clasificación de las identidades trans como una “incongruencia de género” dentro del capítulo relativo a las “condiciones relativas a la salud sexual”, no podemos darnos por satisfechos, porque deja entrever la idea básica binarista de la sexualidad que ubica a las personas ante la disyuntiva de ser un “él” o una “ella”. Esta edición (CIE-11) entró en vigor en 2022 para sustituir a la vigente desde 1990, año en que la homosexualidad salió de la lista de enfermedades; no es un cambio radical, se trata de un avance en el camino de la despatologización de la transexualidad.

Las sexualidades y sus componentes son fluidos, dinámicos, en continua construcción; de ahí que yo utilice el verbo Ser en un presente continuo y me refiera al “estar siendo” como una forma de reafirmar en la palabra ese ejercicio de continua construcción. Creo que seguir con la idea popular que define lo trans como “vivir en el cuerpo equivocado”, el “cuerpo ajeno” o el “género equivocado” reafirman un *deber ser* en el que la “no equivocación” es seguir con la antagonista posibilidad de ser macho o hembra, mujer u hombre, masculino o femenino, olvidando las múltiples opciones que posibilita el amplio espectro de las sexualidades.

Cada sociedad responde a sus propios modelos religiosos, de salud y jurídicos. Tres perspectivas que a lo largo de la historia se basan en el *deber ser* socializado, y en nuestra cultura con un marcado corte judeocristiano, de tal imaginario surgen pues las ideas de enfermo, antisocial y pecador. El problema es que los tres parámetros se interrelacionan, se interafectan y son interdependientes y todæo aquæol que transgrede el patrón bio-psico-socio-cultural que emerge de tales relaciones entonces se comprende como patológico y debe ser sanado, rehabilitado y absuelto; llevado al redil de la “normalidad”.

La sociedad no está preparada para comprender que el dinamismo social, cultural, político, legislativo y de atención en salud se basa en la aceptación de lo diferente; que son precisamente las bifurcaciones del camino “correcto” las que crean seres plenos, felices e íntegros, porque nadie responde al *deber ser*, sino que todæos de alguna manera somos trasgresores a partir de la aceptación que hagamos de nuestro querer ser y nos acerquemos a él en nuestra experiencia cotidiana de estar siendo.

La normalidad, en última instancia, no sería el cumplimiento de la norma sino entonces el cumplir consigo mismo. Pero los equipos de salud, que se rigen en

un modelo lineal positivista de la sexualidad, nunca podrán aceptar ese otro concepto de normalidad, que corroe el sistema, no dañándolo sino haciéndolo más coherente con las necesidades de todos los ciudadanos. Así mismo, cabe aquí la discusión del cuerpo como el recipiente del ser (cuerpo y alma, dos esencias distintas, por ejemplo, para algunas religiones) versus el cuerpo como lo que somos, o más correctamente lo que decidimos construir para “*estar siendo*” auténticos/æs. Desde la dicotomía cuerpo-espíritu pareciera que el ejercicio del tránsito obra en el cuerpo; desde la otra perspectiva se obra en la unidad que somos nosotros/æs mismos/æs, como cuerpo que es más pleno y auténtico en cuanto se vivencia como ejercicio de autodeterminación, libertad y conciencia de sí.

Señalar, separar, enfermar, patologizar, señalar, cuestionar son formas que tiene el sistema para autoperpetuarse en el poder; sus agentes de salud, religiosos y legales no pueden ni deben permitirse la posibilidad de asumir la diversidad en la existencia, porque estarían corroyendo sus propias bases como agentes del sistema; de ahí que la respuesta sea la normalización, incluso la normalización y adecuación social del sujeto patologizado y normalizado porque se ha ajustado a uno de los patrones, ya sea macho o hembra. Para la sociedad y su cultura, la fluidez de los cuerpos y las sexualidades se considera una violencia porque les obliga a mirarse en el espejo y a descubrir su propia máscara.

Para no concluir

Se cuestionan los géneros, los cuerpos, las identidades; pero en últimas, lo que se cuestiona es el Poder y, en definitiva, la propia noción de masculinidad. El cuestionamiento a mujeres y de hombres conduce a que la “identidad masculina” se sienta amenazada y cuestionada y la respuesta sea la vulneración a todos/aquel/læ que no se adecúa al *deber ser*. La violencia es la manifestación del miedo, que no solo se vive en carne propia, sino que se vuelve un ejercicio de poder en la guerra, como, por ejemplo, en el conflicto armado colombiano.

Bauman (2007) lo llama “miedo a la inadecuación”, pero en muchas personas ese miedo se trastoca en otra forma de poder, en la *valentía de la inadecuación*. Ya el eje particular no es la amenaza de perder privilegios, sino autorizarse a renunciar a ellos, o más concretamente, a reconstruir la propia identidad o a destruirla definitivamente.

Pasar de los estudios de la “exclusión social” a los estudios de la auto-aceptación implica desentrañar el poder externo y entrañar la construcción del propio poder. Autès (2004) habla de la “desligadura”, mientras De Gaulejac & Taboada Léonetti (1994) lo denominan “desinserción”, pero las nuevas luchas dan al traste con las representaciones del *deber ser*. Su argumento y vivencia consiste en pasar de lo que se comprende como una “pérdida” de la dimensión simbólica y experiencial del poder encarnado en sí mismæ(o).

Esta no es una revolución nueva, es la lucha que llevamos muchos militantes por años en todo el mundo. En 1972, el joven filósofo francés Guy Hocquenghem (1946-1988) publicó su “pequeño” libro “El deseo homosexual”. Su propuesta SexPol desató todo el poder teórico, creativo y experiencial, en México, de Antonio Cué en 1975, germen del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), y después, de Juan Jacobo Hernández en el Frente de Liberación Homosexual de México (1977) y posteriormente los aportes de Carlos Monsivais y Nancy Cárdenas; también los aportes que realizamos en Colombia desde mi experiencia junto con León Benhur Zuleta, en el Movimiento de Liberación Homosexual de Colombia (1977); e igualmente, de Pedro Lemebel en Chile. Siendo común en todæ(o)s ellæ(o)s la disidencia, la expulsión y/o su apartidismo político.

En su escritura, Lemebel les da personalidad a “las locas”, les otorga una voz e incluso detalla las ceremonias que realizan, que son los velorios casi teatrales donde se reúnen para despedir a quienes han muerto por las complicaciones del SIDA. Loca es un concepto identitario. Para Lemebel (citado por Mangiola Zapata, 2016), este concepto no solo define una particular identidad homosexual, sino que también se convierte en una metáfora que describe la manera de pensar de otros grupos minoritarios que desde los márgenes desafían y socavan los códigos de la sociedad “normal”. Pedro Lemebel vuelve íconos a “las locas”, son símbolos literarios politizados y contruidos gracias a su afinidad y amistad con ellas. Sabe de lo que habla y se identifica con ellas ya que proviene de ese mismo lugar (de su propio devenir loca), del mundo popular y de la homosexualidad barrial.

Lemebel co-rompe todos los imaginarios heteronormativos posibles con sus embarazos travestis. Al respecto Palaversich nos dice:

En “El último beso de Loba Lamar” (Lemebel, Loco afán. Crónicas de sidario, 2000),

el proceso que vive la protagonista es similar al del personaje anterior. No quiere aceptar que se contagió de SIDA y mantiene firme su postura. Tampoco entiende el diagnóstico ni las consecuencias de no atenderse médicamente. Las compañeras de cuarto no se explican cómo sobrevive tanto tiempo sin tratamiento, y algunas lo atribuyen a un pacto con el demonio. “Sin AZT, a puro pulso la linda, a puro ánimo la cola resiste tanto”. Delirando ya en la última etapa, da órdenes “con aires de Cleopatra” y se imagina que es una reina embarazada. Sus amigas cumplen todos los antojos para mantenerla tranquila e inclusive van en busca bajo la lluvia de los duraznos y el helado de naranja que les exige, prácticamente imposibles de encontrar en invierno, pero aun así se los consiguen. Justo antes de morir cree que va a dar a luz y queda con el rostro rígido por el grito de dolor. Las demás intentan disimularlo de varias maneras, y terminan sujetándole la mandíbula con un pañuelo. (2010, p. 42)

Con esta estrategia artística a las *maternidades y paternidades no hegemónicas* nos abre las puertas a las maternidades transmasculinas y transfemeninas, comaternidades lésbicas y embarazos subrogados y, por supuesto, a otros tipos de familias.

Inicialmente y con relación al sida re-surgen las nuevas familias, a las que he denominado Neofamilias:

“[...] nuevo entorno familiar del homosexual que ha tenido ruptura con su bloque familiar y que se ha organizado en un círculo junto con su compañero y amistades, siendo éstas generalmente también homosexuales. Se considera importante el círculo neofamiliar en cuanto el paciente por el rompimiento con su familia desea de aquellos y no de su “familia” las visitas y ayuda necesaria. (Velandia Mora, 1988, p. 96)

Las madres lesbianas nos ponen ante otros modelos de familia, de vínculo, del ejercicio de maternar. En las *lesboparentalidades* encontramos familias en las que no hay una madre y un padre, sino dos madres. Familias en el que el padre como tal no existe, en las que el hombre es un proveedor de semen que puede ser conocido o desconocido. En las que los hombres que desaparecen para convertirse en el ser que cuelga detrás del pene; un ser que deja de tener sentido y que únicamente cuenta como proveedor de semen. Familias con experiencias de comaternidades en las que hay dos madres y una de ellas facilita el óvulo que es anidado en el cuerpo de la otra.

De esa diversidad de madres y maternidades nos habla Bogino Larrambebere

(2020), que al respecto nos dice: de la “maternidad hegemónica” en las sociedades contemporáneas a partir de la emergencia de experiencias culturalmente descuidadas y políticamente desprotegidas como las “no-maternidades” u “otras maternidades” (...) surgen aquellas figuras tradicionalmente periféricas (...) de “otras maternidades” como experiencias que crean nuevas formas de parentesco y modelos de familia cuestionando así el ideal de la maternidad biológica y la familia bio-conyugal.

La categoría de “no-maternidades”, recurre a enfoques interdisciplinarios que ponen de manifiesto la existencia de experiencias contra hegemónicas donde se expresan diversas formas de resistencia, transgresión o rebeldía, esto es, distintas formas de reivindicar la autonomía reproductiva, el tiempo propio y la creatividad. (Bogino Larrambeberé, 2020, p. 9)

Las protagonistas de “maternidades lesbianas” se sienten igualmente madres, tengan o no vínculos genéticos con su descendencia y el reconocimiento jurídico sea individual, y no de la pareja. Se comparte el rol maternal, el cuidado cotidiano y los vínculos afectivos con las criaturas (Imaz, 2016). Estas “comaternidades lésbicas” (Falguera, 2018) representan otra forma de reinventar la familia, es decir, las familias formadas por lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGTBI), también denominadas “familias elegidas” (Weston, 2003), “familias arcoíris” (Pichardo, Stéfano, & Martín-Chiappe, 2015) o específicamente “familias lesboparentales” (Donoso, 2013). La lesboparentalidad contribuye pues a desestabilizar el supuesto continuum entre sexualidad, alianza, residencia, procreación y filiación. En este nuevo contexto de afectos, y la filiación surgida por el deseo (Falguera, 2018), las “maternidades lesboparentales” desafían la conexión inseparable entre maternidad y biología, reivindican una sexualidad no procreadora e instauran otras figuras parentales, “ampliando los significados y las prácticas de la maternidad por fuera de las nociones heteropatriarcales” (Yáñez, 2017, p. 72). Además, las personas que viven en relaciones abiertas, poliamorosas y gender queer, no solo desafían las relaciones heteronormativas sino también las monógamas, y cuando quieren ser madre/padre lo hacen a través de un proyecto de crianza compartida (co-parenting). Esta propuesta subvierte la idea de familia nuclear y se enfrentan a los retos de crear y criar en una familia queer, plural y subversiva (Llopis, 2015; Trujillo y Burgaleta, 2014; Trujillo y Falguera, 2019). (Bogino Larrambeberé, 2020, p. 16)

Por otra parte, la *gestación subrogada* o gestación por sustitución es una técnica que consiste en que una familia o una persona con incapacidad, ya sea física

o funcional, para gestar busca la ayuda de una mujer, quien se ofrece para gestar a su hijo/a, bien sea de forma totalmente altruista o recibiendo una compensación generalmente estipulada por ley, que suele establecerse teniendo en cuenta el importante esfuerzo que la mujer gestante realiza. Los vientres de alquiler, como algunos le llaman, no son una práctica tan nueva como pretende hacerse creer: es a partir de 1977 cuando la subrogación contractual se presenta como opción para las parejas infértiles (González Gerpe, 2018).

Nos encontramos frente a esta forma de gestación con diferentes posiciones; para algunas feministas está directamente relacionada con el capitalismo, el patriarcado y el poder. Desde esta óptica se les considera prácticas que mercantilizan los procesos reproductivos, y las ubican al lado de otras como la fecundación in vitro y la venta de óvulos, a las que enmarcan en el proceso de expansión del neoliberalismo que se evidencia a partir de los años ochenta. Tampoco es el interés de este texto entrar en dicha discusión; solamente se pretende hacer referencia a otras maneras de paternar y maternar y su relación con las parejas conformadas por hombres. Veamos lo que al respecto afirma Marrades Puig:

La práctica de alquilar los cuerpos de las mujeres para gestar hijos para otras personas a través de un contrato: la afectación a la dignidad de las gestantes y a sus derechos inherentes, la renuncia de los derechos de filiación, y la supuesta libertad de las gestantes para aceptar las condiciones del contrato.

La gestación por sustitución afecta al derecho a la integridad física y moral de las mujeres gestantes y por eso afecta a su dignidad porque lesiona importantes derechos que le son inherentes y, además, porque existe una clara instrumentalización de las mujeres para satisfacer deseos al servicio de una estructura patriarcal que se manifiesta en la presión tanto de ser madre a toda costa, como en la necesidad de buscar descendencia con características genéticas propias. Pero también afecta a su libertad, ya que sólo puede decidir con libertad quien no está comprometido por la necesidad, por eso las decisiones libres sobre acciones que pueden dañar la salud y la vida de las personas deberían tomarse sólo en condiciones de plena igualdad”. (2017, p. 241)

Se trata de una decisión compleja, puesto que concurren un sinnúmero de aspectos emocionales y psicológicos que pueden afectar a todos los miembros de la triada: mujer gestante, padres subrogantes y el/la futuro/a hijo/a: “La Gestación

subrogada desafía los conceptos tradicionales de familia, maternidad y filiación, estableciendo una nueva forma de conformar una familia que tendrá que pasar la barrera de la aceptación social en cualquier país que pretenda regularse”. (González Gerpe, 2018, p. 1).

La entrada en vigor en España y en otros países en los que la Ley equiparó los derechos de las familias homoparentales a las heteroparentales, facilitó que las primeras pudieran recurrir a esta técnica en el extranjero. En la actualidad, la Gestación Subrogada es una técnica demandada por una parte importante de la sociedad y viene a dar respuesta a numerosas familias en su deseo de ser padres o madres; algunos de estos tipos de familia pueden ser: heteroparentales con incapacidad para gestar; homoparentales conformadas por machos de la especie humana; homoparentales de hembras con incapacidad para gestar; monoparentales masculinas; monoparentales femeninas con incapacidad para gestar; y familias con progenitoras transexuales.

La gestación subrogada cuenta a día de hoy con una sólida evidencia científica y clínica avalada por la larga experiencia de estados como el de California (EE.UU.) con más de treinta años realizando procesos. Esta larga experiencia probada ha hecho que poco a poco otros países como Canadá, Bélgica, Grecia o Portugal hayan ido regulando esta TRHA, e incluso países como Reino Unido o Suecia, donde ya existía regulación en la materia, se estén planteando reformar esa regulación para hacerla todavía más accesible (González Gerpe, 2018).

En Europa se habla de “Exilio reproductivo”, un término que fue propuesto por la Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología en su 26th Annual Meeting (Roma, 2010), en el que se recomendó usarlo cuando, en la búsqueda de los derechos reproductivos, muchas personas se ven obligadas a exiliarse para poder ejercerlos. En Colombia tenemos, entre otros, tres sonados casos de transparentalidad, los de las familias conformadas por dos personas trans, la primera de ellas constituida por Máximo Castellanos y Daniela Maldonado; la segunda, la de Danna Sultana y Esteban Landrau, radicados en Nueva York. Estas dos parejas han sido victimizadas por autorizarse a transgredir la matriz heterosexual, a la par que estas familias necesariamente han pasado por un proceso de descentralización de su propia identidad trans. La tercera pareja, conformada por Brigitte Baptiste y Adriana Vásquez, tuvo sus dos hijas antes del tránsito identitario de Brigitte.

Uno de los retos que la transparentalidad plantea es el hecho de desafiar el sistema sexo-género basado en la diferencia sexual y el binarismo de género. El sistema sexo-género asocia sistemáticamente los genitales y caracteres sexuales “femeninos” a la idea de la maternidad y los “masculinos”, al de la paternidad; por lo que no encaja la posibilidad de que cuerpos diversos puedan gestar o asumir roles diferentes a los que han sido asociados tradicionalmente (Platero & Ortega, 2017). Al romper el marco heterocisnormativo, la práctica individual y de pareja rescatan y hacen vida la noción de performatividad de Butler (2002), puesto que los padres y madres trans demuestran que paternar y maternar son constructos sociales y, por lo tanto, logran transformarlos, deconstruirlos y reconstruirlos a partir de sus propias explicaciones, vivencias y emociones.

Las vulneraciones de las que son sujetas las personas trans son diferentes según el tipo de tránsito que asumen. En el *passing*, de quienes transitan hacia las masculinidades, algunos tienen aceptación social; la persona es menos estigmatizada cuando su performance es marcadamente masculino siguiendo el modelo macho, masculino heteropatriarcal, dado que pasa a ocupar una posición de privilegio y, en consecuencia, el trato que reciben por parte de la sociedad es igualitario con relación al de otros hombres cis. En las personas que transitan hacia las feminidades, el *passing* no suele ocurrir y el tránsito, que he llamado migración o proceso de tránsito (Velandía Mora, noviembre de 2019), es acompañado de violencias cotidianas, estigma y otras formas de discriminación; esto se origina en que cuando los caracteres sexuales de las personas trans no forman parte del imaginario colectivo dominante ni del marco de normatividad al no haber aceptación no se puede comprender como *passing*.

El *proceso de descentralización* de la propia identidad trans lleva consigo un ejercicio de centralidad, puesto que al decidirse a maternar o paternar se adquiere una nueva identidad paterna o materna que reconfigura su identidad. Dicha re-configuración les hace más autocentradæ(o)s, al generar en la persona una ***trans-formación*** vital que incrementa la atención en sí mismæ(o) y a su vez desvía la atención hacia el proceso de reenfocar la existencia hacia una nueva persona, al adquirir con el paternar o el maternar nuevos roles y responsabilidades; a la par que motiva un proceso relacional de dialógicas con la pareja, que igualmente es afectada por la misma situación emocional. A lo anterior, habría que adicionar el proceso por el que suelen pasar las familias, ya sea que acepten o no acepten la situación del tránsito identitario de género en

que el cuerpo, estando este nuevo ejercicio del materner o el paternar, les pone de frente ante nuevos interrogantes, vivencias y cambios emocionales. En el caso de quienes decidieron transitar con posterioridad al ejercicio de materner/paternar, el proceso les lleva, tanto a quien ha transitado como a su pareja, a un ajuste de los roles tradicionales y a la necesidad de pensarse a sí misma(o)s en aspectos relacionados con la propia identidad de orientación sexual, la identidad de género, la construcción de los vínculos afectivos e incluso el mismo rol social como progenitores.

Referencias

- Alvarez-Gayou Jurgenson, J. L., & Millán Álvarez, P. (2002). ¿Desviados, perversos o diversos? Expresiones comportamentales de la sexualidad y el expresiograma. *Archivos Hispanoamericanos de Sexología*, 8(2), 193.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Obtenido de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/austin/C%F3mo%20hacer%20cosas%20con%20palabras.pdf>
- Autès, M. (2004). *Les paradoxes du travail social (Action sociale)* (2e ed.). Francia: Dunod. Recuperado el 15 de octubre de 2020
- Barthes, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*. París: Éditions du Seuil.
- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Austral.
- Bauman, Z. (2009). *Ética postmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Baumann, Z. (2017). La modernidad líquida, nuevo espacio cultural contemporáneo. Recuperado el 17 de octubre de 2020, de Posmodernia: <https://posmodernia.com/zygmunt-baumann-la-modernidad-liquida-nuevo-espacio-cultural-contemporaneo/> Posmodernia
- Belmonte Martínez, C. (2007). Emociones y cerebro. En: VII Programa de Promoción de la Cultura Científica y Tecnológica. *Rev.R.Acad.Cienc.Exact. Fís.Nat.*, 101(1. Edición digital), 59-68. <http://www.rac.es/ficheros/doc/00472.pdf>
- Bogino Larrambeber, M. (Marzo de 2020). Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades. *Investigaciones Feministas*, 11(1), 9-20. Recuperado el 19 de octubre de 2020, de file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/Maternidades%20en%20tensi%C3%B3n.%20Entre%20la%20maternidad%20hegem%C3%B3nica,%20otras%20maternidades%20y%20no-

maternidades.pdf

- Bogino Larrambebere, M., & Fernández-Rasines, P. (2017). Relecturas de género: concepto normativo y categoría crítica. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 5(45), 158-185. doi:10.32870/lv.v5i45.5375
- Butler, J. (2002). Acercamiento al Término queer. En J. Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (págs. 314-339). Barcelona: Paidós.
- Crubin, D. (Productor), & Jennings, T. M. (Escritor). (2001). *Emociones en el cerebro adulto: El cerebro emocional. La vida secreta del cerebro*. [Película].
- De Gaulejac, V., & Taboada Léonetti, I. (1994). La désinsertion sociale. Déchéance sociale et processus d'insertion. *Revue des politiques sociales et familiales*, 77-83.
- Donoso, S. (2013). Superando la unicidad de la madre: la maternidad lesboparental. En C. López, D. Marre, & J. Bestard, *Maternidades, procreación y crianza en transformación (pp.)*. Barcelona: Bellaterra (págs. 185-201). Barcelona: Bellaterra.
- Echeverría, R. (1996). *Ontología del lenguaje* (Vol. 3ª Ed.). Santiago, Chile: Dolmen Ediciones.
- Falguera, M. (2018). Deseos, semen y bebés. Técnicas reproductivas y comaternidades lésbicas. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2, 1-25. doi:https://doi.org/10.1387/pceic.18862
- Goleman, D. (1996). *La inteligencia emocional*. Javier Vargas Editores S.A.
- González Gerpe, D. (2018). Gestación Subrogada: aspectos psico-sociales. *DILEMATA revista internacional de éticas aplicadas*(28). Recuperado el 14 de octubre de 2020, de <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/issue/view/29>
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona-Madrid: Egales.
- Heidegger, M. (1957). *Identidad y diferencia*. Obtenido de Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS: http://www.medicinayarte.com/img/identidady diferencia_heidegger.pdf
- Hocquenghem, G. (1972). *Gay beyond identity*. Duke University Press.
- Imaz, E. (2016). Igualmente madres. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologia*, 21(12), 76-87. Recuperado el 18 de octubre de 2020, de <file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/Maternidades%20en%20tensi%C3%B3n.%20Entre%20la%20maternidad%20hegem%C3%B3nica,%20otras%20maternidades%20y%20no-maternidades.pdf>

- Lemebel, P. (2000). *Loco afán. Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama.
- Lemebel, P. (noviembre de 2011). Manifiesto Hablo por mi diferencia. *Revista Anales, Séptima Serie*(2). Recuperado el 25 de octubre de 2020, de <https://revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/19449/20610/>
- Llopis, M. (2015). *Maternidades subversivas*. Tafalla: Txalaparta.
- Mangiola Zapata, P. C. (julio de 2016). Loco afán: imaginario travesti. *Revista Nomadías*(21), 27-37. Recuperado el 23 de octubre de 2020, de <https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/download/42819/44769/>
- Marrades Puig, A. (2017). La gestación subrogada en el marco de la Constitución española. *Estudios de Deusto: revista de la Universidad de Deusto*, 65,(1), 219-241. Recuperado el 19 de octubre de 2020, de <file:///D:/Documents/escritos%20de%20otros/LaGestacionSubrogadaEnElMarcoDeLaConstitucionEspan-6129170.pdf>
- Maturana, H. (. (10 (7)). Ontología del conversar. *Revista Terapia Psicológica*, 1-14.
- Maturana, H. (1978). *Biology of language: The epistemology of reality*. Nueva York: Academic Press.
- Maturana, H. (1997). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Bogotá: Dolmen.
- Maturana, H., & Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.
- Maturana, H., & Verden-Zöllner, G. (1994). *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago: Instituto de terapia cognitiva/ Gerda.
- Palaversich, D. (2010). El cuerpo agredido de la homosexualidad y Loco afán de Pedro Lemebel. En F. Blanco, & J. Poblete, *Desdén al infortunio: sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Santiago: Cuarto propio.
- Pichardo, J. I., Stéfano, M. d., & Martín-Chiappe, M. L. (2015). (Des) naturalización y elección: emergencias en la parentalidad y el parentesco de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(1), 187-203. doi:<https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.009>
- Platero, L., & Ortega, R. (2017). *Investigación sociológica sobre las personas transexuales y sus experiencias familiares*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- Preciado, B.-P. B., & Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual (con Terror anal)*. Barcelona: Melusina.
- Punset, E. (2010). El camino al amor, nuevas claves científicas. En E. Punset, *Viaje a las emociones* (págs. 211 - 454). Barcelona: Edicion es Destino S. A.
- Sáez, J., & Carrascosa, S. (2011). *Por el culo. Políticas anales*. Barcelona-Madrid: Egales.

- Sarrás, J. (2000). *Un problema de deseo. Entrevista con el científico chileno Humberto Maturana*. Recuperado el 2 de mayo de 2012, de Tierramérica.
- Trujillo, G., & Burgaleta, E. (2014). ¿Queerizando la institución familiar? Entre los discursos bio-sociales y las múltiples resistencias. *Feminismo/s*, 23, 159-179. doi:<https://doi.org/10.14198/fem.2014.23.08>
- Trujillo, G., & Falguera, M. (2019). “Es una maternidad que hay que reinventar”: madres lesbianas, técnicas de reproducción asistida y retos a los que se enfrentan. *Política y Sociedad*, 56(2), 361-380. doi:<https://doi.org/10.5209/poso.60557>
- Urquieta, M. (2002). *Amor y democracia. Conversando con Humberto Maturana*. Recuperado el 25 de agosto de 2011, de paginadigital.com.ar: www.paginadigital.com.ar/articulos
- Velandia Mora, M. (2006). Identidades sexuales móviles: el derecho a estar siendo o la posibilidad emocional, teórica y experiencial de comprender las masculinidades en las minorías sexuales. En M. Viveros Vigoya (Ed.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (págs. 295 - 319). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia/ Tercer Mundo.
- Velandia Mora, M. A. (1 de enero de 1988). Aspectos Sociológicos, seguimiento y tratamiento de pacientes con sida. *Avances en Enfermería [Internet]*, 6(1). Recuperado el 20 de octubre de 2020, de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/avenferm/article/view/83378>
- Velandia Mora, M. A. (junio - diciembre de 2011). El poder de la Masculinidad Hegemónica y la construcción de la masculinidad a partir del sometimiento sexual a otros hombres. *La Manzana*, V(9).
- Velandia Mora, M. A. (noviembre de 2019). Definiciones de las identidades sexuales desde una perspectiva contemporánea. Texto soporte de la conferencia magistral denominada “De los imaginarios a las vivencias reales de las sexualidades. *3er Congreso Internacional de Salud Sexual y Reproductiva*. Bogotá, Colombia: Universidad del Bosque. Recuperado el 16 de octubre de 2020
- Velandia Mora, M. (2005). Las identidades móviles de los, las, les seres. En U. d. Bosque, *Bioética y sexualidad. Colección Bios y Ethos* (1ª ed., Vol. 23, págs. 163–182). Bogotá, Colombia: El Bosque.
- Weston, K. (2003). *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.
- Yáñez, S. (2017). Una genealogía feminista para abordar la maternidad como institución y como experiencia. El legado de Adrienne Rich. *La manzana de la discordia*, 12(1), 61-76.



Agricultura Familiar en el sur de Tlaxcala, Tenancingo, Tlaxcala
Fotografía: Yolanda Morales Martínez



AGRICULTURA FAMILIAR COMO RE-EXISTENCIA EN MÉXICO

Hacia una nueva ruralidad

YOLANDA MORALES MARTÍNEZ

Introducción

A finales del siglo XX y principios del XXI, las transformaciones en los espacios rurales han sido generadas por la política neoliberal y los procesos acelerados de urbanización. En los años 80, el modelo neoliberal y la globalización tuvieron un mayor impacto en el campo mexicano, lo que llevó a una descentralización económica. En los 90, la Ley Agraria emitió la modificación del artículo 27 constitucional por parte del gobierno mexicano: finalizó el reparto de tierras y permitió la llegada del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE). Según la perspectiva oficial es el programa más trascendente en el campo mexicano para obtener certidumbre en la tenencia de tierra y libertad para decidir sobre su uso y destino. Por lo tanto, una puerta de entrada para la venta del ejido, teniendo como resultado el crecimiento urbano, un paso de lo rural a lo urbano por lo que se contextualizaba como zonas conurbadas y se definió en el año 2000 como zonas metropolitanas en el país.

La expansión urbana es un referente para la transformación de los espacios territoriales. En México tiene un fuerte impacto la demografía, industria e infraestructura, los servicios y las vías de comunicación que influyen en el proceso urbano. La urbanización se ha expandido e incorporado a poblaciones rurales; sin embargo, “esos espacios rurales han resistido el embate de la ciudad: han podido preservar algunas funciones, su dinámica económica, sus formas de vida y de vivir de los espacios en su entorno transformado” (Ávila, 2005, p. 19); afecta las estructuras culturales, ambientales, valores y normas sociales, que se extiende cada vez con mayor rapidez, siendo uno de los factores que influyen en la transformación rural y social dando paso a nuevas expresiones territoriales.

Las relaciones del campo con la ciudad en México se han contextualizado principalmente en términos como conurbanización, rurbanización, periurbanización, continuum urbano-rural y actualmente como nueva ruralidad. Este último se implementa para diferenciar los cambios de la vieja ruralidad. “La propuesta de Delgado abre la vertiente espacial de la nueva ruralidad, relacionándola con la rurbanización, que pone el acento en la coexistencia de ambos términos, antes que su oposición” (Ruiz y Delgado, 2008, p. 83). Esta correspondencia es el resultado de una construcción simbólica e identitaria, histórica y hegemónica, así la ciudad adquiere una jerarquía para avanzar de

manera irremediable, misma que va dejando a un lado la separación ciudad-campo; realizando una agricultura urbana y periurbana. De manera general se presenta “el campo, ciudad y nueva ruralidad en México; hacia una urbanización total del campo” (Flores, 2017, p. 13).

El incremento de la urbanización en los espacios rurales desvanece lo que antes se conocía como dicotomía urbano-rural, se convierte en una quimera. Sin embargo, existe una interacción de ambos espacios y lo rural se sigue manteniendo, como es el caso en cinco municipios del sur del estado de Tlaxcala; fue concebida de manera más clara como región Puebla-Tlaxcala, proyectada desde el punto histórico, geográfico, social y cultural. La transformación en los espacios rurales en este lugar de estudio es ocasionada por la urbanización de la ciudad de Puebla. En la década de los 90 del siglo pasado era mencionada como zona conurbada Puebla-Tlaxcala, pero iniciando el siglo XXI es nombrada zona metropolitana de Puebla-Tlaxcala. La expansión de la ciudad rebasa el límite geográfico y perjudica los espacios rurales, que lleva en sí la apropiación del territorio de otro estado.

La agricultura es una actividad que se mantiene a través de los años, resalta un papel especial en lo rural, “ha sido el eje que históricamente ha configurado el paisaje y los espacios rurales [...] y un mecanismo de apropiación del territorio” (Sepúlveda et al, 2003, p. 19). La agricultura con lazos familiares conlleva a fortalecer una cohesión social y crear su propio territorio, por lo tanto, es importante percibir esta actividad no sólo desde una cuestión económica, sino más social, cultural y ambiental; visualizarla de manera general como Agricultura Familiar (AF). Esta AF “se constituye en un ambiente de sociabilidad, manifestaciones culturales e interacción del hombre con la naturaleza” (Schneider, 2008, p. 5)

Introducirse al mundo rural confiere percepciones desde los diversos ángulos de la realidad social, por lo cual, en este estudio de investigación se desarrollan como conceptos la nueva ruralidad y la agricultura familiar. De acuerdo a Chiriboga (2010), contextualizar la agricultura familiar en este siglo XXI, tiene un enfoque a valorizar la forma de vida rural, que se opone a la ciudad; es importante reconocer esta actividad agrícola y apoyarla:

[...] en cuanto a su papel en el manejo sostenible de los recursos naturales y por lo tanto su papel en la producción de aire puro, agua, biodiversidad, conservación

de suelos y paisaje. [...] el reconocimiento de su importancia y el dejar de lado estereotipos predominantes que equiparaban lo rural con lo atrasado. (Chiriboga, 2010, p. 29)

El 2014 fue declarado oficialmente por la Asamblea General de las Naciones Unidas como Año Internacional de la Agricultura Familiar (AIAF). La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (IFAD) 2019 definieron la agricultura familiar integrando los principios comunes descritos en el AIAF, y la contextualizan así:

La agricultura familiar (que comprende todas las actividades agrícolas centradas en la familia) es una forma de organizar la producción agrícola, forestal, pesquera, ganadera y acuícola que es gestionada y administrada por una familia y depende principalmente del capital y la mano de obra de sus miembros, tanto mujeres como hombres. Tanto en los países en desarrollo como en los países desarrollados, la agricultura familiar es la forma predominante en el sector de la producción alimentaria. La familia y la finca están relacionadas entre sí, evolucionan conjuntamente y combinan funciones económicas, ambientales, sociales y culturales”. (FAO y IFAD, 2019, p. 9)

De esta manera, es significativo visualizar la actividad agrícola con participación familiar que se realiza en el sur del estado de Tlaxcala, México, e identificarla como Agricultura Familiar, teniendo como principal producción el maíz, ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla. Se busca complementar esta agricultura como política pública desde la mirada de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) con objetivos principales como la seguridad alimentaria y sacar de la pobreza a la población más vulnerable de las zonas rurales de América Latina.

Todo esto para mantener la actividad agrícola y evitar la disminución de la superficie de cultivo mediante las aportaciones que ofrece la Agricultura Familiar de acuerdo a los objetivos de la CEPAL y la FAO, será el referente del bien común, de la organización social y cultural en el lugar de estudio. Esto permitirá tener una soberanía alimentaria con el maíz nativo como cultivo principal en México y Tlaxcala, para evitar el ingreso del maíz transgénico. Así mismo, es importante visualizar esta relación campo-ciudad, no como se está contextualizando actualmente, sino dándole un papel especial al espacio rural

para evitar llegar a extremos fuertes como la desaparición total del campo. De ahí que sea fundamental mantener un territorio construido por los pequeños productores.

Deconstrucción: valorizar lo rural ante la hegemonía de la ciudad

Es preciso valorar los espacios rurales por medio de la agricultura familiar en el sur de Tlaxcala, dejando de concebir a la ciudad como una realidad dominante sobre la que no hay nada que hacer, más que describir su crecimiento. Esto permitirá mantener una percepción clara de lo rural, por lo cual es importante centrarse a una nueva ruralidad y no en la urbanización total del campo.

Es importante no centrar lo rural sólo en el sector agropecuario —de la agricultura y la ganadería— sino en asuntos culturales, sociales, ambientales y políticos. De acuerdo con Sepúlveda (2003), lo rural no debe concebirse como sinónimo de lo agrícola, sino redefinir lo rural a partir del papel preponderante que desempeñan los recursos naturales. Así mismo, es necesario contextualizarlo desde otro sentido como la agricultura familiar y no visualizarlo como lo tenía contemplado en todo el siglo XX el gobierno mexicano: como agricultura campesina. De acuerdo a Warman (2001), se constituyó como ser marginado y subordinado, como un sector menos favorecido, de bajos recursos económicos, originando de manera general una pobreza. En el ámbito académico se mostró más como agricultura tradicional, percibiendo el papel de los indígenas; de acuerdo a Efraím Hernández Xolocotzi (1988), fue percibido como una población desposeída y explotada, vista como mano de obra oportuna y barata

El tema de la agricultura familiar es visualizado recientemente con muchas perspectivas positivas, a diferencia de la campesina y tradicional. Sin embargo, esta actividad ha estado a través de los años, por medio del conocimiento local ha pasado de generación en generación, lo que permite un aprendizaje mutuo obteniendo capital social, cultural y ambiental. Aporta mirar de otra forma el conocimiento llamado “científico” de los fenómenos sociales y ligarlo a la vida cotidiana y tratar de comprenderla.

La epistemología del sur contribuye en el planteamiento de una mirada alternativa del conocimiento, permitiendo a la vez debatir con los conceptos que anteceden a las llamadas ciencias verdaderas. De igual manera, ayuda a

comprender el entramado de la situación que se da con el tema de la agricultura familiar tanto a nivel global como local.

El conocimiento *científico* aprendido durante años ha sido creado a partir de un marco epistémico dominante, que ha permeado la concepción de la cultura de Europa Occidental y del mundo anglosajón. En contraparte surge la epistemología del sur entendida como:

...el reclamo a los nuevos procesos de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (De Sousa, 2011, p. 35).

El planteamiento de esta epistemología no es sólo geográfico, sino que se basa en las relaciones de la injusticia, desigualdad, de poblaciones excluidas y marginadas, que contiene dos premisas que van de la comprensión del mundo más amplia que la occidental y de la diversidad que incluye modos de ser, pensar y sentir distintos, entre otras cuestiones. En este contexto, la mirada que versa aquí es que no hay conocimiento general y por lo tanto no existe la ignorancia, o bien, “toda ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular”, lo que llama De Sousa (2011) la *ecología de saberes*.

La epistemología del sur permite conceptualizar el conocimiento como algo alternativo al que siempre se ha planteado de manera jerárquica, es decir, de arriba hacia abajo; y deja a un lado el conocimiento local o, como otros lo llaman, el conocimiento “tradicional”, pues aunque este conocimiento suele conjugarse en pasado, se encuentra que aún se está llevando a cabo en muchos lugares. Se parte entonces de una mirada de la realidad y de una visión hegemónica.

La realidad se plantea desde diferentes perspectivas. Una de ellas es la de Kosík quien plasma una búsqueda del conocimiento verdadero para captar la realidad, no obstante, existe un mundo de la pseudoconcreción en donde los hombres y las cosas son objeto de manipulación, un clarooscuro de verdad y engaño, para lo cual es importante tomar en cuenta la realidad en todos sus planos y dimensiones, es decir, contar con una *totalidad concreta*, si bien “no es un método que pretende ingenuamente conocer todos los aspectos de la realidad y ofrecer

un cuadro total de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino que es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad” (Kosík, 1967, p. 40). Continuando con esto, Giraldo menciona que la realidad “no es algo objetivo, ni se puede conocer ‘tal cual es’ como si pudiera llegarse a una comprensión pura [...] la realidad surge o emerge dependiendo de quién la percibe, porque los sujetos no están separados de su entorno [...] sino en relación con el mundo” (2014, p. 102).

Con lo anterior, se observa que el conocimiento de la realidad no es único, por lo tanto, no se puede hablar de un solo conocimiento sino de diferentes concepciones, con un peso hegemónico. Esta hegemonía “se cristaliza en la intervención del poder sobre la vida cotidiana de los sujetos y la colonización de todas y cada una de sus esferas, que ahora son relaciones de dominación” (Rodríguez y Seco, 2007, p. 3). De esta manera, durante tiempo se ha venido generalizando un tipo de conocimiento que no le pertenece a la realidad latinoamericana, sino que el conocimiento sólo se plantea desde una mirada occidental.

Los conocimientos locales han sido diseminados por la *colonialidad del saber* donde se da aquel poder ejercido desde el discurso que se impuso en la colonia de tipo eurocentrista y capitalista (Giraldo, 2014, p. 100). Para Foucault, existen relaciones de poder y en ellas se encuentran “los efectos del poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación: luchan contra privilegios del saber” (Foucault, 1998, pp. 6-7), es decir, un *régime du savoir* (régimen del saber).

Hablar de la complejidad de la realidad, en términos de Morin, es adentrarnos a la complejidad de lo simple como puede ser la vida cotidiana, en donde se puede encontrar una dicotomía en la contradicción y la armonía, en el desorden y en el orden, en el individuo y la sociedad; todo ello se encuentra inmerso en una sola realidad con diferentes prototipos. Por lo tanto, el conocimiento general también adquiere un conocimiento local, un conocimiento transmitido de forma generacional y que también se ha permeado el uno al otro. No puede ser dicotómico cuando existe una relación en ambos lados. Y eso hace que la realidad en la que uno se encuentre sea simplemente compleja, o como lo menciona Morin, “es difícil concebir la complejidad de lo real” (1996, p. 95). Por lo tanto, no se puede basar en un solo conocimiento, tiene y debe dar apertura al “otro”, buscar esa mutualidad.

Nos encontramos en las primeras décadas del siglo XXI viviendo innumerables cambios sociales, culturales y ambientales en la agricultura. Estos cambios sociales tienen diferentes percepciones, depende de quién las perciba y quien asuma estos cambios en la sociedad. Carmen Viqueira menciona que las diferentes perceptivas entre diversos humanos se deben a que la identificación de objetos se hace sobre la base de configuraciones distintas, es decir, que hay una relación de un grupo humano con su medio y en actividades culturalmente importantes (Viqueira, 1977, p. 69)

De tal manera, Viqueira indica que la percepción campesina se hace con el cúmulo de reflexiones (creadas históricamente) y se conectan con el presente. Cuando se ven, se oyen y se piensan, entienden al mismo tiempo que a sus espaldas, siguen siendo un conocimiento intacto y desvalorizado, por lo cual la percepción obtenida siempre será negativa y carente de susceptibilidad. En ese sentido, es necesario adentrarse en su conocimiento teniendo un valor más cultural y social que conlleva a un medioambiente tranquilo y saludable, con la perspectiva de la epistemología del sur.

Las percepciones hacia los campesinos se han asociado de manera histórica con lo atrasado, rústico, ir en contra de la modernización y se les ha visto marginados en todos los aspectos, tanto sociales como económicos y culturales, por lo cual es necesario irlos definiendo de otra forma, no como han estado catalogados, sino valorando la actividad que realizan y quienes lo hacen, de alguna forma, tomar en cuenta que la agricultura familiar ha logrado más peso específico en estas décadas y es necesario no percibirlos como agricultores campesinos, sino como agricultores familiares al tener autoconsumo que previene llegar a la pobreza.

Ante esta situación, es necesario indicar las aportaciones que genera la Agricultura Familiar, buscando valorar la actividad agrícola desde otro sentido, no visualizarlo sólo económicamente, sino desde una riqueza más social, cultural y ambiental. Esto permitirá alcanzar una nueva ruralidad, es decir una revalorización del espacio rural ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla en los cinco municipios del sur del estado de Tlaxcala.

Resistencia: la agricultura familiar como actividad complementaria para eludir el impacto de la urbanización

En las últimas décadas, el sector agropecuario ha perdido importancia respecto a la política neoliberal y las actividades industriales, comerciales y servicio en el Estado. Sin embargo, las actividades primarias aún se mantienen, representan la base en la actividad habitual en los municipios de estudio. Tlaxcala es un estado tradicionalmente agrícola, ha logrado en el transcurso del tiempo mantener esta actividad de forma cultural y social. Los municipios del sur de Tlaxcala conservan la actividad agrícola ante el crecimiento urbano de la ciudad de Puebla, a diferencia de otras regiones del estado. Son pequeñas superficies, por ello existen muchos municipios en esta parte de Tlaxcala y es uno de los más importantes a nivel estatal, pues en otras cosas no existe pobreza como en otros municipios y es concebida como la zona más rica y con las mejores condiciones de vida que aún mantienen la actividad agrícola.

El Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2018 de la Subsecretaría de Planeación, Evaluación y Desarrollo Regional (SEDESOL, 2018) habla de los cambios en la situación de pobreza municipal, 2010-2015: sólo 35 de los 60 municipios del estado de Tlaxcala disminuyeron su nivel de pobreza, incluidos los municipios de estudio. La actividad agrícola con participación familiar, en el sur del estado de Tlaxcala, resiste ante el crecimiento urbano de la ciudad de Puebla a través del maíz, su principal producción. Esta actividad ha permitido durante mucho tiempo la subsistencia de la población mexicana y la tlaxcalteca no es la excepción.

El maíz continúa siendo el cultivo más importante en México y Tlaxcala, visualizado como una producción tradicional. Sin embargo, la agroindustria situada al norte del país obtiene mayor subsidio del Estado y está enfocado en el comercio, aunque actualmente existe más importación de maíz en México. Con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el maíz fue considerado altamente sensible a las importaciones, por ser el grano más afectado: “durante los últimos 10 años debido a las políticas deficientes y a una mala planeación por parte del gobierno, la producción del maíz se ha estancado con respecto al requerimiento para consumo nacional” (Turrent, 2013, p. 5). Esto generó más dependencia del mercado internacional, principalmente de Estados Unidos.

Ley de fomento y protección del maíz a nivel estatal y nacional

El maíz fue adquiriendo mayor atención a nivel estatal en Tlaxcala con la “Ley de fomento y protección al maíz como patrimonio originario, en diversificación constante y alimentario para el estado de Tlaxcala el 18 de enero del 2011”, que tuvo como objeto declarar el maíz criollo tlaxcalteca como Patrimonio Alimentario del Estado de Tlaxcala. Todo esto para fomentar el desarrollo sustentable, promover la productividad y biodiversidad del maíz criollo. Actualmente hablamos de maíz nativo, debido a que “el maíz no es una planta foránea a nuestro país como el nombre criollo lo implica. En México no hay maíz criollo porque es nativo al territorio” (Kato et al, 2009, pp. 17-18).

Nueve años más tarde se muestra el reconocimiento del maíz nativo desde los poderes ejecutivo y legislativos del país. La “Ley Federal de Fomento y Protección al Maíz Nativo” fue aprobada el 18 de marzo de 2020 con 270 votos a favor, 0 en contra y 0 abstenciones (Canal del Congreso, 2020). De acuerdo a las senadoras Ana Lilia Rivera y Jesusa Rodríguez, la ley “es la primera a nivel federal que se dedica exclusivamente al reconocimiento y la salvaguarda de esta planta portentosa que, desde la cosmogonía del México profundo, nos hace ser las personas de maíz”. (Rivera y Rodríguez, 2020). Esta ley fue publicada el 13 de abril del 2020 en el Diario Oficial de la Federación por el presidente Andrés Manuel López Obrador, que publicó el decreto de la Ley Federal, teniendo como resultado que se valore el maíz como Patrimonio Alimentario y Cultural Nacional.

El maíz como principal cultivo en el sur de Tlaxcala

El maíz es un grano básico a nivel nacional y estatal que se cultiva y se consume hoy en día en muchas partes de México. De acuerdo a recientes investigaciones, está considerado como el centro de origen, domesticación y diversidad, visualizado como sustento, cultura, tradición y patrimonio de la humanidad. Y en Tlaxcala es un grano básico especial: de hecho, la palabra Tlaxcallan, nombre náhuatl de Tlaxcala que significa “Lugar de pan de maíz o de tortillas”, se asocia con el interés de mantener el maíz nativo.

Figura 1. Producción de maíz en Papalotla, San Pablo del Monte, Tenancingo y Zacatelco, cosecha 2018, 2019 y 2020. Tlaxcala, México, Yolanda Morales Martínez.

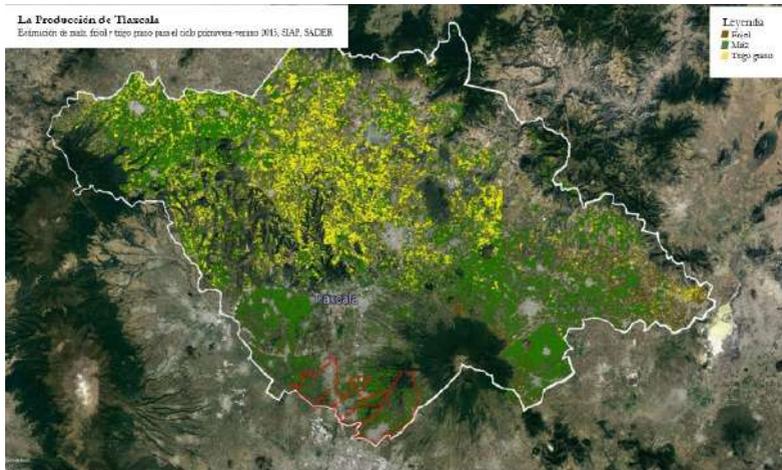


La actividad agrícola en el sur de Tlaxcala se encuentra dentro de los tres tipos de la agricultura familiar de acuerdo a la FAO y Banco Interamericano de Desarrollo (BID), ubicado en la primera: Agricultura Familiar de Subsistencia (AFS), orientada al autoconsumo, con recursos insuficientes y complementación de ingresos adicionales o ayuda gubernamental (Soto *et al*, 2007, p. 10). Pese a que no existe un fuerte apoyo del Estado, se mantiene la actividad agrícola por arraigo cultural y social, lo que conlleva a lograr una seguridad alimentaria, una base principal de la Agricultura Familiar teniendo el maíz como la producción principal.

Los espacios rurales soportan la transformación rural-urbana; sin embargo, es importante considerar la agricultura que se viene manteniendo durante mucho tiempo; no mirarla sólo desde el aspecto campesino sino distinguir el apoyo familiar, como agricultura familiar. La producción de la unidad doméstica de la AF ha permitido garantizar la alimentación familiar, contrarrestar la pobreza y mantener una seguridad alimentaria.

La producción de los cultivos tradicionales como el maíz, el frijol y la calabaza han cambiado debido al sistema neoliberal, que actualmente lleva al monocultivo, lo cual produce la pérdida del sistema milpa en el sur de Tlaxcala. La importancia agrícola en la zona de estudio es básicamente por la cuestión del maíz, cuentan con un suelo apto para los cultivos, tres municipios tienen montes y están cercanos a la Malinche como San Pablo del Monte, Tenancingo y Papalotla, lo que mantiene la flora y la fauna, como se muestra en la figura 2.

Figura 2. Estimación de superficie agrícola de maíz y frijol para el ciclo primavera-verano 2015.



Fuente: SIAP, SADER, 2019.

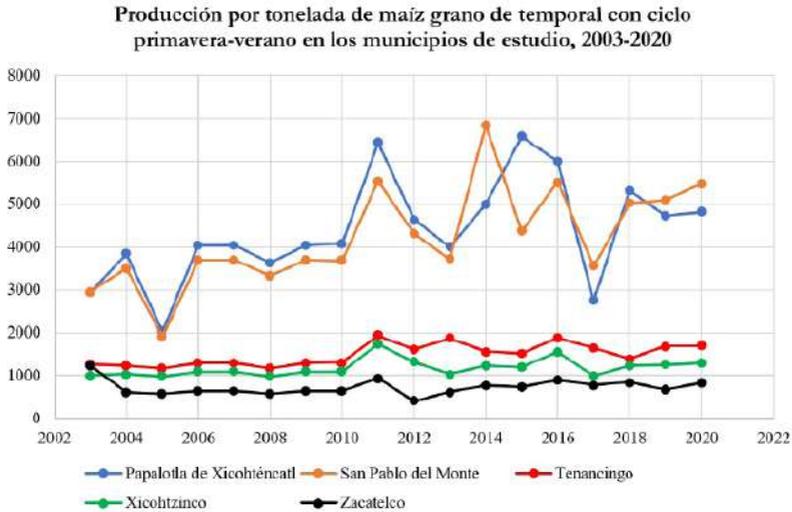
La producción de maíz en los cinco municipios es mayor a diferencia de los demás cultivos como alfalfa, haba verde y frijol, como se muestra en la figura 3. En Tlaxcala, el maíz es un grano básico para la población y es una cuestión cultural e identitaria, parte de nuestra raíz.

La producción del maíz se ha venido manteniendo en los cinco municipios. La mayor producción se obtiene en San Pablo del Monte y Papalotla de Xicohtencatl, mientras en los otros tres municipios es poca, debido a la superficie y se debe principalmente por temporada, por lo cual la cuestión cultural está insertada en estos municipios.

La urbanización de la ciudad de Puebla genera cambios en el modo de vida de la población de los cinco municipios. En las entrevistas en profundidad y grupo focal se percibe que los productores siembran maíz por tradición y orgullo, que éstos perciben que al conservar esta actividad agrícola transmiten a sus hijos el sustento de la vida. Así, es necesario dar valor a las tierras, no sólo en términos económicos, sino también en un sentido más moral y significativo, como lo indica José Luis Morales: “ahorita tenemos de dónde comer; aunque haya dinero, si no hay maíz, ¿qué comemos, si todos no sembramos?” (Serrano, J. L., Comunicación personal, 24 de junio de 2019). Además afirma que para

una buena salud da sentido a todo lo natural y orgánico, como unos ricos elotes y no a la venta de lotes.

Figura 3. Producción por toneladas de maíz grano de temporal con ciclo primavera-verano en los cinco municipios del sur de Tlaxcala, 2003-2019.



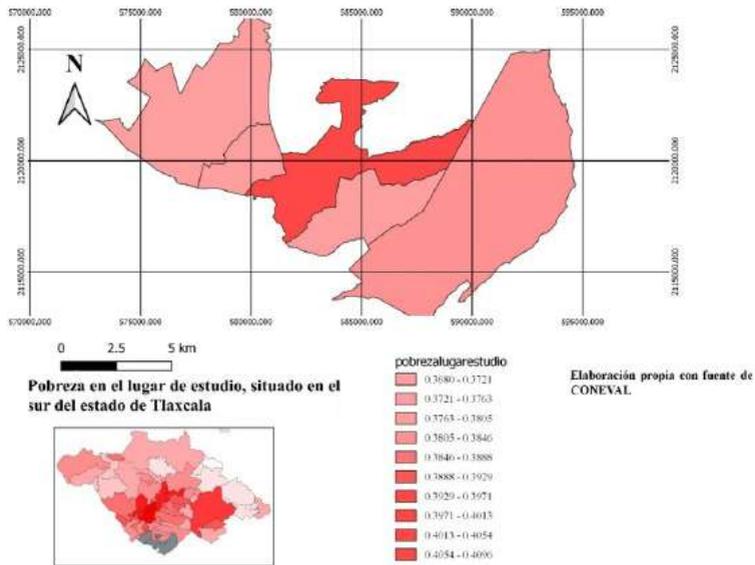
Fuente: SAGARPA, SIAP, 2020

La prueba de frecuencia de palabras generó cuatro conceptos claves: agricultura, campesinos, autoconsumo y Tenancingo. Las palabras que se encuentran representadas en la figura 4 son conceptos planteados por los actores sociales recopilados en 41 entrevistas y dos grupos focales con tenencia de tierra: ejido y pequeña propiedad, quienes tienen mayor relación con la agricultura. Esta ciudad es concebida como problemática debido a la contaminación en los espacios rurales y la extracción del agua que implica conflictos territoriales de Tlaxcala y Puebla, por lo cual es poco complementaria.

Existe apoyo social entre Tenancingo y San Pablo del Monte donde participan como Comité de Límites Territoriales en el conflicto entre ambos estados de Puebla y Tlaxcala, lo cual permite ver que existe una transformación rural-urbana debido al crecimiento industrial, poblacional y de viviendas en los terrenos de cultivos.

Con esto, marca que estos no se encuentran en grados de pobreza y menos extrema.

Figura 5. El índice de pobreza en el lugar de estudio.



Fuente: Elaboración propia, por CONEVAL con el Índice de Gini 2010.

Los municipios de estudio, Papalotla de Xicohtencatl a diferencia de los otros municipios, económicamente se encuentra mejor, teniendo en cuenta que está ahí el corredor industrial Panzacola-Puebla y el Corredor Industrial Malinche.

De acuerdo a los datos de CONEVAL 2017, los municipios de estudio lograron disminuir la pobreza y pobreza extrema como se muestra en la tabla 1, por lo cual ha estado situado a nivel estatal como la zona más rica del Estado, por lo cual cabe señalar que hay resistencia de la agricultura familiar ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla.

Tabla 1. Pobreza y pobreza extrema en 2010 y 2015 en los municipios de estudio

Municipio	Pobreza				Pobreza extrema			
	2010		2015		2010		2015	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
Papalotla de Xicohtencatl	14,652	56.3	13,842	47.2	2,077	8.0	1,090	3.7
San Pablo del Monte	49,861	69.3	60,894	63.2	11,460	6.0	7,321	2.1
Tenancingo	7,957	67.8	7,827	57.2	1,335	11.4	837	6.1
Xicohtzinco	5,651	48.2	5,394	37.9	706	6.0	305	2.1
Zacatelco	23,577	57.2	20,422	46.4	3,180	7.7	1,087	2.5

Fuente: CONEVAL. 2017, Medición de la pobreza, Tlaxcala, 2010-2015. Indicadores de pobreza por municipio.

En este sentido, es importante destacar la agricultura familiar como la principal actividad de resistencia ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla, para adquirir una nueva ruralidad. En sí, una valorización de los espacios rurales y no enfocarse solamente a la relación rural-urbana, porque todo esto está enfocado más a un proceso urbano y lo rural se deja a un lado. Es por esta razón que debe distinguirse el aspecto rural y no percibirlo sólo en el sector agrícola, sino verlo multidisciplinario, para alcanzar un buen vivir en los espacios rurales.

Figura 6. Labrada del maíz, con participación familiar: en San Pablo del Monte, 14 de junio del 2019, Miguel Flores Carrillo y Tenancingo, Tlaxcala, 2 de junio de 2019, Yolanda Morales Martínez.



La llegada de nuevas actividades económicas implica un cambio en el uso de la tierra y con ello la representación que sobre ésta se tenía. Sin embargo, vale la pena recordar el origen cultural y étnico de las poblaciones asentadas en estos municipios, que está todavía fuertemente arraigado a una tradición.

En cuestión cultural se lleva a cabo por medio de fiestas a los santos de las poblaciones con pedimentos de agua para la agricultura. El más celebrado es el Atltepehiltl”, la fiesta de pedimento del agua al Dios del Cerro para fecundar sus tierras durante el año y obtener buenas cosechas y al volcán Matlalcueytl para proporcionar una buena temporada de lluvias y tener una buena agricultura, realizado principalmente en el Cerro de la Luna, Papalotla de Xicohtécatl. Es una fiesta que los antepasados celebraban al iniciar el año, festividad que por tradición se sigue celebrando año tras año.

Otra celebración es el Señor del Monte, una fiesta que se lleva a cabo en el monte, se realiza el 5 de mayo y el 15 de mayo con la conmemoración a San Isidro Labrador. Se le pide agua para la cosecha, llevado a cabo en Tenancingo con una pequeña misa en Tezinta, un lugar del municipio, y en San Pablo del Monte, en especial en la comunidad de San Isidro Buensuceso. Todo esto permite fortalecer el tejido social y mantener una identidad. Actualmente los maíces nativos de Tlaxcala se encuentran amenazados por la visión neoliberal de la productividad y por los maíces transgénicos de compañías trasnacionales, que son apoyadas por instituciones públicas del país y que está tomando un papel muy fuerte en la producción del maíz híbrido.

El espacio rural en los cinco municipios de estudio está ligado básicamente en los terrenos de cultivo y en los bosques. Ahí se obtiene la subsistencia de manera prioritaria, ligado al trabajo agrícola. Esto suele ser la base de las relaciones de los seres humanos y la naturaleza, lo que llevaría a contextualizarla como un buen vivir. Mientras la actividad agrícola se muestra por momentos abandonada y marginada, se sigue manteniendo y permite una seguridad alimentaria; tiene como principal función el sustento alimenticio de la población del campo y de la ciudad. Algunos espacios rurales han resistido la dominación de la urbanización, tal es el caso de la región sur del estado de Tlaxcala y que estará bien mantenerla.

La actividad agrícola que persiste en el sur de Tlaxcala es lo que actualmente está contextualizado como Agricultura Familiar; es necesario implementar estrategias que eviten la disminución y abandono de las tierras de cultivo debido al impacto urbano de la ciudad de Puebla, fortaleciendo el espacio rural mediante las aportaciones que ofrece esta agricultura. Las políticas públicas agrícolas son mínimas y no presentan un apoyo al lugar de estudio, por lo tanto, es importante indicar que es posible recibir un sustento, en la actividad agrícola, para evitar una urbanización total del campo.

Esta agricultura familiar permite que se mantenga y se lleve a cabo el cultivo agrícola, aminorando los altos costos de producción, evita la contratación de la mano de obra por contar con la ayuda familiar y el uso de insumos locales. Lo cual no logra solo abaratar el gasto sino que fomenta una cohesión social en las poblaciones, permitiendo que la cultura se fortalezca y mantenga definido una identidad en las poblaciones agrícolas. Además de evitar la pobreza ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla, esto preserva la producción del maíz que existe en estas regiones.

La agricultura ha sido durante mucho tiempo un ámbito de supervivencia para la población campesina en México, igualmente en Tlaxcala. Todavía se preservan superficies de cultivo que forman parte importante para la subsistencia no solo en la producción agrícola, sino también en el aspecto social en conjunto, impregnada en la cotidianidad del territorio tlaxcalteca.

El espacio rural no se percibe sólo de cambios físicos, sino también sociales que modifican la vida cotidiana del actor social; sobre todo de quienes realizan dos actividades, una de ellas ligadas a la actividad agrícola, que se ha venido manteniendo de generación en generación. Entendiendo vida cotidiana como “el conjunto de actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadas de la posibilidad global y permanente de la reproducción social” (Heller, 1998, p. 9), se trata de la cuestión de los aspectos subjetivos de la persona, la manera en que vive su vida práctica en relación a su contexto.

La combinación de la agricultura con la actividad industrial y de servicios ha sido en el aspecto social una transformación en la vida cotidiana de cada actor, al destinar sólo el tiempo necesario para realizar cada actividad; es decir, el obrero, comerciante o profesional sólo le dedica el tiempo suficiente a la agricultura en época de trabajo (sembrar, labrar, cosechar y pizar) o en sus días de descanso, por ser una actividad más de temporada.

Para los habitantes de los municipios de estudio, la agricultura es un complemento debido a que la actividad prioritaria es la que genera ingresos monetarios, pero es necesario resaltar la seguridad alimentaria con el autoconsumo de la producción agrícola. La mayoría de las personas laboran en la ciudad de Puebla—una de las fuentes principales para muchos habitantes tlaxcaltecas—, tanto en el empleo industrial, como en educación y en servicios. Esto implicó cambios en las áreas económica, política, cultural y social.

El crecimiento poblacional ha generado la ocupación en los terrenos agrícolas con las viviendas, lo que conlleva a la disminución de la superficie de siembra y al mismo tiempo al abandono de la actividad agrícola. Además, el crecimiento de la urbanización ha generado un impacto directo en el uso del suelo de manera objetiva y subjetiva, está admitiendo una llegada irremediable de la ciudad al campo. Esto tiene un efecto de contaminación muy fuerte en el medio ambiente, por lo cual lo rural no debe dejarse solo en la cuestión agrícola sino todo lo que nos ofrece, un impacto más ambiental. Mantener esta actividad permitirá tener consigo un medio ambiente más tranquilo, sin contaminantes.

La agricultura como modo de vida ha sido esencial en los municipios del sur de Tlaxcala, sin embargo, las formas del cultivo agrícola se han modificado y reducido. Los cambios también han sucedido con las herramientas y el transporte de los cultivos, aminorando el tiempo dedicado. Todo esto genera una transformación rural-urbana, con una agricultura familiar con identidad positiva al maíz en los municipios de estudio.

Re-existencia: la nueva ruralidad como vía alterna para valorizar lo rural

Una forma de re-existir el crecimiento urbano de la ciudad de Puebla en los municipios del sur de Tlaxcala, es darle un papel principal a la agricultura familiar, fomentarla de manera adecuada en los distintos niveles: local, regional y territorial; para tener en cuenta que la actividad agrícola no es como se ha venido contextualizando sino todo lo contrario, aporta más de lo que siempre se ha percibido como una producción agraria. Al tener acceso directo a las tierras de cultivo y fomentar su producción por medio de la cuestión cultural, social y ambiental, hace que se mire desde otro sentido lo que es rural, no insertarlo sólo en la actividad agrícola sino que hay multifuncionalidad, un conocimiento generado a través de los años por los propios productores, y dejar a un lado el dominio que insertaron de manera occidental, como la clase marginada y subordinada, por estar más en el espacio rural, por lo cual se busca quitar estereotipos.

Como lo indica el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, la nueva ruralidad “se contempla así, como una herramienta para potenciar la gestión de instituciones y gobiernos, y permitir —en el marco de los nuevos debates y paradigmas— plantear la inclusión frente

a la exclusión; la equidad frente a las desigualdades sociales, étnicas y de género; y la revalorización de los espacios rurales” (CEDRSSA, 2006, p. 21).

Frente a la valorización de los espacios rurales, es importante tener una definición de lo rural, no sólo centrada en el sector agropecuario sino también en los procesos productivos, culturales, sociales, ambientales y políticos. Se destaca la conservación del patrimonio en recursos naturales como la creciente preocupación por la protección del medio ambiente. Las relaciones sociales generan una cohesión social. Se asume a una posición diferente como una multifuncionalidad de la agricultura y otros sectores económicos asociados a los recursos naturales. Se busca una competitividad social como eje fundamental de la nueva ruralidad.

Definir lo rural es importante partir del papel preponderante que juegan los recursos naturales. Lo rural no debe concebirse como sinónimo del sector agrícola. Sepúlveda et al (2003) señalan que la nueva ruralidad fue uno de los elementos para el enfoque territorial que formó parte de la agenda reciente del IICA sobre desarrollo rural, que salió en la década de los noventa. Se destaca la conservación del patrimonio en recursos naturales como la creciente preocupación por la protección del medio ambiente. Se asume una posición diferente a la que se ha abanderado, como una multifuncionalidad de la agricultura y otros sectores económicos asociados a los recursos naturales. Se busca una competitividad social como eje fundamental de la nueva ruralidad. Echeverri y Ribero la definen así:

La nueva ruralidad busca encontrar un camino para demostrar que, ante los retos de hallar una nueva orientación del modelo de desarrollo, lo rural está en capacidad de aportar eficientemente, contribuyendo al crecimiento económico, mejorando la distribución, logrando justicia social, soportando la estabilidad política e institucional y garantizando la preservación y sostenibilidad ambiental. (2002, p. 20)

La cuestión va encaminada a “la ruralidad que es una forma de percepción y representación que está relacionada con la cultura y la identidad de los individuos y actores” (Schneider, 2009, p. 77); esto es, verla más allá de lo agrícola (terrenos agrícolas, árboles, naturaleza), en su aspecto multifuncional. Lo rural no verlo sólo desde el aspecto físico: terrenos agrícolas, arboles, naturaleza. Para Schneider (2008), la ruralidad es el resultado de la interacción y producción del hombre y la naturaleza.

Conclusiones

La actividad agrícola contextualizada en el sur del estado de Tlaxcala con apoyo familiar exige centrarse directamente en la Agricultura Familiar, teniendo como bases principales la disminución de la pobreza y una seguridad alimentaria, que es el autoconsumo de los pobladores de cinco municipios del sur de Tlaxcala, en un ciclo agrícola que tiene como principal producción el maíz. Al realizar esta actividad se obtiene una buena alimentación en la unidad familiar, lo que reduce las posibilidades de pobreza en la población de estas comunidades.

Esto permite indicar que existe una resistencia de la Agricultura Familiar ante el impacto de la urbanización en los espacios rurales, por las aportaciones que genera esta agricultura no solo económica sino sobre todo social, cultural y ambiental. Por lo cual, es necesario comenzar a valorar lo rural, que ha pasado desapercibido hace mucho tiempo y se le ha dado un papel muy marginado y excluido. Es importante no centrarlo sólo desde una cuestión agropecuaria, sino deconstruirlo con nuevas perspectivas rurales, en donde quedaría más enfocado el término de Nueva Ruralidad y no verlo como una urbanización total del campo. Esto conllevaría un reclamo de igualdad en esa relación asimétrica entre campo y ciudad, que a su vez suscita una comprensión del conocimiento más amplia e incluso diferente al planteado en la perspectiva occidental.

Es fundamental ir más allá de la visión nacional –en el enfoque de nueva urbanización–, para centrarse en lo rural orientado hacia el buen vivir. Todo esto, para evitar perder los espacios rurales y alcanzar con ello una seguridad social, cultural y ambiental; es decir, buscar una mirada alternativa, reconstructiva y esperanzadora para mantener los principales recursos naturales, como es la tierra y el agua, desde una percepción diferente a la que siempre se ha sometido de arriba hacia abajo y deja a un lado el conocimiento local o, como otros lo llaman, el conocimiento “tradicional”, pues aunque este conocimiento suele conjugarse en pasado, se encuentra que aún se está llevando a cabo. Se parte entonces de una mirada de la realidad y de una visión contrahegemónica.

En la agricultura familiar se busca que no sólo se revalorice la actividad de un grupo de personas con el medio rural, sino que el conocimiento local forme parte importante como un aprendizaje mutuo. Aporta, además, mirar de otra forma el conocimiento llamado “científico” de los fenómenos sociales y ligarlo a la vida cotidiana y tratar de comprenderla. La resistencia ante el impacto

urbano y a la política neoliberal a través del maíz como principal cultivo en México y Tlaxcala, da pie a indicar que existe una re-existencia del maíz después del TLCAN en 1994, alcanzando tres niveles: local, estatal y nacional.

La agricultura familiar es compleja por sí sola, definirla bajo el mosaico cultural de los países no resulta fácil; sin embargo, parte de dos percepciones: la primera a partir de políticas públicas de instituciones internacionales y la segunda más académica. De esta forma, es importante definir la Agricultura Familiar como una actividad agrícola con participación familiar que facilita la ayuda durante el proceso agrícola sufragando el costo del cultivo, es una agricultura de autoconsumo y tiene como base principal una seguridad alimentaria por proveer el alimento básico como es el maíz en México y Tlaxcala, en un ciclo agrícola. Está determinada como estrategia para evitar la pobreza y mantener un medio ambiente saludable. Todo esto, de acuerdo a las indicaciones generadas por la FAO (2018), tiene como base la seguridad alimentaria, evitar la pobreza y preservar el medio ambiente.

De esta forma, es significativo distinguir las aportaciones que genera la Agricultura Familiar como una mejor estrategia para valorizar el espacio rural, por las condiciones que presenta al realizarlo ante el impacto urbano. Abordar la situación que se busca plantear con la otra mirada del conocimiento, permitiendo a la vez debatir con los conceptos que nos antecede a las llamadas “ciencias verdaderas”. Es decir, valorar esta actividad agrícola desde el conocimiento local para darle un valor especial, no sólo económico como siempre se utiliza al mostrar desarrollo o progreso, sino a partir de la percepción de pequeños productores que le dan un sentido diferente a esta agricultura con más riqueza natural. En ese diálogo con el conocimiento occidental se abren nuevas perspectivas, indicando que realmente un conocimiento no es lo mismo para todos por sus diferentes contextos.

En el transcurso del tiempo, es importante dejar de percibir como se ha venido definiendo lo rural, no establecerlo como una cuestión jerárquica, sino todo lo contrario, por las aportaciones que va generando en el transcurso de la actividad agrícola da un impacto positivo. Indicar que esta actividad está más enfocada a la Agricultura Familiar, cuyo punto central es clave para una transformación regional favorable al espacio rural, evitando la crisis del mundo que siempre se percibe con falta de hambre. Pero el concepto debe también enmarcarse dentro de una política pública del Estado, para tener con ello una seguridad alimentaria

y un bienestar rural y lograr evitar la pobreza.

Todo esto lleva a establecer a la Agricultura Familiar como fortalecimiento rural de cinco municipios del sur del estado de Tlaxcala, ante el impacto urbano de la ciudad de Puebla. Por lo cual es importante mantener esta actividad y no dejarla al abandono, resistir ante la urbanización y deconstruir la percepción que se ha venido manteniendo. Así mismo, es importante rescatar la fuente principal y adquirir un conocimiento real de la Agricultura Familiar, para visualizar lo rural con nuevas perspectivas.

Referencias

- Ávila, H. (Cord.). (2005). *Lo urbano rural ¿nuevas expresiones territoriales?*, Cuernavaca CRIM-UNAM.
- Canal del Congreso, (2020) Aprueban crear ley para proteger el maíz nativo, *Canal del Congreso*, https://www.canaldelcongreso.gob.mx/noticias/13020/Aprueban_crear_ley_para_proteger_al_maz_nativo
- Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA), (2006), Nueva ruralidad, enfoques y propuestas para América Latina, Estudios e Investigaciones, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Congreso de la Unión.
- Chiriboga, M. (2010), Entrevista a Manuel Chiriboga, Investigador de RIMISP, en *El rol de la agricultura familiar en el desarrollo y la seguridad alimentaria*, Revista IICA, n.5, Oficina IICA-Uruguay. p. 28, 29.
- Coneval (2017). *Medición de la pobreza, Tlaxcala, 2010-2015*. Indicadores de pobreza por municipio. Tlaxcala: Gobierno del estado de Tlaxcala.
- De Sousa Santos, B. (2011), Epistemologías del Sur, *Revista Internacional de Filosofía iberoamericana y Teoría Social*, Venezuela.
- Echeverri, R. y Ribero, M-P, (2002), *Nueva Ruralidad Visión del territorio en América Latina y el Caribe*, IICA.
- FAO y IFAD (2019). *Decenio de las Naciones Unidas para la Agricultura Familiar 2019- 2028*. Plan de acción mundial. Roma.
- Flores, J. (2017), “Prologo” en Rosique, J. A., *Campo, Ciudad y Nueva Ruralidad en México, hacia la urbanización total del territorio nacional*, México, UAM-X, p.13-15.
- Foucault, Michel, (1998), “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Huerbert L. y Paul Rabinom.

- Giraldo, Omar Felipe, (2014), Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir, Itaca, Chapingo, México
- Heller, Agnes, (1998), *La revolución de la vida cotidiana*, España: Península.
- Hernández Xolocotzi, (1988), La agricultura tradicional en México, *Comercio Exterior*, vol.38, núm. 8, pp 673-678.
- Kato, T., Mapes, C., Mera, L., Serratos, J., & Bye, R. (2009). *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 116 pp. México.
- Kosik, Karek (1967), *Dialéctica de lo concreto: Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Grijalbo, México.
- Ley de Fomento y protección al maíz como patrimonio originario, en diversificación constante y alimentario, para el Estado de Tlaxcala, 2011, Periódico Oficial del Estado de Tlaxcala.
- Morin, Edgar, (1996), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, (2018), El trabajo de la FAO en la Agricultura Familiar. Preparándose para el Decenio Internacional de Agricultura Familiar (2019-2028) para alcanzar los ODS. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/CA1465ES/ca1465es.pdf>
- Rivera, A. y Rodríguez, J. (14 de abril de 2020), Ley del maíz/ Ana Lilia Rivera y Jesusa Rodríguez, *La jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/04/14/ley-del-maiz-ana-lilia-rivera-y-jesusa-rodriguez-4701.html>
- Rodríguez-Prieto, Rafael y José María Seco Martínez, (2007), “Hegemonía y Democracia en el siglo XXI, Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho Núm. 15.
- Ruiz Rivera, Naxhelli y Javier Delgado Campos, (2008), “Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad”, *Revista Eure*, vol. XXXIV, N° 102, (p. 77-95).
- Schneider, S. (2008), “La contribución de la pluriactividad para las políticas públicas de desarrollo rural: una mirada desde el Brasil”, en Arce, A; Blanco, G; Hurtado M. (Eds.), *Políticas Públicas como Objeto Social*. Guatemala, Ed. FLACSO, 2008, p. 81-112.
- Schneider, S. (2009), “Territorio, Ruralidad e Desenvolvimento”, in Velásquez Lozano, Fabio; Medina, Juan Guillermo Ferro (Edit). (Org.), *Las Configuraciones de los Territorios Rurales en el siglo XXI*, 1 ed. Bogotá/ Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, v.1, p. 67-108.

- SEDESOL, (2018), Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2018, *Subsecretaría de Planeación, Evaluación y Desarrollo Regional*, Tlaxcala.
- Sepúlveda, S., Rodríguez, A., Echeverri, R. y Portilla, M. (2003), *El enfoque territorial de desarrollo rural*, IICA, San José, C.R.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) (2019). *Información estadística de cierre del año agrícola, Sagarpa* (en línea). Disponible en <<http://infosiap.siap.gob.mx/gobmx/datosAbiertos.php>>.
- SIAP, SADER, 2015. Estimación de maíz, trigo y frijol, para el ciclo primavera-verano, 2015.
- Soto-Baquero, F. Rodríguez, M, y Falconi, C. (Ed.), (2007), “Políticas para la agricultura familiar en América latina y el Caribe, Resumen Ejecutivo”, Chile, Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe.
- Turrent, A., Serratos, J. A., Espinosa, A. y Álvarez, E. (2013), *El maíz transgénico en México (en 15 píldoras)*, PRO-OAX, A.C, UCCS Oaxaca, Oaxaca de Juárez.
- Viqueira, C. (1977) Percepción y cultura: un enfoque ecológico. México: INAH-Centro de Investigaciones Superiores -La Casa Chata
- Warman, Arturo, (2001), *El campo mexicano en el siglo XX*, México, FCE.

Entrevista

Morales, J. L., Comunicación personal, 24 de junio de 2019.





¿POR QUÉ EMPRENDEMOS NUESTRA PROPIA OPRESIÓN?

Del racismo estructural y multicultural a la
afirmación de lo imposible

MATEO MORENO ACOSTA

Introducción

Nadie decide dónde nacer. Nuestros cuerpos reciben un lenguaje que heredamos y sentimos como propio, pero que nunca escogimos. Es así como lo propio es siempre ajeno. Bastaría con decir que nuestros sentimientos son genuinos, pero ni los pensamientos que los median, ni la performatividad que los expresa, nos corresponden en su totalidad. Siendo así, ¿por qué sentimos como propio un lenguaje *heredado* siempre ajeno? Porque nos permite dar sentido y dirección a este caótico e inestable orden que llamamos realidad. Esa realidad, *ya condicionada*, se estabiliza en el momento en que legitimamos el orden, lo naturalizamos como verdadero, defendemos como propio y sentimos como justo. Nos vemos arrojados a un universo simbólico en el que nuestras identidades (hombre, mujer, campesino, madre, ciudadano, terrorista, negra, niño, etc.) y sus *asimetrías*, a saber, la desigualdad que se establece entre los cuerpos que reciben estas identidades, colisionan y se yuxtaponen entre sí, dando sentido, siempre contradictorio, a nuestra forma de operar la realidad.

Siendo así, ¿por qué vivir en Latinoamérica, África u Oriente Medio nos hace más proclives a sentir la guerra que en otras latitudes? ¿Qué instancias, marcadores o condiciones determinan y hacen posible esas divisiones entre los que viven para vivir o viven para luchar y los que luchan para vivir? ¿Por qué es más cercano a la violencia una joven de las ciudades periféricas y marginadas de países como Colombia o las favelas en Brasil, que un joven de clase media o alta de las ciudades metropolitanas del mundo? Quizá compartimos la experiencia del dolor, pero también compartimos la asimetría de su intensidad. La intensidad de esta asimetría está marcada por el racismo producto de la expansión colonial de 1492. Este acontecimiento condiciona, hasta nuestros días, desde las creencias y las formas por medio de las cuales operamos la realidad, hasta las instituciones que usamos para validarlas. Este orden heredado es un conjunto de herencias coloniales que producen e intensifican problemas estructurales del presente como el calentamiento global, el racismo estructural, el clasismo, la desigualdad, los feminicidios.

En este panorama, dispositivos como el *multiculturalismo* y el *pensamiento positivo* mistifican y reducen la complejidad de estos problemas estructurales a respuestas individuales encarnadas por cuerpos que se presentan como blancos salvadores, antirracistas, antihomofóbicos que respetan, toleran y ayudan a todas las diferencias: la indígena, el negro, la campesina, el homosexual etc.,

siempre y cuando la estructura colonial misma que mantiene la distancia no se altere. Estas acciones individuales necesitan de nuestra resiliencia al cambio, antes que resistirnos a él, que nos motivemos a nosotros mismos para superar los conflictos y que innovemos con respuestas superficiales a los problemas, en lugar de comprenderlos. Estamos en presencia de una forma de *colonialidad* que elude y niega una reflexión sobre las condiciones que producen los problemas de las herencias coloniales, lo que nos lleva a naturalizar este orden y reproducirlo desde una lógica aparentemente no opresora. Nos encontramos en un momento histórico en el que emprendemos, a manera de pensamiento positivo y multiculturalismo, nuestra propia opresión.

Este texto, más que un artículo académico, pretende ser una reflexión dividida en tres momentos: 1) se profundizará, desde la teoría decolonial, en la categoría de racismo como un problema estructural de larga herencia colonial en el que se *dibuja* una línea arbitraria entre lo que es o no humano, produciendo violencias, exclusiones y formas de colonialidad sobre los cuerpos en conflicto; 2) se analizará cómo este racismo puede derivarse en múltiples y sofisticados dispositivos multiculturales en los que la tolerancia y el pensamiento positivo tienden a ocultarse en formas de violencia y colonialidad de baja frecuencia; 3) por último, se plantea el problema acerca de una lógica del emprendimiento que propicia nuestra propia opresión para distinguirnos racialmente, otorgándonos la culpa y responsabilidad por las condiciones históricas que nos exceden. Por consiguiente, el problema de la re-existencia de los cuerpos requiere afirmar que esta crisis civilizatoria –su orden y reparto– es imposible, y en la afirmación de este imposible está la apertura y potencia de su transformación.

Dirijo especialmente este ensayo, como acto político, a los y las estudiantes de disciplinas afines al diseño y la comunicación¹. Por otro lado, con humildad y enormes limitaciones, se lo dedico a todas aquellas personas y comunidades que habitan espacios cooptados por narrativas totalizantes, opresoras o tolerantes y supuestamente neutrales y objetivas; en las que son despojados y despojadas de su humanidad desde el racismo estructural como herencia colonial. Escribo cada palabra con el propósito de producir las condiciones para pensar juntas y juntos la incertidumbre de nuestro presente.

¹ En el texto, los argumentos no hacen referencia a ninguna de estas dos disciplinas, ni aborda el problema epistemológico que supondría; sin embargo, procura producir las condiciones para reflexiones, discusiones y proyectos desde el pensamiento crítico dentro de estas disciplinas.

Asimetrías de poder colonial

La historia de Sojourner Truth, abolicionista de la esclavitud negra y activista por los derechos de la mujer, da cuenta de cómo se fundan y manifiestan relaciones asimétricas de poder en su ya conocido discurso llamado *¿Acaso no soy una mujer?*, pronunciado en la convención de 1851 por los derechos de la mujer en Ohio. En esta convención, un líder de los hombres en contra de los derechos al sufragio para las mujeres dijo que era ridícula su búsqueda por el voto, ya que no podían subir a un carruaje o cruzar un charco sin la ayuda de un hombre (Davis, 2019). Lo que buscaba el opositor al sufragio femenino, era hacer explícita una supuesta relación natural y necesaria entre la condición de debilidad y el ser mujer. Sojourner Truth se opuso de manera contundente y argumentó cómo por ser mujer negra, en su cuerpo y sensibilidad no circulaban los privilegios de las mujeres blancas de clase media o alta, ya que ella tenía que trabajar como esclava en las mismas condiciones que los hombres negros. Por lo tanto, la debilidad de la que se les acusaba a las mujeres era ajena a su situación de esclavitud:

¡Yo he arado, he sembrado y he cosechado en los graneros sin que ningún hombre pudiera ganarme! ¿Y acaso no soy una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre, y comer tanto como él cuando tenía la comida ¡y, también soportar el látigo! ¿Y acaso no soy una mujer? He dado luz a trece niños y he visto vender a la mayoría de ellos a la esclavitud ¡Y cuando grité, con mi dolor de madre, nadie sino Jesús pudo escucharme! ¿Y acaso no soy una mujer? (Davis, 2019, p. 69)

De hecho, Davis (2019) demuestra cómo, para entonces, el cuerpo de la mujer negra y esclava operaba bajo las mismas reglas y condiciones que las del hombre negro y esclavo; y ese mismo cuerpo era reclamado como propiedad de los patronos. Esta forma de deshumanizar al otro justificaba violaciones, torturas y asesinatos. El universo simbólico de este cuerpo de mujer, negra y esclava, delineaba una identidad y lugar en la historia determinado por múltiples relaciones de poder asimétricas respecto a la mujer blanca de clase media o alta en su condición de raza y clase, y en relación con el hombre negro y esclavo, desde su condición de género².

² Es clave no caer en una visión moralista en la que unos son malos y otros buenos de acuerdo con sus lugares de privilegio o exclusión. Moralizar esas relaciones de poder nos impide comprender cómo y por qué se han constituido históricamente.

Hablar del cuerpo es intencional. El cuerpo es la manifestación material, el resultado concreto, el punto en el que se cristalizan las consecuencias fácticas de esas relaciones asimétricas de poder:

La «corporalidad» es el nivel decisivo de las relaciones de poder [...] En la explotación, es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el “cuerpo” el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores. (Quijano, 2016, p. 104)

Esa parece ser la historia, un cúmulo de cuerpos ubicados en el privilegio y la tranquilidad, en detrimento de otros arrojados al vacío y la exclusión. Esa escisión, ese corte entre lo que está aquí o allí, entre los que son lo uno o lo otro, nos asigna un lugar que nos condiciona, un lugar que nos dice cómo vivir y al que obedecemos como si lo hubiéramos elegido previamente. Haber sentido o no racismo, servidumbre o misoginia, no le es propio a la voluntad personal, no hay consciencia previa del lugar que ocupamos en este *reparto desigual de los afectos*.

Mosquera (2018) nos sitúa en el 1 de diciembre de 1955, año en el que Rosa Parks, mujer negra que trabajaba como costurera en Alabama, Estados Unidos, salió de su trabajo y subió a un autobús en el que tomó asiento. Para entonces, los blancos no compartían espacio con los negros. En el momento en el que el bus se llenó, un hombre blanco de pie le pidió que le diera su asiento, a lo que Rosa Parks se negó. En un acto que buscaba reivindicar “lo justo” y lo “natural”, el conductor del autobús le exigió a la mujer que le diera el asiento, a lo que ella volvió a negarse. Este acto de oposición, este “no” rotundo, hizo que fuera arrestada y judicializada. Sin embargo, su resistencia impulsó el Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos.

El no ceder era un gesto que ejercía una confrontación entre lo que se consideraba natural y el desacato de los cuerpos que debían obedecer ese mandato. Lo que hace explícito el gesto de negación que expresa Rosa Parks no es un prejuicio de las personas blancas hacia las negras, lo que se hace inteligible es la opresión sistemática y estructural del racismo. Es un racismo que está institucionalizado, desde la exigencia del hombre blanco a ponerle de pie, hasta el conductor del bus y la policía que la arrestan. Lo ininteligible es cómo se organiza la sociedad de tal modo que la humanidad del otro está en juicio, en duda, en negación. Es

la muestra de un cuerpo en privilegio que se humaniza para deshumanizar al otro. La ciudadanía, por ejemplo, era ciudadanía para los blancos, pero no para los negros, y el trato respecto a esto modifica, altera la sensibilidad y perspectiva de quien ostenta la humanidad o está excluido de ella.

El color de la humanidad

La categoría de raza, en contraposición a lo que está instalado en nuestro sentido común, no es una instancia natural del ser humano que tiene únicamente el color de piel como marcador distintivo:

[...] la producción de la categoría de “raza”, a partir del fenotipo, es relativamente reciente y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas 500 años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista. (Quijano, 2016, p. 97)

Para Quijano (2016), las diferencias fenotípicas entre los conquistadores y los conquistados fueron usadas desde la categoría de raza para justificar la explotación económica, epistémica, de género, ecológica, religiosa, cultural etc., de los europeos hacia el resto del mundo. Por consiguiente, lograron cimentar una superioridad; a saber, una relación ficticia y arbitraria entre lo europeo, raza blanca, y lo no europeo como razas de color; imponiendo su modelo, su forma de ver el mundo como verdadera y universal³.

Por lo tanto, comprender el racismo implica desprenderse de la idea de raza como una instancia natural del ser humano. La herencia colonial presenta la categoría de raza como una diferencia natural a través de diferencias fenotípicas (Quijano, 2016). Lo que se presenta como color de piel a través de la categoría de raza nos hace pensar que el racismo se limita a un asunto de prejuicios y discriminación por el color de piel⁴, ocultando cómo se configuró la producción

3 Lo entiende muy bien Fanon al afirmar: “Esta opulencia europea es literalmente escandalosa porque ha sido construida sobre las espaldas de los esclavos, se ha alimentado de la sangre de los esclavos, viene directamente del suelo y del subsuelo de ese mundo subdesarrollado. El bienestar y el progreso de Europa han sido contruidos con el sudor y los cadáveres de los negros, árabes, los indios y los amarillos” (2018: 106). Categorías ficticias inventadas por Europa para justificar su distinción y superioridad.

4 La conferencia del sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y de la socióloga mexicana Karina Ochoa es muy apropiada para profundizar sobre racismo estructural, en contraposición al racismo como un asunto de prejuicio: Rossell, G. (2016, 23 de mayo) Karina Ochoa Muñoz GLEFAS y Ramón Grosfoguel [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=PD2MrP5_0U4

de conocimiento europea sobre las espaldas de los cuerpos colonizados.

La expansión colonial no se agota con el final de las administraciones coloniales, pues las jerarquías globales⁵ establecidas a nivel económico, espiritual, lingüístico y racial configuran la manera en la que nos relacionamos hasta nuestro presente (Grosfoguel, 2014). El dios en el que creemos, nuestra educación que privilegia el estudio de autores europeos por encima del resto de autores y autoras del mundo para pensar nuestra realidad, nuestras aspiraciones, nuestra relación con la naturaleza, la manera en la que decidimos qué es bello y qué no, la forma en la que nos enamoramos, las instituciones que median nuestras relaciones etc., se manifiestan en valores, comportamientos, en un *modus operandi* que está íntimamente atravesado por estas herencias coloniales.

Para Quijano (2016), el concepto de *colonialidad del poder* da cuenta de cómo la raza se constituyó en un principio organizador de estas múltiples jerarquías globales que se establecieron en la expansión colonial y cómo su administración pudo haber terminado, pero sus efectos, es decir, las herencias coloniales, constituyen una matriz por medio de la cual circula nuestro sentido común. Por consiguiente, la llegada de Cristóbal Colón a América en 1492 fue en realidad el contacto de un hombre europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal, blanco, heterosexual que impuso una compleja red de relaciones de poder que se mantiene hasta nuestros días (Grosfoguel, 2014). La categoría de raza produjo una división que definió los cimientos para esta civilización: “para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo no humano que ha sido políticamente producida por el sistema imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno colonial” (Grosfoguel, 2011, p. 98).

Europa pudo verse a sí misma como superior a partir de la deshumanización del otro: el indio, el negro, la esclava, la mujer colonizada, etc., estableciendo modelos binarios raciales como el de civilizado = europeo y bárbaro/salvaje = no europeo. Así mismo, la relación entre el color de piel y lo no humano se constituye como natural y se establece como un mecanismo de distinción entre unos y otros. Si el otro no es humano, las violaciones, el saqueo de su riqueza, la implantación de nuevas instituciones y creencias por medio del genocidio y

⁵ Grosfoguel (2014) hace una lista de catorce jerarquías globales producto de la expansión colonial. Entre ellas, las jerarquías de género, espiritual, sexual, ecológica, estética, etc.

epistemicidio están justificados⁶. Los resultados de estas herencias coloniales hacen efecto, en pleno siglo XXI, entre los que tienen acceso a los derechos de la democracia liberal y los que no. Fanon explicaba este fenómeno:

Las personas que están por encima de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada. (citado por Grosfoguel, 2014, p. 98)

Entre la línea de lo humano y lo no humano se ha organizado la división internacional del trabajo con maquiladoras en países llamados “subdesarrollados” o de “tercer mundo”⁷ como Haití, Bangladesh, la India o México. Rita Segato (2016) se pregunta por el asesinato sistemático de mujeres en Ciudad Juárez, en el estado de Chihuahua, en la frontera norte de México; mujeres deshumanizadas que viven la violencia y la precariedad laboral como fuente de economía neoliberal entre las maquiladoras y el narcotráfico. Sus análisis permiten comprender que esta violencia no se puede reducir al problema de un violador con problemas mentales que odia a la mujer. Por esta razón, nominar estos hechos como feminicidios en lugar de violaciones, permite desplazar el fenómeno hacia la comprensión de un problema estructural, no privado, casual o particular (Segato, 2016).

Tanto los genocidios como los feminicidios son considerados como “[...] una agresión genérica y letal a todos aquellos que pertenecen al mismo grupo étnico, racial, lingüístico, religioso o ideológico. Ambos crímenes se dirigen a una categoría, no a un sujeto específico” (Segato, 2016, p. 47). Los feminicidios en Ciudad Juárez hacen parte de una compleja trama de relaciones asimétricas de poder que se han sistematizado. En la impunidad de estos feminicidios, los cuerpos de las mujeres se recrudescen en el olvido, en el lugar del silencio y la no humanidad de la historia.

6 Para comprender esto, los y las teóricas decoloniales han revisado en detalle la histórica conversación entre Bartolomé de las Casas y Gines de Sepúlveda en la que discuten si los indios de América tenían o no alma. Lo que estaba detrás de esta discusión, era justificar, por medio de argumentos, el asesinato sistemático de los indios en las Américas. En otras palabras, se discutía la humanidad de los indios para saber si debían seguir asesinandolos o si podrían “reencaminar” sus creencias hacia el “verdadero Dios”.

7 Actualmente se usa, de manera políticamente correcta, el concepto de “países en vías de desarrollo” para seguir trazando esa línea entre el progreso y el atraso, el desarrollo y el salvajismo.

Podríamos establecer una analogía con la deshumanización de las mujeres de Ciudad Juárez, pensando en los territorios de Colombia en los que se ha intensificado el asesinato sistemático de líderes y lideresas sociales⁸ (Andrade, 2020). Líderes y lideresas que cuidan, protegen, luchan por sus territorios y la dignidad de la vida. Francia Márquez, lideresa social negra y activista medioambiental perteneciente al municipio de Suarez al norte del Cauca, ha luchado junto con su comunidad por la defensa del territorio en contra del crimen organizado y las transnacionales con intereses económicos en la minería ilegal. La lucha contra el racismo para estas comunidades no es una disputa por modificar el imaginario o los prejuicios que tienen los cuerpos sobre la línea de lo humano acerca de ellos. La lucha contra el racismo es por la dignidad de la vida, el cuidado de la comunidad, el territorio y la defensa de la minería ancestral —práctica heredada desde las épocas de la esclavitud— como fuente de su autonomía.

Otra de las consecuencias de la línea divisoria entre lo humano y lo no humano o lo subhumano en la actualidad, podemos evidenciar en De Sousa Santos sobre la emergencia del fascismo societal. El autor portugués no se refiere al fascismo del periodo de entreguerras y la Segunda Guerra Mundial, se refiere a “la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas” (2016, p. 29). Cartografía que no se limita a divisiones urbanas, sino que, en medio de su entramado, se evidencian estilos de vida diametralmente opuestos:

Las divisiones entre zonas salvajes y civilizadas se están convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales. (De Sousa Santos, 2016, p. 29)

⁸ “Las cifras recogidas por las Naciones Unidas y citadas por el gobierno nacional, organizaciones sociales como Indepaz estiman que, del 1 de enero al 8 de septiembre de 2019, 155 defensores habían sido asesinados” (Andrade, 2020)

Figura 1.
Imagen de Mumbai



Tomado de MUMBAI [fotografía]. Miller, J. (1985). *Unequal Scenes*. <https://unequalscenes.com/>

El fotógrafo Johny Miller, por medio de su proyecto *unequal scenes* (escenas desiguales), ha fotografiado las diferencias sociales en las que la línea entre lo humano y lo no humano muestra cómo se han imbricado las cercanías espaciales en la arquitectura con las profundas distancias sociales en el acceso a la educación, el agua potable, la salud, el trabajo, etc., racismo propio del fascismo societal. Pensemos en la manera en la que se organizan los guetos, las favelas, las zonas de tolerancia que limitan con zonas opulentas en las que el sentimiento de seguridad se asocia al exceso de protección (murallas, fortificaciones, condominios, cámaras de seguridad) y es la arquitectura uno de los dispositivos que hace explícita la línea entre lo humano y lo no humano o subhumano⁹.

En el espacio de lo no humano o subhumano no escuchamos cuerpos con palabras auténticas, razonables. Al lugar de los cuerpos por debajo de la línea de lo humano, su legitimidad, reconocimiento y dignidad le son lejanos porque en ellos escuchamos solo ruido, cacofonías que, por la ceguera de nuestros

⁹ Grosfoguel (2014) es claro respecto a la noción de que la línea que divide lo humano de lo no humano o subhumano, no se refiere necesariamente a un espacio geográfico específico, sino a una forma particular de ver el mundo desde una posicionalidad en relaciones de poder. Lo no humano o lo subhumano se diferencia en que ciertos cuerpos sienten que están más cerca de lo humano, debido al ascenso social, educativo, económico, cultural; aunque en realidad sigan estando por debajo de la línea de lo humano.

privilegios, nos es imposible comprender:

El hombre, dice Aristóteles, es político pues posee la palabra que pone en común lo justo y lo injusto mientras que el animal solamente posee la voz que señala placer y pena. Pero la cuestión, entonces, es saber quién posee la palabra y quién posee solamente la voz. (Rancière, 2011, p. 34)

Si existen cuerpos deshumanizados para el resto de la sociedad y su lugar en la historia los convierte en sujetos ilegítimos, sin derechos a la hora de demandar sobre su condición de exclusión, la línea que nos divide a unos y otros se instala hasta en las capas más íntimas de nuestro lenguaje, en la disposición a escuchar a unos en lugar de otros, en la manera en la que circulan nuestros afectos en relación con lo que es o no legítimo. Por consiguiente, el racismo y las herencias coloniales no son un problema individual que podríamos curar o modificar por medio de la educación sobre el individuo. Las herencias coloniales y sus efectos son un eje articulador entre las instituciones del Estado y las instituciones de la sociedad civil.

Dicho lo anterior, podría dar la impresión de que las herencias coloniales son una especie de poder totalizante que se manifiesta en todas las esferas de la vida; sin embargo, Castro-Gómez (2010) estudió la especificidad de la *colonialidad del poder* en Colombia¹⁰ a partir de prácticas locales que se constituyeron en los siglos XVII y XVIII en la Nueva Granada, con el propósito de identificar cómo emergieron múltiples técnicas de clasificación etnoracial. Su trabajo sobre las herencias coloniales en Colombia muestra cómo los criollos, es decir, los descendientes de españoles nacidos en el continente americano, usaron un conjunto de técnicas para distinguirse como superiores con respecto al resto de la población, identificándose como “blancos”¹¹ o pertenecientes a las castas en oposición a los “no blancos” (Castro-Gómez, 2010).

Algunas de las técnicas de los criollos para distinguirse fueron desde el uso del distintivo como el “Don” o “Doña” (todavía habitual), hasta el matrimonio o el emparentamiento con personas de ascendencia española, el uso de trajes

10 Para Castro-Gómez (2010), en Colombia no hay un dispositivo marcado por la colonialidad del poder antes de la consolidación local de los resguardos, es decir, hasta comienzos del siglo XVII

11 Como dijimos anteriormente, el color de piel ha sido una forma de trazar una frontera de distinción ficticia. Por su parte, el término blanco no se refería propiamente al color de piel, se usó en la Nueva Granada para designar a quien descendía de los primeros pobladores españoles o estaba emparentado con una familia noble de España (Castro-Gómez, 2010)

de la nobleza o el ingreso a la universidad, para lo cual se requería demostrar que el cuerpo estaba limpio de sangre; es decir, que los padres del candidato no estuvieran emparentados con negros, indios o mestizos y su ascendencia perteneciera, sin ninguna mácula, al linaje español (Castro-Gómez, 2010). El objetivo fue construir todos los mecanismos posibles para desmarcarse de las poblaciones pertenecientes al continente americano, lo que produjo un sinfín de privilegios para los criollos sobre los cuerpos sin ascendencia europea y constituyó un sentido común aspiracional hacia occidente. No es coincidencia que el humorista colombiano Alejandro Riaño, en su show Juanpis González, haga una extensiva referencia a su apellido como forma de distinción y de burla respecto a los que no tienen ascendencia española. Su discurso y performatividad buscan encontrar todas las técnicas y métodos posibles para limpiar su sangre y distinguirse del resto de la población.

El trabajo de Castro-Gómez (2010) produce las condiciones para preguntarnos por nuestro presente, por cómo y hasta qué punto nuestras aspiraciones por el ascenso social, nuestra noción de éxito, la admiración profunda por lo producido en el exterior o la racionalidad de nuestras organizaciones para distinguirnos del resto de la población, hacen parte de un profundo marco relacional sobre el que hemos construido distinciones raciales para limpiar nuestra sangre de la culpa por nuestro pasado y la pena del presente por haber nacido en estas tierras.

Cabe resaltar cómo se han producido históricamente múltiples técnicas para distinguirnos unos de otros y fijar nuestro lugar en el espacio. Esa distinción, esa frontera entre unos y otros, tiene serias consecuencias para nuestro presente. Por esta razón, y aunque cabe un análisis particular para cada caso, en pleno siglo XXI se levantan múltiples movimientos sociales, protestas, organizaciones que están emergiendo y que, en medio de sus contradicciones y limitaciones, buscan luchar contra las múltiples opresiones producto de las herencias coloniales. Esta opresión se ubica como exterioridad de los cuerpos oprimidos y se vuelve inteligible en el momento en que la voz, el ruido de los excluidos no humanos o subhumanos –pensando con Rancière– se convierten en palabra que designa y nombra lo justo y lo injusto de su condición. Ignorar lo que pasa al otro lado de la línea es otra forma de racismo y violencia, pues prolonga y sugiere que apoyemos, por medio de la apatía moral, decisiones que no comprendemos pero que todavía, aun así, sentimos como propias.

La opresión pareciera pertenecer al campo de la fuerza bruta, del control indigno y despiadado, de la violencia física y frontal; sin embargo, ¿qué sucedería con las herencias coloniales si el oprimido se convierte en su propio opresor? ¿Qué pasaría si la línea que diferencia al opresor del oprimido se desdibuja y pierde claridad? ¿Y si el cuerpo deshumanizado se deshumaniza a sí mismo como una búsqueda incesante por sentirse libre y humano? ¿Y si nuestras relaciones actuales ocultan los problemas estructurales de las herencias coloniales, ya no por medio de la opresión directa, sino por medio de la tolerancia, el multiculturalismo y el efecto individualizante del pensamiento positivo?

Colonialidad multicultural y pensamiento positivo: en busca de mi blanco salvador

Figura 2.
Barbie savior



Tomado de Autor [barbiesavior]. (31 de marzo de 2016).<https://www.instagram.com/p/BDn2bypMfaP/>

La satírica *barbiesavior* (2016) o la Barbie salvadora, muestra cómo una mujer blanca, de clase alta y occidental —representada por el clásico juguete para niñas

Barbie— decide hacer un voluntariado para “salvar” comunidades africanas. *Barbie savior* se toma fotografías caminando de la mano con los niños y las niñas negras, jugando con las comunidades en medio de sus rituales, conociendo su cultura y mostrando por redes sociales cómo se realiza a sí misma a medida que se rodea de cuerpos diametralmente opuestos al suyo y a su estilo de vida.

Barbie Savior representa dispositivos contemporáneos como ONG, fundaciones o emprendimientos sociales que buscan salvar, ayudar o educar a otras comunidades. Algunas ONG, como AIESEC, envían al exterior cientos de jóvenes sobre la línea de lo humano a trabajar en zonas de cuerpos deshumanizados alrededor del mundo: personas en pobreza relativa o absoluta, comunidades afectadas por conflictos sociales, jardines infantiles ubicados en zonas de emergencia, personas en condición de discapacidad física o cognitiva, mujeres que han sufrido de violencia intrafamiliar o han estado en condición de precariedad laboral, etc. Además de que los jóvenes sienten que pueden ayudar y salvar a otras comunidades, les venden la narrativa de su autorrealización hacia el futuro por medio de la motivación y el pensamiento positivo: ser un líder global, cambiar el mundo y a sí mismo, la posibilidad de retarse y conocer otras culturas. Esto produce en ellos el imaginario de que los problemas estructurales pueden solucionarse por medio de sus acciones individuales bien intencionadas.

Emprendimientos sociales de zapatos como Toms o bebidas como *Free Mind* tienen estrategias de “consumo responsable” en las que por cada producto que compran sus clientes, regalan un producto a las comunidades o poblaciones vulnerables. Lo que se presenta como responsabilidad y ética social, es en realidad otra de las herencias coloniales. El sentimentalismo que produce la condición de precariedad de los cuerpos deshumanizados se redime en la compra del objeto mismo. Consumir, sin importar cuánto, ayuda a alguien más. La limpieza de conciencia del consumidor está mediada por acciones que se agotan en su individualidad, limitando la emergencia de cualquier proyecto común que busque modificar la estructura del orden colonial. En otras palabras, no solo se coloniza al cuerpo deshumanizado, se coloniza *la potencia* de sus acciones subversivas o transformadoras.

Siendo así, ¿por qué habita este impulso en los cuerpos sobre la línea de lo humano de hacer algo por los cuerpos por debajo de la línea de lo no humano? Así como los conquistadores en épocas de la colonización buscaban salvar el alma de los cuerpos que no creían en su “Dios correcto”, los colonos del siglo

XXI enseñan su idioma y valores a los cuerpos deshumanizados. El nuevo colono salvador no lleva armas, busca suplir las necesidades de las comunidades que sus estilos de vida producen al otro lado del planeta¹². Su empatía por los cuerpos deshumanizados produce una supuesta simetría en la que las creencias del otro no deben ser erradicadas, deben ser respetadas por medio de una postura multicultural que tolera todas las diferencias (Žižek, 2008).

Renee Bach es una voluntaria norteamericana que viajó a África y recibió elogios por su trabajo *contra* la desnutrición. Bach fundó una ONG cristiana llamada *Serving his children* en la que, bajo su cuidado, se presentaron numerosas muertes de niños y niñas debido al escaso conocimiento que tenía sobre pediatría y medicina (Coffey, 2020). Hay un profundo complejo del blanco salvador que piensa que todo lo que viene de Occidente o por encima de la línea de lo humano, el resto del planeta lo necesita; precisamente porque la herencia colonial ubica al blanco salvador en la humanidad de la asimetría. Aunque las acciones del blanco salvador sean irrelevantes, incluso perjudiciales para las comunidades o poblaciones deshumanizadas, se magnifican y elogian del otro lado de la línea de lo humano. Pensar si Bach es buena o mala persona no nos lleva a ningún lado, el problema es la relación que se establece en la distancia que hay entre una mujer blanca, occidental, y los cuerpos deshumanizados de la *periferia* a los que busca salvar. Este complejo no le permite ver al blanco salvador que la humanidad del otro está en juicio, ni tampoco comprender las condiciones históricas que le ubican de ese lado de la línea. Sus intenciones y pretensiones universales que vienen en nombre del desarrollo y el progreso le permiten nominar sus acciones como una vocación e inferir que, al poseer la verdad, por encima de las creencias del otro, es de primer orden implantarla en las periferias “atrasadas” o “subdesarrolladas” del mundo. Desde esta perspectiva, no ha cambiado mucho la situación con respecto a la discusión entre Gines de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en el siglo XVI sobre si los indígenas de América tenían o no alma, es decir, si eran o humanos o no. La humanidad como espacio de legitimidad de los cuerpos sigue en cuestión.

Dicho de otro modo, es posible ver quién nos oprime en la violencia directa y frontal, ya que se muestra como exterioridad a la precariedad que constituye los

12 Las tierras del Congo se caracterizan por poseer una gran cantidad del coltán, mineral que una vez procesado sirve para el desarrollo de una gran cantidad de dispositivos electrónicos que se consumen por todo el mundo. En medio de la disputa por este mineral está el Estado, las guerrillas y las multinacionales, lo que produce la esclavitud de los cuerpos deshumanizados o no humanos que lo extraen sin siquiera unas mínimas condiciones laborales (que sí hay en las zonas sobre la línea de lo humano).

cuerpos deshumanizados; sin embargo, la empresa del pensamiento positivo y del multiculturalismo encubre una lógica racista propia de la *colonialidad del poder* aún más difícil de rastrear, debido a que se manifiesta como apertura hacia el otro siempre y cuando: (1) las comunidades que dice salvar tengan el nivel de precariedad que la identidad del nuevo colono necesita para sentirse necesario. Sin la precariedad de los cuerpos deshumanizados, su identidad como salvador entra en colisión; (2) las comunidades a trabajar sean lo suficientemente exóticas o diferentes para mostrarse a sí mismo como multicultural. Entre mayor sea la diferencia del otro, mayor nivel de tolerancia y respeto puede demostrar hacia sí mismo y hacia el mundo; (3) la comunidad sufra con una intensidad suficiente como para que el dolor del blanco salvador pueda ser compartido con el mundo. El dolor que vive el otro es directamente proporcional al impacto o trascendencia que otorga a su experiencia; (4) el contacto con el otro, con los cuerpos deshumanizados, no perturbe sus privilegios adquiridos ni sus creencias universales, sino que las intensifique; (5) la narrativa del pensamiento positivo le permita sentir que su precario entendimiento de los cuerpos ubicados por debajo de la línea de lo humano tiene sentido; (6) la educación que imparta sobre los cuerpos deshumanizados debe ser agradecida y bienvenida sin importar los abismos culturales entre ambos; (7) todo lo que aprenda el blanco salvador de las comunidades con las que trabaja será absorbido por su forma o manera de ver la realidad, lo que le permite reafirmar sus convicciones previas.

Esta forma de *colonialidad del poder* tiene unas características, unos matices y pliegues muy distantes de lo explícito en las fotografías de Johny Miller o en la situación de las mujeres deshumanizadas de Ciudad Juárez. Para la opresión directa, la crueldad encarnada en el cuerpo del colonizado, paradójicamente, implica también la deshumanización del colonizador como condición de violencia y la línea que divide lo humano y lo no humano se traza con mayor claridad. En el momento en que los blancos salvadores buscan humanizarse por medio de la empatía, la ayuda y el respeto para con el cuerpo deshumanizado logran el efecto contrario; a saber, ocultan de manera definitiva la línea entre lo humano y lo no humano producida por las herencias coloniales. En consecuencia, aparece un racismo colonial con glamur y sofisticación. La opresión ya no estaría mediada por la sangre de la espada o el estruendo de los cañones, sino por la contundente seducción de las palabras y actitudes multiculturales sobre los cuerpos deshumanizados:

[...] el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las

culturas locales no-europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, autorreferencial de racismo, un “racismo que mantiene las distancias”: “respeta” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cuál él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. (Žižek, 2008, p. 56)

El blanco salvador mistifica los problemas para referenciarse a sí mismo a través de ellos: dar de comer durante unos meses a las comunidades, enseñarles idiomas, prestarles servicios de asistencia sanitaria o divertirse con ellos. La plenitud de la identidad del blanco salvador, líder, emprendedor o voluntario, sólo es posible a partir de la precariedad de la identidad del cuerpo deshumanizado; a saber, la peor pesadilla del blanco salvador es la abolición de la precariedad de los cuerpos deshumanizados o el acceso de estos cuerpos a sus privilegios. Si esto ocurre, su identidad de salvador desaparecería.

Sin embargo, hay que matizar y distinguir en detalle las consecuencias de este multiculturalismo. Lo problemático del multiculturalismo es que, a partir de su racismo sofisticado, tiene la capacidad de nombrar a otros, desde un binarismo moral, como los malos racistas, sexistas, clasistas, misóginos, etc., y del otro lado se ubican ellos: los buenos y educados multiculturales que hablan desde una superioridad moral sin cuestionar ni comprender su lugar de privilegio respecto al otro. Un ejemplo de lo anterior, lo podemos encontrar en el filme de comedia dramática *Bodied* de 2017, escrita por Joseph Kahn y producida por el rapero EMINEM. Esta película muestra con claridad el problema de la corrección política y el moralismo multicultural describiendo la vida de un estudiante universitario tímido y educado llamado Adam, que empieza a frecuentar batallas de rap por motivo de su tesis de posgrado, lo que posteriormente le incita a cantar y a competir en ellas. En medio de las batallas de rap, Adam estudia cómo los raperos y raperas intercambian estruendosas y agitadas rimas de agresión y burla que aluden al color de piel, al género, la familia, la condición física y cognitiva, etc., entre ellos y cómo este intercambio voraz de palabras es la única forma en la que se pueden establecer relaciones de amistad genuinas entre asiáticos, negras, blancos, homosexuales, etc. Esto es precisamente lo que le hace confrontarse con su círculo social más cercano: su novia, grupo de amigos y familiares de la élite académica y privilegiada de Berkeley (universidad en la que realiza su tesis). Su círculo social le recrimina haber cambiado de un momento para otro, particularmente con el rap, debido a que a la hora de cantar sus palabras son “misóginas, racistas y sexistas”, exponiéndolo ante la

universidad e incluso llamándolo nazi o supremacista blanco. Lo que hace el círculo social privilegiado de Adam es reducir todos los fenómenos del racismo y las herencias coloniales a problemas de estereotipos y prejuicios personales que pueden curarse por medio de la intelectualidad moral y la educación.

La película deja implícito cómo se estructura aún más racismo y violencia en significantes multiculturales supuestamente respetuosos como “afroamericano”, “afrodescendiente” o “personas de color” para referirse a las comunidades negras, que usa la élite blanca y multicultural privilegiada del círculo social de Adam, ocultando, en un gesto *buenista*, precisamente el racismo y las herencias coloniales a las que dicen oponerse. En contraposición, el intercambio de insultos consensuados entre raperos y raperas no muestra un odio explícito o moralidad entre ellos, sino las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que hacen posibles esos insultos como una expresión de las herencias coloniales. La rabia de sus rimas no se dirige a los cuerpos en batalla, sino a las distancias y diferencias que les dividen a unos de otros, creando vínculos y relaciones impensadas para el privilegio del blanco salvador.

Emprender nuestra opresión

El nuevo blanco salvador no solo coloniza al cuerpo deshumanizado por medio de la lógica aparentemente no opresora del multiculturalismo y el pensamiento positivo. El blanco salvador en la actualidad también se coloniza a sí mismo en la búsqueda por limpiar su sangre. Esto implica que hemos interiorizado un blanco salvador, incluso perteneciendo a la línea por debajo de lo humano. Tal vez, ser nuestro propio blanco salvador se ha constituido como un canon aspiracional en el siglo XXI; por esta razón, buscamos salvarnos a nosotros mismos de nuestra propia precariedad o inferioridad racial. Esta nueva empresa colonial tiene resonancia en la lógica del emprendimiento en la actualidad:

La palabra emprendedor proviene del francés *entrepeneur* (pionero), utilizada inicialmente para referirse a aventureros que, como Colón, arribaron al Nuevo Mundo sin saber con certeza qué esperar en él. Hoy en día, esta misma actitud hacia la incertidumbre es lo que caracteriza al emprendedor. (Herrera Guerra & Montoya Restrepo, 2013, p. 19)

Para el emprendedor, tomar riesgos es una forma de libertad. Entre más incierto y problemático sea el futuro, más valor adquieren sus decisiones de emprender. El fracasar es la condición de posibilidad del éxito emprendedor y sus medios son la angustia y la ansiedad. Es así como el emprendedor no se resiste a las herencias coloniales, es resiliente ante ellas, pues la innovación¹³ que ejerce sobre sí mismo requiere de adaptarse a los cambios que el modelo mismo produce. La servidumbre del trabajador ya no dependería de un colono o jefe explotador, el emprendedor es su propio jefe, esclavo y colonizador:

Así, el triunfo definitivo del capitalismo llega cuando cada trabajador se convierte en su propio capitalista, «el empresario del yo» que decide cuánto invertir en su propio futuro (educación, sanidad, etc.), y paga estas inversiones endeudándose. Lo que eran formalmente derechos (a la educación, la salud, la vivienda) se convierten así en decisiones libres de invertir o no, que formalmente están al mismo nivel que la decisión del capitalista o del banquero de invertir en esta o aquella empresa, de manera que —a este nivel formal— todo el mundo es un capitalista que se endeuda para poder invertir. (Žižek, 2016, p. 58)

Para Han (2016), el capitalismo del siglo XXI, al que llama sociedad del rendimiento, ha modificado el modo verbal “deber hacer” propio de la explotación y la opresión frontal de la sociedad disciplinaria (Foucault, 2009), por el “poder hacer” del multiculturalismo de la sociedad del rendimiento; a saber, en la lógica de la *colonialidad del poder* o en las fábricas industriales y las empresas jerárquicas opera un cuerpo en superioridad (jefe, colonizador, patrón) que da órdenes a los cuerpos en inferioridad (obrero, indígena, esclava). En la sociedad del rendimiento y como contraposición al modelo anterior, el cuerpo emprendedor se da órdenes a sí mismo. Pensemos en el siguiente escenario: en pleno siglo XXI, podríamos comparar a un “trabajador” (cuerpo deshumanizado) de las minas de coltán del Congo que opera de 12 a 16 horas diarias en condiciones de esclavitud, cuyo deber hacer es extraer los minerales suficientes para mantener la oferta de las transnacionales a la demanda de celulares o dispositivos electrónicos para el resto del mundo.

13 En el curso del College de France, Michel Foucault afirmaba: “Si hay innovación, es decir, si se encuentran cosas nuevas, si se descubren nuevas formas de productividad, si hay invenciones de tipo tecnológico, no es más que la renta de cierto capital, el capital humano, o sea, el conjunto de las inversiones que se han hecho en el hombre mismo”. (2016: 272) Por consiguiente, Foucault analiza cómo para el neoliberalismo norteamericano, el capital es todo aquello que es fuente futura de ingresos. Esta forma de comprender el capital no es ajena a los cuerpos; todo cuerpo, desde esta perspectiva, es capital humano que puede invertir en sus factores físicos y psicológicos como empresario de sí mismo.

En este modelo opera el mandato y la orden, la explotación y el límite de lo que se debe o no hacer. En contraposición, podemos imaginar a un *millennial* emprendedor que busca endeudarse para arriesgarse en el mundo laboral: invertir en su educación, un negocio, salud, viajes, etc. Para el *millennial*, su realidad no tiene límites ni horarios porque cree poder hacerlo todo. Sin embargo, paradójicamente, lo que se presenta como su propia liberación en la que ya no hay una exterioridad explotadora, es la forma de autoexplotación más eficiente, pues el emprendedor se convierte en su propia exterioridad explotadora, interiorizándola. Para Han (2016), el poder hacerlo todo si se lo propone, genera más coacciones que el deber hacer.

Emprender en la actualidad es congruente con la limpieza de sangre que ejercían los criollos sobre el resto de la población en la Nueva Granada del siglo XVII y XVIII. Para el emprendedor, limpiar su sangre implica el ascenso social y gestionarse a sí mismo para limpiar las máculas de su pasado y ascendencia por medio de técnicas, pensamientos y discursos para distanciarse de su condición de precariedad. El emprendimiento es eficiente porque se presenta como un modelo multicultural y universal en el que cualquier cuerpo, esté ubicado por debajo o por encima de la línea de lo humano, puede salir de su condición de precariedad si se lo propone; si no lo hace, debe culparse a sí mismo y seguirlo intentando. El emprendedor no es exitoso en tanto se realiza como tal (he ahí la imposibilidad de su propia realización), el emprendedor es exitoso en tanto aspiración; a saber, en tanto mantiene la ficción de que es posible llegar a serlo. La pesadilla del emprendimiento no es fracasar, es que la posibilidad de ese éxito particular se dé por concluida.

¿Podríamos asegurar, como Han (2016), que hay más coacciones en la sociedad del rendimiento que en la disciplinaria de la orden directa y frontal? Lo que pierde de vista Byung Chul Han son las herencias coloniales y las distancias que hay entre la línea de lo humano y lo no humano. La posibilidad de emprender es un privilegio que sólo es posible para los cuerpos humanizados o subhumanizados, que tienen acceso a ciertos derechos que los cuerpos deshumanizados no.

La crítica de Han (2016) al nuevo capitalismo como sociedad del rendimiento puede hacer explícitas nuevas asimetrías de poder, sin embargo, su crítica es demasiado eurocéntrica, al punto que describe este nuevo patrón del poder de la sociedad del rendimiento casi como una totalidad que ha llegado a todos los rincones de la subjetividad. Sin embargo, ¿qué sucede, por ejemplo, con

los cuerpos que están ubicados por debajo de la línea de lo no humano como las mujeres de Ciudad Juárez o los líderes y lideresas sociales asesinadas en Colombia con respecto a la sociedad del rendimiento? ¿Hay menos coacción en estos cuerpos que en los emprendedores de la sociedad del rendimiento? Para los cuerpos deshumanizados ni siquiera existe la posibilidad de emprender, la lógica del poder hacer no existe. Su lugar en la historia no es inteligible como emprendedor y su sensibilidad no circula necesariamente por la sociedad del rendimiento, aunque el modelo del emprendimiento se muestre a sí mismo como una opción universal para todos.

Sin embargo, cabría pensar con mayor detenimiento la relación entre la línea de lo humano y lo no humano o subhumano y las posibilidades e implicaciones que presenta la sociedad del rendimiento en los cuerpos deshumanizados a la hora de interiorizar el multiculturalismo y el pensamiento positivo. No podemos subestimar cómo y de qué manera esta lógica aparentemente no opresora puede operar en la subjetividad de los cuerpos ubicados por debajo de la línea de lo humano.

Es fundamental pensar cómo el dispositivo de la explotación directa y frontal producto de las herencias coloniales del multiculturalismo y el pensamiento positivo en la sociedad del rendimiento se solapan, separan o juxtaponen entre sí. Esta guerra multicultural de todos contra todos tiene como consecuencia la fragmentación y la destrucción no de lo que ya es, sino de la *potencia* de lo que podría ser, porque corta el vínculo entre los cuerpos deshumanizados y la transformación de su propia realidad. Esto nos lleva a pensar la resistencia y la re-existencia a partir de la potencia de los cuerpos.

EL NEOLIBERALISMO
¡AGONIZA!

De la afirmación de lo imposible a la re-existencia

Hemos visto cómo los condicionamientos históricos a partir de la categoría de raza disponen a los cuerpos para relacionarse de una determinada manera: tanto en opresiones y violencias directas, como en formas de dominación de baja frecuencia aparentemente inofensivas como el multiculturalismo. Sin embargo, no hemos pensado cómo estos cuerpos pueden *desujetarse* de ese condicionamiento para afirmar otras formas de vida. La filósofa colombiana Laura Quintana, en su libro *Política de los cuerpos*, ha pensado y analizado de manera detallada y exhaustiva este problema. Para Quintana (2020) los cuerpos pueden alterar, interrumpir, moverse, transformar, torsionar, desujetarse; pero no por encima del condicionamiento, sino *en medio* del condicionamiento; perforándolo, abriendo brechas, experiencias de lo sensible que no parecían posibles. Por consiguiente, los cuerpos pueden movilizarse de formas inesperadas dentro de un reparto que les ha sido previamente asignado:

En un proceso político emancipatorio está en juego, entonces, la alteración de una identidad cultural o social dada corporizada (por ejemplo, la del campesino como sujeto solo laborante, arrojado a la necesidad) que permite, como he venido elaborando, la demostración de un daño (la manera en que esa identificación niega la potencia común de sujeto para decidir sobre los asuntos que lo afectan y conciernen). Pero aquí es crucial que pueda configurarse una identidad imposible (cfr. Rancière, 1998, pp. 89-90) [...] un nos-otros no identificable en un reparto dado (Quintana, 2020, p. 266)

La desujeción de un cuerpo estaría en afirmar una identidad que *exceda* la inteligibilidad, el razonamiento, el orden de lo que se espera de un condicionamiento que se ha articulado y normalizado previamente; tal y como hemos visto con el problema del racismo estructural y sus derivaciones multiculturales. Para un cuerpo que emprende su propia opresión, un emprendedor-empresario de sí mismo por debajo de la línea de lo humano¹⁴, afirmar una identidad imposible consistiría en afirmarse como sujeto en precariedad laboral, un sujeto que es producto de las herencias coloniales. Esta afirmación altera, distorsiona el reparto de los cuerpos y produce circunstancias y posibilidades para articularse o encontrarse con *experiencias de lo común*; algo que sería imposible en la lógica del emprendedor individualizado que se culpa a

14 Piénsese en los trabajadores-repartidores de la empresa Rappi. Cuerpos que laburan en condiciones infrahumanas sin condiciones básicas de salud, salario o de contratación.

sí mismo por los efectos deshumanizadores de las herencias coloniales.

Esta desujeción de los cuerpos mencionada anteriormente, parece ser la condición sine qua non de un cuerpo para re-existir; sin embargo, al pertenecer a la no humanidad o subhumanidad de la historia, ¿por qué hablar de re-existencia, si su existencia, humanidad, siempre fue negada? Porque desujetarse de lo que se espera de un cuerpo o hacerse de una identidad imposible permite, justamente, la afirmación de la existencia, de la humanidad; la conversión de la experiencia insonora en sonora, el paso de lo inaudible en las latitudes deshumanizadas a lo audible y aturdidor del cambio, de la transformación. Y es aquí donde ocurre la política. Momento en el que el reparto de un condicionamiento se somete a un litigio por el retorno a la afirmación de la existencia, de la humanidad; y no porque nunca hayan existido, sino porque hacían parte de los “sin parte” (Rancière, 1996):

“La política ocurre cuando aquellos que “no tienen” el tiempo se toman este tiempo necesario para plantearse que su boca emite también una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor. Esta distribución y redistribución de los lugares y las identidades de lo visible y lo invisible, del ruido y de la palabra constituyen lo que yo denomino el reparto de lo sensible”. (Rancière, 2011, p. 34)



Con base en lo anterior, valdría la pena preguntarnos si estamos en un momento histórico que propicia, posibilita la desujeción y por lo tanto la re-existencia de los cuerpos, o por el contrario cierra, clausura, dificulta y se muestra como imposible su propia transformación. Gramsci (2018) elabora el concepto de interregno para referirse a un momento particular en la historia en donde lo nuevo no termina por llegar y lo viejo no acaba de irse. El autor italiano del siglo XX nos permite delinear un no lugar que nos sirve para pensar cómo este modelo de crisis civilizatoria, genocidios, guerras, dolor y esclavitud no termina de irse, incluso retorna con intensidad y mayor sofisticación sobre lo no humano, y cómo lo nuevo, en tanto promesa y aspiración de *un mundo donde quepan otros mundos*, no termina por delinearse en el orden de lo concreto, de lo posible.

Por esta razón, la pregunta por la re-existencia de los cuerpos radica, quizá aún en mayor medida, en la afirmación de un dibujo de lo imposible. En la manera como nos hacemos de un horizonte en el que el dolor que se intensifica para los cuerpos deshumanizados encuentra resonancia con el dolor de todos para impugnar un orden heredado que excede, desborda lo que hemos interiorizado como justo, y ahora afirmamos como la imposibilidad de seguir viviendo de la misma manera.

En este reparto asimétrico de lo sensible somos el resultado material de los consensos de la historia; sin embargo, en la re-existencia de los cuerpos deshumanizados está la imposibilidad que tienen estos consensos y sus verdades para delinearse como definitivos. En la afirmación de esos imposibles palpita la reconfiguración de lo que ya es y *no puede seguir siendo*. Y aunque el dibujo de las herencias coloniales parezca imposible de desdibujar, está en la condición de quienes están por fuera de sus trazos la potencia de su transformación.

Referencias

- barbiesavior*. (2016, 31 marzo). [Gráfico]. <https://www.instagram.com/p/BDn2bypMfaP/>
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Davis, A. (2019). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- de Sousa Santos, B. (2016). *Reinventar la democracia*. Sequitur.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica, curso del college de france (1978–1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, A. (2018). *Escritos (antología)*. Alianza Editorial.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, 97–108.
- Grosfoguel, R. (2014). *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (B. de Sousa Santos & M. P. Meneses, Eds.; La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global ed., Vols. 373–405). Akal.
- Han, B.-C. (2016). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Herrera Guerra, C. E., & Montoya Restrepo, L. A. (2013). El emprendedor: Una aproximación a su definición y caracterización. *Punto de vista*, 10–31. <https://doi.org/10.15765/pdv.v4i7.441>
- Miller, J. (1985). *Unequal Scenes MUMBAI* [Fotografía]. <https://unequalscenes.com/mumbai>
- Mosquera, A. (2018, 30 noviembre). *Rosa Parks: ¿hasta aquí hemos llegado!* Filosofía&Co. <https://www.filco.es/rosa-parks-hasta-aqui-hemos-llegado/>
- Quijano, A. (2016). *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (B. de Sousa Santos & M. P. Meneses, Eds.; Colonialidad del poder y clasificación social ed., Vols. 67–107). Akal.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos*. Herder.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Capital Intelectual.
- Rojas Andrade, G. (2020, 15 enero). *El homicidio de líderes sociales es un fenómeno sistemático y macrocriminal*. cerosetenta. https://cerosetenta.uniandes.edu.co/lideres-asesinados-2020/?fbclid=IwAR1bUiY1q0Qd0i_4UYHLBIx

YkK-eNspenERXz_rY7JH78B6lEaCTPnmF414

Rossell Santillan, G. [Gabriel Rossell Santillan]. (2016, 24 marzo).

Karina Ochoa Muñoz, GLEFAS y Ramón Grosfoguel [Vídeo]. YouTube.

https://www.youtube.com/watch?v=PD2MrP5_0U4

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Winsor, M. (2019, 18 julio). *Renee Bach wasn't a doctor, but she still treated many*

patients in Uganda, lawsuit says. ABC News. [https://abcnews.go.com/](https://abcnews.go.com/International/renee-bach-doctor-treated-patients-uganda-lawsuit/story?id=63930370)

[International/renee-bach-doctor-treated-patients-uganda-lawsuit/](https://abcnews.go.com/International/renee-bach-doctor-treated-patients-uganda-lawsuit/story?id=63930370)

[story?id=63930370](https://abcnews.go.com/International/renee-bach-doctor-treated-patients-uganda-lawsuit/story?id=63930370)

Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Sequitur.

Žižek, S. (2016). *Problemas en el paraíso*. Anagrama.



Mano de una mujer perteneciente a la comunidad indígena de Tungurahua, y su forma tradicional de tranzar los hilos de lana, Provincia de Ambato, Ecuador, 2018. Fotografía: Justo de Gaula



EL LEGADO REVOLUCIONARIO DE LA CONTRACULTURA EN AMÉRICA LATINA

Algunas provocaciones para
pensar la re-existencia

DANILO JOSÉ MERCADO MILLÁN

*“Un edificio es un símbolo, como es el acto de destruirlo. Los símbolos reciben poder de las personas.
Solo, un símbolo no tiene sentido, pero con suficientes personas,
volar un edificio puede cambiar el mundo”.*

“V”, personaje de la película *V for Vendetta*, James McTeigue (director).

*“Nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos,
como en la forma misma de desear”.*

Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad*

Introducción

En una conversación casual, alguna vez mi padre me dijo: “en la década de 1960 los jóvenes aún creíamos encontrarnos con una revolución a la vuelta de la esquina”. Su recuerdo me hacía pensar que el término revolución quizá tenía un sentido constitutivo en los movimientos sociales, pero que con el pasar de los años fue tornándose difuso, pues la revolución —como ha dicho el psicoanalista Jorge Alemán— ya no hace parte de nuestro universo simbólico. Sin embargo, al mismo tiempo asistimos a la confluencia de diversas fuerzas en pugna por transformaciones profundas, en un mundo cada vez más globalizado. En ese sentido, cualquier cuestionamiento sobre la revolución abre muchas preguntas: ¿de qué tipo de revolución hablamos? ¿Qué es lo que debe cambiar? ¿Cómo se haría esa revolución? ¿Quiénes tendrían que hacerla? Y una vez que se haga, ¿qué otra sociedad es posible?

Si hay un fenómeno que nos invite a pensar sobre esas preguntas es la contracultura, concepto con el cual Theodore Roszak (1970) reflexionó sobre las revueltas juveniles cercanas al icónico año de 1968¹. Como veremos, la contracultura no solo es un período en el que coinciden múltiples revueltas en el mundo. La entenderemos sobre todo como un fenómeno histórico —entre las décadas de 1960 y 1970— que configuró un nuevo código genético en la naturaleza de la revolución, abriendo el camino de nuevos paradigmas. De ahí que resulte útil prestar atención a su legado, pues también nos permite pensar la revolución como un acto político por antonomasia.

En este ensayo me propongo trazar ese legado histórico en diálogo con algunas trayectorias de resistencia en América Latina, cuestionando el sentido de la revolución para pensarlo en clave de re-existencia. Algunas de esas trayectorias potencian luchas políticas en la actualidad, al tiempo que labran modos de vida en consonancia con la urgencia de modificar la cultura y el sistema. Intentaré mostrar que en ellas hay prácticas que cobran un sentido ético más allá de la reivindicación identitaria de las comunidades, pues hoy la humanidad en conjunto se enfrenta a un hecho inminente: el planeta tierra no dispone de los recursos para satisfacer el nivel de producción que el capitalismo moderno

1 No solo mayo del 68 en París: los estudiantes en México se tomaron la Plaza de Tlatelolco y fueron masacrados por el ejército; Martin Luther King fue asesinado y una oleada de violencia abrasó las ciudades de Estados Unidos; los checoslovacos se enfrentaron al Kremlin al tiempo que fueron reprimidos, entre otros en América Latina y Europa.

le impone. Defenderé entonces la necesidad de abandonar una comprensión teleológica y monocultural de la revolución –en una tradición marxista y eurocéntrica– para entender de qué forma la resistencia en América Latina dialoga con la contracultura. Ello abre nuevas dimensiones que, por un lado, nos permiten hablar de poéticas de re-existencia, y por otro, nos invitan a sugerir líneas de estudio y acción desde la comunicación cultural con las comunidades.

El capítulo tiene tres partes: presentaré primero elementos de un debate político sobre la revolución, para luego examinar cómo la contracultura cambió la consigna marxista contra el capitalismo por la pugna contra la cultura dominante. Después abordaré “la cuestión latinoamericana” –en el marco de la teoría de la dependencia y el pensamiento decolonial– para dialogar con la contracultura y ver de qué forma ciertas trayectorias de resistencia atraviesan sus paradigmas, abriendo dimensiones para pensar la re-existencia. Por último, cerraré con algunas provocaciones adicionales en torno a la cultura de resistencia y la revolución.

1. Pensar nuevos paradigmas revolucionarios

Entre la economía y la cultura: ¿lucha de clases o resistencias identitarias?

Como punto de partida, propongo abordar la cuestión desde un debate al que considero necesario volver: el fracaso revolucionario de la contracultura. ¿Fracaso por qué? La idea fundamental de quienes le atribuyen el fracaso es que el capitalismo –como matriz que permea todos los ámbitos de la vida social– en lugar de debilitarse salió muy bien fortalecido. Y su argumento más aceptado es que todo lo que ella representa fue absorbido por el mercado, diluyendo su propósito revolucionario. Sin embargo, para otra parte de la crítica resulta incontestable el hecho de que fue justamente en esos años cuando se lograron grandes conquistas revolucionarias: el anticolonialismo, la inclusión política de sectores sociales antes excluidos, la democratización cultural, la píldora anticonceptiva y su accionar con los feminismos, la liberación de la conciencia y la sexualidad, el ambientalismo, el animalismo, entre otras.

Desde los primeros años de la década de 1960, la gente adulta fue testigo de cómo miles de jóvenes en todo el mundo no solo simpatizaron con la resistencia, sino que modificaron sus prácticas cotidianas, perfilando una revolución cultural que fue en parte catapultada por la nueva cultura de masas. Así se

fueron consolidando enérgicos movimientos sociales en todo el mundo. Si nos acercamos al concepto de revolución pasiva de Gramsci², podemos decir que aquellas resistencias fueron vitales para poner en tensión, por ejemplo, formas de dominación o relaciones de poder opresivas, cuestionando sus imaginarios para desestabilizarlas y transformarlas gradualmente. Este es en definitiva el principal logro y aprendizaje de aquellos años. Sin embargo, hay quienes argumentan que el capitalismo se adaptó muy bien a aquellas reivindicaciones y luchas, de tal suerte que al asumir cambios positivos en la cultura sin que la matriz económica del sistema se transforme, estamos perpetuando el mismo sistema.

Esas cuestiones animan el debate teórico-político entre el pensador argentino Ernesto Laclau y el esloveno Slavoj Žižek. Para este último, una revolución debe pensarse desde una lucha anticapitalista radical que busque desmontar el modo de producción y la lógica del capital, atacando el fetiche de la mercancía. En línea con las arengas de los jóvenes del mayo francés, aunque no con su legado, Žižek entiende que una revolución debe pedir lo imposible (“seamos realistas, pidamos lo imposible”), pues se trata de cambiar justamente las coordenadas de la realidad, atravesando la fantasía ideológica del mercado. De ahí su crítica mordaz hacia dos direcciones: por un lado, a la resistencia desde las identidades culturales y políticas (antirracistas, feministas, anticolonialistas, ecologistas, etc.) que fragmentan –según él– la lucha anticapitalista; y por otro, a lo que llama el “historicismo posmoderno”, que se ocupa de estudiar los modos de subjetivación despolitizando la economía, pues “*numca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal [...]: todos los cambios que proponen son cambios *dentro* del régimen político-económico” (Žižek, 2004, p. 225).

Por su parte, Laclau considera que el anticapitalismo radical es un proyecto ingenuo y caduco, sostenido en una ideologización de la realidad que impide un pragmatismo vital para la política en la actualidad. En su perspectiva, el aparato social (jerarquías, instituciones, sujetos, antagonismos) se constituye discursivamente, de tal suerte que él es producto de construcciones contingentes y pragmáticas. En ese sentido, abandona el determinismo de la lucha de clases

2 Mi propósito no es ahondar en el concepto, pero podríamos entenderlo como una transformación gradual de las estructuras institucionales que, al ser efectuadas por las élites a partir de las demandas sociales, evita una revolución activa. Gramsci empezó a desarrollar el concepto en los ensayos recogidos en su libro *Cuadernos de cárcel*.

—y por tanto del sujeto revolucionario (el obrero)—, pues es una lucha que solo puede darse a partir de la construcción de una identidad que represente al capitalista (el burgués) como enemigo: “las relaciones de producción en cuanto tales no son *intrínsecamente* antagónicas; por lo tanto, afirmar su primacía no significa privilegiar automáticamente la lucha de clases” (Laclau, 2000, p. 33). Para el pensador argentino, la economía es tan discursiva como las ideas políticas y estéticas, así que no hay una esfera de lo material o real (la economía) que prevalezca sobre otra de lo simbólico e imaginario (la política o la cultura). Nada justifica entonces que se priorice a la clase obrera, pues las revoluciones se producen mediante articulaciones políticas de los sectores sociales, lo que constituye su defensa del populismo en América Latina.

En el contexto latinoamericano, hallamos más afinidad en las ideas de Laclau, pues su propuesta arroja elementos clave para pensar las demandas sociales en medio de la lucha política —punto al que volveremos después—, al tiempo que cuestiona el determinismo marxista en las relaciones opresivas. Pero de ese debate también se puede deducir que el pensamiento político se juega una disputa frente a la forma de entender las luchas emancipatorias y el objeto contra el cual se rebelan. Ello se relaciona con la forma de entender “la justicia social y cómo los movimientos sociales intentan superarla”. Si para el marxismo clásico hay una estructura económica en la base de la sociedad que determina la cultura, cambiar la sociedad implicaría entonces atacar la base económica. Pero esa concepción fue perdiendo fuerza en el contexto de la contracultura: desde allí se empezó a configurar un nuevo código genético en la praxis, cambiando los antagonismos que abrieron el camino de nuevos paradigmas revolucionarios.

El camino de una nueva rebelión: la contracultura

Aunque fue Roszak (1970) quien acuñó por primera vez el concepto en su libro *The making of a counter culture* (1969), es evidente que la contracultura ha existido siempre como un mecanismo de conciencia y movilización sobre el orden institucionalizado, interpelando su estructura para buscar su transformación. Pero para entender su dimensión conceptual hay que repasar primero el concepto de cultura. Los estudios culturales la entienden de dos formas: como modo de vida —ideas, actitudes, lenguajes, prácticas, instituciones y estructuras de poder— y como prácticas culturales —formas artísticas, textos, arquitectura, bienes producidos en masa, entre otras— (Escobar; Alvarez; Dagnino, 2001).

En la primera forma se demarca lo que Giménez Montiel (2005, p. 75) llama la “concepción simbólica”, donde la cultura es un “proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.

En esa perspectiva, la contracultura es inherente a la cultura porque al interpelarla de forma constante genera su continua transformación, pues la cultura no es estática. Si entendemos contracultura como toda actividad contra la cultura dominante, o en lenguaje psicoanalítico, como una manifestación contra la cultura parental y una forma de atacar todo lo que la representa (Clarke *et al.*, 1976; Roszak, 1970), resulta sencillo deducir por qué el concepto se asocia al de juventud³. Su actividad funciona como una antena que evidencia las grietas y contradicciones de la sociedad en el momento histórico en que vive (Monod, 1970).

Sin embargo, en perspectiva histórica, el libro de Roszak reflexiona específicamente sobre la sociedad tecnocrática de los años 1960, con un acento en los mecanismos de la juventud para enfrentarse a ella. Tiene sentido entonces que la aparición del concepto se haya dado allí, cuando Occidente terminaba de configurar su nuevo ADN: la cultura de masas y de consumo. Los medios masivos de comunicación y la industria cultural, que alcanzaron su apogeo, fueron determinantes en la reconfiguración de la sociedad, tanto en los modos de producción como en los de apropiación cultural.

En Estados Unidos se dio lugar a una explosión de fenómenos reivindicativos como el movimiento por los derechos civiles y por la libertad de expresión, el feminismo, el ambientalismo y la liberación sexual, entre otros, en parte gracias al acceso masivo a la universidad. Pero todos ellos tuvieron sus propias versiones en América Latina y Europa, aunque con obvios matices. A estos fenómenos se sumaron las subculturas urbanas, como los *hippies* y otras, que se rebelaron contra el orden dominante y predicaron estilos de vida más allá del materialismo y el Estado-nación.

En ellas jugó un papel determinante la música popular (el rock se mundializó

³ Pensemos en juventud no solo en relación a la edad cronológica, sino también como postura de espíritu contra lo degradado y lo dogmático: la juventud como agente de cambio (Biagini, 2012).

por esos años) y el uso y apropiación de la marihuana, el LSD y las drogas psicodélicas. Tiene mucho sentido que Janis Joplin y Jimi Hendrix, una mujer y un negro, hubiesen encarnado varios ideales de la resistencia juvenil. Símbolos de una nueva cultura de masas, su fama ascendió tan rápido como su autodestrucción, lo que ocasionó la trágica muerte de ambos en extrañas circunstancias. Muy poco tardaría la industria musical en hacer de ellos el mito que rondaba en la cabeza de miles de jóvenes por el mundo: la figura del *rock star*. Y con ellos, la exaltación de varios placeres prohibidos, no solo en relación a las drogas sino también a la sexualidad. Con esos valores, muchos jóvenes arengaban el estilo de vida que despreciaban de la sociedad adulta⁴.

Aun así, el problema no sería el de la exaltación de esos placeres, sino la forma en que la industria cultural hizo de esos valores un negocio muy rentable. No me refiero a la música en sí misma, ya de por sí con ganancias multimillonarias (discos, giras por el mundo, festivales), sino a los elementos expresivos (objetos de consumo) que complementaron el ritual del rock mundial: camisetas estampadas, jeans, zapatillas y todo tipo de drogas psicotrópicas. Algunos psicólogos sociales afirmarían que mientras más dura se hacía la lucha contra las drogas, más crecía el deseo de los jóvenes por experimentar con ellas (y más millonario se hacía el negocio).

Esta es una de las razones por las cuales pensadores de corte marxista, como Žižek, miran con desconfianza el legado de 1968: desde allí el capitalismo adquirió un nuevo espíritu “en el que las mercancías ya no son adquiridas con base en su utilidad, sino para gozar la experiencia de su consumo (en tanto que llenan nuestra vida de significado)” (Castro-Gómez, 2015, p. 14). La vehemencia con que se instauraron los modos de resistencia aceleró la consolidación de nuevos estilos de vida: el peregrinaje *on the road*, el sexo libre o el uso de las drogas. De ahí que la apropiación cultural de los elementos expresivos asociados a esos modos –elementos del naciente “capitalismo cultural”, como lo llama Žižek– terminara configurando también su cotidianidad.

Sin embargo, ¿hacia dónde apuntaban las resistencias juveniles? ¿Qué tipo de revolución estaban configurando? Roszak (1970, p. 36) nos recuerda que,

⁴ Ambos artistas fueron también célebres por conformar el “club de los 27”, un grupo de músicos que comparten el hecho de haber muerto trágica y prematuramente a los 27 años, en casos relacionados mayormente con el abuso de drogas y alcohol. A este club se uniría el cantante de la banda *The Doors*, Jim Morrison, y más recientemente Kurt Cobain y Amy Winehouse.

en pleno mayo del 68, en la Sorbona asediada por los estudiantes se leía el siguiente manifiesto:

Queremos que la revolución que comienza liquide no sólo la sociedad capitalista sino también la sociedad industrial. La sociedad de consumo morirá de muerte violenta. La sociedad de la alienación desaparecerá de la historia. Estamos inventando un mundo nuevo y original. La imaginación al poder.

Pese a sus intenciones, la historia nos muestra que la rebelión no estaba liquidando el capitalismo y que, en el caso de las subculturas, su mayor amenaza se escondía en el seno de su propia fórmula: sus elementos expresivos. Hoy sabemos muy bien que los *hippies* –aquellos vagabundos que hicieron resistencia desde el desprendimiento y la apología a la libertad y el amor– son los emprendedores capitalistas de hoy, como lo muestra el caso de Steve Jobs, que fue *hippie* en los años 70. Su caso desnuda dos características de la contracultura: su carácter efímero y la forma en que su núcleo –las resistencias juveniles– se diluye en la sociedad global a través del consumo (Romaní; Sepúlveda, 2012).

Sin embargo, sería un despropósito generalizar la siguiente conclusión: al centrar su energía en la rebelión cultural, la contracultura descuidó el ataque a la matriz del capitalismo. Es necesario problematizar esa conclusión, pues además de las diferencias entre unos grupos y otros –especialmente entre subculturas y fenómenos reivindicativos–, era posible apreciar en ellos un movimiento pendular entre dos polos: el expresivo y el activista (Hall, 1970). El primero, anclado en el estilo y los mecanismos de expresión, es más subjetivo, psíquico, bohemio y personal. El segundo está anclado en la estrategia revolucionaria, por lo cual es más social, colectivo y organizacional. En otras palabras, el primero hace énfasis en el espectro de las emociones y actitudes políticas, mientras el segundo hace énfasis en los elementos del acto propiamente político (Romaní; Sepúlveda, 2012). Aunque Hall se refiere a los *hippies* anglosajones, es un movimiento extrapolable a otros grupos juveniles.

Ahora bien, si aceptamos que los grupos juveniles se inclinaron hacia el polo expresivo, en el que se sintieron cómodos y con el que pudieron explotar su creatividad, la pregunta que cabe hacer es: ¿de haberse inclinado hacia el polo activista, habrían conseguido una revolución anticapitalista? Como es lógico, las subculturas estuvieron más atraídas por una revolución cultural, y de ahí que se hayan arrojado con más fuerza hacia los elementos expresivos, a través

de los cuales el capitalismo acabó seduciéndolas. No obstante, si los fenómenos reivindicativos de la época —el movimiento por los derechos civiles, las gestas estudiantiles y obreras o los movimientos feministas— pudieron haberse inclinado hacia el polo activista, ¿qué pudo desviarlos de una revolución anticapitalista? Es decir, ¿qué los llevó al supuesto fracaso?

En la visión de Žižek, deberíamos suponer que sus propósitos particulares los habrían sacado del horizonte anticapitalista para situarlos por descontado en el plano cultural de la revuelta. Ello explicaría por qué, pese a las diferencias entre subculturas y fenómenos reivindicativos, a estos últimos tampoco les fue posible liquidar el capitalismo, como lo prometieron los jóvenes franceses.

Si lo que busca la política es afirmar la libertad del sujeto, ésta no podrá darse si elegimos identificarnos con una particularidad específica, sea la que fuere (la comunidad gay, lesbiana, indígena, feminista, ecologista, etc.). Ninguna particularidad será capaz de realizar jamás la libertad del sujeto. Žižek no se cansará de recordarnos que el neoliberalismo ha capturado ya todas esas particularidades, convirtiéndolas en “estilos de vida” que son consumidos en el mercado. (Castro-Gómez, 2015, p. 54)

Ya sabemos que para los marxistas clásicos una verdadera revolución debe concentrarse en desmontar el capitalismo (con todo y sus instituciones), y por tanto la categoría posible en la que debería pensarse la lucha emancipatoria es la de clase (aunque en el caso de Žižek este antagonismo no es muy claro). Pero esta no fue la consigna de la contracultura. En una de sus críticas a Marx, el mismo Roszak argumentaba que lo que le había faltado al filósofo alemán era el sentido de lo patológico, y que esto le había permitido a pensadores como Marcuse y Brown —ambos con influencia de Freud— tener una perspectiva más allá del análisis económico, para pasar a una crítica del comportamiento humano en la civilización: “queda sobradamente claro que la revolución que nos liberará de la alienación tiene que ser primariamente de naturaleza terapéutica y no únicamente institucional” (Roszak, 1970, p. 112).

Estamos entonces ante la concepción de cultura profesada por Roszak (1970, p. 112) —“la civilización como un todo”— y el modo de pensar que gozó de amplia difusión y aceptación en esos años: el entramado cultural controla el aparato económico, pues éste depende de las transformaciones de aquel⁵. En

⁵ Así también lo planteaba Charles Reich en su libro *The greening of America* (1970), uno de los best seller más célebres de la década del 70.

otras palabras, la cultura prima sobre la economía y no al revés, como aseguraba el marxismo ortodoxo. Este modo de pensar provocó al menos dos efectos que podemos resaltar.

El primero: si la cultura prima sobre la economía, una política económica no puede modificar realmente la cultura; es decir, lo único capaz de modificarla es el “comportamiento social”, que a su vez depende de la conducta de los sujetos. Es por eso que el asunto de la experiencia psicodélica se tomó con genuina seriedad, pues muchos pensaban que la marihuana o el LSD podrían cambiar la estructura de la civilización desde su propia base: las personas. Roszak (1970, p. 182) lo explicaba:

[Timothy] Leary les ha enseñado [a los jóvenes] que drogarse no es una diablura infantil, sino el rito sagrado de una nueva era. Aunque vagamente, saben que detrás y en alguna parte de esta experiencia prohibida se encuentran tradiciones religiosas ricas y exóticas, poderes ocultos, la salvación, todo lo cual, por supuesto, no acierta a comprender la sociedad adulta (y que le asusta).

Al invertir la máxima de Marx (el ser social determina la conciencia), en clave de conciencia colectiva, la contracultura daba menos valor a elementos de la economía como la administración de los recursos o la justicia distributiva. Adquiría cada vez más importancia una política cultural que una política económica, al menos en el imaginario mismo de la revolución.

El segundo: en un movimiento dialéctico, una nueva teoría revolucionaria ya no podía derivarse de la vieja y desgastada lucha de clases, por lo demás subsumida en partidos políticos corroídos de palabrería burocrática. En su lugar aparecían nuevos antagonismos revestidos de lógicas distintas, y con ellos la reivindicación identitaria, concebida como matriz de la lucha política y por tanto revolucionaria.

La lucha de clases no tenía respuestas suficientes para una revolución en condiciones de capitalismo de consumo generalizado con una clase obrera afecta e integrada. El bienestar material de la expandida clase media parecía una conquista irrevocable, así que otros teóricos sociales se encargarían de rebautizar a Marx bañándolo en las aguas de la corriente freudiana. (Solé Blanch, 2005, p. 449-450)

Tan pronto pasaban los años 70 y el espíritu revolucionario parecía sofocarse,

surgía con mayor o menor fuerza algún otro grupo juvenil que trasladaba la lucha de clases a territorios cada vez más alejados –al menos en apariencia– de la estructura económica y más cerca de la cultural: la música, la estética, la moda, el cine o las relaciones interpersonales (Solé Blanch, 2005). Una de las justificaciones empíricas de ese traslado es el fortalecimiento del Estado de bienestar en países del Norte Global. Muchos movimientos sociales encontrarían allí la satisfacción de sus necesidades, antes ignoradas por las élites de sus países. Pero también la cultura de masas, a través de la cual circularon mensajes revolucionarios: el rock es el caso más notable.

De esta forma se eclipsaba la vieja consigna contra el capitalismo salvaje, que enriquecía descaradamente a unos en detrimento de las necesidades de otros. Si esas necesidades venían siendo indemnizadas, ¿qué otras demandas podían arengarse contra la economía? Es por eso que la lucha obrera transformó también la consigna marxista en una pugna por el acceso a mayores beneficios y participación. Es decir, no había ninguna razón para desmontar un sistema que les permitía a los obreros “entrar en la repartición” a través del juego de la democracia. Esto le da la razón a la sentencia de Laclau (2004, p. 204): “No hay nada en las demandas de los trabajadores que sea *intrínsecamente* anticapitalista”.

Tras la incorporación de nuevas identidades culturales (negros, mujeres, jóvenes) a la política en Estados Unidos, simultáneamente se inició una reorganización de la derecha que Nixon llamó “mayoría silenciosa”, y que reivindicó la pena de muerte, el cristianismo en las escuelas, el porte de armas y el aumento del gasto militar (de los Ríos, 1998), además de reajustar la política exterior contra el avance del comunismo. Los efectos de esa política fueron devastadores en América Latina. En el cono sur, los sectores más reaccionarios tradujeron aquello en uno de los ataques institucionales más violentos contra los movimientos sociales. El resultado: dictaduras militares, asesinatos selectivos, desaparición forzada y torturas, entre otros. Esas circunstancias configuraron formas diversas de entender la resistencia, lo que se suma a las luchas que antes y después de la contracultura salen de la lógica meramente economicista o culturalista de la revolución. Esto hace difícil pensar las trayectorias latinoamericanas como una mera copia de las tendencias revolucionarias internacionales.

Sin embargo, la forma en que dialogan con la contracultura tiene sustento en dos circunstancias que conforman justamente su carácter “universal”. Por un lado, la configuración de una nueva cultura de masas globalizada, catapultada



Cultivador de tabaco, San Miguel, Santander, 2016. Justo de Gaula
Fotografía: Justo de Gaula

por los medios de comunicación (en especial la irrupción de la televisión en la cotidianidad, a partir de la década de 1950). Y por otro, el reajuste de políticas para el fortalecimiento del mercado mundial, cuyas reglas eran dictadas desde el Norte Global. Esto es, una circunstancia cultural y otra económica. Ambas se entrelazaron, transformando casi todas las capas de la sociedad. Veamos entonces, en el marco de dos tradiciones teóricas latinoamericanas, cómo algunas trayectorias de resistencia dialogan con la contracultura y de qué forma permiten repensar elementos para la revolución y la re-existencia.

2. Trayectorias de resistencia latinoamericana

En América Latina existen dos tradiciones teóricas, de amplia discusión académica, que podemos cotejar con el cambio de concepción del ideal emancipatorio, y por tanto con la forma de pensar la revolución. Se trata de la teoría de la dependencia y el pensamiento decolonial. La primera nace en los años 1960 –dominada por cuestiones macroeconómicas y geopolíticas– en el contexto revolucionario de la toma del Estado; el segundo se gesta a fines de los 90 –dominado por cuestiones identitarias, reivindicativas y de reconocimiento– en medio del triunfo electoral de varios gobiernos progresistas. La primera prioriza elementos económicos para explicar los fenómenos de dominación y hegemonía macroestructural sobre América Latina, mientras en el segundo prevalecen cuestiones culturales asociadas a la identidad latinoamericana y cómo los dispositivos coloniales irrumpieron en ella. Esto representa un cambio de paradigma en la forma de comprender y teorizar las trayectorias de resistencia, que coincide con el camino abierto por la contracultura; es decir, el cambio en la forma de entender la injusticia social y por tanto la forma de combatirla.

La teoría de la dependencia surge como una respuesta a las teorías y políticas del desarrollo de los países, que presentaban el subdesarrollo como una etapa histórica anterior, lo cual era consecuencia de instituciones viejas y falta de capitales en las regiones subdesarrolladas. El discurso de Harry Truman en 1949, que iba en esa vía, sirvió para legitimar las políticas del desarrollo hacia América Latina, embarcando al continente en unas fases de política económica: abrir sus fronteras y fomentar las inversiones extranjeras, exportar materias primas a bajo costo e importar bienes industriales a precios altos, entre otras. Esto requería de inversiones con altos niveles de endeudamiento externo.

Aquello pasó de la palabra al hecho en cuestión de años, traduciendo los valores éticos del capitalismo (crecimiento económico, progreso, individualismo y consumismo) en tres grandes dinámicas: el crecimiento de la población, el incremento de la producción y el aumento del consumo. Sin embargo, bajo ese sistema “se acrecientan dos problemas centrales que conllevan a dos crisis originadas por el ‘desarrollo’: i) la crisis de la justicia asociada al incremento de la desigualdad y la pobreza; y ii) la crisis de la naturaleza, relacionada con los desequilibrios ambientales” (Pérez Rincón, 2018, pp. 26-27). Ese fue el núcleo duro de la teoría de la dependencia: el subdesarrollo no solo es una consecuencia del capitalismo, sino que le es constitutivo, pues funciona como una condición del desarrollo de las grandes potencias, el autoproclamado primer mundo.

Esa imposición económica internacional fue seguida al dedillo por las élites nacionales, acompañada de diversos mecanismos de exclusión política. El parlamentarismo republicano tampoco ofreció garantías de participación para las masas, pues, como explica Laclau (2011), si bien se trata de la forma democrática por excelencia en Europa, en América Latina ha sido más bien la representación del poder oligárquico regional en su pugna clientelista. El resultado de ello es el divorcio entre los regímenes liberales y la participación política real. En ese marco pueden pensarse algunas trayectorias de resistencia de los movimientos sociales de los años 60, que se opusieron justamente a esa supuesta modernización desarrollista y sus efectos económicos, al tiempo que lucharon por una participación política real que históricamente les había sido negada. Mientras en países como México y Colombia los partidos tradicionales seguían anclados al poder a través de reparticiones burocráticas, en otros como Perú, Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay y Chile iniciaron cruentas dictaduras militares. El control sobre las ideas y los cuerpos configuró sofisticados mecanismos de violencia estatal, de tal suerte que elementos como el miedo, la protección, el exilio o la clandestinidad actuaron como motores de muchas resistencias.

Un ejemplo es de las guerrillas de aquellos años, que se rediseñaron a partir del triunfo cubano. En ese contexto, sus luchas se entienden no solo como una vía militar hacia la conquista del poder político, sino como la configuración de una filosofía de vida en tensión con el poder dominante. En medio de la Guerra Fría y sumergidas en aspectos de geopolítica, las guerrillas modificaron sus prácticas cotidianas en torno a la resistencia, pero buscando la toma del Estado a través de las armas (su concepto de revolución). Su propuesta estuvo ligada muchas

veces a un socialismo prosoviético y estadocéntrico, con énfasis en política económica antiimperialista, como el mismo caso cubano. Se trata claramente de la trayectoria más parecida al determinismo económico del paradigma marxista, que en cierta medida influyó también en la teoría de la dependencia. Pero en muy pocos casos la construcción del sujeto revolucionario estuvo atravesada por el discurso obrero enmarcado en la lucha de clases, pues la mayoría de movimientos fueron conformados por campesinos olvidados y empobrecidos o comunidades directamente violentadas por el Estado.

Por otra parte, el pensamiento decolonial centra su crítica en los dispositivos coloniales, desplegados desde la conquista de América, y la forma en que se constituyó la modernidad. Enrique Dussel defiende la idea de que la modernidad inició realmente en 1492, con lo cual “América Latina entra en [ella] como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta. [...] la ‘Modernidad’ es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 2000, p. 48). Es decir, a la modernidad le es constitutiva la colonialidad, entendida no solo como su otra cara –violenta e irracional–, sino también como el rastro simbólico y cognitivo del colonialismo europeo y la forma en que irrumpe en la cultura latinoamericana.

Recordemos que el pensamiento decolonial toma el concepto del sociólogo peruano Aníbal Quijano, la *colonialidad del poder*, para pensar el lugar de América Latina en el *sistema-mundo*⁶. Para Quijano, con la conquista de América inicia un nuevo patrón de poder mundial en el que convergieron dos procesos: por un lado, “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza”; y por otro, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 202).

Con ello, en la época colonial Europa controlaba el comercio global a la vez que se imponía sobre las periferias, a las que asignó nuevas identidades geoculturales, configurando así la modernidad a través de tres elementos que afectan la cotidianidad de la población mundial: “la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (Quijano, 2000, p. 214). Después de la Revolución Industrial, ese centro de poder imperial tomaría una forma heterogénea, lo que Samir Amín (2003) llama la tríada dominante: Estados Unidos (ahora líder), Europa

⁶ Sistema-mundo en la perspectiva teórica de Wallerstein, con quien el mismo Quijano colaboró varias veces.

y Japón. El resto del mundo, especialmente el Sur Global, será considerado la periferia.

Como se puede ver, la lucha de clases también es aquí desplazada de la centralidad que le había dado el marxismo. El pensamiento decolonial revitaliza el problema de la raza, de lo que se infiere una lucha emancipatoria en el marco de la colonialidad, justamente la matriz del racismo en el mundo. Quijano, que era deudor de la teoría de la dependencia, explica que existe una red de relaciones jerárquicas que se entrelazaron en la modernidad colonial. Pero si bien es cierto que en él hay una centralidad en el problema jerárquico de la raza (como constitutivo del capitalismo), no todo el pensamiento decolonial agrupa las formas de dominación en un solo tipo de clasificación social. De hecho, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 17) controvertían a Quijano argumentando que una lucha decolonial tiene que “*dirigirse a la heterarquía* de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización [la jurídico-política del siglo XIX] dejó intactas [el énfasis es mío]”.

De allí se desprende la idea de que una emancipación latinoamericana debe estar trazada por la tarea de descolonizar la vida en su conjunto, pues el sentido común se ha estructurado en los códigos coloniales⁷. Es decir, la segunda descolonización —o lucha decolonial— debería centrarse en la heterarquía de las múltiples relaciones culturales instauradas por la modernidad, y que siguen pesando sobre la identidad de los sujetos y las comunidades. Por supuesto, se trata de luchas más próximas al concepto de revolución pasiva de Gramsci, pues ningún cambio de las estructuras culturales se consigue sólo con un “golpe” al Estado. Como si dialogaran con Roszak (1970), en el sentido de que la revolución debe ser “terapéutica y no únicamente institucional”, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 17) explicaban: “la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político”.

7 La colonialidad del poder luego fue ampliada en la teoría a la colonialidad del saber y del ser. La colonialidad del saber es pensada como estrategia de dominación distinta al poder político y militar del colonialismo; esto es, los imaginarios culturales, lo cognitivo, lo simbólico y lo epistémico. La colonialidad del ser es pensada en la dimensión ontológica, lo que “se refiere a los modos de vida y acciones incorporadas y naturalizadas en el *habitus* de los actores sociales, es decir, a la internalización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los colonizados” (Losada Cubillos, 2011, p. 276).

Hacia una comprensión de las poéticas de re-existencia

En ese marco, hay trayectorias de resistencia en América Latina que dialogan mejor con la contracultura, pero atravesando la frontera de su legado histórico, pues abren nuevas dimensiones para pensar la revolución y por tanto formas de re-existencia que impactan la cotidianidad de las personas. En la actualidad podríamos pensar, por ejemplo, en la reivindicación de los pueblos indígenas y negros, las gestas antirracistas, feministas, ambientalistas y animalistas, la lucha por la tierra y el derecho al territorio, la dignidad campesina y el reconocimiento a la diversidad, entre otras. Desde luego, son trayectorias de diversa naturaleza y que provienen de distintos grupos sociales, pero que tienen al menos dos elementos en común: por un lado, confrontan los modelos que estructuran la opresión tanto de forma simbólica como material y estructural, y por otro, constituyen modos de vida (en especial las comunidades) en disputa con la cotidianidad hegemónica que consideramos “normal”; es decir, son trayectorias que cuestionan el núcleo de la degradación cultural, política, económica, ambiental y/o espiritual.

Algunos de esos modos de vida comunitarios tienen que ver con tipos de cuidado en común, relaciones distintas con la naturaleza y los animales, resignificación del trabajo y el ocio, decrecimiento comunitario, rituales de espiritualidad y prácticas terapéuticas ancestrales con plantas medicinales, entre otros. Las prácticas inscritas allí no necesariamente conforman un anticapitalismo radical, y tampoco pueden declararse totalmente antimodernas, pero en sí mismas abren transiciones que vale la pena revisar. Es decir, no se trata de resistencias contra la modernidad o el capitalismo desde una exterioridad radical, sino contra los elementos totalizantes y violentos que ellos despliegan sobre las comunidades.

Si pensamos en el concepto de *autopoiesis*, en el sentido de Maturana y Varela (1994), como una capacidad de los seres vivos —y los grupos que constituyen— de producirse a sí mismos *de modo continuo*, es ello lo que nos permite hablar de re-existencia, puesto que nunca se parte de un punto cero o de una exterioridad absoluta. Toda comunidad que re-existe, lo hace siempre retomando instrumentos que considera convenientes para su nueva existencia. Es ese carácter creativo el que da a las comunidades su condición poética, y que nos invita a hablar de poéticas de re-existencia.

Esa perspectiva no solo nos saca de una comprensión teleológica y monocultural de la revolución, sino que también nos permite pensar en una forma no-deliberada que la configura. Es decir, no necesariamente se trata de comunidades que idealizan una visión del mundo tal y como quieren que sea después de la revolución (sujetos pensando, desde su posición, cómo debería ser el mundo), sino que son sus propias dinámicas culturales las que configuran una forma continua de re-existencia que modifica su cotidianidad, pues es una condición natural (*autopoietica*) de su existencia. En ese sentido, hablaríamos de un “dejar fluir” la re-existencia, pero en consonancia con la urgencia ética de cambiar el modo de vida humano y su relación con el planeta tierra, lo cual se hace de forma deliberada. En otras palabras, esa re-existencia no es completamente casual ni completamente deliberada, pues combina elementos de intención con elementos que se salen del control de las comunidades, al tratarse de factores externos que en sí mismos ayudan a constituir la vida en comunidad, además de los lazos afectivos y acuerdos sociales que se erigen como forma de convivencia.

Dado que, como hemos visto, el marco de dominación sobre los pueblos de América Latina es tan complejo, no se trata de pensar una revolución reducida al marco de lo económico (como en el marxismo), o una en el marco de lo cultural (como en la contracultura). De allí solo puede derivar una red compleja de comprensión y acción que necesariamente abre nuevas dimensiones. El trabajo de campo con las comunidades y la construcción conjunta con ellas permitiría entender de qué forma esas nuevas dimensiones condensan una visión integrativa de la re-existencia, y por qué desde allí se configuran mecanismos revolucionarios que van más allá de la reivindicación identitaria.

Una de esas líneas de construcción ha sido abierta por el trabajo de investigación-comunicación-acción, que ha tenido un papel preponderante en la investigación en comunicación latinoamericana, especialmente al potenciar escenarios que dan voz a comunidades históricamente silenciadas por la cultura hegemónica. Pues si la globalización –como ha insistido Jesús Martín-Barbero (2010)– ha puesto como ejes a la comunicación y la información, es ella el canal sobre el cual las comunidades coexisten con el resto de la población mundial y reafirman *su lugar en el mundo*. De tal suerte que la comunicación se convierte en una línea fundamental tanto para la comprensión de las luchas políticas en relación con el resto de la sociedad, como para el accionar de dinámicas de transformación cotidiana desde nuevas dimensiones sociales.

La relación entre comunicación y cultura ha sido un campo de amplio desarrollo en América Latina, que se entrecruza con el camino de la sociología del conocimiento (interaccionismo simbólico) y la psicología social. Allí se entiende la realidad como una construcción establecida en la interacción social, un proceso de carácter intersubjetivo y simbólico que, al elaborar esquemas organizativos en la vida social, impacta la cotidianidad. En esa construcción se ponen en juego los actos comunicativos y su intención, así como los procesos de semantización de esos actos, que a veces escapan a la intención del emisor. Allí se enmarca, por ejemplo, la pugna por una legitimidad discursiva entre sistemas de comunicación⁸.

Pero más allá del conflicto entre medios hegemónicos y contrahegemónicos —pues cualquier transformación cultural desborda la capacidad de la mera circulación de actos comunicativos—, las líneas de construcción deberían traducirse en gestos democratizantes radicales en el trabajo de campo. No en el sentido de que la información circule libremente y para todas las personas, sino de la forma en que los investigadores contribuyen en la apropiación de los sistemas de comunicación y se producen sentidos que se instalan en el imaginario social y lo transforman. Por eso es esencial revisar el papel pedagógico de una comunicación comprometida, pues esta toma partido por los que no son escuchados, pero para elevar su voz al nivel de una realidad heterogénea, contradictoria, conflictiva y multidimensional. Para Martín-Barbero (2018, p. 26), hay un sujeto fundamental en este proceso de comunicación cultural: el comunicador/mediador.

[...] el que hace explícita la relación entre diferencia cultural y desigualdad social, entre diferencia y ocasión de dominio, y desde ahí trabaja para hacer posible una comunicación que quite piso a las exclusiones, al acrecentar el número de los emisores y de los creadores más que el de los meros consumidores.

En ese contexto, el comunicador/mediador es una figura clave de un proceso de re-existencia. Su trabajo funciona como un dispositivo para cuestionar la

⁸ Sistema de comunicación entendido como el conjunto elaborado y apropiado, por parte de un grupo social, de estrategias, técnicas e instrumentos de comunicación, cuyo fin es la pugna por la legitimación de mensajes y discursos en el campo social. Pensemos, por ejemplo, en la forma como los medios de comunicación hegemónicos registran las protestas de un grupo social, instalando en el imaginario discursos para deslegitimarlos. Y a su vez, cómo estos grupos accionan su propio sistema de comunicación para contrarrestar esos discursos. Estamos ante una pugna entre sistemas de comunicación.

hegemonía y abrir el camino para su transformación, al tiempo que facilita la socialización y legitimación de los modos de vida cotidianos. El sentido del trabajo o la vida en comunidad, que tienen para Martín-Barbero un impacto profundo en la cotidianidad, podrían tomarse como ejemplos para ejecutar operaciones de desconexión y recomposición a partir de procesos simbólicos, por ejemplo, desde una relación entre arte y comunicación. Sin embargo, el asunto no pasa por la creación de audiencias comunitarias para una nueva cultura de masas hegemónica (como sucedió en los años 60), sino por la capacidad de movilización social que tienen los actos comunicativos y la apropiación de las comunidades para organizar continuamente su vida cotidiana en diálogo con su memoria cultural⁹.

Algunos teóricos del decrecimiento económico han entendido estas dinámicas desde un debate que va más allá del lenguaje economicista, pues no solo se trata de imaginar sociedades que puedan vivir con *menos*, sino sociedades que funcionen con un metabolismo *diferente*: “no es hacer más esbelto a un elefante, sino convertirlo en un caracol” (D’Alisa; Demaria; Kallis, 2018, p. 61). Con esta metáfora se apunta en dos direcciones: un marco teórico que vincula diversidad de ideas, conceptos y propuestas; y prácticas sociales donde casi todo es diferente (relaciones afectivas, usos de energía, relación con otras sociedades y con la naturaleza, roles de género, distribución del tiempo de trabajo y de ocio, etc.), según el contexto de las comunidades. El marco crítico del decrecimiento se centra en una superación constructiva que libera nuevas formas comunitarias de vivir y de producir, cuidando en común.

Ni la modernidad ni el capitalismo (como matriz totalizante) han conseguido eliminar iniciativas importantes en América Latina, Asia o África –los buenos vivires, la economía de la permanencia o el Ubuntu–, cuyas trayectorias pueden proyectarse en dos vías: por un lado, la descolonización del imaginario moderno/capitalista que a su vez produce un nuevo universo simbólico –colectividad por individualismo, colaboración por competencia, florecimiento o evolución por desarrollo, etc.–; y por otro, la urgencia de transformar y crear instituciones que materialicen políticas concretas de transición. Esas trayectorias dialogan

⁹ La práctica cotidiana tiene un efecto semántico fundamental en el curso de la vida, pues termina dándole sentido. Como han observado autores como Michel de Certeau, la cotidianidad representa el espacio de la experiencia vivida, en donde los sujetos, a partir de los elementos que les son dados (algunas veces por la cultura de masas), despliegan una creatividad que llena de sentido dicha experiencia.

con la matriz totalizante al tiempo que la cuestionan, constituyendo formas de interrelación distintas y proyectando un horizonte que de hecho ya se discute en la teoría y en los propios centros de poder mundial, incluyendo las Naciones Unidas.

Si volvemos al concepto de cultura, y por tanto al de contracultura, las poéticas de re-existencia funcionan también como motor de transformación sobre los códigos simbólicos que estructuran la opresión. Tales códigos no solo modifican la propia vida comunitaria, sino también los de la matriz totalizante en la que inevitablemente se vive en un mundo globalizado, y con el cual se dialoga a través de sistemas de comunicación: “De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, desde las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste, sino que se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla” (Martín-Barbero, 2010, p. 28). En ese sentido, es difícil reducir esas luchas y modos de vida a una culturalidad que pierde de vista el horizonte económico, o a un particularismo cultural.

Es cierto que en un proceso de re-existencia resulta clave el reconocimiento identitario arraigado en la cultura. Pues al determinar los rasgos de las relaciones de poder y de saber, la lucha emancipatoria estará condicionada por ese poder y saber situados. El lugar de enunciación y la interseccionalidad permiten entender, por ejemplo, los contrastes que hay entre un feminismo blanco, burgués y eurocentrado, y los feminismos indígenas o negros en América Latina. Sin embargo, si el capitalismo y la modernidad se han universalizado como matriz de todas las culturas (incluyendo las de sociedades marginadas), las luchas por reestructurar los códigos simbólicos no desconocen esa matriz, pues ella misma genera la estructura desigual y los contrastes entre comunidades. Ello no tiene por qué erradicar diferencias culturales, más bien permite afirmarlas como tal dentro de un mundo globalizado, pues “sin valores universales no hay posibilidad de convivencia entre grupos particulares” (Martín-Barbero, 2010, p. 25).

Los últimos estallidos sociales en Chile o en Colombia, por ejemplo, nos han vuelto a dejar varios aprendizajes, convirtiendo a la juventud en un *significante vacío* (Laclau, 1996) que la sociedad en su conjunto llena de contenido para articular una cadena de equivalencias. Es decir, la juventud funcionando como un agente que integra y articula las demandas históricas de otras comunidades:

indígenas, negros, mujeres, trabajadores, etc. En ese sentido, las comunidades se han vuelto poéticas actuando como parte de un engranaje, no por fuera de él, de tal suerte que sus luchas no pueden reducirse a un particularismo cultural o un repliegue identitario.

La re-existencia entonces no puede entenderse allí como una revuelta que protagonizan los jóvenes contra la sociedad adulta, sino como una fuerza de engranaje de la sociedad que activa su propia transformación, en cuyo epicentro pueden estar los jóvenes. Pero también podría estar otra entidad, pues, como explica Laclau, tendrá que construirse socialmente esa entidad como elemento articulador que represente el antagonismo político en un momento histórico particular. Es en ese sentido que las poéticas de re-existencia tienen también un carácter universal, más allá de su propia dinámica comunitaria.

3. Para no concluir

Cultura de resistencia y revolución

Žižek entiende el acto político en una línea de radicalización: como una ruptura fundamental, un acontecimiento que suscita la destrucción del sistema anterior, deshaciendo los códigos en que se estructura el sentido común. Como ya vimos, en su perspectiva esos códigos son estructurados por la fantasía ideológica del mercado, así que el acto político debe buscar la transformación de los códigos inscritos en el marco de la cotidianidad capitalista; es decir, el acto político es un acto revolucionario por naturaleza. Pero ello aplica tanto para la lucha anticapitalista como para la lucha contra la cultura dominante, de tal suerte que la re-existencia tiene también una naturaleza política. Incluso si pudiéramos a un pensador como Rancière en esa línea de radicalización, diríamos que la revolución se trata de cuestionar lo que él llama el *reparto de lo sensible*¹⁰.

Ahora bien, ello no quiere decir que no haya una relación simbiótica entre una revolución y las prácticas de resistencia que se inscriben en la cotidianidad. Escobar, Alvarez y Dagnino (2001) muestran cómo las redes de la vida

10 “La política ocurre cuando aquellos que ‘no tienen’ el tiempo se toman ese tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite también una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor. Esta distribución y redistribución de los lugares y de las identidades, de lo visible y de lo invisible, del ruido y de la palabra constituyen lo que denomino el reparto de lo sensible” (Rancière, 2011, p. 34).

cotidiana ocupan un lugar central en la resistencia de los movimientos sociales en América Latina, como el caso de la lucha por la naturaleza y la identidad de las comunidades negras en Colombia, los movimientos urbanos en Brasil o los movimientos populares radicales de México. Estos últimos se fortalecieron justamente en la familia, la comunidad y los lazos étnicos, además de convertir lugares aparentemente apolíticos como el mercado, las tabernas o los patios familiares en entornos de discusión política y movilización, para sacar a la gente a las calles. Es decir, usaron los entornos más cotidianos para articular una resistencia que diera lugar a una revolución.

Lo que muestran esos casos, entre otros de América Latina, es que la estrategia revolucionaria está estrechamente ligada a las prácticas de resistencia gestadas en la cotidianidad. Pues en la discusión política o la movilización social se radicaliza una posición contra la cultura dominante o contra el sistema de opresión. Con Rancière podríamos decir que *el reparto de lo sensible* cristaliza un antagonismo entre los que tienen parte y los que no, de tal suerte que los segundos tendrían que orientar una revolución hacia una nueva repartición. De ahí que el paso de la resistencia a la revolución esté asociado a la configuración de una cultura de resistencia que solo puede ser colectiva y organizacional; es decir, política. Su relación con la contracultura tiene fundamento en la forma de evidenciar las grietas del sistema y actuar como motor de su transformación.

Pero si la resistencia precede a la revolución, cuyo fin es la modificación de la cotidianidad colectiva, ¿dónde reside la capacidad creativa de una nueva cotidianidad? Como ya vimos, en el carácter poético de las comunidades y su capacidad de autoproducirse desde lógicas heterodoxas (*autopoiesis*). Se trata de una re-existencia colectiva, donde la política se vuelve poética en una secuencia de *resistencia-revolución-creación*. Es así como la política puede entenderse, en el sentido de Žižek, como “el arte de la destrucción creadora”¹¹. No se trata solo de la creatividad performática para generar actividades de resistencia contra la cultura dominante, sino también de la creatividad política y cultural para la re-existencia, pues se resiste para re-existir. Es en ese sentido que la re-existencia es revolucionaria.

Todas estas provocaciones son para pensar la re-existencia como urgencia ética en el marco del capitalismo y la modernidad globales. En ese sentido, al

11 Retomo la frase de Castro-Gómez (2015, p. 192) para pensar el acto político en esta misma línea.

hablar de poéticas de re-existencia no estoy tratando de romantizar una vida comunitaria ni mucho menos arrastrar una desaparición de la contracultura (en su sentido conceptual) en ninguna época histórica. Aun en el ámbito más romántico de una re-existencia, la contracultura debe funcionar como “antena” para evidenciar grietas y contradicciones dentro de una sociedad, y por tanto su tarea es necesaria y urgente. Siempre serán esas antenas las que interpelen el orden y originen nuevas poéticas de re-existencia desde nuevos contextos históricos.

Referencias

- Amin, S. (enero-abril de 2003). La economía política del siglo XX. *Publicación seriada Tareas* (113), 5-22.
- Biagini, H. (2012). *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T., & Robert, B. (1976). Subcultures, cultures and class: a theoretical overview. En S. Hall, & T. Jefferson (eds.), *Resistente thought Rituals: Youth Subcultures in Post War Britain* (págs. 9-79). London: University of Birmingham.
- D’Alisa, G., Demaria, F., & Kallis, G. (2018). Decrecimiento. En G. D’Alisa, F. Demaria, G. Kallis (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (págs. 57-80). Barcelona-Cali: Icaria-Programa editorial Universidad del Valle.
- de los Ríos, P. (Septiembre-diciembre de 1998). Los movimientos sociales de los años sesentas en Estados Unidos: un legado contradictorio. *Sociológica*, XIII(38), 13-30.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A., Alvarez, S. E., & Dagnino, E. (eds.) (2001). *Política cultural y*

cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.
Bogotá: Taurus.

- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta.
- Hall, S. (1970). *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Laclau, E. (10 de Diciembre de 2011). Puerto Cultura - Ernesto Laclau [entrevista]. *Puerto cultura*. (J. Coscia, Entrevistador)
Recuperado el 17 de Julio de 2020, de https://www.youtube.com/watch?v=ZOFnTNPipVY&ab_channel=ArchivoTVArgentina.
- Laclau, E. (2004). Estructura, historia y lo político. En Butler J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 185-214). (C. Sardoy, G. Homs, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Losada Cubillos, J. J. (2011). Los estudios poscoloniales y su Agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano. *Criterios - Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, IV(1), enero-junio, 251-287.
- Martín-Barbero, J. (2010). Comunicación y cultura mundo: nuevas dinámicas mundiales de lo cultural. *Signo y Pensamiento*, 29(57), septiembre, 20-34.
- Martín-Barbero, J. (2018). Comunicar entre culturas en tiempos de globalización. *Turismo y Patrimonio* (4), 21-32.
- Maturana, H. & Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- Monod, J. (1970). Un air marginal. *L'Homme et la société*(16), 303-322.
Obtenido de http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1970_num_16_1_1293.
- Pérez Rincón, M. A. (2018). Prólogo a la edición de Colombia. En G. D'Alisa, F. Demaria, G. Kallis (eds.), *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era* (págs. 13-34). Barcelona-Calí: Icaria-Programa editorial Universidad del Valle.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Romaní, O., & Sepúlveda, M. (27 de Agosto de 2012). Estilos juveniles, contracultura y política. *Polis [En línea]*(11 | 2005), 1-18. Obtenido de <http://polis.revues.org/5769>.

- Roszak, T. (1970). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. (A. Abad, Trad.) Barcelona: Ed. Kairós.
- Solé Blanch, J. (2005). *Antropología de la educación y pedagogía de la juventud. Procesos de enculturación (Tesis doctoral)*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Departament de Departament de Pedagogia (cap. 9: Años 60: la revuelta juvenil). Obtenido de <http://hdl.handle.net/10803/8914>.
- Žižek, S. (2004). Da Capo senza Fine. En Butler J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (págs. 215-262). (C. Sardoy, G. Homs, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Hacia un camino concreto
Fotografía: Oscar Fernández Urrego



HACIA UNA EDUCACIÓN
PROPORCIONAL EN ABYA
YALA/AFRO/LATINOAMÉRICA
Nuevas formas de ver y aprender

OSCAR ANDRÉS FERNÁNDEZ URREGO

Introducción

El “descubrimiento” del nuevo continente trajo consigo nefastas consecuencias para la cultura material e inmaterial de los pueblos americanos, considerados como primitivos, es decir, con un nivel intelectual inferior al de los europeos (Ballestas Rincón, 2010). Sin embargo, el exterminio que se evidenció es mucho más alarmante. Hoy se habla de alrededor de 70 millones de seres humanos exterminados en el proceso de conquista. Por ejemplo, México contaba con una población de 25 millones de personas que se redujo a un millón en el año 1600 (Costanzo, 2016).

De hecho, en América, la evangelización implementada por la iglesia (que gozaba de la venia del papa), en particular en la Nueva Granada, logró pacificar a los pueblos primitivos, consolidando el proceso de explotación económica e imponiendo una cultura mediante la utilización de la cruz y la espada (Ramírez, 2008). En todo caso, el holocausto del nuevo mundo fue el principio del sometimiento de los pueblos indígenas, de la toma del territorio por la fuerza y de la construcción de un mundo al servicio de las hegemonías europeas y mundiales.

Teniendo en cuenta esto, se aborda el concepto de colonialidad, que es uno de los elementos que constituye el patrón mundial del poder capitalista. Se funda en una clasificación racial y étnica de la población, en la que existe una superioridad del hombre blanco europeo, como una categoría supra ordenada seguida por los mestizos, los indígenas y por último las negritudes. De hecho, dentro de esta idea de civilización, en Latinoamérica los criollos civilizados y letrados tenían un estatus superior al de los mestizos y al de los indígenas que eran tratados como bárbaros (Walsh, 2009); segregación que sirvió para universalizar la civilización capitalista.

Esta colonización ha perdurado y se ha mantenido gracias al modelo político y económico neoliberal que se ha impuesto alrededor del planeta, tanto como el concepto de modernidad, que hace parte de una visión única y radical basada en una noción de un-mundo-hecho-de-un-mundo que somete a todos los otros mundos o formas de pensar y de vivir según sus reglas. Es decir, el paradigma del hombre moderno tiene sus bases en una visión única de una realidad absoluta, que se impone y extermina a otras visiones de la realidad (Escobar, 2018).

Sobre el tema, Walsh (2009) tiene una concepción interesante. Plantea la importancia del problema sociocultural, en el que los europeos desconocieron la producción intelectual de los pueblos indígenas y afro, exterminaron la identidad cultural del continente entero e impusieron una noción de un mundo único, en el que existía un binarismo entre naturaleza y sociedad, categorizando como primitivas y paganas las cosmovisiones que conectan a los mundos de arriba y de abajo con la tierra, con los ancestros y con los seres vivos. Así, Occidente generó su idea de mundo y sometió a todos los otros mundos a sus reglas, a un estado subordinado o a su negación de existencia. Esta realidad occidental impuesta reduce a las otras realidades a ser simples creencias y niega sus existencias y veracidad. De tal forma que los otros no occidentales solo tienen creencias que se evidencian como mitos, ideologías, leyendas, supersticiones o conocimientos locales, pero nunca universales. Además, los movimientos sociales locales han evidenciado que esta idea de un único mundo son la base de la globalización neoliberal, de tal modo que deja a las comunidades sin más salida que abordar esta única verdad absoluta (Escobar, 2018). Para que la realidad que se concibe hoy en día sea unidimensional y abstracta, se deben abordar los tres sesgos que constituyen la mirada moderna eurocéntrica.

El primero es el etnocentrismo, que se basa en la idea de clasificación universal de la población a partir de la raza, controlando los ámbitos de la existencia humana como el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva, la subjetividad/ intersubjetividad y producción del conocimiento. De esta manera, se identifica a un hombre blanco y europeo como superior y que se diferencia de los otros, indígenas y negritudes, por su conocimiento y evolución cultural (Costanzo, 2016).

El segundo sesgo es el androcentrismo, por medio del cual las construcciones sociales se centran en lo masculino. A partir del hecho de un hombre de naturaleza lógica y una mujer de naturaleza emocional, se lleva a la mujer a la grieta de la inferioridad femenina para otorgarle un único espacio privado, basado en el cuidado de los hijos y de la casa, mientras que los hombres se desenvuelven en ámbitos públicos y políticos. De hecho, la industrialización ha agudizado más el tema, teniendo en cuenta que por un lado el patriarcado subyuga a la mujer blanca de clase media-alta a ser criadora de hijos blancos, burgueses y que preserven la cultura dominante; y por otro lado, supone que toda mujer que no sea burguesa ni blanca debe ser sometida a trabajos pesados

en los que se desenvuelve en total desventaja con respecto a los hombres (Costanzo, 2016).

En tercer lugar, aparece el antropocentrismo, como un sesgo que justifica al ser humano para valorar a todo lo no humano como un instrumento o como algo que debe ser dominado o explotado, como es el caso de la flora y la fauna del planeta. De hecho, Guattari (2000) expone su preocupación sobre el tema. Propone una ecosofía que permita un cambio de visión, de una sociedad que por décadas ha exterminado paulatinamente la vida misma. Lamentablemente, en la actualidad el sistema agroalimentario se ve como un medio para llegar al éxito económico y se han olvidado las relaciones espirituales y religiosas que los pueblos antiguos tenían con la madre tierra. También se hace caso omiso a la crisis medioambiental por la que el planeta entero pasa, debido a la insostenibilidad de los procesos naturales, que se potencia, entre otros motivos, por la destrucción de los ecosistemas y por el deterioro de los recursos renovables.

Teniendo en cuenta la premisa anterior, Catherine Walsh (2009) asegura que los lugares de interés para iniciar la lucha decolonial son el Estado y la sociedad. Sugiere que la resistencia, la insurgencia y la movilización decolonial se desarrolla desde perspectivas sociales, políticas e intelectuales construidas ancestralmente. De hecho, uno de los componentes más trascendentales para que se geste el cambio que viene después de las luchas decoloniales es precisamente la educación. El propósito de la educación es crear mundos nuevos, mundos mejores, especialmente que sean menos malvados y menos deshumanos (Freire, 1997). Por tal motivo, se requiere del análisis del contexto sociocultural actual, desde el ámbito educativo, para comenzar a proponer y lograr esos cambios que son necesarios, que la tierra grita y que la sociedad requiere.

Por otro lado, y antes de realizar un análisis sobre las educaciones de enfoque decolonial y sus respectivas formas pedagógicas, culturales, individuales y sociales (Zubiría Samper, 1994), se aborda una interpretación de la educación (a modo de definición), en la que se separan los conceptos pedagogía y educación.

Es importante abordar las distintas visiones sobre la educación, desde los pensamientos y posiciones que históricamente han trazado un camino hacia su propósito. De esta forma, se puede decir que, en principio, antes de que

Sócrates y Platón se opusieron a la cuestión que determinaba que la virtud se podía enseñar, los sofistas fueron los fundadores de la primera teoría de la educación, que consideraban un arte (*technè*), teniendo en cuenta que planteaban una enseñanza del arte de hablar bien (elocuencia), de escribir bien (gramática) de razonar bien (dialéctica) y el lenguaje métrico rítmico (poesía) (Rojas Osorio, 2010).

La educación está conformada por diferentes ramas del saber humano, como la pedagogía, la didáctica, la filosofía de la educación, la psicología de la educación y la historia de la educación. De hecho, los conceptos pedagogía y educación cambian de acuerdo al momento histórico y cultural a partir del cual se definen. Esto obedece a que la educación es una realidad compleja con muchas dimensiones (Rojas Osorio, 2010). Por ello, la educación es parte fundamental del desarrollo cultural de una comunidad, debido a su carácter transformador, tal como lo argumenta Ramírez: “La educación es el fenómeno cultural que más alto grado de incidencia tiene en la transformación social” (2008, p. 7). Además, la pedagogía ésta estudia la enseñanza de la educación, estructurada a partir de los métodos y estrategias empleados para tal fin.

En este orden de ideas, Rojas concuerda con Not (1994), quien argumenta que la educación de un individuo se basa en una orientación que pretende cumplir con una finalidad; término que retoma Zubiría Samper (1994) cuando sostiene que la visualización del camino educativo comienza con un propósito.

Según Not (1994), es necesaria la existencia y el planteamiento de métodos pedagógicos que definan el proceso a partir del cual se organizan y se desarrollan todas las prácticas de enseñanza¹. En este sentido, la pedagogía es la metodología de la educación. Organiza los elementos que se encuentran en la situación educativa y da respuesta a la problemática de medios y fines educativos. Finalmente, la filosofía de la educación es la pedagogía, que abarca tres ejes que se articulan entre sí: el antropológico, el epistemológico y el ético, para dar respuesta al por qué, al qué y al para qué de las propuestas pedagógicas (Ramírez, 2008).

1 Enseñaje como visión sistémica de la enseñanza y el aprendizaje, es la puesta en marcha de los métodos y procesos necesarios para garantizar un aprendizaje significativo, dentro de un ambiente de aprendizaje que posibilita la relación estrecha entre el estudiante, el docente y el entorno (Fernández Urrego, Moncayo Santacruz, & Ahumada Méndez, 2019).

Devenir de la educación moderna en Latinoamérica y Colombia

El pensamiento moderno occidental no criticó al colonialismo sino que lo vio como adherente a su proyecto de emancipación, sin medir el coste humano, donde la discriminación ontológica es la más profunda. (Rodríguez Reyes A. , 2016, p. 151)

Con respecto a la educación de los pueblos indígenas latinoamericanos, los aztecas [año 2500 a.C. al 200 d.C. (Cervera Obregón, 2008)] tenían un eje educativo eminentemente religioso, a partir del cual los sacerdotes enseñaban profesiones como la militar, sacerdotal, jurídica, administrativa y política dentro de los templos. En cuanto a los mayas [siglo IV a.C. al IV d.C. (Ezquerria, 1969)], la clase privilegiada era la que impartía la educación; y entre los incas [1250 a 1532 (Tudela de la Orden, 1969)], la clase gobernante fue la encargada de realizar esta actividad, con una educación que fue ante todo oral, que inculcaba la creencia del dios sol y consideraba que la comunidad debía colaborar con los dioses para mantener el orden cósmico (Rojas Osorio, 2010).

Según Suarez, en los inicios del siglo XV los aztecas o mexicas ya se habían asentado en territorios que iban desde el Golfo hasta el Pacífico, de tal manera que “[p]udieron entonces construir ciudades poderosas y ricas porque favorecidos con una mística religiosa y guerrera, se apropiaron y se constituyeron en los herederos de una cultura milenaria” (2001, p. 152). Adicionalmente, desde el abordaje de la cultura prehispánica mexicana, la existencia de los sistemas educativos se puede rastrear a partir de la organización de la sociedad y del funcionamiento de la familia Azteca. Es interesante ver aquí cómo el aspecto personal e individual del infante está relacionado con la familia y con el oficio de los padres, que cumplía un papel específico en un conjunto de familias a la que pertenecían. Estas familias más grandes compartían creencias y vínculos de sangre, así como intereses económicos. La dimensión social, institucional o pública del infante se desarrollaba en el centro de formación integral donde curiosamente predominaban los hijos de los nobles.

El niño o niña en su nacimiento era marcado en su mano con la insignia que representaba las cosas que debía ejercitar cuando tuviera la edad suficiente. Durante 15 años eran formados en su familia y posteriormente asistían a escuelas o centros culturales donde aprendían fisionomía moral y social azteca. Sumado a esto, entre los conocimientos que se impartían se encontraban la administración, la justicia, la religión, el arte militar, los oficios y las artes

artístico-recreativas. Ya en la educación superior, los jóvenes se dividían en tres escuelas: una que se centraba en música y artes, otra que se centraba en la integralidad (posiblemente para los nobles) y la última centrada en la guerra y oficios al servicio de la comunidad. Con todo, había una gran preocupación por que el estudiante aprendiera sobre historia y cultura inmaterial. Con respecto a la pedagogía, superponían la memorización ante la escritura, asegurando la transmisión del conocimiento, luego enfatizaban en la reiteración de los contenidos y por último se ocupaban de la representación de lo aprendido (Suarez, 2001). En síntesis, los aztecas se formaban para tener respeto a sus mayores, para obedecer, servir, ir a la guerra, cantar y danzar (Sanviens Marfull, 2010).

Las danzas de los indígenas americanos que hacían parte de su memoria histórica estaban relacionadas con oficios varios y con el arte de la guerra. Sin embargo, fueron exterminadas por los conquistadores debido a que también las basaban en la idolatría, oponiéndose (en la colonia) a la idea del dios cristiano. Quizás la música fue un elemento sumamente importante para la educación, para la preservación de la memoria histórica y para la expresión de los pueblos. También existió la escritura en los pueblos prehispánicos, libros en los que se conservaban hechos vividos, la distribución de sus tiempos, el conocimiento sobre plantas y animales; pero desgraciadamente también fueron sometidos a la destrucción cristiana (Sanviens Marfull, 2010).

Ya en Perú, los pueblos indígenas prehispánicos no tenían un sistema de escritura. Por tal motivo, acudieron a la tradición oral para resguardar sus conocimientos y compartirlos de generación en generación, de padres a hijos. Aunque existen registros de cultura material llamados *Quipos*, que están hechos con ramales en diversos nudos y colores, en los cuales consignaban información en cuanto a leyes, ceremonias y cuentas de negocios. De hecho, una prueba del desarrollo tecnológico de estos indígenas es el sistema objetual que les permitía realizar cuentas, a partir de la implementación de técnicas de contar granos, realizando operaciones de manera eficiente.

En cuanto a la educación vital de los pueblos indígenas peruanos, se puede decir que existía una educación integral, ya que todos sabían de todo, o por lo menos todo lo que necesitaban saber para vivir adecuadamente. De hecho, las mujeres eran quienes más conocimientos tenían. En estas culturas, se tenía una concepción de *hombre* muy particular; es el que “cultiva su propio campo;

es albañil, que sabe construir su casa; es tejedor, que hace sus vestidos; y es ganadero, carpintero, herrero y artesano en general; también es, hasta cierto límite, su propio médico” (Sanviens Marfull, 2010: 47). En cuanto a las mujeres, “participan activamente en estas labores, especialmente en las agrícolas — donde, a veces, realizan un papel primordial—, y cuidan de la casa y de la prole”. (Sanviens Marfull, 2010, p. 47)

Por otro lado, según Ramírez (2008), los indígenas precolombinos colombianos, como los muiscas que se ubicaron en el altiplano cundi-boyacense, los tayrona de la Sierra Nevada y las comunidades del sur del Huila, tenían un pensamiento autónomo a partir del cual explicaron su ser en el mundo; mediante mitos expresaron sus valores, su pensamiento pacifista y la armonía en la que vivían sus comunidades, teniendo en cuenta, por ejemplo, que justificaban la guerra únicamente para su defensa, debido a que era preferible morir antes que soportar humillaciones. Sobre este tema, Jacinto Ordóñez Peñalzo (2010) afirma que “la educación en los pueblos indígenas es comunitaria y los pueblos indígenas se expresaron mediante la religión, el mito y la poesía, con un lenguaje metafórico y analógico, pero sin que estas formas de expresión dejaran de ser cognoscitivas...” (como se citó en Rojas Osorio, 2010, p. 329).

Cambiando de escenario, con el fin de analizar dos evoluciones diferentes, hay que girar la mirada hacia la educación griega, que en principio se concentraba en la educación poética, basada en los aportes de Homero, Hesíodo y Píndaro. Por otro lado, existía la educación retórica y sofística, basada en Isócrates, Hípias de Elis, Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontini. Adicionalmente, las escuelas filosóficas, representadas por Sócrates, Platón, Aristóteles, Zenón, Epicuro Sexto Empírico, eran importantes en el contexto académico de ese momento. Estas dos tendencias de educación también existieron en Roma, teniendo en cuenta que se hizo mayor énfasis en la retórica, se enseñó latín y griego y se sobrevaloró el discurso (dialéctica) (Rojas Osorio, 2010).

Según Osorio, tal vez la fase histórica más relevante en términos educativos para el continente americano fue la que se contempló entre 1492 (llegada de los españoles a América) y mediados del siglo XVII (comienzos de la Ilustración). Justo en este periodo se dio inicio al proceso fuerte de colonización de América, o como lo llamaban los europeos: descubrimiento y culturización del *Nuevo continente*. Un proceso en el que se omitió el hecho de que en América habitaban pueblos indígenas cuyas culturas no eran nuevas; por el contrario, basaban sus

conocimientos en saberes ancestrales únicos y complejos (Sanviens Marfull, 2010).

Mientras que en América se gestaba el proceso de colonización, en Europa florecía el Renacimiento, cuya teoría de la educación se basaba en principios del humanismo, se desarrollaba la ciencia moderna, pasando por la pedagogía de Comenio, la educación de John Locke y el comienzo de la educación en la Ilustración a mediados del Siglo XVII, que se fortalece en el Siglo XVIII (Bernal Lugo, 2015). En este periodo sucedieron varios cambios filosóficos y pedagógicos, tales como la consolidación del *areté* como fase más alta de la adquisición de virtudes (pensamiento diluido gracias a la ciencia moderna); posteriormente el desarrollo del humanismo, el progresismo científico-técnico moderno y el reformismo protestante; por último, una teoría en la que la educación del carácter y de la inteligencia práctica debían ir juntas, aludiendo también a la importancia del autocontrol como principio educativo en los niños. Vale la pena resaltar en este punto que la emoción se comienza a reconocer como aspecto fundamental del proceso de aprendizaje del estudiante, tanto como la individualización del conocimiento, dada la relación de la experiencia individual con el desarrollo intelectual (Rojas Osorio, 2010).

Según Ramírez (2008), los jesuitas comenzaron con la labor educativa colonial en Colombia en 1604 con el colegio San Bartolomé, en 1608 con la primera cátedra pública y en 1623 con la Universidad Javeriana. Actos que se consolidarían con la aparición de las siguientes universidades eclesiásticas: la dominica o tomística (Universidad de Santo Tomás) en 1636, y con el Colegio Mayor del Rosario en 1654. En todo caso, aunque esta pedagogía escolástica centraba sus esfuerzos en formar desde la ética, la fe y la ciencia nacional, su carácter siempre fue excluyente, centrado en beneficiar a los españoles y criollos que controlaban la economía y la política. Tal como era el caso en la época de Aristóteles, en la que la educación era un beneficio de aquellos individuos que por ser virtuosos tenían derecho al *areté*, es decir, acceso al conocimiento de calidad (Grisolle, 2009). Sin embargo, la escolástica que llegó a Latinoamérica fue una ideología imperial que justificaba la expansión europea (Rojas Osorio, 2010). Sumado a esto, cabe señalar que la universidad colonial del siglo XVII tenía un plan de estudios dominados por el *ergotismo*, por una didáctica basada en la repetición casi catequética, sin originalidad.

A partir de las reformas borbónicas, que desencadenaron en la expulsión de los jesuitas en 1767 y en la expedición botánica de José Celestino Mútis en 1783, se consolidó una pedagogía moderna en la región, auspiciada por fenómenos políticos y económicos que se centraron en la expropiación de bienes y tierras que les pertenecían a las comunidades indígenas y criollas. Así, se inicia una educación científica o Newtoniana, de rebeldía, sin dejar de lado el elitismo. Ya en el siglo XVIII, aunque se abrieron las puertas para una educación pública, en plena Inquisición se seguían dictando cátedras asociadas a la ciencia moderna, que llevaron al país a una revolución cultural, a una transformación de esa educación colonial, inculcando en los estudiantes la necesidad de libertad. Entre los pensadores que más aportaron a este pensamiento, se encuentran: José Celestino Mutis, José Félix Restrepo y Francisco José de Caldas, quienes defendieron el sistema copernicano que estaba prohibido por la Inquisición (Ramírez, 2008).

En la liberación de la dominación española, se mantuvo por buen tiempo la dependencia ideológica de España. En el periodo de la patria boba, la educación en la república se basaba en el método lancasteriano, que empleaba la repetición mecánica y la memoria para garantizar un aprendizaje, que además sentaba sus bases en la educación sin distinción de clases sociales. Ya el periodo posterior a la Independencia tuvo tendencias liberales de educación como el positivismo, que con la influencia previa de Paulo Freire (1921-1997) forjaron el pensamiento educativo latinoamericano (Rojas Osorio, 2010).

En cuanto al periodo histórico de la república liberal en la segunda mitad del siglo XIX, “los pensadores colombianos se dedican a interpretar la violencia generalizada” (Rojas Osorio, 2010, p. 26), debido a guerras civiles y a conflictos regionales. Allí se generaron dos visiones: por un lado, se encontraban los románticos que fomentaban la creación de un estado liberal; por otro lado, los políticos que creían fielmente en la regeneración del país a partir de la moral cristiana, en contra de abusos liberales radicales. Así, la educación estuvo al servicio de los partidos políticos, la escolástica al lado del partido conservador y el liberalismo inglés (Benthamismo) que estaba de parte del partido liberal, lamentablemente influenciada por la politiquería del momento. Posteriormente, en 1850 se elimina el control que la religión tenía sobre la educación y en la constitución de 1863 se separa al Estado de la Iglesia, promulgando la educación laica, gratuita y obligatoria.

Según Ramírez (2008), después de la fundación de la Universidad Nacional de Colombia en 1867 como la primera institución secular, comienzan los debates académicos relacionados con las polémicas entre política –religión, positivismo–, neoescolástica, utilitarismo –moral cristiana y liberales– tradicionalistas, entre otros, hasta el arribo de la Misión Alemana en 1872 en la que se implantó la pedagogía lancasteriana, fracasando debido a las características del país (pobre y católico), por lo que se le devolvió poder a la Iglesia, haciendo obligatoria la enseñanza religiosa en todas las instituciones educativas. Entre 1886 y 1930, la pedagogía católica (inspirada en la antropología escolástica y tomista), orientó la mentalidad educativa colombiana. En este periodo, la libre expresión se llegó a considerar como una práctica casi atea y se profundizó en el rechazo de la educación a las ideologías liberales, engendrando más violencia y disertaciones que provenían de las dos visiones. Finalmente, en Colombia se implantó un modelo procedente del Tomismo y de la escolástica, denominado neoescolástica.

Desde 1925, cuando Ovidio Decroly trae a Colombia su propuesta de “escuela activa”, inicia la preocupación por atender las diferencias individuales de los estudiantes, incluir los centros de interés y que la educación fuera del agrado de los estudiantes, abriéndose paso en un país meramente conservador (Ramírez, 2008). Sin embargo, y aunque abogaba por reducir el aprendizaje memorístico, se hizo una interpretación escolástica de sus ideales, potenciada por la falta de preparación de los profesores para aplicarla. Rojas Osorio (2010) sostiene que, en esta escuela, el niño es el centro del proceso, en el que se descubren sus necesidades y se pretende despertar el interés y despertar la cooperación social. Enfatizando la idea de la preparación para el trabajo al estar al servicio de una sociedad democrática (Ramírez, 2008).

Así, hacia los años 50, la educación se centró en la discusión sobre la recuperación y el desarrollo del país, asentándose la idea de importar modelos educativos, dada la premisa de que los otros (extranjeros) son los que saben educar. Por ello se implanta la tecnología educativa, que pretendía formar técnicos que propendían por el desarrollo económico y administrativo de las empresas: mano de obra calificada y barata, creyendo que les hacían un favor a los pobres y al país, sin pensar en los estragos que hasta hoy traería consigo. Allí, el profesor se convertía en una máquina que cumplía con el programa, un administrador de conocimiento prefijado, volviéndose reproductor en clases lineales, aburridas y en las que la didáctica se vuelca hacia la mecánica. (Ramírez, 2008)

Según Ramírez (2008), la pedagogía liberadora se basa en la pedagogía popular, y en la oposición a los modelos neoliberales, que agudizan la desigualdad, la indiferencia y la exclusión. Adicionalmente, se caracteriza por ser crítica, por contribuir a la reinención de una educación que busca caminos sin certezas, produciendo la reconstrucción fundamentada en la acción crítica, reivindicando el derecho a la educación de calidad, teniendo en cuenta que:

[...] educar el ser humano es hacerlo consiente de la propia condición social y de las razones económicas, sociales y políticas de ésta y del movimiento necesario de la historia y de la sociedad para moverlo a la práctica revolucionaria y la construcción del comunismo. (2008, p. 69)

En Costa Rica, la pedagogía liberadora de Paulo Freire inspira la creación del movimiento de pensamiento crítico de Ángel Villarini Jusino, en el que la educación se piensa como una finalidad social, se asumen roles sociales y se prepara al individuo desde su contexto histórico y social hasta la actividad proyectual, dando lugar a soluciones basadas en la ética. Jacinto Ordóñez Peñalongo fue un educador centroamericano que potenció las bondades de la educación liberadora. Él sostiene que, para pensar en una educación dedicada en Latinoamérica, primero se requiere pensar en la región misma, pensar en sus comienzos desde los pueblos indígenas e integrar diferentes visiones mundiales sobre educación para construir desde los mejores elementos existentes (Rojas Osorio, 2010).

Desde esta visión, la educación no puede existir sin propósito social, aunque en Colombia lamentablemente fue desarticulada y llevada a la clandestinidad debido al asesinato de líderes colombianos de izquierda (Ramírez, 2008).

Finalmente, la pedagogía personalista de Rogers, que predomina en la actualidad colombiana, se basa en la pedagogía neoescolástica, en algunos aspectos de la pedagogía activa y en ciertos planteamientos de los constructivismos, como el trabajo en equipo, la organización de la clase a partir de guías, la atención de las individualidades de los estudiantes, la educación activa (para la acción) y la identificación de centros de interés. Sin embargo, el carácter moral siguió arraigado a los principios de la moral cristiana, sujeto al pensamiento y políticas neoliberales que abogan por el control de la calidad, la ampliación de la cobertura y la mercantilización de la educación (Ramírez, 2008). Esta pedagogía potencia las cualidades de cada ser humano, partiendo del desarrollo de la libertad, de la

comprensión simpática y de la comunicación, que son tomados como valores educativos, dentro de una educación no directiva que utiliza estrategias como el trabajo en equipo y el juego de roles (Rojas Osorio, 2010).

Giro decolonial

Ahora no puedo contener este chillido que nace desde muy adentro y que sale por los poros y orificios de mi cuerpo como estruendo. Los órganos en su conjunto y liderado por el alma y el corazón, gritan ¡NO!, gritan ¡DIGNIDAD!, y gritan ¡VIDA! (Walsh, 2017, p. 17)

El giro decolonial principalmente se centra en la descolonización de los saberes, teniendo en cuenta que se posiciona y define como un todo que es ajeno y exterior o diferente² a la modernidad, encontrando entonces movimientos indígenas y afro que apoyan esta visión (Zapata Silva, 2017).

Las prácticas decoloniales existen desde la colonia, sin embargo, la reflexión sobre ellas es reciente; además es necesario definir que lo decolonial es distinto a lo poscolonial, debido a que parten de momentos históricos y contextos distintos: “Lo decolonial estudia el fenómeno de la herencia colonial a partir del siglo XV como un elemento indisociable de la formación del moderno sistema mundial capitalista” (Rodríguez Reyes A. , 2019, párr. 2). Por su parte, los estudios poscoloniales estudian el fenómeno a partir del siglo XIX, cuando el Imperio Británico dominaba la India, sin embargo, llegan más allá y estudian los sistemas coloniales instaurados por los diferentes imperios (Rodríguez Reyes A. , 2019).

En principio, la perspectiva decolonial se adhiere a las carencias que el paradigma de modernización trajo consigo, debido a que muchos países no lograron desarrollarse y, en consecuencia, llegaron a sufrir de un “maldesarrollo”, evidenciando el fracaso de éste (Barranquero-Carretero & Sáex-Baeza, 2014). Así, este malestar de algunas comunidades y muchos otros grupos sociales da impulso a los teóricos decoloniales para comenzar a discutir el tema del

² A mi modo de ver, la postura pura del giro decolonial se vuelve peligrosa porque toca los límites del exceso. En esa medida, será abordada posteriormente como punto de partida, quitándole tintes de radicalismo y entrelazándola con pensamientos proporcionalistas como el de Gregori.



replanteamiento de gobernanza global, desde la praxis económica, sacral³ y política.

Ser decolonial es adherirse a la visión de la opción decolonial, desenganchándose de la opción capitalista y comunista. Posibilita el cambio de rumbo y de devenir. Es vivir la opción decolonial desde cualquier posición de creencias y de religión, abordando la realidad y la vida cotidiana desde distintos sistemas de ideas. Implica una combinación de afectos, de conocimientos y de principios sobre los cuales se ha construido la opción (Mignolo & Gómez, 2012). El giro decolonial surge como movimiento intelectual con los latinoamericanos en Estados Unidos. Es una crítica que se escapa al reduccionismo de la colonia como único centro de interés, de hecho, se enfoca en la paradoja de dominación-liberación que plantea Dussel y a la colonialidad del poder, a partir de las cuales se cimientan los paradigmas de explotación/dominación/conflicto que se han mantenido desde 1492 (Rodríguez Reyes, 2016).

Cuestionar la sociedad actual resulta difícil, gracias al pensamiento comunal de un único mundo posible, fungido por un neoliberalismo que garantiza y autentica los saberes coloniales que necesita el capitalismo. La colonialidad global aumenta cuando comienzan a existir injusticias, se aumenta la pobreza, mientras la riqueza se centra en el 1% de la población y mientras la periferia está subordinada social, cultural, epistémica y económicamente. Así, el giro decolonial no sólo convoca a América, sino también a África, Asia y Oriente, expandiendo la cosmovisión liberadora hacia los otros continentes condenados por las lógicas hegemónicas europeas (Rodríguez Reyes, 2016).

Dicho esto, deben exponerse las dos visiones de modernidad desde el enfoque filosófico, cronológico y geográfico. La primera visión mantiene un corte humanista y renacentista, que tiene origen hispánico sobre el siglo XVI; la segunda, de origen anglosajón y germano, se desarrolla durante el siglo XVII con un enfoque de eficacia, factibilidad tecnológica y gobernabilidad administrativa, que contribuye al desarrollo de un mundo en expansión, el cual necesita del capitalismo para su progreso. Sin embargo, hay que tener en cuenta que éste contribuye a la degradación humana-social porque “el capitalismo es racial, es decir, que la segregación racial es constitutiva del capitalismo como forma de organización de la sociedad” (Rodríguez Reyes, 2016, p. 142), entendiendo

3 El concepto se refiere al poder relacionado con la fe, la religión y las prácticas culturales que se inspiran en mitos, deidades o en diversas visiones del mundo.

aquí a la raza como determinante de la clase social. La primera visión ha sido ignorada abiertamente por posmodernistas como Lyotard, Baudrillard y por teóricos modernos como Habermas y Weber, quienes han caído en un reduccionismo impuesto por la segunda visión.

Finalmente, y retomando los conceptos: aunque ambas visiones de modernidad fungen a la lógica elitista, es imperativo identificar que el sueño bolivariano de una América Hispánica, el patriotismo criollo y la anhelada diferenciación de los románticos latinoamericanos hacen parte de la primera modernidad. Es importante entender este tema, debido a que existe una primera modernidad que es implantada en Latinoamérica con la llegada de los europeos, quienes obtendrían una ventaja competitiva frente a los mundos árabe, chino e indio. Es decir que España implantaría de manera hegemónica su cultura. Por tal motivo, puede afirmarse que la primera modernidad llega a América durante el siglo XV, posteriormente a África y Asia en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, mientras en los otros continentes se evidencia una separación entre el colonizador y el colonizado, en América esto no sucede, lo que marcaría una condición postcolonial en el continente, desde la cual se desprendieron caminos decoloniales (Leetoy, 2016). De hecho, la filosofía de la liberación surge en América a finales de los 60, en contraposición a la filosofía moderna y al rechazo de los principios de este nuevo mundo en cuanto a los niveles geopolíticos, eróticos y pedagógicos (Rodríguez Reyes, 2016).

Redondeando un poco, siguiendo a Walsh, “Resistir no para destruir, sino para construir” (2017, p. 19), es un proceso imperativo que tiene que suceder, ante la violencia física, sexo-genética, sociocultural, epistémica y territorial, haciéndole frente al modelo capitalista-modernizador-paternal-extractivista, en oposición a la destrucción sistemática de la naturaleza y rechazando profundamente el sistema de guerra-muerte mundial. Para iniciar este cambio, es necesario acudir al pensamiento crítico, que busca oponerse a los pensamientos dominantes que permean toda una trazabilidad en educación. Crear una teoría social crítica que resurja de la opresión científica que impulsa la teoría tradicional, que evidentemente no dialoga con la proporcionalidad, con la equidad, con la colectividad (Rincón Díaz, 2015).

Por otro lado, es preciso exponer el significado y valor del concepto “cultura”, debido a que se hace referencia directa al mismo y a sus derivados como lo son las “contraculturas” y lo “culto”. En principio, los griegos denominaron *paideia*

a la más alta *areté* humana (formación basada en retórica y filosofía), que hacía parte de todos los legados de la tradición humana. En Roma, a este término se le denominó “cultura” y posteriormente en Alemania se le dio el nombre de “Formación” (Rojas Osorio, 2010). Coincidentalmente,

[e]l término “cultura” en sentido antropológico, fue utilizado inicialmente por Burnett Tylor (1871), quien lo definió como “ese todo complejo que integra saber, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el humano como miembro de una sociedad” (diccionario de antropología: 2001). Pero la etimología del vocablo original se relacionaba con el cultivo de plantas y la cría de animales, de ahí los términos agricultura y horticultura. (Ballestas Rincón, 2010, p. 60)

De esta manera, las cosmovisiones cobran sentido, ya que sugieren diferentes formas de ver el mundo, teniendo en cuenta que están basadas en las diversidades culturales y se ven representadas en los capitales culturales (Ballestas Rincón, 2010) que, según Bourdieu y Marx, puede existir en tres formas o estados: en estado interiorizado, en disposiciones duraderas del organismo; en estado objetivado, en forma de objetos o sistemas objetuales físicos; y en estado institucionalizado que garantiza propiedades originales al capital cultural, que puede ser una forma de objetivación más abstracta, como un título (Rojas Osorio, 2010).

Desde esta perspectiva, puede decirse que los antepasados son fundamentales en la construcción de la cultura, porque la heredan. A su vez, las prácticas comunicativas y sociales, así como las distintas formas de actuar y de comportarse, hacen parte del concepto. También hacen parte de la cultura las creencias sobre la vida y la muerte, sobre la naturaleza y sus fenómenos, la concepción de la belleza, de lo bueno, lo malo, lo permitido, lo prohibido y lo sagrado. Es, en conclusión, la manera de ordenar el mundo de una sociedad, de vivirlo y de construirlo. La cultura se puede transmitir a partir del lenguaje (cultura inmaterial) o de los objetos físicos (cultura material). Los indígenas, por ejemplo, transmitieron parte de su cultura a través de mitos, leyendas, prácticas rituales, dibujos y objetos (Ballestas Rincón, 2010).

Lo interesante es que existe una idea de cultura eurocéntrica, en la que se clasifica a los pueblos anteriores a la conquista como primitivos, incluyendo a las culturas no literarias allí. Se designa como arte primitivo a los objetos

que fabricaron estas sociedades. Sin embargo, más crítico es el imaginario del hombre europeo como culto, mientras que los que son diferentes temporal y espacialmente, se catalogan como bárbaros. Por ello, si es cierto que las sociedades son diversas, lo mejor es que una no intente imitar a otra, copiando aspectos culturales. Así, se hace importante entender las diversidades, aceptar y retomar los aspectos positivos a partir de las prácticas del buen vivir, sin imposiciones y sin intereses mezquinos (Ballestas Rincón, 2010).

Según el filósofo colombiano Fernando González Ochoa (1895-1964), los suramericanos siempre han copiado a los europeos, de hecho, con cierta vergüenza, dentro de la práctica de actividades sin patria ni pueblo. Así mismo, Luis López de Mesa (1884-1967), quien declara que Latinoamérica es una colonia cultural europea, plantea que es necesario reconstruir una cultura, pero redefiniendo el concepto de “cultura” no europeo (Ramírez, 2008).

Ante el grave déficit de representatividad democrática en varios países de la región, surgen formas de ganar espacios a través de la cultura, ya que esta es usada como herramienta para la construcción de políticas de emancipación encaminadas a cuestionar la segregación de pobres en la geografía urbana, la violencia de Estado y la discriminación social en contra de poblaciones indígenas, la inequidad de género y preferencia sexual, las deficiencias en la rendición de cuentas y corrupción, entre otros muchos casos que determinan la importancia fundamental de ponernos a la tarea de contrarrestar los déficits de los valores fundamentales de la modernidad: libertad, igualdad y solidaridad. (Leetoy, 2016, p. 59)

Desde aquí puede percibirse la despreocupación por analizar las relaciones entre fenómenos poscoloniales y posmodernos, teniendo en cuenta que este diálogo es necesario y definitivo para pensar en nuevas visiones de vida. Por ello, el problema se expande, llegando al punto de desentramar y exponer conflictos desde las entrañas de las mismas contraculturas. (Leetoy, 2016)

Algunas de las críticas a la teoría decolonial tienen que ver con la discriminación y separación del norte y del sur, de los europeos y los no europeos, hasta los mismos conceptos de modernidad impuestos y la reducción de esta al colonialismo. Sin embargo, es ingenuo pensar que las visiones de los indígenas y comunidades negras potencian la visión estática. Desde luego, el progreso cultural de cada comunidad es distinto de acuerdo a las interacciones que se dan dentro del territorio en que se sitúan. También, la idea de colonialismo tal y

como se plantea aquí se ha dado a través de toda la historia universal y no sólo a partir del siglo XV (Browitt, 2014):

Las cuestiones epistemológicas no desaparecen mágicamente porque el intelectual latinoamericano proponga algún místico “espacio fronterizo” epistemológicamente liberado mientras está instalado en una universidad occidental dentro o fuera de América Latina. Esto es una estrategia de legitimización en busca del reconocimiento. No se puede hacer las dos cosas: deconstruir solo lo europeo y luego re-inventarse a sí mismo como alguien que reside afuera, en un espacio conceptual autárquico, y no permitir la desconstrucción de su propia ficción. (Browitt, 2014, p. 44)

Finalmente, la modernidad latinoamericana es híbrida y se constituye desde la dualidad de su discurso. Cualquier discurso de dominación es a su vez un discurso de subversión, de tal manera que se expone y se debilita, volviéndose frágil, sobreponiéndose al poder y a la fuerza de éste. Por ello, surgen estrategias creativas que el pueblo de Abya-Yala-Afro-Latinoamérica entendió y ha aplicado a través del tiempo, como prácticas emancipadoras, subversivas y que suponen ser contraculturas modernas. Es así como desde las marchas, el teatro, la música, la pedagogía, los laboratorios, la literatura y muchas otras iniciativas se han consolidado en la práctica las maniobras decoloniales (Leetoy, 2016).

Educación proporcional

Es necesario compartir ese conocimiento y seguir aprendiendo de la praxis de la gente, de las colectividades, para eso en lo pedagógico no puede haber un divorcio entre lo práctico y lo teórico. (Rodríguez Reyes A., 2019, párr. 11)

La nueva sociedad del conocimiento constituye una oportunidad para revisar e inspeccionar los distintos sistemas educativos, desde la intervención sistémica de las teorías y modelos pedagógicos, para garantizar que el proceso de enseñanza educativa genere en el estudiante los medios necesarios para que pueda llevar a cabo su búsqueda personal hacia el aprendizaje (Díaz M., 2005). En cuanto al desarrollo sostenible y los objetivos planteados para tal fin (ODS), existen argumentos que demuestran la relación directa entre la educación y el desarrollo económico de un país, debido a que esta repercute directamente en los procesos productivos. Sumado a esto, las políticas públicas de algunos estados suponen un aumento en el bienestar del pueblo (progreso y avance social), mientras

se incrementa la inversión en educación, aunque esto no sucede en muchos casos: por lo tanto, la mayor inversión económica en educación no garantiza un progreso. Todo esto se debe a que las políticas públicas y las inversiones no se desarrollan de manera adecuada o sinérgica (Sandoval Vásquez & Hernández Castro, 2018).

Profundizando en el tema pedagógico y teniendo en cuenta que el “enseñaje” es la puesta en marcha de los métodos y procesos necesarios para garantizar un aprendizaje significativo, dentro de un ambiente de aprendizaje que posibilita la relación estrecha entre el estudiante, el docente y el entorno (Fernández Urrego, Moncayo Santacruz, & Ahumada Méndez, 2019), se aprecia una preocupación encaminada hacia la preparación de clases y cursos (Woodward, 2002), debido a que la falta de experiencia y conocimiento de los docentes sobre temas pedagógicos dificulta la generación y apropiación del conocimiento.

Esta ha sido una preocupación que han abordado Ortiz Ocaña, Arias López, & Pedrozo Conedo (2018), quienes sugieren una revisión más profunda de la pedagogía, del currículo y de la didáctica, que permite a final de cuentas la materialización de las teorías pedagógicas que surgen a partir de la sinergia de cuatro dimensiones: la individual (teoría psicológica), la social (teoría sociológica), la cultural (teoría antropológica) y los modelos pedagógicos (teoría pedagógica) (Zubiría Samper, 1994). Es importante aclarar que la referencia que se hace a Julián de Zubiría Samper no se compromete con su visión de educación en cuanto a la temporalidad de esta, sino que sólo se toman elementos organizacionales de su discurso (sin desconocer la importancia de sus contribuciones).

Para redondear los conceptos: la didáctica se asume como la “ciencia que explica y aplica lo relacionado con la enseñanza como tarea intencional y sistemática y como la estrategia expedita para lograr la formación del hombre” (Díaz B. , 1999, p. 7) y la pedagogía decolonial se entiende como una política sociocultural, rebasando la concepción eurocéntrica, constituyendo una práctica de producción y de transformación, como modo de lucha, de crítica colectiva y dialógica⁴.

En este orden de ideas, una pedagogía “otra”, como la propuesta abordada

4 Ver: Walsh (2009: 16), en Ortiz Ocaña et al (2018, p. 223).

por Ortiz Ocaña et al. (2018), es necesaria para el desarrollo consecuente del propósito del currículo, eliminando el etnocentrismo, androcentrismo y el antropocentrismo, que son sesgos de la realidad unidimensional proveniente de lógicas dominantes Eurocéntricas (Costanzo, 2016), además, reconociendo la identidad cultural del continente, del país y de las regiones. Propiciando la existencia de un pensamiento interrelacionar que posibilite el análisis y reflexión de la convivencia con seres, saberes, lógicas, cosmovisiones y formas de vivir distintas a las tradicionales, implantadas a partir de lógicas y poderes coloniales (Walsh, 2009). Desde la interculturalidad, la proporcionalidad y la teoría del cerebro triádico (Gregori & Volpato, 2012).

Por ello, el propósito del currículo es favorecer la autorrealización, la construcción del tejido social y el desarrollo económico. El desarrollo del currículo desde el pensamiento complejo busca implementar estrategias que faciliten un modo de pensamiento complejo en los miembros de la institución educativa. Este pensamiento tiene sus bases en la autorreflexión, la autocrítica y en los procesos de investigación que permiten mejorar la educación (Fernández Urrego, Moncayo Santacruz, & Ahumada Méndez, 2019). Además, el currículo debe responder a las siguientes preguntas: ¿para qué enseñar? ¿Qué enseñar? ¿Cuándo enseñarlo? ¿Cómo enseñarlo? ¿Con qué enseñarlo? Y ¿se cumplió o se está cumpliendo? En ese sentido, se establece de manera ordenada la forma de resolverlo con: el propósito educativo, los contenidos, la secuenciación (orden de presentar los hechos, las teorías o los conceptos), la metodología, los recursos didácticos y con la evaluación (Zubiría Samper, 1994).

En consecuencia, se hace necesario el plantear un nuevo modo de visualizar la educación en Abya-Yala/Afro/Latino-América, dadas las oportunidades de mejora y los profundos vacíos que conllevan los modelos pedagógicos actuales, repensando los métodos, metodologías, herramientas y estrategias pedagógicas (Fernández Urrego, 2017) que hacen posible la construcción de un camino de desarrollo sustentable, autosostenible y dentro de las lógicas de proporcionalidad (Gregori W., 2011). Por estos motivos, se plantea una educación descolonial a la que le pertenezca un diálogo continuo con las realidades modernas actuales, encontrando puntos de acuerdo y permitiendo la reorganización de pensamientos y acciones sociales.

En este mismo orden de ideas, es fundamental comprender que la investigación es el epicentro de pedagogías sostenibles, entendiéndola como una práctica

que se puede desarrollar dentro del aula de clase y también desde afuera, es decir, desde entidades públicas y privadas. Así mismo, la educación sostenible tiene que surgir desde los problemas, debido a que en la solución de estos hay aprendizaje. Estas ideas, junto con una óptima organización de clases, son prometedoras y promueven el desarrollo integral de los estudiantes (Álvarez Quintero *et al.*, 2020).

Ahora bien, cuando se habla de educación, no puede obviarse el hecho de que está constituida por cuatro ejes primordiales de los que se ha hablado anteriormente (Zubiría Samper, 1994); estos ejes le dan sentido y forma. Por tal motivo, y entendiendo las lógicas de interrelaciones que deben existir (de acuerdo a la teoría decolonial), se propone un modelo educativo fundamentado en teorías y propuestas que pueden potenciar los procesos de resistencia, re-existencia y de re-vivir (Walsh, 2009).

En este orden de ideas, desde la dimensión individual, que se relaciona con la psicología, se propone una educación proporcional basada en la Teoría tricerebral (Gregori & Volpato, 2012); desde la dimensión cultural, que se asocia a la antropología, se aborda el concepto de interculturalidad (Walsh, 2009); en cuanto a la dimensión social, se tiene en cuenta al autonomismo; y finalmente, la dimensión pedagógica se reconstruye a partir de distintas visiones de pedagogías decoloniales. Todo esto, con el objetivo de propiciar y potenciar un pensamiento crítico latinoamericano, encaminado a la comprensión de una Abya-Yala/Afro/Latino-América, propiciando transformaciones que permitan el desarrollo de la vida. Así, el concepto de vida, que es amplio y común en los diálogos decoloniales, se puede abordar desde varios puntos de vista.

Vida

En principio, la vida que se reclama (Walsh, 2017) es en esencia la garantía de que los procesos que se dan (desde el ser humano y la naturaleza), propicien un desarrollo sistémico del planeta tierra. Así mismo, definiciones del concepto “vida” que son divergentes pueden sostener la idea del proyecto Abya Yala/Afro/Latino-América. Por ejemplo, Lynn Margulis (2005) sostiene que la vida es más que una célula y más que nuevos frutos de individuos que evolucionan a partir de simbiosis; abarca la biósfera, el medio ambiente (como un todo), desde la formación de las nubes hasta el control de la química oceánica. Schrodinger

(1997) explica la vida desde la física de las partículas y los fluidos; sostiene que cuando las partículas dejan de moverse (entran en un estado de quietud total), ocurre la muerte, y cuando las partículas se excitan excesivamente (moviéndose caóticamente), ocurre lo opuesto: entran en caos y el sistema colapsa; por tal motivo, para que exista la vida, debe haber un estado equilibrado entre la quietud y la sobreexcitación, más proporcionado. Finalmente, Morín (1993) relaciona el concepto de vida con la eco-organización de los múltiples sistemas que coexisten en el mismo tiempo y espacio. Sugiere que los sistemas vivos (ecosistemas) tienden a desorganizarse y posteriormente, se reorganizan. De hecho, explica que el planeta entero y el universo mismo tienen fases de desorganización y reorganización.

De lo anterior, puede inferirse que las posturas desde la biología, la física y la filosofía tienen algo en común: el movimiento. Un movimiento controlado que puede excederse pero que siempre busca por sí mismo la manera de autorregularse, y es en este preciso punto en el que se relaciona la visión decolonial de Walsh, Escobar, Zibechi y Mignolo, entre otros. Estas interpretaciones sustentan la idea de individuos que sienten, piensan y actúan en comunidad a partir de la movilización de su ser. Así, el pensamiento no puede ser aquietado, el sentimiento no puede ser cohibido y la participación social no puede ser detenida. En consecuencia, las ideas decoloniales de movilización y lucha quedan validadas para optar por la vida.

A modo de aclaración, la sistémica es una forma actual de entender los procesos vivos y no-vivos, y se fundamenta en la cibernética, en la hermenéutica y en el constructivismo. La cibernética es el arte de gobierno de los sistemas; la hermenéutica se comprende como el arte de la interpretación de la realidad, vehiculizada por el lenguaje; y el constructivismo es la experimentación del mundo que se realiza a partir de la percepción y los sentidos para construir la realidad (Morín, 1993).

Teoría tricerebral

Según Gregori (2002), el cerebro es un sistema, un paquete de energía, es un conjunto de tres módulos: el central, el derecho y el izquierdo. El cerebro central, reptílico o proceso operativo, factual, es el cerebro más antiguo y que corresponde al cerebro que los reptiles tienen, o al que tienen todas las

especies del planeta tierra cuando estaban en la fase evolucionaria reptilica: la culebra, la lagartija o los caimanes. El cerebro derecho, emocional, parte derecha o proceso intuitivo, conocido también como la parte líbica del cerebro, es el lado emocional, creativo, el lado sensible o el lado privilegiado del vidente, del esotérico, del espiritualista; es no verbal, subconsciente y muchos asocian sus funciones con el alma, la religión, lo sobrenatural y la magia. El cerebro izquierdo, es lógico, parte izquierda o proceso racional, también llamado neo córtex, es considerado el lado analítico, crítico, lógico, semiconsciente, más reciente; solamente este es verbal, lógico, intencional (Gregori & Volpato, 2012). En este orden de ideas, el desarrollo integral de los estudiantes debe basarse en la potenciación de las capacidades de estos tres módulos cerebrales de manera proporcional, permitiendo un aprendizaje significativo (Gregori & Volpato, 2012). Así mismo, la educación decolonial-moderna debe reconocer la importancia de esta lógica tricerebral para fundamentar los modelos pedagógicos emergentes.

Interculturalidad

La interculturalidad se entiende como proceso, proyecto social, político, ético y epistemológico. Despeja horizontes y abre caminos que enfrentan la colonialidad aún presente, e invitan a crear procesos, organizaciones y estructuras nuevas y distintas. Así, lo decolonial toma sentido como un proceso de lucha. Según Walsh:

La interculturalidad es un proyecto que por necesidad convoca a todos los preocupados por los patrones de poder que mantienen y siguen reproduciendo el racismo, la racialización, la deshumanización de algunos y la súper y sobrehumanización de otros, la subalternación de seres, saberes y formas de vivir. Su proyecto es la transformación social y política, la transformación de las estructuras de pensar, actuar, soñar, ser, estar amar y vivir. (2009, p. 15)

Para los pueblos indígenas, actualmente se vive una época de energización (*Ñaupá*) y activación del *pachakutik*, que es un pasado capaz de renovar el futuro, dentro del cual el argumento de Walsh toma sentido, de tal manera que se pueda alcanzar un nuevo orden social, saliendo de la destrucción y del actual ambiente segregacionista. Por lo que se sobreentiende que la esperanza está intacta y que se avecinan cambios significativos del ordenamiento mundial. Por ejemplo,

para propiciar estos cambios, los abuelos negros hablan de desaprender lo aprendido (Walsh, 2009).

En América Latina, el concepto de interculturalidad empieza a entenderse desde los años 80. Desde 1982, en la reunión regional de especialistas sobre la educación, comienzan a establecerse políticas nacionales de plurilingüismo y multietnicidad, cambiando la idea de una educación bilingüe bicultural a la de una educación intercultural bilingüe (en adelante EIB). Así, la interculturalidad fue asumida por los países Andinos, entendida como el reflejo de la condición cultural del mundo indígena, en el que se prepara al estudiante para actuar en un contexto pluricultural, marcado por la discriminación de las etnias indígenas. De este modo, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica y la cultura dominante, buscando espacios de autonomía. Walsh habla de generar nuevas conexiones, construyendo una relación y una complementariedad que se encamina hacia una nueva sociedad. Así, la interculturalidad, la plurinacionalidad, el bien estar colectivo y el buen vivir alimentarían esa nueva realidad (Walsh, 2009).

Hacia los años 90, se plantea que la interculturalidad es el eje central de la EIB, haciéndose notar en políticas educativas de la región, como es el caso de Ecuador con la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos y el caso de Colombia con la Ley 70 de 1993, basada en cuatro principios enlistados en el artículo 3: el reconocimiento y la protección de la diversidad étnica y cultural y el derecho a la igualdad de todas las culturas que conforman la nacionalidad colombiana; el respeto a la integralidad y la dignidad de la vida cultural de las comunidades negras; la participación de las comunidades negras y sus organizaciones sin detrimento de su autonomía, en las decisiones que las afectan y en las de toda la nación en pie de igualdad, de conformidad con la ley; y la protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza.

Esta ley que indica que el Estado debe ser garante de una educación intercultural, desde sus ejes antropológico, sociológico, psicológico y pedagógico, entendiendo que existe diversidad cultural, una necesidad sentida de inclusión social y que debe protegerse, ante todo, la dignidad de los pueblos afrodescendientes, su historia cultural y desarrollo autónomo. Así mismo, en la Ley 115 de febrero 8 de 1994 se establecen particularidades de la etnoeducación, de la educación de la comunidad campesina y de los grupos indígenas; sin embargo, se aprecia



una división notoria y un intento de reivindicación del Estado por garantizar procesos educativos significativos. En todo caso, se segmenta, se idealiza un pueblo con diferencias culturales e identitarias, generando una brecha significativa entre la educación rural (negritudes, indígenas y campesinos) y la educación urbana (Walsh, 2009).

Así, Colombia, que es un Estado uninacional, escapa a la idea del Estado plurinacional, por lo cual se propone que sea transversalizado por cinco áreas: política, económica, social, de relaciones internacionales y de derechos colectivos. En cuanto al área social, se debe garantizar el derecho a la educación nacional intercultural y bilingüe como derecho ancestral indígena. Dando especial atención a la niñez indígena (Walsh, 2009).

Autonomismo

Según Arturo Escobar, el autonomismo es una fuerza teórico-política que recorre Abya-Yala/Afro/Latino-América. Es una ola creada por todas las comunidades que han visto cómo se vulneran sus territorios, una ola que surge de la existencia colectiva y relacional de las mismas: “Tiene un parentesco claro con nociones como la descolonización del saber, la justicia cognitiva y la interculturalidad” (Walsh, 2017, p. 65). El autonomismo le hace frente al desplazamiento que generan los modelos de capital global neoliberal, la modernidad individualista y consumista. De hecho, en Colombia, un país con una gran riqueza cultural, sus líderes y lideresas afrocolombianas e indígenas manifiestan constantemente cómo el desarrollo extractivista los obliga a experimentar el desplazamiento forzado, perdiendo su territorio y aumentando la problemática social. Además, el autonomismo se basa en tres conceptos: autonomía, comunalidad y territorialidad (Walsh, 2017).

La comunalidad es la intención de ser comunales, atiende al pasado y propicia cambios para el futuro en contextos rurales y urbanos; el autonomismo habla de sociedades en movimiento, fundamentadas en compartir historias, creencias, tradiciones y comportamientos, frente a la idea de *UN MUNDO* (fortalecida por la globalización neoliberal); la autonomía es la práctica de los movimientos étnico-territoriales en la que se piensan desde adentro hacia afuera, como lo afirman los pueblos afrodescendientes colombianos; la apropiación del

territorio entonces es la sinergia que se da entre lo comunal y la autonomía de las comunidades que hacen parte del territorio nacional y que de una u otra forma construyen su entorno, su realidad, a partir del reconocimiento mismo de su ser (Walsh, 2017).

Aquí, la tierra juega un papel importante en el desarrollo de Abya Yala/Afro/Latino-América, debido a que el principio básico de su existencia se basa en la relación que tiene la tierra con las personas, con las comunidades y con el ámbito natural. En la visión tradicional, la tierra la puede poseer una persona o un grupo económico, el Estado o una comunidad, pero esta es una visión ligera y arrogante. De hecho, el reconocimiento de la tierra como Pacha Mama, invita a entender las relaciones de ella con los otros elementos que la complementan. Así, se construye la idea de territorio, que surge de las relaciones que se presentan sobre ella. De tal modo que la tierra, el individuo, la mente, la comunidad, la razón y la emoción coexisten uniformemente para dar vida al concepto de territorio (Walsh, 2017).

Es importante decir que muchos pueblos de Abya Yala/Afro/Latino-América circunscriben su política como una lucha por la liberación de la madre tierra, debido a que la comprensión relacional de los territorios (tecnológicos, políticos, económicos, ecológicos y sociales) es la base del desarrollo proporcional y equilibrado de sus comunidades. Por eso, el concepto de territorio es de suma importancia para la germinación del pensamiento crítico, no solo en estas comunidades, sino también en la vida universal que se ha apoderado del entorno urbano, en la que se propician cambios de mirada (Walsh, 2017).

El componente pedagógico

Las estrategias pedagógicas y los métodos que posibilitan su ejecución constituyen metodologías que permiten el aprendizaje significativo. Así, existen muchas metodologías que pueden ser empleadas para cumplir con el “enseñaje”. Por consiguiente, las herramientas pedagógicas están contenidas dentro de las estrategias, permiten la construcción del currículo y de la didáctica. Estas herramientas pueden poseer varias funciones que abordan procedimientos de información, creativos y de ejecución (Fernández Urrego, Moncayo Santacruz, & Ahumada Méndez, 2019).

El conocimiento debe ser transmitido y cuestionado desde su nacimiento, reconstruido, socializado y practicado. El cambio decolonial debe acercar a los actores educativos a una relación más activa, generando interacciones recíprocas de reflexión teórica y práctica. Es necesario un cambio actitudinal Y debe concebirse el giro decolonial como igual o superior al conocimiento moderno “universal”, porque la actitud determina las acciones y en consecuencia las posibilidades de construir mundos desde visiones diferentes. Así, es importante revisar las metodologías, las ciencias sociales y los modelos educativos (Rodríguez Reyes, 2016). Lo que se debe enseñar es un pluralismo, la máxima expansión de la cultura humana, que permite generar relaciones contundentes y propicias para construir un nivel cultural humano mundial. Así, la educación latinoamericana no debe reducirse a los conocimientos de la región, desconociendo al resto del mundo (Rojas Osorio, 2010).

La falta de valores, la dificultad de convivencia pacífica, el respeto a la vida, la ineficiencia de los profesionales en el sector productivo, la corrupción política y la equidad, son evidencia de la crisis que atraviesa el sistema educativo colombiano. Todo esto, auspiciado por la baja calidad de la educación en la fase formal primaria y secundaria, que se basa erróneamente en modelos pedagógicos extranjeros, visiones desarticuladas de las realidades del país, de su gente y de su cultura. Las diferentes visiones de la pedagogía en Colombia, con sus fundamentos antropológicos, epistemológicos, éticos y didácticos, convergen de manera ecléctica y acrítica, conformando las políticas nacionales de educación y poniendo en peligro el éxito de los procesos pedagógicos. Según Ramírez:

Las ideas educativas en Colombia (la pedagogía activa, la tecnología educativa, la educación liberadora, los constructivismos, el personalismo...) han dialogado todo el tiempo con la mentalidad (neo) escolástica (llevada a cabo desde la colonia) y que la pedagogía personalista, que fundamenta la legislación educativa actual, no es más que su expresión más reciente. (2008, p. 10)

La educación debe abrir sus puertas a la sabiduría popular, sin dejar de lado las leyes y conocimientos científicos europeos, permitiendo diálogos que complementen las nuevas visiones y las posturas más radicales como la de Fals Borda, quien realiza su postulado recurriendo al “conocimiento no de las leyes y conocimientos científicos tradicionales sino al conocimiento ancestral, raizal, telúrico, sabiduría popular y sentipensante que proviene de campesinos,

indígenas, negros, de personas que viven de manera distinta a los modelos de vida occidental” (Rincón Díaz, 2015, p. 192).

La realidad es una proposición que intenta explicar la experiencia del ser humano y se usa de diferentes formas de acuerdo con las emociones. Sin embargo, hay diferentes nociones de la realidad que dependen de las diferentes culturas y del momento histórico por el que ellas pasan. Así, la posibilidad del cambio de realidad es racional y emocional, por lo que se habla de sentipensar otra noción de lo real y por supuesto de lo posible (Escobar, 2018). El término sentipensar no solo lo utiliza Escobar, de hecho, fue desarrollado ampliamente por Orlando Fals Borda, quien afirma que debe haber un pensamiento que niegue lo afirmado por la teoría tradicional, la cual parte de una concepción aristotélica y supone que la filosofía es la ciencia de las ciencias. Para él, el filósofo debe participar y dialogar con las comunidades, vivenciando sus realidades y entendiendo el significado del mundo y de la vida para ellos, en un intento por llevar a los filósofos a vivir el mundo. Plantea que el ser se encuentra en la razón poetizante, de tal manera que el sentimiento hace parte del pensamiento. De hecho, es la única forma de percibir los distintos modos de vida, llevando al ser humano a valorar la existencia, desde un sentimiento que es lenguaje y aceptación del mundo (Rincón Díaz, 2015).

El sentimiento es una sensación que se adquiere al vivenciar la realidad, también propicia la valoración de la existencia humana que es consecuencia de estar en el mundo y en esa medida, el mismo sentimiento cobra sentido para quien lo siente. De esta forma, sentipensar en esencia es valorar, es un constante sentir y pensar más allá de la realidad (Rincón Díaz, 2015).

Walsh (2017) afirma que debe haber una praxis centrada en el sentipensar, llevando a los agentes que intervienen en los procesos educativos a sembrar donde hay muerte para generar vida. La vida es el resultado de un proceso de resistencia y re-existencia. De tal manera que la orquestación de las iniciativas podrá constituir un cambio. Por esto, el pensamiento crítico latinoamericano (en adelante PCL) es fundamental para que los cambios germinen. En este pensamiento se incluyen los saberes y conocimientos de las comunidades mismas. También apunta las tendencias más notables del PLC, en las que se incluyen:

Las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos,

decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas, afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir y el posextractivismo. (Walsh, 2009, p. 57)

Para llevar estas prácticas del sentipensar a la realidad, Fals Borda plantea la metodología de la acción-participativa como un método que busca permitir la dialéctica con otros sujetos pensantes, de tal modo que se regule el aporte de la razón y de la experiencia en los planteamientos teóricos que hoy en día suponen la inclusión y la resolución de problemas que destruyen las comunidades de la periferia urbana (Rincón Díaz, 2015). Esta metodología es aplicable a una pedagogía que pretende fortalecer la autorreflexión, y la construcción de una comunidad sostenible:

En este contexto, la educación humanista sigue cultivando el desarrollo de la Razón, pero también reconoce capacidades intuitivas, extra-académicas y hasta esotéricas. Estas son las que provienen de vivencias y experiencias con frecuencia espontáneas, originadas en la historia de los pueblos y en el sentido común, en esa inteligencia raizal que siente e imagina porque se abre al goce de la vida. ¡Cómo sería de agradable trabajar en una institución que permita estas expresiones!, donde no se privilegie las llamadas ciencias duras, la objetividad auto referenciada y lo mensurable, aunque sin desconocerlo en lo necesario. (Fals Borda, 2013, p. 93)

Conclusiones

Morín (2008) afirma que más vale tener una cabeza bien puesta que una cabeza repleta. Por ello, se hace prioritaria la reorganización de los propósitos educativos a nivel local, regional y global, llevando la educación a caminos más claros y proporcionales, en los que se reconozca la importancia de la interculturalidad, del autonomismo y del sentipensar. Entendiendo que esa construcción de identidad educativa debe centrarse en relacionar conceptos cercanos o distantes de los principios modernos o del mismo giro decolonial. Los principios de la educación proporcional son: la disminución de la colonialidad global, el rechazo del sistema de guerra-muerte mundial, la mitigación de la destrucción medioambiental, la eliminación de los sesgos que ha traído la modernidad (androcentrismo, etnocentrismo y el antropocentrismo),

reconocer la importancia de los saberes ancestrales, de la lengua materna y de la cultura (material e inmaterial), y propender la construcción de un pensamiento que propicie prácticas ecológicas-proporcionales.

Los propósitos de la educación proporcional deben basarse en la adaptabilidad y flexibilidad. A su vez, debe centrarse en cada una de las realidades culturales, incluidas las contraculturas literarias, musicales, teatrales, pedagógicas, políticas, económicas o de grupos artísticos emergentes. Se trata de generar aprendizajes significativos, que contribuyan al desarrollo de las comunidades rurales o urbanas, desde el reconocimiento del territorio como base fundamental del cambio social. De tal modo que se replantee el currículo, que debe ser construido desde adentro y no desde afuera (desde las necesidades y oportunidades de las comunidades).

La perspectiva del giro decolonial no puede reducirse a una segregación de pensamientos que, aunque agrupados, siguen funcionando de forma independiente. Esto supone una contradicción técnica en cuanto a la visión, dado que no sólo se deben aceptar las cosmovisiones amazónicas o de las contraculturas, desconociendo la importancia de las ideas-prácticas modernas que no han sido del todo negativas. Por el contrario, las perspectivas de pensamiento emergentes deben concertar la mayor cantidad de visiones posibles sobre la realidad, para generar modelos sinérgicos y que sean incluyentes.

La enseñanza de la lengua materna es fundamental para los procesos de reivindicación cultural en la región. Es un primer paso para generar un sentimiento de identidad y pertenencia contundente, a partir de la implementación de la educación intercultural bilingüe que propone Walsh y del reconocimiento del derecho constitucional que ha sido olvidado. De esta intención debe surgir un modelo pedagógico que retome y reconstruya la cultura inmaterial, fortalezca la investigación en los ambientes de aprendizaje y permita el desarrollo del autocontrol en todos los estudiantes de la región.

El patriarcado, el racismo y la superioridad cultural no son exclusivos de los europeos, porque también se dieron en otras culturas alrededor del mundo, mucho antes de la época de la colonia. Adicionalmente, los pueblos indígenas latinoamericanos fueron sumamente violentos cuando se expandieron, ejerciendo dominio y poder sobre otros pueblos, yendo hacia expansiones imperiales. En cuanto a los grupos indígenas, no todos quieren ser excluidos

totalmente de la modernidad, de hecho, algunos quieren acercarse a ella; así mismo, muchos de los pueblos han sido tocados por principios modernos y así su desarrollo no es exclusivo, ni estático, ni homogéneo.

La identidad determina actitudes y valores de un pueblo, se va construyendo a partir de las manifestaciones culturales del mismo y se transmite a partir de procesos mayormente educativos y artísticos. Impulsa a los pueblos, los hace recordar y proyectarse. Además, es fundamental y funciona como cuña que une al territorio con las ideas y con las prácticas propias del mismo. Por estas razones, trabajar en la construcción de identidad es necesario para proyectar una educación proporcional, que les permita a los pueblos evolucionar, mirar atrás y aprender.

Las expresiones artísticas se han forjado y han prevalecido a lo largo de la historia a partir de múltiples manifestaciones culturales, individuales y colectivas. Son un vehículo que permite la sinergia y posibilita descubrir puntos culturales de encuentro entre las diferentes visiones del mundo, provocando diálogos que pueden desembocar en una coevolución cultural, y en consecuencia, en una proyectación de una educación proporcional artística.

Para generar cambios de pensamiento y en consecuencia de acciones, se hace necesario que el modelo pedagógico nacional se reestructure y adapte a las realidades de los distintos territorios, de las distintas visiones del mundo y de las diferentes prácticas económicas, políticas y sacrales que tienen lugar en Colombia. Por esto, en vez de copiar o adaptar otros modelos, se debe construir uno propio, proporcional, que comprenda las necesidades educativas, pedagógicas, sociales y ambientales que han sido excluidas antes y que ahora deben integrarse para construir un país inclusivo, intercultural, proporcional y en paz.

Referencias

Álvarez Quintero, P., Calderón Riaño, D. E., Fernández Urrego, Ó. A., Mendoza Márquez, M. E., Rugeles Joya, W. R., & Vargas Espitia, A. (2020). *Contribuciones Académicas a los Diseños y Sostenibilidades en Colombia DSxC*. Bucaramanga, Colombia: Corporación Universidad de Investigación y Desarrollo (978-958-8796).

- Ballestas Rincón, L. H. (2010). *Las formas esquemáticas del diseño precolombino de Colombia: relaciones formales y conceptuales de la gráfica en el contexto cultural colombiano*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.
- Barranquero-Carretero, A., & Sáez-Baeza, C. (Marzo de 2014). Comunicación y buen vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra Clave*, XVIII(1), 41-82. doi:10.5294/pacla.2015.18.1.3
- Bernal Lugo, J. R. (2015). Defender la ilustración. *Revista de filosofía*, 5-17.
- Browitt, J. (2014). La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuadernos de Literatura*, XVIII(36), 25-46. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4398/439843033003>
- Cervera Obregón, M. A. (2008). *Breve Historia de los Aztecas*. Madrid: Ediciones Nowtilus, S.L.
- Costanzo, M. (2016). Perspectivas de cambio desde el Sur. Pensamiento crítico desde la raíz. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, XXXVII(115), 45-69.
- Díaz, B. (1999). *Estrategias Docetes para un Aprendizaje Significativo*. Mexico: McGraw Hill.
- Díaz, M. (2005). *Modalidades de enseñanza centradas en el desarrollo de competencias. Orientaciones para promover el cambio metodológico en el espacio europeo de educación superior*. España: Universidad de Oviedo: Ministerio de Educación y Ciencia.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia transiciones desde Abya Yala/ Afro/Latino-América*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Ezquerro, R. (1969). Historia de los Mayas. *Diccionario de Historia de España, dirigido por Germán Bleiberg*(2), 974-979. Obtenido de <https://www.nubeluz.es/hispanoamerica/maya.html>
- Fals Borda, O. (2013). *Socialismo Raizal y Ordenamiento Territorial*. Bogotá: Desde Abajo.
- Fernández Urrego, O. A. (2017). Modelo pedagógico para la enseñanza del diseño industrial. En S. Peña (Presidencia). IX Congreso Internacional de Diseño de la Habana, FORMA 2017. IX Encuentro "Formación de profesionales del Diseño, la Comunicación y las Artes". La Habana: ISDi. Palacio de Convenciones de La Habana, Cuba.
- Fernández Urrego, O. A., Moncayo Santacruz, J. E., & Ahumada Méndez, L. S. (2019). Estrategias de enseñanza y aprendizaje: una mirada desde la investigación. En L. S. Ahumada Méndez [et.al.], *Estrategias de enseñanza del diseño industrial* (págs. 149-173). Bogotá, Colombia: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi:DOI: <https://doi.org/>

org/10.16925/9789587601930

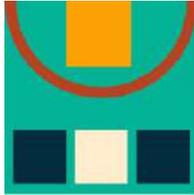
- Freire, P. (1997). *Pedagogy of the Heart*. New York: Continuum.
- Gregori, W. (2011). *Manifiesto de la proporcionalidad con democracia directa*. (N. C. Raleigh, Ed.) Obtenido de http://www.almamater.edu.co/Servicios/Integracion_Academica/Diplomado_Cultura_Democratica/Sesiones/Sesion_04/Manifiesto_de_la_proporcionalidad%20-%20Waldemar_De_Gregori.pdf
- Gregori, W. d. (2002). *Construcción familiar-escolar de los tres cerebros*. Bogotá, Colombia.: Kimpres.
- Gregori, W., & Volpato, E. (2012). *Capital Tricerebral*. Bogota DC: Editora Beta.
- Grisolle, J. (2009). *El Bazar Pedagógico*. (J. G. Gómez, Ed.) Bogotá, Colombia: Barú Editores.
- Grosfoguel, R. (Diciembre de 2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Obtenido de boaventuradesousasantos: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php>
- Guattari, P. (2000). *Las Tres Ecologías*. Paterna, Valencia: Pre-textos.
- Leetoy, S. (2016). Notas sobre modernidad, decolonialidad y agencia cultural en LATinoamérica. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*(131), 47-62. Obtenido de <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2691>
- Margulis, L. (2005). *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets Editores.
- Mignolo, W., & Gómez, P. P. (2012). *Estéticas y opción decolonial*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Morín, E. (1993). *El método: La vida de la vida*. Madrid, España: Cátedra.
- Morin, E. (2008). *La Cabeza Bien Puesta. Repensar la reforma, reformar el el pensamiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Not, L. (1994). *Las pedagogías del conocimiento*. Santafé de Bogotá, D. C.: Fondo de Cultura Económica Ltda..
- Ortiz Ocaña, A. L., Arias López, M. I., & Pedrozo Conedo, Z. E. (Julio-diciembre de 2018). Pedagogía decolonial: hacia la configuración de biopraxis pedagógicas decolonizantes. *Ensayos pedagógicos, XIII*(2), 201-233. doi:10.15359/rep.13-2.10
- Ramírez, E. A. (2008). *Historia crítica de la pedagogía en Colombia*. Bogotá D.C.: CÓDICE LTDA.
- Rincón Díaz, J. A. (2015). Pensamiento crítico en Fals Borda: hacia una filosofía de la educación en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía*

Latinoamericana, XXXVI(112), 171-203.

- Rodríguez Reyes, A. (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos*, XI(2), 133-158.
- Rodríguez Reyes, A. (24 de Enero de 2019). Cuestiones decoloniales: características, su giro, la crítica y su actualidad. *Blog nuestrAmérica*(21). Recuperado el 21 de Enero de 2020, de <https://rvnuestramerica.blogspot.com/2019/01/cuestionesdecoloniales.html>
- Rojas Osorio, C. (2010). *Filosofía de la educación*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Sandoval Vásquez, J., & Hernández Castro, G. (2018). Crítica a la teoría del capital humano, educación y desarrollo socioeconómico. *Revista Ensayos Pedagógicos*, XIII(2), 137-160.
- Sanviens Marfull, A. (2010). Del conocimiento y enseñanza de los indios, según José de Aco. *Historia De La Educación*, 11, 33-48. doi:10.14201
- Schrodinger, E. (1997). *¿Qué es vida?* Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Suarez, C. A. (2001). Sobre la educación precolombina. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*(6), 137-156. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65200609>
- Tudela de la Orden, J. (1969). Historia de los Incas. *Diccionario de Historia de España, dirigido por Germán Bleiberg*, 454-459. Obtenido de <https://www.nubeluz.es/hispanoamerica/inca.html>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época* (Primera ed.). Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2017). *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Woodward, T. (2002). *Planificación de clases y cursos*. Madrid: Cambridge University Press.
- Zapata Silva, C. (2017). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. Pléyade - *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*(21), 49-71.
- Zubiría Samper, J. (1994). *Tratado de pedagogía conceptual; Los modelos pedagógicos*. (G. Andrade, Ed.) Bogotá D.C., Colombia: FAMDI.



Sin título
Fotografía: Ernesto Vidal Prada



LO HUMANO Y LO DISEÑADO

El diseño que ya fue

ERNESTO VIDAL PRADA

Introducción

¿Cómo entender la disciplina del diseño industrial hoy en día? Esta pregunta puede sonar bastante retórica y repetitiva, ya que por su misma definición es un área en constante actualización y definición, siendo difícil encasillarla o categorizarla bajo etiquetas definitivas. Mucho más complejo resulta pensar en una respuesta a esta pregunta desde un territorio como Latinoamérica, donde las condiciones y circunstancias son completamente diferentes, por lo menos en la realidad cotidiana en la que los grandes centros industriales históricamente han impulsado la figura del diseñador como solucionador de problemas y creador de objetos innovadores. Es claro que para esta reflexión debemos pararnos en una perspectiva distante a la misma disciplina, o los conceptos que la configuran, desde un punto que ponga en duda cualquier mirada preestablecida, pero que tampoco descarte su importancia e influencia para poder abordar una posible respuesta al interrogante.

Para ello proponemos tres momentos diferentes: un primer momento, denominado “deconstrucción”, que gira en torno a revisar cómo ha sido construido el concepto de diseño actual a lo largo de los años y cómo diferentes variables han modificado la forma en que entendemos hoy la actividad del diseño. En esta primera mirada, nuestra intención es deconstruir el escenario propicio que beneficia al diseño industrial como aquella solución óptima a todo, que deja de lado cuestiones fundamentales como la cultura o los ancestros del lugar, y prioriza el factor comercial por encima de ello, esto particularmente desde una visión latinoamericana.

Un segundo momento propone la necesidad de “resistencia” para poder pensar y trabajar como diseñadores hoy en día. Para esto revisamos los conceptos en torno al diseño crítico y proponemos una transición hacia una visión del diseño posible, bajo la amplitud que permite la noción de posibilidades bajo lógicas asociadas a la producción objetual y cultural. Un último momento en esta discusión, denominado “re-existencia”, parte del planteamiento en torno a un diseño esquemático ontológico –centrado en la persona y que estudia su ser mismo– y que evoluciona o debe ser pensado como un diseño humano, pero que sobrepasa la concepción de inclusión del ser humano como centro del ejercicio del diseñador.

Dicha transición concibe múltiples y nuevas posibilidades y formas de

humanidad, incluso no conocidas o exploradas. Nuestra resistencia ante el diseño globalizado posindustrial se transforma en nuevas formas de existir y coexistir pensadas desde la realidad y lógicas latinoamericanas y que sin pretensiones proponen que ahora es el momento oportuno, por lo menos para pensar y revisar lo que ya fue, y que en ese ejercicio debe primar la humano y lo ético como estímulo para la solución de necesidades a través de objetos.

Deconstrucción: el producto industrial, la cultura del diseño y el contexto latinoamericano

Nuestra primera revisión gira en torno a una mirada sobre el concepto de diseño industrial y su relación con la construcción de una realidad. Esta definición de la disciplina es variante y en constante cambio y, a veces, en contradicción con la disciplina misma. Desde sus orígenes en la Revolución Industrial hasta su transformación en herramienta para el consumo, el diseño plantea y habla, a través de objetos y dispositivos, de la forma como somos humanos en nuestra cotidianidad; expone en materialidades, bienes y servicios las culturas que delimitan nuestro contexto y nuestro actuar.

El proceso de diseño nos permite la configuración de las propiedades de un producto final, y es a través de este proceso que el diseñador establece las herramientas, los dispositivos y los elementos en general que permitirán concretar esta idea en el mundo real. Todas las decisiones en el proceso buscan la concreción del producto final, en el marco del diseño industrial entendido como un proceso asociado a la generación de materialidad y la experiencia real de uso de objetos. Es decisión del diseñador, entonces, seleccionar las mejores herramientas, dispositivos, tecnologías y materiales que le permitan realizar esto sin afectar sus intereses creativos y proyectuales. No será posible comparar la viabilidad de uno u otro proceso, o dispositivo seleccionado, sin requerir más gastos o tiempos –es decir, un contra del proceso–, pero sí será determinante poder diferenciar a través de estas tecnologías, materiales y herramientas el resultado final. El producto material surge y se instaaura en un contexto particular, en una realidad, y que para nuestra reflexión no debe desligarse de la realidad latinoamericana.

El diseño industrial se encarga, pues, de una “intervención concreta en la realidad para idear, desarrollar y fabricar productos” (Bonsiepe, 1989, citado en

Burdeck, 1994, p. 158). Dichos productos, a la vez, como ya lo mencionamos, no solo corresponden a accesorios y formas diseñadas, sino que se convierten también en productos de tipo cultural para la aprehensión y la reproducción de las manifestaciones materiales y espirituales de la sociedad que los genera. Existe, de cierta forma, una instancia entre el arte y la tecnología, que es la que permite la configuración de la cultura de la sociedad. El diseño se adapta no solo a los requerimientos tecnológicos de cada época, sino a las necesidades culturales del hombre. En esta evolución de la sociedad y su relación frente a los objetos, es evidente mencionar el salto histórico que representa la labor del diseñador como creador de un objeto técnico-mecánico, hacia un proceso donde la labor se realiza de principio a fin en todas las fases del objeto. El diseñador actúa como pensador de los objetos que concibe y para ello se vale de las herramientas tecnológicas a su disposición.

La llegada de las tecnologías digitales desembocará en nuevas e interesantes percepciones y miradas, pero bastante cuestionables, aún en discusión y formulación, sobre los comportamientos de la disciplina. El diseño ha pasado a comportarse en manifestaciones de tipo híbrido, donde tal vez no será suficiente hablar en términos tradicionales, o de una auto mirada al proceso mismo del diseño, sino en la necesidad de pensar los alcances del ejercicio proyectual en compañía de la tecnología. Arturo Escobar ya planteaba esta necesidad, revisando los planteamientos de Heidegger (1975) y Dilnot (2015):

[...] tenemos que llegar a un acuerdo sobre el aumento exponencial de la capacidad destructiva de la tecnología, pero en formas que no cedan la capacidad del ser humano para construir un conjunto diferente de relaciones con otros seres vivos a través de la tecnología. (2016, p. 42)

Encontramos entonces el concepto de cultura material como aquella relación que podemos establecer de los objetos y su uso en la realidad, y una serie de conceptos que se derivan de esta triada, que nos permiten entender los alcances del diseñador como creador de objetos. La cultura material, vista desde la relación con el mundo de los objetos de diseño, nos recuerda el carácter interactivo del mismo (nos permite la acción), al mismo tiempo que su carácter material. Mientras tanto, el término “cultura del diseño”¹ nos aclara que estas relaciones que se trazan a nivel cultural corresponden a una “compleja red de

¹ Tomamos como base el universo conceptual planteado por Guy Julier en su libro *La Cultura del Diseño* (2010).

actividades humanas, percepciones y articulaciones” (Julier, 2010, p. 19). La cultura, entonces, ya no es una mera representación (visual o textual), sino que ha evolucionado a terrenos tridimensionales, la cultura es ahora tan táctil como visual o textual y se genera a partir de la interacción, de la forma en como la vivimos y experimentamos. En ese mismo sentido, el diseño es más que una creación visual que se usa o lee; el diseño interviene en la estructuración de sistemas para el encuentro entre el mundo visual y el material, y por ende en la construcción de la realidad.

A la par de esta evolución histórica, es necesario contextualizar estos textos bajo la mirada y el pensar del diseño latinoamericano. Para ello es importante la revisión del concepto de *periferia*, apropiado para el campo disciplinar por Bonsiepe (1997) en relación a la distancia que se establece entre los centros de producción (los países desarrollados) y los creadores. Latinoamérica vive esta evolución tecnológica con varios años de retraso (la existencia de un desfase), sin embargo, a nivel teórico y conceptual (académico) la profesión empieza a tener reconocimiento, sin dar revisión a la aparición de una grieta determinante para entender la realidad actual de la disciplina desde el sur: se promocionaba una profesión en regiones escasamente productivas.

El surgimiento de pequeñas empresas, así como algunos planes institucionales gubernamentales, favoreció la consolidación de la profesión, pero a su vez restó importancia a la dimensión del proyecto material y comunicacional que ella proponía; de cierta forma, se priorizó la solución de necesidades específicas desde la visión industrial-tradicional del diseño y no bajo una mirada amplia soportada en la dimensión conceptual de la misma (Bonsiepe, 2011). Se generó entonces una enorme separación entre objetos diseñados y objetos industrializados. La distancia, a nivel local, entre centros de producción y creación (el diseño de la periferia) se haría evidente y reflejaría en gran parte el poco aporte del diseño a las demandas sociales de la región.

No podemos desligar esto de las complejas circunstancias socio-económicas que enmarcan los últimos 30 años de la mayoría de países latinoamericanos. La desventaja económica frente a las grandes potencias también puede ser vista desde el campo del diseño. La influencia de las grandes potencias económicas (USA, Reino Unido, China, Países Bajos o Italia, entre otros) domina los mercados de diseño de objetos. Los gobiernos de la región dan cuenta de la baja inversión en ciencia, tecnología y producción industrial. Se copian

modelos y se fortalece esta distancia, favoreciendo la generación de grietas que desestabilizan los soportes teóricos y conceptuales de la disciplina del diseño, siendo estas grietas el campo propicio para la aparición y multiplicación de los graves efectos de la llegada de las tecnologías digitales como parte del proceso creativo.

La mirada “periférica” implica, entonces, asumir una posición, aunque el objetivo no sea proponer una mirada unívoca en torno a las relaciones de poder o a escenarios más asociados con la política que con la disciplina del diseño, sino más bien rescatar el poder de lo bidireccional, e incluso de lo “glocal”. Podemos a su vez relacionar el concepto de periferia con una suerte de pensamiento fronterizo, entendido a partir de un pensamiento decolonial arraigado en proponer diálogos conflictivos entre las políticas europeas y el resto del mundo. Es a partir de este diálogo conflictivo que surge la idea de un pensamiento fronterizo, y que bajo la lógica anterior puede ser al tiempo un pensamiento crítico posterior a las visiones posmodernistas (Mignolo, 2007).

Menciona Cambariere (2017) que el diseño latinoamericano crece con la manía de mirar hacia un norte para validar su ejercicio, cayendo en una sobrevaloración que al contrario de reforzar valores y caracteres propios del contexto, permite una suerte de actuar bajo las lógicas de lo colonial. Poco a poco este vacío (o sensación de baja autoestima y miedo) se ha transformado en un escenario actual propicio para mostrarnos cómo somos y desde dónde somos sin necesidad de adornos u opresiones foráneas. Apunta a su vez la autora que, en esta lógica, el diseño latinoamericano se caracteriza más allá de sus técnicas o materiales, por su imaginación. El pensar, hacer, reconocer y comunicar un diseño latinoamericano es nuestra primera aproximación a entender una resistencia: un diseño posible.

Esta concepción del diseño industrial como elemento determinante y vital para el desarrollo económico debe ser entendida también bajo la lógica de la comunicación básica, pues es bajo este esquema (emisor – canal – receptor) que no solamente el objeto ideado empieza a conformar los sistemas de producción y las economías locales, sino que es a través de dicho esquema que se configuran estas relaciones culturales, y particularmente esta cultura material adquiere un significado y valor real. La concepción básica del objeto de diseño como algo que comunica, que transmite mensajes y significados, y que a la larga nos permite establecer nuestra comunicación como sociedad, reúne hoy en

día grandes esfuerzos a nivel teórico-investigativo para entender las dinámicas actuales de la disciplina, un diseño mucho más centrado en lo humano. Pero es también bajo esa mirada que, al dar una revisión rápida a circunstancias particulares de la región, el diseño industrial presenta una serie de desfases y distancias frente a grandes centros de producción, lo que genera que este esquema en algún momento se desequilibre mucho más con la llegada de las tecnologías digitales.

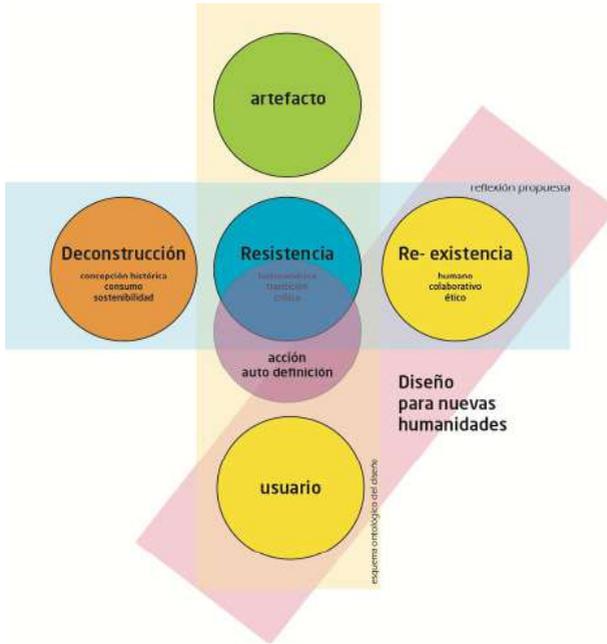
La revisión del concepto, entonces, tomado como un resultado del diseño moderno, nos plantea enormes retos para reconsiderar la disciplina y plantear esas nuevas posibilidades que requieren nuestras relaciones con los objetos. Escobar, repasando los planteamientos de Tony Fry, sostiene que el proyecto moderno del diseño está lleno de “efectos desfuturizantes [...] de la contribución del diseño a las condiciones sistémicas de insostenibilidad estructurada que eliminan múltiples futuros posibles”, ante lo cual plantea la necesidad de “recuperar nuestra capacidad para imaginar futuros” (2016, p. 41). Urge la necesidad de prever futuros y de diseñarlos desde una mirada propia antes que copiarlos o dejarlos en manos de otros (Cambariere, 2017). Resistir desde otras miradas, incluso la opuesta (el *antidiseño*), es el camino para transformar una resignación en un mundo de posibilidades infinitas para nuestro desarrollo.

En ese sentido, no solo hay que pensar ese soporte conceptual perdido al interior de la disciplina, y en sus múltiples derivaciones después de lo moderno y lo posmoderno, sino también poder revisar las intrínsecas relaciones que por su esencia natural y humana implican el ejercicio y el desarrollo del proyecto de diseño. Menciona Flusser (1999) que, asociado a la pérdida del diseño como concepto, aparece la noción de una “pérdida de la fe”². Esta carencia su vez implica la necesidad de considerar en un mismo plano al diseño en relación con otras disciplinas como el arte o los oficios artesanales, entidades que se comportan a la larga como pilares de la disciplina y el ejercicio creativo. La concepción de un diseño crítico entonces surge como el punto de unión entre diferentes enfoques asociados al pensamiento decolonial, y en considerar el concepto de *periferia* como un pensamiento asociado a lo “fronterizo”, a lo crítico, estableciendo límites y diferencias frente a una visión meramente entre

² Donald Norman plantea en su reconocido libro *La psicología de los objetos cotidianos* (1990: 172) la pérdida de un “folklore” (acervo o conocimiento popular de un pueblo) del diseño refiriéndose a una disciplina actual que se destaca por su preconfiguración pero muy poco por su improvisación y adaptación a diversas circunstancias.

lo moderno y lo posmoderno (Mignolo, 2007, p. 32).

Figura.1. Esquema gráfico para pensar un diseño enfocado en nuevas humanidades.



Fuente: Autor.

Dentro de esta lógica es importante adjuntar la posición de Mignolo (citado por Gutiérrez, 2015, p. 123), cuando señala que “la decolonialidad no es «pos» a nada, pues engloba respuestas no reconocidas a los diseños globales que homogenizaron el planeta por siglos”. Este es el escenario imprescindible para pensar dentro de unos diseños globales la necesidad urgente de aparición de dinámicas emergentes y no temporales o lineales, que celebren y den cabida a nuevas formas de pensamiento, donde lo viejo es reemplazado por otras formas contemporáneas. Formas no pensadas como definición del diseño, sino vistas como maneras propias del ser humano de abordar y proponer soluciones ante sus necesidades. En este punto es importante aclarar que el diseño en su definición es humano, pero lo planteamos aquí como nuevas formas de pensar la existencia, desligados de la visión colonialista o eurocéntrica del diseño.

Resistencia. El diseño crítico para el diseño posible

La reflexión en torno a las implicaciones actuales de la disciplina es mucho más que urgente. El planteamiento de posibilidades, de futuros y de escenarios debe enmarcar el quehacer del diseñador en un mundo insostenible y dominado por el consumo. Es prioritario pensar nuestras formas de ser, de convivir y de actuar, así como lo plantea Escobar: “el diseño está inextricablemente ligado a las decisiones sobre el tipo de vidas que vivimos y los mundos donde las vivimos” (2016: 50). Se convierten entonces los estudios críticos en el punto de partida para revisar estas relaciones. Los dispositivos de poder acuñados por Foucault son el reflejo de aquello que el diseñador convierte en espacios y objetos, y que cedieron ante el consumo y la tecnología como formas insostenibles de vida. Como afirman Dominguez y Fogué, la capacidad política del diseño permite entonces imaginar gamas de posibilidades para “nuestros cuerpos, espacios y materialidades” (citado por Escobar, 2016, p. 43).

Para pensar en un escenario de resistencia recurrimos al concepto de diseño crítico³ –el cual a su vez retoma la necesidad del desarrollo de un pensamiento crítico dentro del diseño–, generalmente asociado con disciplinas como la filosofía o el arte, pero que desde una visión posmodernista influye notoriamente las miradas de una disciplina preocupada por la necesidad de un cambio social. La búsqueda de nuevos paradigmas, ideas y debates por encima del enfoque hacia el consumo o la producción industrial desembocan históricamente en movimientos como el *Radical Design* o *Memphis Design*, que se dieron a la tarea de transgredir escenarios históricos para pensar dinámicas propias de territorios y épocas específicas. El diseño crítico entonces puede ser abordado como una forma de investigación en el campo del diseño cuyo fin es generar artefactos, procesos y servicios que permitan una sociedad más crítica con su entorno, y consigo misma.

Desde una posición que gira en torno a la reflexión sobre la disciplina, se plantea un escenario de resistencia propio ante estas condiciones y escenarios construidos a lo largo del desarrollo y evolución del diseño como campo

³ El concepto fue propuesto por primera vez por Anthony Dunne en su libro *Hertzian Tales: Electronic products, Aesthetic Experience, and Critical Design*, y se refiere a él como “aquellos objetos que desafían a las nuevas tendencias del mercado” desafiando los parámetros del mercado, el consumo e incluso la producción.

disciplinar. A partir de allí, urge replantear el ejercicio del diseñador, el cual debe ser pensado ahora desde miradas y posiciones diferentes a las tradicionales (fuera de la mirada colonial), siendo prioridad en este cambio incluir el reordenamiento (la reparación) de sus partes, de sus componentes y de sus herramientas. Este reordenamiento debe ser entendido, a su vez, como una resignificación⁴ a nivel conceptual de estos escenarios propios del quehacer práctico.

La resistencia se convierte en el contexto ideal que nos permite revisar, resignificar y superar construcciones del diseño moderno como síntoma, a partir de la recuperación del sentido y de la experiencia como parte fundamental del proceso de diseño. Esta estrategia de recuperación se aborda bajo una mirada crítica que permite el paso desde un vacío problemático hasta la circunstancia de entender ese vacío como un espacio signifiante propicio para proponer nuevas posibilidades para el quehacer del diseño objetual. Un lugar donde la realidad del entorno del diseño (creador – usuario – objeto), deja de ser impuesta por el consumo y por los grandes centros industriales, y debe ser reemplazada por el sentido⁵ como elemento configurante de nuestra cultura material y de nuestras condiciones fronterizas para la construcción de pensamiento de diseño.

El concepto de *interfase*⁶, acuñado por Bonsiepe al referirse al espacio donde se articula el cuerpo-artefacto y acción, nos permite superar las barreras de lo material y extender los dominios del diseño objetual. Pensar en objetos accesibles o sostenibles hoy en día es un campo que nos obliga a revisar la forma como diseñamos (cómo se deciden materiales o funcionalidades), pero a su vez cómo interactúan ellos con nuestra naturaleza humana, con nuestra forma de comportarnos y representarnos. La interfase nos permite mirar de forma crítica la tradición del diseño, lo cual no implica el rechazo a muchas de las ventajas y posibilidades construidas por la misma disciplina como

4 Entendemos la idea de resignificación desde la visión de las ciencias sociales (Zemelman, 2005) como actividad relacionada directamente con la construcción constante y actualización del conocimiento fruto de procesos de investigación.

5 El sentido de diseño es planteado como una concepción que supera la tradición material del objeto, incluso la definición histórica de la relación forma-función y se concentra en una mirada humana a la disciplina, entendiendo el poder que le dan las personas a los productos y artefactos al generar significados y diálogos comunicativos, y trascienden al lugar de los sentidos. Deben ser comprendidos por los usuarios y estos a su vez deben ofrecer un sentido que les permita interactuar, dándole así una relación entre el producto diseñado y el usuario.

6 Espacio para la interacción cuerpo humano-objeto(artefacto)-acción.

solución a factores evolutivos del campo de acción (por ejemplo, el considerar negativa la unión entre diseño y tecnología), sino que abarca la búsqueda de la reconstrucción del sentido en el objeto de diseño, pero también en el proceso en sí, rescatando el rol que desempeña el diseñador y reconociendo al usuario como eje de la construcción de nuevas realidades y mundos futuros⁷. Los problemas asociados al pensamiento moderno del diseño como estructurador de una sociedad hasta ahora insostenible deben permitir concebir el ejercicio del diseño como la necesidad misma de pensar y generar nuevos pensamientos materiales y comunicativos a partir de las posibilidades de las estructuras humanas (Escobar, 2016).

El *diseño posible* es propuesto entonces como resultado para pensar críticamente el diseño actual. A partir de una sensación de vacío, se propone la construcción de una nueva mirada que permite desde un punto de vista ontológico la recuperación de un campo emocional asociado al objeto y usurpado por las condiciones modernas asociadas al objeto (producto) del diseño industrial. El *diseño posible* implica afrontar el vacío moderno desde la lógica de la resistencia a través de nuevas formas de pensar el objeto y la disciplina. La mirada crítica a su vez le otorga al diseñador diversas opciones metodológicas para poder vincular el proyecto de diseño con la realidad del objeto desde una visión esencial y humana, replanteando en su mismo hacer y actuar la configuración de la realidad y las materialidades posibles. La resistencia tiene entonces un fundamento básico: el diseño posible se basa en el diseño para la vida humana, en pensar las formas como generamos y reproducimos la vida en el planeta (Mignolo, 2003).

Concebimos la idea de construir nuevos paradigmas –o paradigmas otros, tomando la idea de Mignolo– como referencia a “nuevas formas de diversidad y diversidad de formas de pensamiento analítico y proyectos futuros” (2003, p. 31). De esta forma, pensamos el diseño como una forma crítica de pensamiento emergente, y que representa todo aquel “proyecto” de diseño que fue negado u opacado por la expansión imperial o colonial, y que negó a nuestra sociedad y comunidades otras posibilidades de pensamiento y de razón y, a la larga, de objetualidad, de cultura material, de formas de comunicarnos y de formas de

7 A su vez se puede retomar la importancia de un esquema ontológico en la disciplina del diseño. Gui Bonsiepe (1999) en su libro *Del objeto a la interfase* planteó una aproximación: en primer lugar, existe un usuario (el que ejecuta la acción); en segundo lugar, una tarea; y por último, un utensilio o artefacto para llevar a cabo dicha acción (Cambariere, 2017: 27).



Sin título
Fotografía: Ernesto Vidal Prada

humanidad. Para Mignolo, la idea de una ontología del diseño implica la idea de observar –y por qué no, de investigar– los modos en los que socialmente (y territorialmente) se construyen los artefactos. Son estos objetos los que nos permiten apreciar y enunciar a nivel político, social e histórico nuestro lugar de origen y la forma como vinculamos nuestro conocimiento producido.

El diseño pensado desde su poder de imaginar nuevos futuros, donde se dialogue a la par de diferentes y diversas disciplinas rescatando la fuerza retórica de sus postulados. Para ello, se debe valer de un vocabulario propio y de la exigencia de generar (y generarse) preguntas que permitan investigar desde y a través de él. Comunicarnos a través de un discurso propio que no se estanque en revisiones, críticas o egos particulares, sino que re-exista en su práctica propia, en el diálogo y en debates con personas y situaciones reales y cuyo fin sea la construcción de una verdadera comunidad (Krippendorf, 2006).

Re-existencia. Del diseño ontológico⁸ a un diseño para nuevas humanidades.

El diseñador industrial, como configurador de los elementos y objetos de la realidad, es la figura inicial para plantear nuevas miradas y metodologías en torno al proyecto de diseño. Y es bajo esa figura de configurador que el diseñador establecerá sus mecanismos y dispositivos para lograr llegar a una solución propuesta, y a una concreción de las ideas mediante un proceso de diseño que se sostiene y apoya en una mirada real y humana. El proceso de diseño le permitirá tomar las decisiones adecuadas en relación a la priorización o no de alguna de estas herramientas, de materiales o incluso de las propiedades visuales y estéticas (comunicativas) que asigne al objeto.

Como parte importante de este proceso de revisión en torno a los alcances y, por qué no, limitaciones de la disciplina, un ítem que puede unir el abordaje de un diseño humano y sentido tiene que ver con recuperar un proceso de diseño basado en el pensamiento manual. Apunta Pallasmaa que “la mano va fundamentalmente más allá de su capacidad de definirla” (2012, p. 41). La mano está presente en todo nuestro cuerpo y permite establecer relaciones y

⁸ Se asocia este concepto a los autores Winograd y Flores (1986); Willis (2005); Fry (2012); Ehrenfeld (2011); y Escobar (2012c), como “aquel campo ontológico, práctico y político” que da cabida a pensar diferentes transiciones desde lo social, lo económico y lo político” (Escobar, 2017).

estándares corporales. Así mismo, en relación a un proceso de diseño que inicia con una idea abstracta, evoluciona a dibujos y esquemas bidimensionales, es a través de la generación de modelos, maquetas y prototipos que el diseñador establece un diálogo directo entre su proceso proyectual, su humanidad y su realidad: “La maqueta tridimensional habla a la mano y al cuerpo de un modo tan potente como al ojo, y su propio proceso de construcción simula el proceso de construcción real” (Pallasmaa, 2012, p. 41).

El proceso de diseño se vuelve ese plano intermedio entre lo posible y lo real, un mediador indiferenciado entre los seres humanos y el mundo que nos rodea. Según Olalquiaga (2012), esta cualidad determina que la experiencia humana se vuelve dependiente del aparato tecnológico, a tal punto que la misma naturaleza humana y lo que la acompaña (las sensaciones, por ejemplo) se vuelven obsoletos. La necesidad de sentir el objeto desde la experiencia humana retoma los planteamientos de Olalquiaga, al pensar un territorio o espacio donde “el contacto mágico que pueda establecerse indirectamente refleja la capacidad humana para la abstracción, la memoria y la poesía” (2009, p. 30). Los sentidos del objeto son entendidos como aquellos que enlazan estas instancias del objeto, en su método y en su uso. El tacto permite la confirmación de nuestras acciones como humanos y nuestros cuerpos representan la realidad del mundo. El cuerpo tiene el poder *autopoietico* de ser él mismo, el poder de ser la cosa sentida y la cosa sintiente en un mismo instante; la tecnología deja esto de lado (Enaudeau, 1992).

Este concepto de *autopoiesis*⁹ puede ser una luz para entender el poder del diseño como disciplina que se crea a sí misma, que se autoproduce y cuyos conceptos, teorías y aplicaciones deben girar en torno al mismo establecimiento de su quehacer, pero que bajo estas libertades conceptuales debe validar su importancia y su carácter y debe ser determinante en revisar los alcances y limitaciones de su ejercicio. Un diseño producido bajo la noción de lo humano e incentivado a partir de las experiencias y los significados por encima de los factores técnico-productivos que puedan estar asociados a él. El diseñador como centro de este esquema, entonces, prioriza y decide los factores que involucra en su producción objetual a partir de solucionar o repensar necesidades humanas.

⁹ El concepto es tomado del autor Humberto Maturana y Francisco Varela (1994): la *autopoiesis* es la condición de existencia de los seres vivos en la continua producción de sí mismos. El autor combina dos palabras del griego: “*auto*” (a sí mismo) y “*poiesis*” (creación) para esquematizar el funcionamiento de sistemas y máquinas vivientes.

Al repensarnos como diseñadores es vital entender y hacer un diseño que explore las posibilidades de la pérdida de rituales como cultura, explorando lo sensorial de los objetos y artefactos, sobrepasando lo superficial y asumiendo el poder de nuestras emociones, de nuestro corazón y de las tripas que nos revuelven y conectan con nosotros mismos. Retomar la esencia latinoamericana sin caer en clichés o modas temporales desde una mirada antropológica (que explore nuestras fiestas, ritos, mitos y dioses), y que a su vez sea pensada desde la cultura del proyecto de diseño, de la acción de construcción de pensamiento crítico en torno a un objeto o solución por encima de la solución o materialidad misma, y que beneficie ante todo el poder de la cultura latinoamericana, que invierta las relaciones centro-periferia y le permita a nuestros territorios reexistir nuevamente (Cambariere, 2017).

Nuestro carácter y cultura latinoamericana, y esa resistencia ante la mirada de los centros productores en diseño, se encuentra de frente ante un diseño que se soporta en un trabajo y acciones colaborativas propias de nuestros entornos y territorios. Un diseñador latinoamericano que entiende el diseño humano y que cuenta con habilidades colaborativas, siendo consciente de los discursos y de los significados que estos implican; un diseñador que explora la comprensión de su disciplina en profundidad y que se caracteriza por aportar conceptual y materialmente a su comunidad, pudiendo al tiempo beneficiarse de sus conocimientos y producciones. Apunta Manzini al respecto: “El diseño ha de transformarse en una amplia actividad que impregne los múltiples nodos de las redes socio-técnicas en las que vivimos y trabajamos, inéditas en la historia” (2015, p. 34). Este carácter más humano del diseñador ha venido siendo relevante a partir de incorporar procesos de innovación social dentro del proceso investigativo del diseñador, tanto que ha modificado la forma como se debe entender el diseño, incluso repensando su definición y las prácticas que lo sustentan.

La visión de un diseño colaborativo, entonces, inspira la idea de un diseño para la transición¹⁰ donde los modos de convivencia permitan revalorar conocimientos ancestrales con el fin de concebir de maneras diferentes nuestros territorios. En este sentido, apunta Escobar que el diseño “tiene que desligarse de visiones y tradiciones racionalistas reorientándose hacia formas de saber-ser-hacer, y por lo tanto de nuevas formas de convivencia” (2017, p. 150). Este abordaje de

10 Movimiento de diseño denominado “Transition design” encaminado a diseñar artefactos bajo un entorno colaborativo (Gutiérrez, 2015).



Sin título
Fotografía: Ernesto Vidal Prada

un trabajo conjunto no solo debe ser observado bajo la posición del ejercicio mismo del diseñador, sino como forma de vincular significativamente la academia, el activismo y el diseño (Escobar, 2017). Cada día son más los casos significativos de proyectos y soluciones de diseño que aprovechan, por ejemplo, las ventajas de las redes colaborativas o el uso de software libre como factor no solo colaborativo entre pares sino como formas propias de resistencia en sus territorios particulares.

Nuestra forma de re-existir a través del diseño en Latinoamérica tal vez implique, como lo señala Gutiérrez (2015), nuevos nombres, nomenclaturas o discursos para entender el quehacer del diseño en posibles mundos futuros. Un “diseño del sur” entendido como diseño de los sures, donde no hay lógicas dominantes, pero sí muchos diseños, muchas industrias y alternativas, que tal vez deban ser aprendidas desde cero, pero con otros nombres (pluriverso). Un nuevo sentido de existencia que sobrepase la visión de la norma para diseñar, así como la copia (la referencia al norte), y que se enfoque en lo normal (entendido como lógicas de resurgimientos propias de nosotros). El diseño latinoamericano tiene el reto de tomar distancia ya no de esos centros industriales, sino de la matriz de pensamiento que lo creó (el capitalismo), lo que implica rescatarlo de su prisión industrial y acercarlo a nuevas etimologías cuyo fin sea la expresión de nuestra esencia y por lo tanto de nuestra coexistencia.

Conclusiones

La re-existencia en el diseño implica nuevas definiciones que creen un lenguaje potente y coherente, o incluso un campo asociado exclusivamente con el diseño discursivo, explorando las posibilidades del discurso del diseño, basado en valores éticos y en reflexiones que giran en torno a las implicaciones sociales y culturales de nuestra sociedad, sin dejar de un lado el poder que implica el uso del pensamiento creativo, de las tecnologías avanzadas y de los métodos basados en producción de objetos. Un diseño que piense y cree desde lo humano, como liberación y exaltación conjunta de nuestros demonios y dioses, y que exalte a través de los objetos nuestros mejores deseos y sentimientos.

El “diseño que ya fue” es la excusa para asumir de manera concreta que el diseño industrial latinoamericano tiene ahora la responsabilidad histórica de desligarse y romper con el pensamiento mainstream que hizo surgir la disciplina

ya hace algunas décadas. Es momento de explorar nuevos límites y escenarios desde un diseño objetual entendido como elemento no solo provocador, sino disruptivo, que quiebre las tradiciones eurocentristas y recabe en las grietas de esencias culturales aún no asumidas o llevadas a lo cotidiano. De un diseño crítico no solo saltamos a un diseño humano, sino que bajo alguna lógica posible retornamos al origen de plantear un diseño más real pensado a partir de la experiencia, más cercano a nuestros miedos y temores, y más influenciado por nuestros colores, sabores y olores.

Es la experiencia la que nos permite modelar y configurar objetos, pero también modelar nuestro trato con los demás, nuestra forma de relacionarnos como sociedad, ya que es a partir de dificultades y posibilidades que se construye la resistencia ante los embates de lo cotidiano (Pallasmaa, 2012). Esta resistencia ayuda a entender otro tipo de resistencias relacionadas con nuestra sociedad, con nuestra naturaleza y con los escenarios futuros. Resistencia al recuperar los valores culturales a través del diseño, de llenar los vacíos conceptuales y metodológicos de la disciplina como manera de re-existir y anticiparnos a lugares comunes y poco recursivos que asocian el objeto de diseño moderno y europeo con lo que debe ser una disciplina. El diseño industrial que nos enseñaron, el que hicimos y ahora transmitimos, ya fue. Es nuestra responsabilidad rescatar en él lo humano y lo diseñado.

Referencias

- Bonsiepe, G. (1985). *El diseño de la periferia*. Editorial Gustavo Gili.
- _____. (1999). *Del objeto a la interfase*. Mutaciones del Diseño. Editorial Infinito.
- Buck, B. (1994). *Diseño. Historia, teoría y práctica del diseño industrial*. Editorial Gustavo Gili S.A.
- Cambariere, L. (2017). *El alma de los objetos: una mirada antropológica del diseño*. 1ª ed. Editorial Paidós.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- _____. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Sello Editorial Universidad del Cauca.

- Enaudeu, C. (1992). *La paradoja de la representación*. Ediciones Paidós.
- Flusser, V. (1999). *Filosofía del diseño*. Editorial Síntesis.
- Gutiérrez, A. (2015). Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros. *Revista Nómadas N. 43*. Universidad Central. Bogotá.
- Krippendorff, K. (2016). Rediseñar el diseño una invitación a un futuro responsable. *Infolio*, 5: 1-21. <http://infolio.es/articulos/krippendorff/redesign.pdf>
- Manzini, E. (2015). *Cuando todos diseñan*. 1 Ed. Experimenta Theoria Editorial.
- Maturana, H. (1996). *El sentido de lo humano*. Dolmen Ediciones S.A.
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. 5ª ed. Editorial Universitaria.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseño globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal
- _____. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. EN Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Compiladores). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pg. 25 - 46). Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Siglo del Hombre Editores
- Norman, D. (1990). *Psicología de los Objetos Cotidianos*. Editorial Nerea S.A.
- Olalquiaga, C. (2012). Se mira pero no se toca. El papel de lo táctil en la era del exceso visual. *Revista de Occidente*, 373, 27-47.
- Pallasmaa, J. (2012). *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Editorial Gustavo Gili S.A.
- Sennet, R. (2009). *El artesano*. Editorial Anagrama S.A.
- Torres, I. (2015). *Diseño crítico: de la transgresión a la autonomía*. [Tesis de Maestría en Investigación en Arte y Diseño, Universidad Autónoma de Barcelona] https://ddd.uab.cat/pub/trerecpro/2015/hdl_2072_255203/2014_2015_torres_fernandez_inmaculada.pdf



Transformación
Fotografía: Alan Quintero Bayona



POIESIS Y SUSTENTABILIDADES

Una revisión en clave decolonial de las
producciones materiales

ALAN QUINTERO BAYONA / ADOLFO VARGAS ESPITIA

Introducción

Este es el resultado de un proceso de investigación exhaustiva y documental a partir de la pregunta de investigación: ¿De qué forma se han dado los procesos de resistencias y re existencias a las posturas de la modernidad-colonialidad desde la producción y su relación con la sustentabilidad? En busca de una respuesta, se ha definido como primera medida la variable de estudio de *poiesis* supeditada a la práctica de la producción de materialidad y su relacionamiento con la sustentabilidad¹, junto con una base conceptual. La incapacidad del ser humano occidental-moderno para producir una cultura que “cuide la vida” puede ser interpretada desde la teoría decolonial; una lectura sobre la relación entre cultura y naturaleza, permite comprender al acto creativo humano como el *quid* que ha materializado la subyugación utilitarista de la naturaleza respecto a la cultura, que a su vez resulta problemática desde lo geopolítico, toda vez que la cultura del llamado norte global busca imponerse a las de *los sures* como parte de un proceso de colonialidad (Descola, 1996).

Desde la discusión propuesta por Schumacher en la que “la humanidad no es una productora sino sólo una transformadora de materias primas naturales” (Schumacher, 1973), se gira en torno a la producción como acto creativo superior que se mueve entre las posturas hegemónicas en función del poder de turno y en torno a las teorías de sostenibilidad y sustentabilidad, desde donde se resiste y se busca re existir.

Se hace inicialmente, una exploración de la producción desde una perspectiva histórica en torno a la humanidad productora, consumidora y objeto de consumo, como parte del proceso moderno/posmoderno basado en la triada: colonialidad, tecnología y capitalismo; y sus implicaciones en la producción y en la sustentabilidad -ser-tener, hacer- y de cómo han promocionado la dependencia del ser-hacer en función del tener.

Una segunda parte, aborda los procesos de resistencia al macroproceso moderno y su triada, y cómo esta tiene implicaciones en las producciones y en las sustentabilidades, resistiendo tanto a los modelos de producción como a las premisas de desarrollo y producción sostenible, a través de acercamientos con expresiones y prácticas de resistencia concretas.

¹ Si bien esta palabra no es reconocida por la RAE, es una acepción ampliamente utilizada en Latinoamérica que reconoce las condiciones emancipadoras de los pueblos.

Por último, se da cuenta de procesos de re existencias que propenden nuevos escenarios a partir de esas resistencias y sus implicaciones en “las producciones y sustentabilidades otras”, otras formas de ser, tener y hacer, como una puesta sobre la mesa de cómo transitar a nuevas prácticas de producción y de sustentabilidad anteponiendo el cuidado de la vida y la producción como un acto creativo superior.

De La Humanidad Productora a la Humanidad (re)Producida.

Una narrativa moderna-colonial insustntable.

“los constructores de herramientas habían sido rebechos por sus propias herramientas”
(Odisea del espacio. Clarke, 1985)

El acto creativo aquí entendido como la actividad creadora de lo material, ha sido hasta ahora solo la capacidad de la humanidad de transformar desde lo material e inmaterial, a partir de múltiples procesos en resultados de valor². La evolución de la humanidad en todos sus aspectos, se gesta, impulsa y mantiene desde la transformación del entorno en utilidad. Sin embargo, dicha transformación no se limita a variables exógenas a la propia humanidad, ya que esa misma transformación se da hacia su interior. La humanidad se ha construido a sí misma desde la construcción del mundo. La multiplicidad de planos que determinan la concepción de humanidad se sostiene sobre la actividad creadora.

El acto creativo mantiene la tendencia de transformarse en función de una mayor subordinación a la máquina; para algunos autores como Sigfried (1978) este evolucionar ha configurado su deshumanización, de hecho, autores como Loza (2017) hablan de procesos de transhumanización³ a partir de esa intención humana de ser omniscientes y omnipotentes.

Algunos antecedentes muestran como en la Grecia antigua emerge el concepto de *poiesis* para referirse a cualquier instancia en que se da vida a algo nuevo,

2 Haciendo referencia específicamente al valor como utilidad, como factor diferenciador competitivo, concepto que se considera como parte de esta revisión.

3 Este concepto ha sido acuñado para exponer los procesos de transformación del ser humano en relación a su integración con la tecnología para superar sus condiciones biológicas, como premisa de mejora de la condición humana por medio de las tecnologías más avanzadas.

en otras palabras, la experiencia de la creación de lo que antes no existía. Definida de esta manera, tanto por Platón (citado por (Nehamas & Woodruff, 1989) en el *Simposio* como por Aristóteles en *la poética* (Aristóteles, 2000), de donde se desprende una traducción común como producción en lugar de poesía como podría esperarse en principio. La *poiesis* entendida como un acto creativo superior, de acuerdo con la postura aristotélica citada en Jauss (1982) se encuentra en subordinación de la práctica dado que “correspondía a un *ranking* de conocimiento en el que la actividad del artesano o artista como *techne* se distinguía del trabajo de los esclavos, que era simplemente el seguimiento de órdenes” (Jauss, 1982). Es entonces en principio un acto creativo superior, pero a la luz de la modernidad-colonialidad, ¿Qué sucede actualmente con esta práctica?, se pretende luego, hacer aportes a esta discusión.

Se parte de la premisa que la modernidad marca una canibalización de la *poiesis* por la *praxis* (Crumbaugh & Holyoke, 2012), es decir, anteponiendo el hacer técnico sobre el hacer creativo. Por tanto, es válido y necesario contrastar los términos *poiesis* y *praxis*; si el primero es la creación de lo que antes no existía, en la *praxis* en contraste, es una acción intencionada o decidida del ser humano para sistematizar la producción en contra de una creación consciente. De allí que, de cara a la modernidad los procesos de transformación ejecutados por la humanidad se vean desde la *praxis*, y no, desde la *poiesis*. En esta última, “lo que antes no había” debe por tanto venir de algún lugar o de un algo, de una entrada material o inmaterial, pero que se piense desde el origen y el fin como materia, sin limitarse a la acción de transformación, de allí el abordaje necesario como *poiesis*, como la búsqueda del equilibrio entre ambos.

Los recursos materiales, propios para la creación, despreciados históricamente desde la fragilidad de su duración y permanencia, han sido reconfigurados para ser útiles a la humanidad. Esta utilidad, pragmática o simbólica, necesaria o fútil, ha marcado entonces el consumo desmedido de los recursos, sin mediación. Por otro lado, la historia de la evolución de la humanidad se escribe desde el crecimiento de los medios para transformar estos recursos, pero nunca desde la propia historia de los recursos, Por tanto, es incompleta y sesgada; en este sentido, cabe cuestionarse ¿es posible producir cultura material en su relación con la naturaleza desde una visión diferente a la idea de esta como recurso?

En esta evolución de la producción en relación con la naturaleza, se evidencia además que el proceso, el cual era dependiente del saber hacer del propio

trabajador y no dependiente de la máquina cambia hacia el trabajador mecanizado (Handy & Vicens, 1986), en donde, el trabajador es dependiente de la máquina. Que se constituye así, como otro aspecto frágil en la relación entre la producción como creadora de cultura material, la naturaleza y la humanidad. La creación no debe ser entendida sin el origen, se debe considerar su sentido y propósito. La creación desde lo inmaterial, crea conocimiento, cultura y sociedad y merece revisiones tan extensas como profundas. No obstante, esta pretensión de postura crítica se acota, en esta primera parte, a la creación material, a los procesos de transformación de recursos naturales en objetos a través de procesos, más que de imposición mecánica de imposición sociopolítica, desde la predominancia hegemónica del norte global en la concepción del sistema mundo.

Una vista más precisa de la creación de cultura material: la producción de objetos productos, permite abordar la discusión de la idea de la transformación del papel de la humanidad en relación a la producción, desde el humano productor, al humano consumidor, hasta llegar al humano como objeto (Bauman, 2015) resultado del proceso modernista e incluso posmodernista basado en la triada: colonialismo, tecnología y capitalismo; el colonialismo implanta un pensamiento socio cultural dependiente de la tecnología en este caso y que desemboca en el modelo capitalista, producción para el consumo, consumo para la producción. Lo que en últimas tiene implicaciones en la producción y en la sustentabilidad: ser-tener-hacer. Baudrillard (1981) propone que:

[...]en la creación o fabricación de objetos, el hombre, a través de la imposición de una forma que es cultura, se convierte en transustanciador de la naturaleza: es la afiliación de la sustancia, de edad en edad, de forma en forma la que instituye el esquema original de creatividad: creación *ab utero*, con todo el simbolismo poético y metafórico que lo acompaña.

Esta idea manifiesta la estrecha relación del ser y de los objetos, expresado desde lo individual hasta lo social, como creador y como actuador con el mundo artificial, de allí que, si la percepción de la identidad social e individual depende de los objetos materiales, por consiguiente, depende de cómo se producen.

Vale hacer una distinción, una taxonomía, aunque básica esclarecedora en cuanto a las ideas desarrolladas, en donde los objetos en relación con el ser humano y su entorno, se manifiestan en tres aspectos: el natural, el artificial y

el sociocultural. Entramando las relaciones y sinergias entre los tres vértices de esta ecuación: objeto, sujeto, contexto. De allí se desprenden ciertas categorías de objetos, por una parte, los objetos de arte y de culto como resultado de la producción simbólica con el valor de convertirse en cultura, es decir, por sus connotaciones simbólicas, estéticas e históricas hacen parte inherente de prácticas culturales. Por otra parte, están los objetos utilitarios que nacen con una intención de función práctica, para ser utilizados (Gay & Samar, 2007); y, por último, los objetos técnicos cuya concepción, desarrollo y fin se enlazan con la técnica y la tecnología, siendo estos sus principales contextos de participación.

Lo anterior, se acota con la intención de entender, por tanto, que la creación/producción considerada desde esta visión crítica se centra en los objetos utilitarios y técnicos. Los cuales son el resultado de procesos proyectuales basados en disciplinas diversas, entre las cuales se encuentra el diseño industrial; estas se desarrollan bajo los mismos sesgos de pensamiento modernista y que nacen desde Europa y se implantan en Latinoamérica con las premisas y visiones propias de las posturas hegemónicas. Así mismo, retomando la idea del acto creativo como mediador, aparece el concepto de diseño, visto como: “una cultura y una práctica sobre cómo deberían ser las cosas para alcanzar las funciones y los significados deseados” (Manzini, 2015), es ser autor del mundo material, pero al mismo tiempo, actor dentro del proceso de creación. El diseño ha contribuido, no siempre de forma planeada o controlada, a la definición de cultura objetual, al ser del mundo en relación con lo artificial como ente adyacente a la humanidad, sino que el diseño de alguna manera se ha convertido en alfil del proceso colonialista al ser creador de cultura.

Se discierne entonces que los objetos se conciben con intenciones prácticas o simbólicas y que a partir de estas intenciones nacen los nexos con las personas. Pero a la luz de las manifestaciones sociales y culturales se fortalece una relación aún mayor y devastadora en cuanto a cómo nos definimos como sociedad, esta relación es el paradigma de producir para poseer. La posesión, indica las relaciones de poder entre las diversas personas y sus diferentes grados de personalidad (Esposito, 2016). Más allá de poseer cosas es el dominio sobre los que tienen menos. Propietarios como entes de poder sobre los carentes de propiedad. El poder de la producción es en este sentido, la relación entre la capacidad de transformar la naturaleza, como recursos, en objetos. Siendo estos objetos vehículos de diferencia social, en últimas, en herramientas de desigualdad.

Así, se ponen sobre la mesa una serie de premisas con la intención de darle sentido a este planteamiento crítico para la revisión de la producción y de la sustentabilidad; a lo largo de dicha puesta se logran establecer tres puntos determinantes para su entendimiento. El producto -objeto- como resultado material de la actividad creadora y que crea cultura; el proceso como el conjunto de acciones que transforman los recursos en utilidad conformando el mundo material-objetual; y lo anterior, junto con la capacidad de la humanidad para transformar su entorno en valor, humanidad productora.

En conclusión, la pérdida de la concepción de la transformación de la naturaleza en valor como acto creativo superior ha dado como resultado una humanidad (re)producida, sin esencia, que ha relegado el cuidado de la vida.

La (re)producción industrial moderna-colonial.

La maraña de relaciones que se ha establecido tiene en el hacer -el trabajo- la acción catalizadora del actual modelo de producción-consumo-sociedad, situación que deviene desde la colonialidad. Entendiendo entonces la colonialidad, como el fenómeno sociopolítico que trajo consigo una determinante cultural al sur global por encima de las culturas propias, a través de la instrumentalización de los haceres, entre muchas otras transformaciones, abre campo para la imposición de la modernidad. Esta última se gesta en Europa desde el siglo dieciocho, en donde se difunde y crece hasta el modelo capitalista (Quijano, 1993). Entre tanto, en Latinoamérica la modernidad es un asunto más claramente discernido desde el colonialismo, es decir, propio de las prácticas culturales impuestas y arraigadas, por medio del denominado mundo moderno/colonial (Mignolo, 2000).

Esta modesta intención de revisión histórica se cruza irremediabilmente con los momentos de premodernidad, modernidad, posmodernidad. La racionalidad instrumental de medios del acto de creación, como paradigma de la modernidad se gesta desde los albores de la premodernidad. Entre los siglos quince y dieciocho o modernidad temprana, donde la producción victoriana, feudal y de clases se esparce por el llamado mundo civilizado. La modernidad, entendida desde una definición materialista, trae los sistemas de producción industrializados que convierten al productor en consumidor.

Respecto a la relación con la naturaleza y la producción se considera que:

“en la Edad media, en la época del artesano, la técnica y la naturalidad del hombre parecían compensarse y la educación de condiciones en que la existencia se apoyaba le permitía beneficiarse ya del don humano para adaptar el mundo al hombre, pero sin que ello llevase a desnaturalizarle, hoy, los supuestos técnicos de la vida superan gravemente los naturales, de suerte tal que materialmente el hombre no puede vivir sin la técnica a que ha llegado.”(Gasset, s.p.)

Esta afirmación, casi premonitoria, demuestra el enfrentamiento de la técnica contra la naturalidad, y los objetos -el mundo artificial- como vehículo de esa separación. Es en esta división de lo natural y la técnica en donde la producción opera como mecanismo que llana a la sociedad, que contrasta con su falsa individualización. Por una parte, se vende un discurso de individualidad fútil. Individuo sin comunidad, la expresión individual antes de la cultural. Mientras en la práctica los productos resultantes de la producción industrial segmentan a los grupos sociales para hacer efectivas las intenciones de proveer hasta el cansancio de objetos como pretendidas soluciones pragmáticas y socioculturales -ser a través de los objetos-, la artificialidad como un rasero homogeneizante. Entonces, no es más que la intención de convertir en elementos, que no lo son, en elementos del mismo género.

Desde allí, se ha intentado sobreponerse a la dicotomía entre la sociedad como objeto técnico y la naturaleza -*techné* contra *natura*- en este sentido, otra postura plantea que los seres humanos se apropian de la naturaleza por medio del trabajo, produciendo la naturaleza mientras lo hacen consigo mismos (Marx & Engels, 2009). La humanidad como modelador de la naturaleza, sin discriminación ni medida. Donde los recursos son vistos como renta, es decir, un bien que se explota como redituable y no como capital, que sería un bien de valor sobre el que se revierte positivamente lo explotado.

En los períodos históricos consecuentes al colonialismo, en que occidente influye irrevocablemente en Latinoamérica, no estaban determinadas estructuras de creación o producción sistemáticas, tal como se conocen al día de hoy. Sí estaba determinada, la imposición del modernismo en todos los contextos sociales e incluso a nivel individual, esto facilitó sin duda, la desapropiación de los saberes ancestrales y el fortalecimiento de las prácticas de transformación globales, por consiguiente, de las maneras de creación. Las formas de producción no son

resultado directo del colonialismo ya que en ese momento histórico no estaban consolidados como sistemas según la lente actual, fue durante la modernidad que deviene a la industrialización cuando a partir de la colonialidad, influencia que permanece arraigada en lo colonizado, en que se imponen los modelos de producción y que son consecuentes con los modelos sociales y económicos eurocentristas.

Hasta el siglo dieciocho España fue la nación “moderna” (Dussel, 1993) al liderar el poder mercantilista mundial, y fue, sin duda, el autor de la realidad latinoamericana hasta ese momento, dejando las tierras aradas para el futuro de América latina en cuanto a su occidentalización. Posterior a esto, llega una segunda etapa de la modernidad, de la mano de la revolución industrial y con influencias desde la Ilustración, en donde la protagonista es Inglaterra como potencia hegemónica (Dussel, 1993), por tanto, la historia de la producción en Europa, desde Inglaterra principalmente, es la historia de la producción mundial y la historia en Latinoamérica, pero tardía.

Es claro que, desde mediados del siglo diecinueve con las revoluciones industriales, se inicia la concreción de los paradigmas de la producción, que venían dándose someramente desde siglos antes; la división del trabajo, la especialización, la automatización. La revolución industrial trae consigo la producción en masa, deshumanizando el acto de creación al automatizarlo por medio de las máquinas. En este momento, la producción estaba en función de la mecanización y en detrimento de la producción manual y de paso de la *poiesis* como acto superior.

Más adelante, a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte desde el taylorismo y el fordismo se dio el adoctrinamiento del trabajo, desvinculando aún más al individuo en el hacer, en donde a partir del estudio del trabajo se alcanza la producción en serie. Al revisar los discursos eurocentristas, se plantea que durante principios del siglo pasado la producción industrial inicia un proceso de especialización gracias a la implementación y difusión de manos de Ford y Taylor en los llamados “sistemas americanos de producción” (Bürdek & López-Manzanares, 1994). Esto no sólo separa el ser del hacer, sino que permite inundar al mundo de productos racionalistas y funcionalistas, en donde, como elementos de culto -creadores de cultura- son inocuos, fríos y deshumanizantes. Desde mediados del siglo veinte, desde Japón como otro paradigma de “occidente”, en donde los sistemas como el toyotismo y demás

ideas derivadas, muchas veces definidas como manufactura esbelta, calidad total entre otros eufemismos, instrumentalizan a las personas al punto de poner a la disciplina (Dávila, 1994) por encima del espíritu del ser. De allí, se da un modo predominante de supervisión y control de la manufactura, por lo tanto, de la creación.

“Se trata ahora de un control intenso, continuo; corre a lo largo de todo el proceso del trabajo; no recae -o no recae solamente- sobre la producción (índole, cantidad de materias primas, tipo de instrumentos utilizados, dimensiones y calidad de los productos), sino que toma en cuenta la actividad de los hombres, su habilidad, su manera de trabajar, su rapidez, su celo, su conducta.” (Foucault, 2000).

Estos imaginarios, encuentran en el discurso del desarrollo o desarrollista, un nuevo aliado para mantener la subyugación de *los sures*⁴ subdesarrollados, al norte global desarrollado; este discurso, toma protagonismo a principios del siglo veinte cuando se desgastan las ideas sobre el progreso, la expansión y el crecimiento, en parte, por la segunda guerra mundial, en parte, por la crítica desde la escuela de Frankfurt (Hermiyanty, Wandira Ayu Bertin, 2017).

Al hacer una revisión histórica, y de acuerdo con Escobar, se han presentado tres momentos en la teoría del desarrollo: el primero guiado por la teoría de la modernización, buscaba que se reestructuraran las naciones de *los sures* para que adoptaran los rasgos de una sociedad moderna/desarrollada, es decir, industrializada, urbanizada, con una agricultura tecnificada, con altos niveles de producción y educada en valores modernos (Escobar, 2007). Un segundo momento con una postura reivindicadora desde la teoría de la dependencia, discutía sobre la explotación de los países subdesarrollados a partir de una dependencia externa y finalmente, un tercer momento desde la crítica post estructuralista que termina cuestionando la idea misma del desarrollo (Escobar, 2014).

La misma narrativa desarrollista se encuentra en el discurso de la evolución de la industria, planteada en cuatro momentos como industria 1.0, 2.0, 3.0 y 4.0. En donde se gira entorno a las mismas premisas de la producción, como una batalla permanente entre la oferta y la demanda (Yin *et al.*, 2018). La capacidad de la industria por mantener una oferta en contraste con una demanda cada

4 De acuerdo con el concepto de “epistemologías del sur” por De Sousa (2009), hace referencia a las diferentes expresiones y naciones sur-oriente-periféricas.

vez más exigente, requiriendo que la oferta se especialice incluso a costos insostenibles.

Inicialmente, desde el siglo dieciocho con el vapor como motor de desarrollo a través de la aplicación de la fuerza mecánica, la producción alcanza su primer elemento dentro de la triada de la oferta: el volumen de producto. Aumenta la capacidad de producción. En un segundo momento a finales del siglo diecinueve y a principios del siglo veinte se alcanza otro hito indiscutible en la carrera desenfadada del desarrollismo, además del volumen de producto, mejoran la calidad y la capacidad de ingresar nuevos productos en el mercado, se da así un segundo elemento en la triada de la oferta: la variedad de producto, gracias entre otras cosas a la producción en masa y la línea de ensamble. A partir de los años cincuenta, se da un tercer momento en donde la ciencia y la tecnología se amalgaman en la denominada revolución 3.0 que permite a partir de su aplicación el tercer elemento de la triada de la oferta: el tiempo de entrega. A lo largo de este recorrido, el sur global, se enmarca en las necesidades de consumo impuestas por los modelos eurocentristas, y particularmente las necesidades de insumos y tecnologías para mantenerse dentro del andamiaje de la producción moderna. Siempre ha dependido del denominado *primer mundo*. Condición que ha permanecido invariable hasta este momento. Finalmente, desde inicios de este siglo se va imponiendo con paso firme la industria 4.0 en donde su mayor premisa es la suma del mundo físico y el digital, tanto desde la producción como de los productos resultantes de esta, que en últimas es la permanencia de la creación sin medición de su impacto.

Pocos parecen inmutarse ante los pilares que soportan ese crecimiento desmedido, presentado como desarrollo, pues se ampara bajo el pensamiento positivista (Moulines, 1975), en donde, mediante el procedimiento se elaboran teorías que se contrastan por medio de un método adecuado de observación o experimentación. Si la contrastación tiene éxito se acepta la teoría; de otro modo se rechaza. Pero, la evidencia ha demostrado, que si los procedimientos y métodos son sesgados o parciales las teorías que se han aceptado no necesariamente describen los fenómenos esperados.

El pensamiento lógico impuesto desde el colonialismo se ha perpetuado en todas las decisiones alrededor del crecimiento industrial, por ende, cada nueva implementación está basada en las mismas premisas, que han resultado en explotación. Desde la explotación del ser humano por el ser humano en

la primera revolución industrial, la explotación del conocimiento y de los recursos en la evolución de la producción, hasta la explotación del mundo por la humanidad, explotación en todo caso. Nunca la producción moderna se ha alejado de alguna manera de la explotación, ha sido desde esta perspectiva, un vertiginoso hacer para la (re)producción industrial sin la consideración de una producción que cuide la vida y la reproduzca.

No obstante, no eran pocas las voces que reclamaban por la insostenibilidad inherente en esta forma de producción y desde allí se hace en adelante una revisión también desde la producción sostenible como utopía del norte global.

Una producción sostenible –PS- utopizada desde y para el norte global.

De acuerdo con Carl Von Carlowitz, Boff (2007) en el siglo dieciocho se usa por primera vez la expresión *nachhaltendes wirtschaften*, que posteriormente se traduce como producción sostenible PS y agrega que “surgió de la percepción de la escasez de las potencias coloniales e industriales europeas de la edad media” debido a que veían escasear sus recursos en función de la producción industrial que alimentaba los procesos colonizadores -naves y ejércitos- (Boff, 2007; Grober & Cunningham, 2012), entonces, surgió la pregunta: ¿cómo producir de manera sostenible? A lo que el autor expone cuatro posibles soluciones:

La primera era política: corresponde al poder público, y no a las empresas ni a los consumidores, regular la producción y el consumo y así garantizar la sostenibilidad en función del bien común.

La segunda era la estrategia colonial: para resolver la carencia nacional, era necesario buscar fuera los recursos faltantes, conquistando y colonizando otros países y pueblos.

La tercera era la liberal: el mercado abierto y el libre comercio van a regular la demanda y el consumo, de donde vendrá la sostenibilidad, que resultará mejor asegurada si es apoyada por unidades de producción en los países donde hay abundancia de los recursos necesarios para la producción.

La cuarta era la solución de la técnica: para superar la escasez y garantizar la sostenibilidad, se buscará la innovación tecnológica, o la sustitución de los

recursos escasos: en vez de madera, carbón, y más tarde, en vez de carbón, petróleo.

Infortunadamente, según el autor, de este abanico de posibilidades han sido el colonialismo de la mano de soluciones técnicas las estrategias utilizadas, situación que ha consolidado la mercantilización y subordinación de la ética y de la política a la economía. Es así, como paradójicamente el proceso colonizador le develó a la sociedad occidental la necesidad de la sostenibilidad entendida como la cualidad de sostener el estilo de vida humano, particularmente el modelo de producción y consumo como puntos clave para sostener los crecientes estándares de bienestar.

Ahora bien, el concepto de sostenibilidad reaparece en la segunda mitad del siglo veinte, pero en esta oportunidad deconstruido y motivado por evidencias científicas y por diversos movimientos contraculturales, particularmente del norte global, que ponían en tela de juicio los resultados a mediano y largo plazo de las creaciones de la modernidad, situaciones que valga la pena decir, se enunciaban desde una visión posmoderna, visión que fracasó como reparo crítico a la modernidad, por lo que termina siendo la profundización de esta (Bauman, 2015).

Estos movimientos entendidos como resistencias, en un primer momento, han alzado las voces de alerta en torno a la incidencia negativa de la producción, de carácter ilimitada, en un planeta finito que llevaría irremediablemente a un colapso de la biosfera (Carson, 2002; Meadows, 1972), con el paso del tiempo, estas alertas se han transformado consecutivamente en prevenciones, acciones para la mitigación, para la adaptación al cambio climático y posturas más recientes que apoyadas en la psicología positiva hablan de resiliencia. Al mismo tiempo, estas exigencias se complejizaban dado que se han sumado criterios socioculturales y políticos.

En este contexto y desde el escenario productivo, se inicia una nueva dialéctica que promueve una armonía entre la viabilidad económica y la estabilidad ecológica (Toxopeus et al., 2015), posteriormente se ha incorporado la equidad social, para finalmente ser mediadas desde la normatividad y las políticas públicas (Vargas *et al.*, 2020); el caso más ejemplificante son los ocho Objetivos del Milenio -ODM que giraban en torno a la superación del hambre y la pobreza (Alkire, 2010) y que finalmente, en el año 2015 se protocolizaron en los diecisiete

Objetivos de Desarrollo Sostenible -ODS, divididos a su vez en ciento sesenta y nueve metas medibles y en doscientos treinta indicadores verificables; dos de estos objetivos están directamente relacionados con la producción, el ODS 9 que busca “construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización sostenible y fomentar la innovación” y el ODS 12 que busca “garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles” (Vilches *et al.*, 2014).

Dicho esto, no son pocas las críticas, desde la perspectiva de liberación latinoamericana (Ruano, 2016). Para Hidalgo-Capitán (2019) “los ODS, como producto del sistema internacional de Naciones Unidas, no cuestionan elementos fundamentales de las sociedades occidentales, como son la modernidad, el capitalismo y el antropocentrismo. Por lo tanto, el resultado de su posible consecución no puede contribuir a la mejora del bienestar de la humanidad o, al menos, de aquella parte de la humanidad que cuestiona dichos elementos; esto es, los decolonialistas, los poscapitalistas y los biocentristas”.

Una revisión del estado del arte sobre la producción sostenible PS en la actualidad es planteada por Moldavska & Welo (2017), en ella, expone que el concepto de PS no tiene una definición única y que es expuesto como un “enfoque, estrategia, paradigma o sistema” hacia un sistema de producción y suministros *closed-loop*, es decir, bajo el concepto de sistemas circulares cerrados; en este sentido aparece como nuevo paradigma económico-productivo la economía circular (Cerdá & Khalilova, 2016) y adoptado y promocionado desde la Unión Europea. Si bien, este paradigma de producción circular recién inicia su proceso de incursión, sobre todo en países latinoamericanos, es posible que se esté frente a una versión débil de esta propuesta que incluso pueda convertirse en un nuevo remiendo a las crisis del capitalismo (Genovese, 2020)

A su vez, Moldavska & Welo (2017) presenta diversas perspectivas que permiten acercarse a la visión actual de la PS:

Formas de relacionamiento entre sostenibilidad y producción. Si bien se discute sobre la armonización de estos conceptos, el autor identifica unas diferencias entre la idea de sostenibilidad que da lugar a una producción y una producción que incorpora criterios de sostenibilidad.

Integración de los modelos de negocios con las dimensiones de la sostenibilidad. Esta perspectiva da cuenta del papel de la gestión administrativa, desde la visión

economicista, para articular la producción con buenas prácticas sociales y ambientales.

Enfoque al Ciclo de vida. Esta perspectiva se basa en el análisis mayoritariamente de los impactos negativos cuantificables de la producción de bienes de consumo (Rosenbaum et al., 2017) situación que convenció a los pragmáticos dada su naturaleza medible. Sin embargo, en últimas se encontraba enmarcada en el modelo insostenible de sostener el desarrollo, ya que estas mediciones solo arrojaban datos que en la práctica no se aplicaban en decisiones que conllevarán a ajustes estructurales y no ha sido ajena a las dinámicas comerciales para estimular la compra (Madge, 1997) enfocada en un nuevo tipo de compradores denominados “consumidores responsables”. En adición, en esta categoría se incorporan las estrategias de Diseño para la Excelencia -Dfx.

Temporalidad. En relación al pensamiento largo placista y como este direcciona acciones sistemáticas a corto y mediano plazo.

Enfoques. Para abordar puntualmente las temáticas de producto, proceso, tecnología, cadena de suministro, organización, empleados y clientes.

Potenciales de mejoras. Cuando el abordaje de la PS busca maximizar, incluir confiabilidad, mejorar la productividad, la seguridad, la calidad en relación a sus beneficios para la sostenibilidad.

Potenciales para la reducción. Particularmente en relación a seis categorías: agua, tierra, materiales, toxicidad, energía y otros recursos -no especificados-.

Esta revisión histórica inicial en clave decolonial ha expuesto cómo ha evolucionado el acto creativo humano, situación que no ha escapado de las lógicas geopolíticas de la colonialidad. En este proceso de evolución y adaptación, inicia una integración de los valores de la sustentabilidad. No obstante, el camino propuesto hacia la utopía de la producción sostenible, dictadas desde el norte global, no solo siguen sosteniéndose sobre la modernidad-colonialidad, sino que de acuerdo al sexto informe de El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (Ippc.ch, 2021) demuestran que están siendo insuficientes para el cuidado de la vida a mediano plazo.



Producción (in)Sostenible.
Resistencias a la narrativa (eco)moderna-colonial.

Para encontrar lo que nuestra sociedad entiende por sanidad, tal vez deberíamos investigar lo que está aconteciendo en el campo de la insanidad
(Foucault, 1988)

Hablar de procesos de resistencia a la idea de producción sostenible podría considerarse un despropósito, toda vez que se entienda en sí misma como una resistencia a las prácticas convencionales de producción moderna; no obstante, la revisión crítica/decolonial evidencia que algunas bases que la sustentan no se distancian de las visiones convencionales, y potencialmente peligrosas que profesan controvertir, y será precisamente en estos sofismas donde se centran las controversias. Para este fin, las reflexiones en torno a las resistencias se abordan desde los imaginarios de improductividad e insostenibilidad como resistencias, usando el recurso lingüístico utilizado por Hidalgo-Capitán *et al.* (2019) que consiste en el prefijo *in* para exponer de forma crítica los conceptos hegemónicos.

Una revisión desde Latinoamérica permite interpretar que existen varias realidades productivas; dentro de ellas, las producciones en los centros urbanos, que responden a la utopía moderna de productividad y las grandes industrias, y que “sostienen” como ya se ha mencionado, las lógicas de bienestar del individuo y las sociedades modernas. En estos mismos contextos se encuentran relegadas las medianas y pequeñas producciones que si bien responden a estas mismas lógicas, en su práctica productiva, todavía existe una valoración de los procesos artesanales, ya sea por imposibilidades de acceso a tecnologías especializadas o por el reconocimiento de la labor artesanal como elemento que agrega valor.

Por otro lado, esta situación varía mientras la producción se separa de los grandes centros poblados, es decir, mientras más alejadas físicamente se encuentran las producciones de estos centros, mayor serán también las diferencias lógicas que las sustentan, en este punto, también son claves otros aspectos como las infraestructuras de accesibilidad y en el caso de la situación colombiana, han entrado factores de violencia política y olvido estatal; esta situación explica, parcialmente, que algunos procesos productivos campesinos, artesanales e indígenas se mantienen a pequeña escala y de forma manual condicionados

por estas limitaciones, sin embargo, pueden considerarse como prácticas de resistencia al modelo hegemónico moderno de producción sostenible.

Lo (in)sostenible como resistencia.

Lo que se enuncia como sostenibilidad ha sido geopolitizado desde las Naciones Unidas -ONU- desde una postura post-ecologista⁵, es decir, que plantea que en aras de la supervivencia de la vida se debe superar la romantización de la naturaleza para plantear soluciones “más realistas” y ecoeficientes; es así como se configura la eco-modernidad, visión del mundo que carga de algunos atributos de sostenibilidad, a partir del prefijo “eco” o del adjetivo “verde” o “natural” y a modo de *greenwashing*⁶, al (eco)neoliberalismo, al capitalismo natural, al (eco)tecnocentrismo, a la economía verde y de forma soterrada al (eco) colonialismo. De esta forma, se puede interpretar una macro iniciativa para sostener los niveles de bienestar humano (eco)modernos, de las sociedades actuales y futuras, en relación al sostenimiento de la capacidad de carga de la naturaleza vista como recursos.

En relación a las resistencias al imaginario del bienestar humano (eco)moderno, Aguado (2016) expone que la idea del bienestar no escapa al sesgo economicista y solo es tolerable, en la sociedad moderna, mientras no interfiriera con la lógica de la producción capitalista; es decir, mientras no entorpeciese el crecimiento económico; en este mismo sentido, las nociones de bienestar, de perspectiva individualista, se apoyan en las de felicidad, prosperidad, libertad, satisfacción y éxito, usadas como términos afines, han terminado siendo equiparadas con la capacidad de producción, ingreso y consumo. Una resistencia decolonial a este imaginario antropocéntrico se da desde Latinoamérica a partir de las utopías del Buen Vivir -*Sumak Kamsay*⁷-, este pacto plantea resistir desde el rescate de cosmovisiones ancestrales latinoamericanas a los valores hegemónicos de bienestar individual humano desde lo eco-comunitario; en adición, es de

5 Se entiende como post ecologismo la postura que reconoce que ya vivimos una era de antropoceno; es decir, que el ser humano ya ha intervenido todo el mundo natural y en consecuencia se deben tomar decisiones desde este lugar sin pretender afectar el dominio logrado por el ser humano.

6 Lavado verde, es una expresión utilizada para definir “sofismas” de prácticas sostenibles que usan algunas empresas para engañar a los consumidores para estimular la compra.

7 Filosofía ancestral que de forma integrativa reúne diferentes cosmovisiones y prácticas de los pueblos Andino Amazónicos.

ideología biocéntrica, es decir, que tiene como objetivo principal “el cuidado la vida” incluyendo la vida no humana; dicho en otras palabras, desde una idea integrativa del concepto de bienestar pensado desde lo eco-comunitario y del disfrute de la vida sencilla. Por su parte, se evidencian resistencias al lugar de enunciación: La ONU, reconociendo que esta es una plataforma geopolítica que ha monopolizado la narrativa sobre la sostenibilidad a partir del concepto de desarrollo sostenible y de sus diecisiete objetivos; algunos teóricos la han tildado de oxímoron dada la equiparación del concepto de desarrollo con el del crecimiento como se ha mencionado en la primera parte del capítulo.

Gil (2018) manifiesta que:

desde diferentes instituciones científicas y organismos de desarrollo se han criticado que numerosos objetivos son pura retórica, al tiempo que buena parte de las 169 metas serían idealistas y visionarias, junto a problemas muy serios en la viabilidad de los indicadores aprobados.

Por su parte Lander (2011) expone que:

no estamos ante la presencia de los diagnósticos y las respuestas urgentemente requeridas, sino ante un sofisticado esfuerzo por demostrar que es posible resolver los problemas de la crisis ambiental del planeta sin alterar la estructura global del poder en el sistema mundo.

Adicionalmente, desde Latinoamérica se enuncia el concepto de sustentabilidad desde los discursos emancipadores, si bien ha sido utilizada como sinónimo de sostenibilidad, puede interpretarse como resistencia a esta, en tanto hace un llamado desde una posición ética para la acción que busca la movilización participativa y consciente de las personas en una lucha por la justicia social, los derechos humanos, la diversidad cultural y respeto al medio ambiente que signifique un nuevo pacto social en la región de acuerdo con Gudynas (como se citó en Rivera-Hernández *et al.*, 2017).

A modo de conclusión, se evidencia que mientras hay coincidencias ideológicas en la migración de las prácticas de creación humanas hacia la sustentabilidad; hay marcadas diferencias en los fines de las mismas, en los para qué, y en las formas en que se transita hacia la utopía sustentable. Los actores de estas controversias son la triada comunidades-gobiernos-multinacionales.

Lo (im)productivo como resistencia a la (in)sustentabilidad.

Desde la evidencia de no producir como un acto creativo superior *-poiesis-* en pro de la vida, sino, como un desmedido proceso de transformación material, se pone en tela de juicio y de revalorización el concepto de producción sostenible, que plantea en el fondo cómo sostener la producción, es decir, que lleva implícita en sí misma la rotunda y devastadora intención de seguir en avance arrasador, en explotación, como se ha expuesto. De allí, que la revisión se decanta en un desolador concepto de “producción (in)sostenible” como verdadera respuesta de la situación actual bajo el modelo predominante, cuyas consecuencias agrietan de manera más profunda la relación entre naturaleza y cultura. En contraposición, se han levantado voces y acciones de resistencia que buscan re-existir a esta narrativa de producción moderna.

Las manifestaciones de resistencia, en una definición ligera, plantean oposición al orden dominante e invitan a uno nuevo. Lo anterior, se asienta sobre las realidades que subyugan a las personas y refuerzan la desigualdad. Vemos como la crisis mundial del capital que se deriva del orden predominante obliga a plantear una postura crítica que revisa los principios ontológicos de la *poiesis* y la sustentabilidad hasta acomodarse en un debate político acerca del poder y el control del capital desde la visión de la producción como ingrediente fundamental de este. Por consiguiente, resistir ante la fuerza transformadora del trabajo como base fundamental en la industrialización, convertida en poder social a través del capitalismo. Poder sobre lo social más no poder para la sociedad. A través de la dominación de la capacidad fabril, concentrada en el pueblo, cuya fuerza y talento se mecanizan y sistematizan mientras el conocimiento de la *techné* se mantiene reservado a unas minorías.

La acción política ejercida por los Estados y sus dependencias ha favorecido el imaginario, real desde las desigualdades, que los grandes poderes económicos deben ostentar el control sobre las masas en búsqueda de alcanzar el paradigma de la producción: la productividad. Definida esta como la obtención de las mayores salidas con las menores entradas, ha profundizado las brechas de la triada contexto-sujeto-objeto, es decir, la relación entre el entorno como proveedor de materia y energía, las personas desde las esferas sociales, comunales e individuales y los objetos como resultado de los procesos de producción/creación. Desarticulando sus relaciones y agotando las sinergias que deben existir para una producción que no atente contra la vida digna de las

personas, ni contra la vida misma.

De lo anterior, se presenta como manifestación de resistencia a los modelos de producción predominante al conjunto de acciones desde diversos orígenes y en diversos sentidos que, en general, plantean posturas opositoras al control del poder de producción, a la mecanización del humano, y al paradigma de la productividad y el consumo.

Desde el norte global y desde *los sures* se plantean dos versiones convergentes desde la cosmovisión del transdesarrollo, el decrecimiento y el buen vivir respectivamente. A pesar de sus orígenes disimiles existen claras posturas en común entre estas versiones. Aunque el decrecimiento surja desde el norte global, sus principios, en el sentido de la búsqueda de la transformación social derivada de la crítica del desarrollo, se alejan de los modelos colonialistas. Otra discusión será medir el valor decolonial del decrecimiento, pero como resistencia a la producción (in)sostenible planteada aquí, merece ser atendida. La consideración tanto del decrecimiento como del buen vivir, se hace desde el análisis relacional de diversos factores compartidos entre ambos, y entre las relaciones de estos factores y nuevas maneras de pensar la producción y la sustentabilidad. Esas relaciones son el argumento para plantear la premisa de lo improductivo como resistencia. Ambas visiones plantean la relación de lo individual, lo social y la naturaleza. El decrecimiento bajo el concepto de reducción de la producción, la acumulación y el consumo para aumentar el bienestar, mientras el buen vivir lo hace desde el concepto de vida en armonía con uno mismo, con la comunidad y con la naturaleza (Cubillo-Guevara *et al.*, 2016). Ambos conceptos no se contraponen, de hecho, pueden sumarse y es aquí donde lo improductivo empieza a cobrar sentido.

Esos factores comunes son las manifestaciones de resistencia concretas que se han derivado desde estas cosmovisiones, por mencionar algunas: la desmaterialización del consumo, las economías colaborativas y solidarias, la vida en comunidad y los conceptos filosóficos profundos y en muchos casos vernáculos que apuntan a la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de sus miembros. Lo que al final redunda en el mínimo impacto negativo en relación con la naturaleza, las comunidades y los individuos. Las relaciones de estos factores y su práctica permiten esbozar unos principios que serían la base para fundamentar el concepto de improductivo como resistencia.

Lo improductivo, entonces, potencialmente se basa en extraer y transformar solo los recursos y materiales que se “necesitan”, sin embargo, desde el paradigma desarrollista moderno, en donde las premisas del consumo, la economía y el progreso han desdibujado las “necesidades” de la humanidad en función de la mercantilización de sus deseos: en donde, los objetos como bienes que median la potencialización de satisfacción, se han tergiversado y malinterpretados como fines en sí mismos (Max-Neef *et al.*, 2013); de nuevo, no se consideran las relaciones entre naturaleza, sociedad e individuo y la oferta productiva va de la producción a la reproducción sin mediación. Por tanto, una postura de resistencia clara es reflexionar sobre las necesidades materiales de la humanidad y las relaciones con la obtención, transformación, consumo y disposición del mundo material.

-Lo que se necesita-, luego, se evidencia en el modelo predominante como la relación oferta/demanda, es decir, si el sistema productivo puede generar demanda a través del imaginario de las necesidades, logra aumentar así la oferta de productos, por tanto, aumentar la producción y por consiguiente el uso de recursos materiales y de energía para la reproducción de objetos. Una visión de resistencia en este sentido es minimizar el volumen de producto y la variedad de producto.

Las responsables de esta minimización en el sentido pragmático, son disciplinas diversas, muchas de ellas construidas a partir del pensamiento eurocentrista; una de estas es el diseño industrial; su hacer centrado en la concepción de productos está siendo reconsiderado desde una visión ontológica tal como ha profundizado Escobar (2017) y que se sintetiza como la recuperación del trasfondo histórico y cultural dentro del cual se desenvuelve la práctica del diseño, así, este debe oponerse a la creación material de objetos solo para aumentar volúmenes de producción y aumentar la variedad de producto como elemento comercial que motiva a la demanda. Si no, que resista siendo autor/actor de una cultura objetual basada en otros valores, siguiendo la lógica de lo expuesto.

El diseño, desarrollo, y creación de productos como resistencia se opone a la productividad como paradigma de la producción, antepone la conservación de la vida, las visiones profundas de nuestro entorno en la relación naturaleza-cultura. Resiste a obtener más salidas con menos entradas, en respuesta, plantea un nuevo orden de salidas justas con entradas justas a través de un pensamiento

de producción improductiva. Esta sería una de las premisas que diversas exploraciones sociales como resistencia a la producción ponen sobre la mesa.

Una de las primeras respuestas reaccionarias ante cualquier asomo de ver los estándares bajo otras lentes, apunta a resarcir las bondades de la producción moderna, tales como, que la producción moderna es capaz de suplir las necesidades y demandas globales respondiendo a lo que el público reclama. Sin embargo, se encuentran casos claros que argumentan en sentido contrario esas respuestas. Entre ellas, la capacidad de la comunidad de satisfacer sus propias necesidades materiales a través de procesos de extracción, producción y retorno, en armonía con los individuos y con la naturaleza, por tanto, también con la misma comunidad.

Este principio de autosuficiencia en esas expresiones de resistencia evidencia que es posible desarmar el complejo sistema de producción-comercialización y re escalarlo a medidas justas acordes con las dimensiones de los grupos sociales que demandan los productos. Se resiste desde una producción propia y suficiente en sí misma, que reconoce las necesidades materiales y a los actores de la formula individuo-sociedad-naturaleza.

La resistencia a la producción o lo improductivo como resistencia se plantea desde una visión holística, en el sentido que, no solo considere a la producción en sí misma, sino que además abarque los elementos que propician las maneras de producción moderna y que por tanto la sustentan. Estos elementos son el mercado y el consumo, como fin que conecta a la producción creación con el capitalismo. Por tanto, considerar al mercado en otros términos es resistir a ello; primero se redefine en oposición a la concepción de mercado como destino, como grupos que demandan incesantemente productos casi sin condiciones, entendiéndolo mejor como los escenarios de intercambio de valor, en donde, esos valores están en coherencia con los conceptos sustentados.

En este sentido, el mercado y el consumo se consideran desde las resistencias como aspectos complementarios y no como fin, por ejemplo, nuevas maneras, o incluso retomadas del pasado, de intercambiar productos donde el control es de las comunidades, como se da con las monedas sociales, la demanda es en armonía con la conservación de valores que apunten a la sustentabilidad y a la ruptura del paradigma del producir para poseer.

Nuevas visiones de mercado y del consumo necesariamente deben estar alineadas con nuevas maneras de producción, la cual como acto creativo superior *-poiesis-* es producción comunal, desde, con y para las comunidades a través de la creación colectiva, la autoproducción, la reparación en lugar del remplazo e incluso el no hacer nada como acto de resistencia, en otras palabras, lo improductivo en oposición a la producción ultra industrializada y deshumanizante del modelo moderno.

Sin embargo, para lograrlo entre muchos cambios políticos, sociales y de pensamiento y en el orden de ideas desarrollados en este escrito, se plantea además la democratización del conocimiento de la *techné* como la manera para separar a la transformación material del control social, no solo como la capacidad de explotación de las personas en la producción fabril, sino que el conocimiento de la producción sea del dominio de las comunidades que logren plantear la producción y creación justa y no la producción como reproducción.

Otra arista, perfila la resistencia al modelo extractivista, en este sentido, se pueden encontrar principalmente expresiones de resistencia a proyectos de producción sostenible, proyectos por ejemplo que se oponen a la extracción de materias primas, incluso profesando prácticas limpias.

Un ejemplo de ello sucede en el páramo de Santurbán en Santander, Colombia, en el que una comunidad de tradición minera y artesana, especializada en los oficios de la orfebrería, se opone a procesos de extracción de oro a gran escala que se llevarían a cabo por una multinacional a partir de un denominado “proceso de producción sostenible” (Avellaneda, 2019).

Ahora más que nunca resulta fundamental resistir a los pensamiento y prácticas globalizantes en torno a la producción; en palabras de Hui (2021):

La globalización, no lo olvidemos, viene siendo un proceso de colonización tecnológica y de sincronización que hizo converger diferentes temporalidades históricas en un único eje definido por la secuencia: Premodernidad-Modernidad-Posmodernidad y Apocalipsis.

De Futuros Pasados.

Aportes a la transición hacia escenarios de producción para el cuidado de la vida como re-existencia.

Para el hombre maya el tiempo es cíclico (...), piensa que el futuro se encuentra a sus espaldas, el pasado frente a él, en tanto que ya lo conoce, mientras que el futuro, por serle desconocido queda atrás y no lo puede ver.
(Sotelo, 1996)

Aportar desde un lugar de enunciación académico-decolonial a la proyección de escenarios futuros deseables -futurables-, para y a través de la producción, resulta un ejercicio de una alta complejidad sobre todo si este amerita una revisión en relación a sus fines, utopías, y a sus medios, teorías y prácticas; en consecuencia, se formulan las preguntas: ¿para qué producir?, ¿qué es deseable para la producción?, ¿qué cambiar, qué mantener?, ¿cómo producir?, ¿qué producir? y ¿cuál puede o debe ser el rol del ser humano y las comunidades?

Para esto, las reflexiones presentadas a continuación se apoyan en la metáfora del tejido, que propicia el diálogo entre pasados, presentes y futuros, lo artesano y lo industrial, lo ritual y lo técnico, lo propio y lo apropiado, y finalmente posibilitando el puente entre la reflexión y la acción. Es hacia allá, que los aportes reflexivos aquí expuestos buscan agregar nuevos “hilos” a las discusiones que promuevan una re existencia en la producción con tendencia a transitar ideológica y materialmente hacia un acto creativo superior, razón por la cual, se propone el concepto de *poiesis transmoderna* en relación al concepto de transmodernidad⁸.

Por último, este abordaje parte de un enfoque integrativo a partir de la premisa “toda re existencia es resistencia”, por lo que a continuación se hila discursivamente entre estas dos categorías, es decir, que se resiste a los imaginarios de producción futuros hegemónicos para re existir desde la hibridación con *futuros otros*⁹.

8 Acuñaado por la filósofa Rosa María Rodríguez Magda en 1989 en el libro *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* e integrado por Dussel en su libro *Postmodernidad, Transmodernidad* en 1999, como parte del pensamiento de liberación latinoamericano. Propone una utopía que sintetiza algunos valores de la visión de mundo premoderna, moderna y posmoderna.

9 Extrapolando el concepto de “paradigma otro” de Walter Mignolo (2005).



Resignificación del Tejido Guano
Fotografía: Adolfo Vargas Espitia

Como primera medida, para una *poiesis transmoderna*, es clave reconocer que cualquier aporte debe estar dentro de las lógicas pluriversales, es decir, que los planteamientos a continuación no se hacen desde la creencia de una postura absolutista, dado que se reconocen diversas formas de producción y de sustentabilidad. No obstante, como se ha descrito anteriormente, se presentan dos máximas: La producción debe ser un acto creativo superior, y la sustentabilidad debe procurar como fin último el cuidado de la vida, más allá de la vida humana.

Particularmente, en el caso latinoamericano la llegada de la modernidad ha sido en simultáneo con valores posmodernos y se ha encontrado con una comunidad anclada en la tradicionalidad, dicha situación explica los *frankensteins*¹⁰ de producción y sustentabilidad que actualmente ya hibridan aspectos tradicionales, modernos y posmodernos, es decir, que existen mezclas de producción en las ciudades caracterizadas por modelos modernos, por otra parte, en las semiruralidades marcadas por una combinación de estos valores y prácticas, no necesariamente positivas, y en otros contextos, como en las comunidades indígenas, donde se priorizan los valores y prácticas tradicionales-ancestrales y que paulatinamente se van permeando por la modernidad. Es decir, re existir en cada una de ellas implica reconocer que dichas transiciones tienen puntos de partida diferentes para transitar hacia las dos máximas anteriormente mencionadas a través de una visión transmoderna.

Una revisión en este sentido, permite hilar, desde el presente, la visión moderna hegemónica de la producción alineada con la industria 4.0, es decir, desde una marcada tendencia tecnocentrista, en este orden de ideas, Stock (2016) presenta tres categorías aplicables a macro y micro sistemas de producción: integración horizontal en toda la red de creación de valor; ingeniería de extremo a extremo en todo el ciclo de vida de la producción; e integración vertical y sistemas de fabricación en red. Todas ellas atravesadas por sistemas ciber físicos -CPS- que integran sistemas complejos computacionales y físicos, como sensores, internet de las cosas -IOT-, *Big data*, servicios *cloud*. Ahora bien, proyectar una integración con posturas ancestrales y posmodernas implica, como primera medida, una revisión crítica-decolonial de sus grandes discursos y prácticas, en este punto, es necesario comprender y cuestionar hasta donde dichos planteamientos terminarían instrumentalizando nuevas posturas colonialistas. Este es el caso,

10 A propósito, del concepto acuñado en el libro *El modelo Frankenstein*. De la diferencia a la cultura post.

de la dependencia o heteronomía¹¹ del ser humano hacia la máquina, dicha situación subyuga al ser humano a una condición de operario dependiente de esta visión tecnológica moderna, que valga decir, es la del norte global. En este sentido, sería clave revalorizar las posturas tecnodiversas¹² latinoamericanas, en la búsqueda de revalorizar el “hacer” humano como acto creativo superior, situación que involucraría, necesariamente, un giro en dicha dependencia.

En relación al cuidado de la vida, hilar desde la postura actual hegemónica implica partir desde la visión geopolítica y pragmática de sostenibilidad materializada en el desarrollo sostenible y sus diecisiete objetivos, y amerita cuestionar ¿qué desarrollar? y ¿qué sostener?; es aquí donde voces de resistencia emancipadoras latinoamericanas proponen otras utopías desde el Buen Vivir, Vivir bien (Giraldo, 2014) y desde la sustentabilidad (Mura & Reyes, 2015) que, por ejemplo, proponen reconsiderar los imaginarios de desarrollo a unos que estén a escala humana (Max-Neef *et al.*, 2013) y de enfoque biocéntrico, con implicaciones coincidentes con las posturas del decrecimiento (Latouche, 2008).

A propósito de la utopía de la sustentabilidad, a diferencia de la sostenibilidad, se presenta como parte del proceso emancipador de los pueblos de *los sures*, más radical, y con implicaciones a nivel ambiental, económico, social, institucional e individual (Vargas *et al.*, 2020), en adición, Fry (2009) ha propuesto cargar este concepto de un “llamado a la acción” bajo el concepto de *sustainment* (sostenimiento)¹³. Como conclusión de lo anterior, al hilar estas emerge la idea de sistematizar este accionar bajo la idea de la transición a sistemas sustentables (Gaziulusoy & Öztekin, 2019); en consecuencia, re existencias que cuiden la vida deben comprenderse como un medio, y al mismo tiempo un fin, para la transición hacia sistemas y prácticas humanas sustentables.

11 Concepto planteado como antónimo de autonomía.

12 A propósito de la propuesta acuñada por el filósofo Yuk Hui, que dice que es necesario desmitificar a la tecnología occidental moderna como superior frente a aquellas expresiones tecnológicas propias de las comunidades y territorios.

13 Nace como crítica a la idea que la sostenibilidad ha caído en la inactividad dado su manipulación e instrumentalización para que no modifique el statu quo de las lógicas moderno coloniales.

Creaciones para el cuidado de la vida que hilen el pasado, el presente y el futuro.

La utopía de la transmodernidad permite dar marco a los *futuros pasados* que hibridan valores ancestrales-tradicionales, modernos y posmodernos, en otras palabras, que *honre a los ancestros, resista y deje un legado*¹⁴, es decir, que hile entre el pasado, el presente y el futuro.

Poiesis que honra. Honrar las prácticas de creación ancestral para una *poiesis transmoderna* amerita una revalorización en contexto espacio-temporal de las prácticas tradicionales, y particularmente, en el caso latinoamericano y colombiano desde la utopía del Buen Vivir, Vivir Bien -*Sumak Kawsay*, está expone las cosmovisiones de los pueblos originarios Andino Amazónicos sobre sus prácticas consideradas como actos creativos superiores, relacionados con saberes otros, prácticas rituales comunitarias, tecnologías vernáculos y apropiadas, recursos cercanos y valorizados, que consolidaron entornos materiales cargados de simbolismos en el marco de estilos de vida modestos.

Desde otra perspectiva, Mina-Aragón (2011) agrega que la historiografía y en general la modernidad, ha encasillado estas prácticas como *folklore* negando así sus sentidos políticos, reivindicativos y libertarios, concepciones reducidas a “prelógicas, prepolíticas” y de allí también “preproductivas”, vaciándolas así de su capacidad movilizadora y transformadora; por lo anterior, el rol de la academia juega un papel clave a corto plazo, en la “desfolklorización” entorno a la creación premoderna, así como a la desmitificación del sistema de valores actual, en relación a la producción, a mediano y largo plazo.

Un caso para exaltar, de re existir a través de honrar a los ancestros, se da en otro contexto, más allá de la producción material, se da en las narrativas, específicamente Manuel Zapata Olivella escritor afro en Colombia resiste a través de honrar sus raíces y el fenómeno negro en Latinoamérica y que al final logra re existir, figurativamente, a través de su narrativa.

Poiesis que resiste. Las resistencias a las prácticas de producción actuales y sustentabilidades y en consecuencia a sus imaginarios futuros, necesariamente

14 Estas palabras han sido tomadas del discurso del maestro bullerengero Jhonny Rentería durante un conversatorio realizado en la ciudad de Bucaramanga durante el 2018, en relación a las prácticas de resistencias desde la música y las tradiciones.

se fundamentan en el pensamiento crítico y decolonial. En adición, se plantea establecer una concordancia entre la premisa de que “toda re existencia es resistencia”, y el aporte que Mercado (2023) propone como las “poéticas de re existencia”, estas últimas entendidas como un mecanismo para instaurar un nuevo orden desde la creatividad política y cultural de las comunidades, cumpliendo tres grandes condiciones: la universalidad política, el decrecimiento económico comunitario y la democratización cultural radical. Lo anterior, apunta a revolucionar el orden dominante, como en el caso que se da al revisar la producción basada en la utopía del desarrollo sostenible y sus objetivos, que contrastan en aspectos fundamentales de su enfoque con el Buen Vivir (Cubillo-guevara, 2019) manifestándose este último como una postura de re existencia que se ha formulado desde el transdesarrollo, específicamente, como una agenda alternativa de veinticuatro objetivos que fomentan prácticas espirituales, así como, búsquedas de estilos de vida más sencillos, coincidentes con la utopía del decrecimiento. En este mismo caso, bajo la premisa de que “todo lo que necesitamos es menos” se resiste a los fundamentos desarrollistas que sustentan la producción actual; para este fin, propone ocho eres que pueden interpretarse como acciones para la re existencia en las prácticas de creación y sustentabilidad:

- Reevaluar los valores hacia una producción más cooperativa y humanista.
- Reconceptualizar el estilo y calidad de vida, hacia la suficiencia y simplicidad.
- Reestructurar, el aparato productivo y las relaciones sociales.
- Relocalizar la producción hacia la autosuficiencia local.
- Redistribuir la producción, transitar de la producción centralizada y masiva hacia modelos distribuidos.
- Reducir el estilo de vida (de producción, consumo y bienestar) hacia uno sencillo con todas sus implicaciones.
- Reutilizar y reparar como medio para el decrecimiento productivo o lo (im)productivo.
- Reciclar en analogía a los procesos naturales en torno al uso de materia y energía. (Cubillo-guevara, 2019)

Poiesis para perpetuar legados. Se relaciona con un ejercicio prospectivo, el ejercicio de incidir en la pervivencia de prácticas y epistemologías otras y propias. En este sentido, a partir de la pregunta ¿qué legados perpetuar?, emerge la idea de perpetuar valores simbólicos que, a su vez, re-creen a las comunidades futuras, Han (2020) expone lo que sucede en el modelo moderno:

“en el vacío simbólico se pierden aquellas imágenes y metáforas generadoras de sentido y fundadoras de comunidad que dan estabilidad a la vida (...) la desaparición de los símbolos remite a la progresiva atomización de la sociedad”.

En contraste a esta situación, las prácticas de creación de los entornos materiales producidos por los pueblos andino amazónicos se encuentran atravesadas por una fuerte carga simbólica que da cuenta de su ser colectivo, en relación a esto, en el libro *Mundos de creación de los pueblos indígenas de América Latina* Quiñones Aguilar (2020) expone cómo los pueblos originarios creaban sus mundos materiales sustentados en imaginarios simbólicos a partir de la configuración de objetos, creando así, cultura material mientras tejen el uso de los recursos del territorio con el saber, pensar, sentir y hacer, dicho de otra forma, tejen lo sobrenatural (cultura inmaterial), lo natural (entornos ecosistémicos) y lo artificial (cultura material) desde una conciencia mítica. Hilando así, entre el pasado y el futuro, a través de honrar, resistir y perpetuar un legado.

Es conveniente, retomar el concepto de tecnodiversidad o cosmotécnica propuesto por Hui (2021) a partir de la premisa “no existe un único patrón tecnológico universal respecto del cual algunos países y culturas estarían más avanzados o relegados, sino múltiples cosmotécnicas que expresan diferentes modos de sentir y ordenar la experiencia”, propuesta que coincide con la idea de “tecnologías apropiadas” de acuerdo al territorio y condiciones ecosocioculturales en las cuales se desarrolla. Es decir, resulta necesario deconstruir la idea de la superioridad de la tecnología moderna occidental, para dar paso a nuevas formas de producción tecnológica que dialoguen y permitan consolidar cosmovisiones de creación propias en torno al cuidado de la vida. Por lo tanto, para consolidar cosmovisiones de creación propias se obsta por recurrir a la perpetuación de legados, mirar al interior de cada comunidad y sus formas de relacionamiento con sus territorios.

Por otra parte, en la búsqueda de una posible estrategia que permita consolidar legados para la creación del mundo material desde una *poiesis transmoderna*, se requiere contar con la educación, como manera esencial para hilar saberes, pensares y haceres para transitar a esos futuros otros. En adición, como propuesta para lograrlo, Fernández (2023) presenta lo que denomina una educación proporcional, de carácter integrador, en la que busca aportar a las reflexiones que desde la academia puedan generar una nueva generación de ciudadanías sentipensantes con valores transmodernos, en donde, existe coherencia entre

las premisas de la *poiesis transmoderna* y la educación proporcional.

Anudar el tejido para hilar mundos otros.

A modo de conclusión, una re existencia desde y para la producción y las sustentabilidades en clave decolonial debe necesariamente incluir discusiones visionarias y operativas; visionarios en cuanto a nuevos sistemas de valores, integrativos a aquellos priorizados en la posmodernidad; estos nuevos valores deben responder al fin último del “cuidado de la vida”; operativas en cuanto a una planeación de procesos transitivos planteados prospectivamente (*Backcasting*) a corto, mediano y largo plazo, en los cuales se definen objetivos, tiempos, actores, concesiones, entre otros.

Un punto de partida a largo plazo puede tomarse concertadamente de los diferentes estudios presentados sobre los límites planetarios, implica discusiones políticas, sobre recuperación, conservación y resiliencia ecosocial. De igual forma, la producción, entendida concretamente como la creación poiética de las condiciones de la existencia, determina el ser del humano. Esta productividad debe ser por necesidad colectiva (Marx & Engels, 2015) e incluyente con lo no humano. Es así, como una revisión de la producción desde una postura transmoderna debe propender entre lo colectivo (ecosociedades), autónomo y manual, considerando, no obstante, lo individual, globalizado y tecnológico.

Finalmente, a manera de reflexión emerge la pregunta ¿qué queda por fuera de estos imaginarios de *poiesis transmoderna*? Otros planos de revisión en este sentido, pueden ser abordados a partir de la categoría de heterotopías propuestas por Foucault (1978), esta categoría permite analizar situaciones actuales que lejos de representar situaciones idealizadas, representan emplazamientos, por ejemplo, aquellos causados por la pandemia covid-19 y las recientes condiciones de producción mediadas por normas de bioseguridad; espacios productivos que antes fomentaban el trabajo físico colaborativo, ahora representan una situación problemática que ameritan una re estructuración para el distanciamiento físico.

Queda por fuera, o dicho de otra manera, queda pendiente, las puestas en practica de nuevas premisas, nuevas formas de ver, ser, y hacer el mundo, que propendan por el cuidado de la vida y la integración sustentable entre la producción, la sociedad, los individuos y la naturaleza.

Referencias

- Aguado, M. (2016). *Repensar el Bienestar Humano*.
- Alkire, S. (2010). *Human development: Definitions, critiques, and related concepts*.
- Aristóteles. (2000). *La Poética*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Avellaneda, J. P. T. (2019). La movilización social en Colombia, un freno a la locomotora minera: el caso del páramo de Santurbán. *Revista Controversia*, 212, 177–203.
- Baudrillard, J. (1981). *El sistema de los objetos*. Siglo xxi.
- Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Boff, L. (2007). *Historia de la sostenibilidad*.
- Bürdek, B. E., & López-Manzanares, F. V. (1994). *Diseño: historia, teoría y práctica del diseño industrial*. Gustavo Gili Barcelona.
- Carson, R. (2002). *Silent spring*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Cerdá, E., & Khalilova, A. (2016). Economía circular. *Economía Industrial*, 401(3), 11–20.
- Crumbaugh, J., & Holyoke, M. (2012). Poiesis, producción, trabajo. *Revista de Alces*, 21, 41–53.
- Cubillo-guevara, A. P. (2019). *Una propuesta para la construcción de un transdesarrollo global. Los Objetivos del Buen Vivir*. April.
- Cubillo-Guevara, A. P., Hidalgo-Capitán, A. L., & García-Álvarez, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo= Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2), 30–57.
- Dávila, J. (1994). Crítica Parcial de la ‘Calidad Total.’ Proceedings of “VII Congreso Latino Iberoamericano de Investigación de Operaciones e Ingeniería de Sistemas.”, Santiago de Chile.
- Descola, P. (1996). Más allá de la Naturaleza y de la Cultura. *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a Propósito Del Bicentenario de La Independencia de Colombia*, 75–96. <http://www.jbb.gov.co/jardin/images/stories/publicaciones/Cultura y Naturaleza.pdf>
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, 4, 69–81.
- Escobar, A. (2007). *La invención del 3er mundo*.
- Escobar, A. (2014). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño : La realización de lo comunal*. <https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a>

- Esposito, R. (2016). *Las personas y las cosas (Vol. 3093)*. Katz editores.
- Foucault, M. (1978). Espacios otros: utopías y heterotopías. *Carrer de La Ciutat*, 1978, Núm. 1.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo xxi.
- Fry, T. (2009). Design futuring. *University of New South Wales Press, Sydney*, 71–77.
- Gasset, O. Y. (n.d.). J.(1977) Meditación de la Técnica. *Revista de Occidente SA*, Madrid.
- Gay, A., & Samar, L. (2007). *El diseño industrial en la historia (reimpr.)*. Ediciones Tec.
- Gaziulusoy, İ., & Öztekin, E. E. (2019). *Design for sustainability transitions: Origins, attitudes and future directions. Sustainability (Switzerland)*, 11(13). <https://doi.org/10.3390/su11133601>
- Genovese, M. (2020, June 10). *La insoportable debilidad de la economía circular*. [online]. https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza_publica/2020/06/10/la_insoportable_debilidad_economia_circular_107597_2003.html
- Gil, C. G. (2018). Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS): una revisión crítica. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 140, 107–118.
- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*.
- Grober, U., & Cunningham, R. (2012). *Sustainability: A cultural history*. Green Books Cambridge.
- Han, B.-C. (2020). *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Herder Editorial.
- Handy, C. B., & Vicens, A. (1986). *El futuro del trabajo humano*. Ariel.
- Hermiyanty, Wandira Ayu Bertin, D. S. (2017). Aproximaciones a los Conceptos de Desarrollo y Desarrollo Humano. *Journal of Chemical Information and Modeling*, 8(9), 1–58. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Hidalgo-Capitán, A. L., García-Álvarez, S., Cubillo-Guevara, A. P., & Medina-Carranco, N. (2019). Good Living Goals An alternative proposal to the Sustainable Development Goals. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 8(1), 6–57. https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.354
- Huí, Y. (2021). *Cosmotécnica y Cosmopolítica*.
- Ippc.ch. (2021). *Español - IPCC*. <https://www.ipcc.ch/languages-2/spanish/>
- Jauss, H. R. (1982). *Poiesis*. 591–608.
- Lander, E. (2011). *La Economía Verde: el lobo se viste con piel de cordero*.

Transnational Institute, 1, 10.

- Latouche, S. (2008). *La Apuesta por el decrecimiento: ¿ cómo salir del imaginario dominante?* (Vol. 273). Icaria Editorial.
- Loza, M. (2017). *Contra el transhumanismo*.
- Madge, P. (1997). Ecological Design: A New Critique. *Design Issues*, 13(2), 44–54. <https://doi.org/10.2307/1511730>
- Manzini, E. (2015). *Design, when everybody designs: An introduction to design for social innovation*. MIT press.
- Marx, K., & Engels, F. (2009). *The economic and philosophic manuscripts of 1844 and the Communist manifesto*. Prometheus Books.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.
- Max-Neef, M., Elizalde, A., Hopenhayn, M., Herrera, F., Zelman, H., Jatoba, J., & Weinstein, L. (2013). *Desarrollo a escala humana. Una Opción Para El Futuro*.
- Meadows, D. H. M. (1972). The Limits to Growth. In *The Club of Rome*. <https://doi.org/10.1111/j.1752-1688.1972.tb05230.x>
- Mignolo, W. D. (2000). *La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Clacso Buenos Aires.
- Mignolo, W. D. (2005). “Un Paradigma Otro”: Colonialidad Global, Pensamiento Fronterizo y Cosmopolitanismo Crítico. *Dispositivo*, 25(52), 127–146.
- Mina-Aragón, W. (2011). Pensamiento, mestizaje e imaginación política. *Poligramas*, 35, 71–77.
- Moldavska, A., & Welo, T. (2017). The concept of sustainable manufacturing and its definitions: A content-analysis based literature review. *Journal of Cleaner Production*, 166, 744–755. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.08.006>
- Moulines, C. U. (1975). La génesis del positivismo en su contexto científico. *Revista de Filosofía Diánola*, 21(21), 31–49.
- Mura, H. G. C., & Reyes, J. I. P. (2015). De la sostenibilidad a la sustentabilidad. Modelo de desarrollo sustentable para su implementación en políticas y proyectos. *Revista Escuela de Administración de Negocios*, 78, 40–54.
- Nehamas, A., & Woodruff, P. (1989). Plato: Symposium. *Indianapolis: Hackett*.
- Quijano, A. (1993). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. *Utopian Studies*, 4(2).
- Quiñones Aguilar, A. C. (2020). *Mundos de creación de los pueblos indígenas de América Latina*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera-Hernández, J. E., Blanco-Orozco, N. V., Alcántara-Salinas, G., Houbron, E. P., & Pérez-Sato, J. A. (2017). ¿ Desarrollo sostenible o sustentable?

- La controversia de un concepto. *Posgrado y Sociedad Revista Electrónica Del Sistema de Estudios de Posgrado*, 15(1), 57–67.
- Rosenbaum, R. K., Hauschild, M. Z., Boulay, A. M., Fantke, P., Laurent, A., Núñez, M., & Vieira, M. (2017). Life cycle impact assessment. In *Life Cycle Assessment: Theory and Practice*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-56475-3_10
- Ruano, J. C. (2016). Epistemología del Sur: una visión descolonial a los Objetivos de Desarrollo Sostenible. *Sankofa (São Paulo)*, 9(17), 137. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2016.119065>
- Schumacher, E. F. (1973). Lo pequeño es hermoso y poderoso. In *Arbor* (Vol. 166, Issues 655–656).
- Sigfried, Gie. (1978). *La mecanización toma el mando*. Barcelona, Gili.
- Sotelo, L. (1996). La ciencia: En torno al tiempo. *Los Mayas: Su Tiempo Antiguo*, 121–145.
- Stock, T., & Seliger, G. (2016). Opportunities of Sustainable Manufacturing in Industry 4.0. *Procedia CIRP*, 40(Icc), 536–541. <https://doi.org/10.1016/j.procir.2016.01.129>
- Toxopeus, M. E., De Koeijer, B. L. A., & Meij, A. G. G. H. (2015). Cradle to cradle: Effective vision vs. Efficient practice? *Procedia CIRP*, 29, 384–389. <https://doi.org/10.1016/j.procir.2015.02.068>
- Vargas, A., Calderón, D., Mendoza, M., Rugeles, W., Fernández, O., & Alvarez, P. (2020). *Contribuciones Académicas a los Diseños y Sostenibilidades en Colombia DSxC*. (1st ed.). editorial UDI.
- Vilches, A., Gil Pérez, D., Calero, M., Toscano, J. C., & Macías, O. (2014). *Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)*.
- Yin, Y., Stecke, K. E., & Li, D. (2018). The evolution of production systems from Industry 2.0 through Industry 4.0. *International Journal of Production Research*, 56(1–2), 848–861.



TEATRO
DEL
PUEBLO
fundado en 1939



RESISTIR DESDE LA ESCENA

El teatro independiente de Buenos Aires

MARÍA DEL HUERTO MORENO

El teatro —hablo del que conozco, claro— atraviesa un muy buen momento creativo. Tenemos hoy una nueva generación de artistas que, como debe ser, ha sabido perderle el respeto; que ha aprendido las reglas para poder olvidarlas, que asume a la escena como lugar de concreción poética, y no como un mero espacio donde se cuentan cosas.

Mauricio Kartun

Presentación

El sistema teatral de la capital de Argentina ostenta una riqueza y variedad únicas. En la actualidad conviven en él tres circuitos: el comercial, el oficial y el independiente, entre los cuales hay contactos e interinfluencias que no atentan, sin embargo, contra la conservación de sus rasgos distintivos. De entre ellos el independiente es al que se le han atribuido las características de privilegiar lo artístico, ser innovador, revolucionario, libre, irreverente, experimental, entre otras. Esto se debe, en parte, a la intencionalidad que el propio movimiento manifestó desde su surgimiento en 1930. Es preciso volver la mirada a la historia de este grupo para, desde una perspectiva actual, repensar estas y otras ideas que rodean al concepto de teatro independiente, sin dejar de lado los aportes de los estudios críticos más destacados. Parece especialmente relevante revisar los dos grandes momentos del teatro independiente, el de su gestación y el de su reelaboración en la etapa de posdictadura, con especial foco en la reconfiguración que se realizó en esta última instancia, dado que su impronta se reconoce en la escena del presente. Creemos que al transitar este recorrido echaremos luz sobre lo que es el teatro independiente, en tanto espacio de subjetividad alternativa que entraña una lógica de resistencia frente al sistema, y sobre cómo se lo ha pensado y estudiado hasta ahora.

Para acercarnos a esta reflexión es imprescindible no perder de vista la coyuntura que envuelve al sistema artístico que hizo propicia tal reformulación de la escena teatral porteña. Los inicios del siglo XX fueron para la literatura y el arte argentinos momentos de esplendor que posicionaron a algunos de sus máximos representantes dentro del canon universal. La intensa actividad cultural se movía entre la admiración e incorporación de referentes de los países hegemónicos y el asentamiento de un estilo local propio. Hacia las décadas de 1920 y 1930 se produce una condensación de la productividad de quienes dominan el campo artístico, especialmente en Buenos Aires. Surgen así dos grupos, el de Florida y el de Boedo, identificados con los lugares donde se reunían con asiduidad sus integrantes para debatir sobre temas de su interés. Definidos tradicionalmente como antagónicos, ambos generaron importante cantidad de textos y obras artísticas, así como escritos teóricos, críticos y periodísticos, para lo que ambos se valieron de sus propias publicaciones. Los de Florida actuaron desde su periódico *Martín Fierro*, mientras que los de Boedo tuvieron varias revistas en

distintas etapas, aunque la de más trascendencia fue *Claridad*¹. La búsqueda y el posicionamiento de los dos fueron ciertamente diferentes, lo que no significa la inexistencia de contactos y puntos en común. Su producción tuvo tal fuerza que marcó el devenir de las generaciones posteriores. No obstante, nombres como los de Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, Norah Lange, José Bianco, Oliverio Girondo, entre muchos más, hicieron que el conjunto *martinferrista* se ubicara en el puesto de centralidad y se constituyera en el modelo más valorado por la mayoría.

Uno de los factores que marcaron diferencia entre los dos grupos tiene que ver con la forma de concebir el arte y con los objetivos que perseguían. Los de Florida abogaban por un arte que incorporara las nuevas tendencias provenientes de las vanguardias europeas y defendían la idea del arte por el arte. Por su parte, los de Boedo volvían la mirada a los modelos literarios rusos, a la idea de compromiso político y social en el arte y adherían partidos políticos ligados a la izquierda o al anarquismo; de todo esto se desprendía la defensa de una asociación indisoluble entre activismo político y arte. Siguiendo el tipo de caracterización más frecuente de estos dos polos de creación en Buenos Aires de la primera etapa del siglo XX, añadimos la idea generalizada de que fueron grandes cultores de los géneros narrativo y poético, mientras que lo relativo al arte dramático era dejado en un segundo plano. Así es como estos dos grupos fueron considerados contrapuestos, en tanto representantes de “Las ideologías literarias opuestas de la vanguardia y el realismo social”; a lo que se suma la diferencia en sus pretensiones en relación al sistema artístico que los rodeaba, ambos se enfrentan a él, pero mientras los de Florida buscaban derribarlo y conformarse en el nuevo centro para ocupar su lugar, los de Boedo hacen del margen y del espacio alternativo su lugar permanencia y resistencia frente al sistema dominante (Sarlo, 1997, pp. 156, 158).

En las páginas siguientes proponemos revisar de manera crítica el surgimiento del teatro independiente, cuyos orígenes están en el grupo de Boedo, lo que nos permitirá deconstruir la creencia de que este grupo posee una relevancia menos

¹ La labor en los periódicos sirve para evidenciar el modo en el que los dos bandos se ocupaban del teatro. Fukelman (2017) demuestra que, aunque se negara la relevancia del debate en torno al arte dramático, el mismo existió en ambos y, aún más, que hay elementos de Florida que repercutieron en el teatro ideado por Barletta desde el seno de Boedo. Destaca que el propio autor reconoce que en su creación confluyen las dos vertientes. Cabría pensar, sin embargo, que en realidad en su grupo estaban las bases vanguardistas que eran adjudicadas a los otros y por tanto consideradas como factor de influencia.

significativa que el otro y, además, demostrar que el teatro no fue área de menor interés ni tuvo menor eficacia artística. El movimiento del teatro independiente es un capital cultural fundamental del país, por tanto las coordenadas en las que surgió deben considerarse significativas y sus gestores figuras sobresalientes. Parece necesario rescatarlo del lugar marginal al que se ha relegado a esta agrupación –lo que no implica negar su condición de alternativo con respecto al sistema dominante– y revalorizar su función desde la etapa de configuración para así comprender su pervivencia y funcionalidad en la actualidad.

Para este cometido, entonces, comenzaremos por presentar un panorama de los inicios de la agrupación en torno a su promotor Leónidas Barletta y su Teatro del Pueblo en 1930, luego nos detendremos en un estadio puente –que abarca desde su asentamiento hasta la llegada de la última dictadura argentina– y a continuación nos abocaremos a la reformulación que marca la puesta en marcha de una nueva instancia renovadora. De este modo quedará patente que luego de la crisis vivenciada durante la última dictadura cívico militar se arriba a una reconstrucción desde los cimientos del teatro independiente para dar nuevo impulso a un sector en pleno auge.

Fundación de la escena alternativa ***El teatro independiente en sus orígenes***

Resulta difícil dar cuenta en pocas líneas de un fenómeno complejo como fue el surgimiento del teatro independiente, pues involucró numerosos aspectos que trascienden lo meramente artístico y cultural y que están ligados al contexto histórico que atravesaba el país y toda la región. De modo sintético, indicaremos que 1930 fue el año capital en este proceso, pues fue el año en el que se concreta el proyecto que buscaba reconfigurar la escena local. El Teatro del Pueblo fue el espacio creado para llevar adelante esta renovación que atañó a todos los aspectos que conforman el quehacer teatral. El escritor Leónidas Barletta, integrante del grupo de Boedo, fue el mentor de este movimiento. Su premisa esencial fue producir un teatro de arte, que se alejara del agotado modelo teatral del pasado que repetía, sin renovación, esquemas dramáticos, y que fuera opuesto al teatro comercial que privilegiaba la ganancia económica por sobre la calidad y el compromiso. Asimismo, se establecieron nuevas pautas de organización y trabajo grupal; surgió otra intención y una nueva forma de acercamiento al público y se incorporaron tendencias escénicas

que hasta entonces eran desconocidas o no habían sido fructíferas en nuestro campo teatral. Esto dio como resultado la aparición de nuevas teorías estéticas y tendencias escénicas que absorbieron paulatinamente elementos de diversas líneas vanguardistas.

Otro factor que no debe dejarse de lado y que suma complejidad a la gestación de este fenómeno es la relevancia que tenía el posicionamiento político de los integrantes de este movimiento, alineados al pensamiento de izquierda, para quienes existía una conexión lógica entre sus ideas y su propuesta de praxis artística, tal como lo destaca la crítica:

Con una determinación cercana a la obsesión militante, Barletta peleaba por un proyecto que se alejara de la búsqueda de la gloria individual y del provecho material, ya que consideraba que ambas eran un impedimento para cumplir con la meta de contribuir a crear la vida espiritual que todo pueblo culto necesita. La producción en serie, característica del teatro por secciones se concebía como una muestra más de la degradación del arte y como ejemplo de explotación del mismo por las patronales en detrimento de los trabajadores (Fos, 2020, p. 25)

En estas palabras se destacan algunos de los aspectos ligados al pensamiento que propulsaba esta regeneración teatral y el modo, perfectamente bien estructurado, en el que se pensaba construir este nuevo espacio. En efecto, su lógica de trabajo buscaba la colaboración igualitaria entre sus integrantes, se rechazaba enérgicamente el lugar del actor estrella y se destituía la figura del empresario que dirige el accionar de una compañía con miras a la productividad del arte escénico como generador de dinero y valioso en tanto más ganancia provee. No podemos, sin embargo, afirmar que se haya llegado a una linealidad total en cuanto a igualdad en los roles de todos los participantes de este proyecto, pues la figura de Barletta como gestor que impartía los lineamientos a seguir y como director de las obras siempre estuvo en una posición de liderazgo que marcaba una jerarquía. También es relevante destacar la preocupación por llegar al pueblo, entendido como una mayoría a la que el movimiento debe incluir entre su público y al que se quiere brindar alta calidad artística y, por consiguiente, no mero entretenimiento sino un espacio que propicie la reflexión².

² El programa del Teatro del Pueblo no se limitaba a funciones teatrales, sino que incorporaba otras actividades como parte esencial de su funcionamiento, entre las que se destacan conferencias, conciertos, exposiciones, comentarios y charlas con el público luego de las funciones (teatro polémico), etc. Esta prolífica acción se evidencia en el valioso registro elaborado por Verzero (2006), en el que además

Observamos que la manera de erigirse de este movimiento supone afirmaciones, modos de entender y hacer teatro, y negaciones, posicionamientos de rechazo frente al funcionamiento vigente del sistema como los que señalamos antes y al que debemos añadir su declaración de independencia frente al Estado, del que buscaban distanciarse. Este punto es otro de los que marcan la complejidad de la agrupación, puesto que, a pesar de que declaraba abiertamente su intención de funcionar como entidad artística autónoma, en la práctica –en ese momento y aún hoy, más allá de las grandes diferencias contextuales– no puede negarse la necesidad, aunque sea mínima, del aporte del Estado (Fukelman, 2017, p. 59). Lo que debemos considerar es que aunque en este caso específico el lugar físico en el que se estableció el Teatro del Pueblo era una propiedad estatal, el hecho de aceptar un espacio cedido por el gobierno no implicaba una mayor injerencia de las autoridades sobre el proyecto y las determinaciones organizativas ni artísticas³. Debemos señalar entonces que, más allá de la pronunciación en contra de una relación dependiente entre teatro y Estado, en la práctica no hubo corte de relaciones absoluto, aunque sí existió un importante grado de separación e independencia.

Todos estos elementos que mencionamos son los que marcaron un cambio en la forma de concebir, hacer y pensar el teatro, lo que condujo a la instauración de la modernización del teatro argentino (Pellettieri, 1997). Ciertamente, por primera vez, se evaluaba lo que se había hecho y lo que se estaba haciendo con una mirada autocrítica y, aún más, se planteaba la necesidad de reavivar la escena integrando nuevos agentes locales –el ejemplo más significativo es la colaboración de Roberto Arlt, cuya producción dramaturgica es el ejemplo cabal de esta búsqueda– e incluyendo tendencias extranjeras, tanto los clásicos como los que revolucionaban el teatro extranjero, siempre eligiendo modelos en los que primara la calidad artística. Fue evidentemente una etapa bisagra que determinó el devenir de la escena posterior.

Esta caracterización, asimismo, nos revela que su origen, si bien tuvo como modelo la propuesta europea del Teatro del Pueblo de Romain Rolland, tiene en su versión local una reformulación acorde a intereses y preocupaciones

podemos apreciar el repertorio que utilizaban, que incluía tanto a autores nacionales contemporáneos como a los clásicos del teatro universal.

³ El Teatro del Pueblo funcionó en diferentes edificios, tuvo que mudarse en más de una oportunidad, pero en todos los casos fueron espacios cedidos de forma transitoria o permanente por el gobierno local (Fukelman, 2017:50).

específicas de este territorio. No se trata de una absorción acrítica ni de la implementación o trasposición de un esquema foráneo al espacio nacional; ni siquiera el Teatro del Pueblo de Leónidas Barletta puede considerarse una copia del de Rolland, puesto que esto sería desconocer el profundo trabajo de reelaboración de raíz que llevó a cabo este movimiento. Con esta nueva generación comienza una nueva actitud frente al propio teatro, que consiste pensarse a sí mismos como dramaturgos, actores, directores, escenógrafos, etc., promotores de una forma de ser y hacer arte dramático propio, renovando las bases de lo existente hasta entonces a partir de la inclusión deliberada de modelos innovadores en todas las áreas. Esta autodefinición como territorio artístico alternativo que continuamente evalúa qué es, qué hace, a quién y cómo se dirige, es uno de los aspectos que se ha mantenido vivo como una de las claves del quehacer del teatro independiente y es otro de los más significativos aportes del grupo de Barletta.

Todo lo destacado hasta aquí derriba una de las ideas en torno a la cual suele ubicarse el concepto de teatro independiente: la identificación del mismo con lo no comercial. Por lo dicho anteriormente sería un reduccionismo entender este teatro sólo como sinónimo de no comercial (Pelletieri, 2006:8), pues si bien ese factor está presente, se va mucho más allá de eso. Aunque la idea de emanciparse de la finalidad económica del arte esté entre sus puntos centrales, vimos que hay un abanico de factores que entran en juego y que determinan una transformación integral de lo teatral como artefacto artístico dinámico y complejo. En definitiva, podemos sostener que la propuesta iniciada en el Teatro del Pueblo realiza un importante movimiento con respecto a la forma teatral preexistente y dominante: se redefine como teatro de arte, se repositona como espacio alternativo al comercial, tanto en el sentido físico como en el simbólico, y se resignifica como alteridad productora de una especificidad estética y social de resistencia frente al sistema.

Evolución: realismo, vanguardia y experimentación

En las décadas siguientes el cambio iniciado en 1930 siguió profundizándose, se afianzaron sus directrices principales y se asentaron las bases de una forma de hacer teatro que se instalaba definitivamente como alternativa al teatro comercial, el cual, no obstante, siguió funcionando y se mantenía en su posición central y dominante. En el sector independiente, hubo pocas variaciones en

cuanto a poéticas teatrales y los acotados cambios que se produjeron pueden entenderse más bien como una forma de ahondar en áreas en las que el movimiento original había realizado una renovación superficial. En efecto, las nuevas agrupaciones que se conformaban, como La Máscara, Fray Mocho o Nuevo Teatro –todas continuadoras de las ideas de Barletta– pusieron énfasis especialmente en la formación de actores y en la incorporación y en el estudio de técnicas al servicio de este objetivo (Fukelman, 2013, p. 666). Fue una etapa de gran enriquecimiento en tanto se difundieron nuevos procedimientos de capacitación de los actores, que condujeron con el tiempo a una mejora importante en el camino de profesionalización de los artistas.

Luego de esta etapa de asentamiento y expansión del teatro independiente durante los 40 y 50, se vislumbran algunos cambios significativos durante la década del 60, pues los puntos en los que se avanzó en las aquellas décadas fueron el detonante de un cierto desequilibrio que impuso una revisión del engranaje sobre el cual se estaba trabajando:

El teatro de los años 60 se presenta como un período de crisis y cambios para el teatro independiente, en la medida en que la profesionalización de los artistas, la maduración de un método de actuación (el stanislavskiano) y el tratamiento de los textos dramáticos (influenciados por los dramaturgos norteamericanos) renuevan las prácticas de dramaturgos, actores y directores y llevan al programa del teatro independiente a enfrentarse con sus propias limitaciones. (Pinta, 2013, p. 17)

El panorama escénico se resquebraja, puesto que, al tiempo que la tendencia de una dramaturgia de corte realista (denominada *realismo crítico* o *realismo reflexivo*) se asienta, se evidencian nuevas búsquedas ligadas a estéticas interesadas principalmente en la innovación. De este modo se instala con solidez una orientación identificada con el nombre de neovanguardia absurdista, cuyos referentes de creación eran las estéticas vanguardistas y en especial el teatro del absurdo. Entre los máximos exponentes de esta propuesta se destacan Griselda Gambaro y Eduardo Pavlovsky, figuras centrales en esta etapa de revisión y creadores de dramaturgias modélicas para las generaciones venideras.

El cambio de esta etapa no sólo está dado por estas nuevas propuestas, sino por el surgimiento de nuevos espacios de producción, lo que evidencia la amplitud de la renovación. El más significativo de entre ellos fue el ubicado en el Instituto Di Tella, donde la *neovanguardia absurdista* tuvo espacio para su

actividad, pero adonde además se dio lugar a otra instancia de creación teatral, identificada con el título de *tendencias experimentales*. Éstas tuvieron poco espacio en los estudios críticos hasta tiempos recientes, probablemente debido a que sus prácticas se alejaban de las formas convencionales del arte escénico, pues precisamente rompen con los límites que imponen los modelos dramáticos tradicionales y avanzan hacia formas de teatralidades liminales, que incluyen otras disciplinas artísticas, como la danza, la música o las artes plásticas e incluso adopta prácticas no artísticas, provenientes sobre todo de los medios de comunicación y de la cultura de masas. Aún más, en estos espacios se involucran recursos de las nuevas tecnologías del momento y proliferan acciones artísticas como el *happening* o la *performance* (Pinta, 2013).

La evolución del movimiento en sus tendencias vanguardistas y experimentales tomaron rumbos que en ciertos aspectos se alejaban de las ideas rectoras de la primera etapa y es por eso que un sector de la crítica sostuvo que el teatro independiente había llegado a su fin. Se entendía que algunas agrupaciones, nuevas o preexistentes, iniciaban un camino propio y de este modo marcaban un quiebre con sus predecesores, en consecuencia se las consideraba generadoras de la disolución de la unidad postulada desde los años iniciales. Algunas de estas propuestas, empero, resultaron ser líneas de individualidades dentro del conglomerado del movimiento, sobre todo las relacionadas con el experimentación, y es probable que por esta característica no llegaran a instaurar una ruptura lo suficientemente significativa. Es importante señalar que la actividad de estos grupos, a pesar de no haber minado los cimientos del nuevo teatro, marcó un punto de inflexión que con el tiempo recobraría relevancia.

Otros sectores de la crítica, por el contrario, defienden la idea de una continuidad evolucionada en este estadio, determinada por una apertura en varias direcciones, lo que comienza a evidenciar un progresivo paso a la heterogeneidad, rasgo que tomará preponderancia en las siguientes generaciones. De entre estas nuevas tendencias una será de las más productivas en los tiempos próximos, que llamativamente no forma parte de las búsquedas alineadas a la innovación más radical, y que ha sido caracterizada como “una intensificación de la búsqueda macropolítica de transformación de la sociedad, que lleva hacia un teatro militante” (Dubatti, 2012, p. 141). Esta vertiente será la más fructífera durante la década del 70, momento signado por un contexto sociopolítico efervescente en el que los artistas, muchos de ellos militantes activos, se sintieron instados



Sala teatro independiente
Fotografía: María del Huerto Moreno

a involucrase abiertamente en defensa de sus ideas. En la línea dramática de esta etapa observamos cómo se realza por sobre otras la idea fundante del teatro independiente como arte comprometido que está al servicio de la comunidad, quedando debilitada la pretensión de innovación.

Teatro abierto

En la segunda parte de la década del 70 se precipita la crisis cuando la vida democrática se ve interrumpida por un golpe de Estado, que fue de los más cruentos y que estableció un antes y un después en la sociedad argentina. En el campo de nuestro objeto de estudio, la dictadura militar que tomó el poder en 1976 llevó a que el teatro se vuelva abiertamente un ámbito de oposición y resistencia frente al terrorismo de Estado. Por ese entonces la orientación que debió asumir el teatro independiente en pos de subsistir como espacio de resistencia tuvo como colofón el ciclo Teatro Abierto. El objetivo de esa manifestación artística iniciada por el dramaturgo Osvaldo Dragún en 1981 fue afirmar la existencia de una dramaturgia local, además de erigirse como espacio de comunión de voces en alerta, dispuestas a ser foco de denuncia para visibilizar los atropellos que el gobierno de facto cometía.

Este fue un hecho capital en la historia del teatro argentino y, en consecuencia, el teatro independiente se afirmó como marca y referente de una estética teatral comprometida. En efecto, la dramaturgia de este periodo deja en segundo plano los elementos vanguardistas, sobre todo del absurdo adoptado por los dramaturgos Eduardo Pavlovsky y Griselda Gambaro, para unificarse en una mayoritaria opción por una estética de corte realista, a las que estos dos dramaturgos se acoplan en su participación en el ciclo. La tensión que existía desde los comienzos entre esos los estilos provenientes uno de una vertiente vanguardista y otro de la opción preferida del arte de izquierda, que nunca llegaron a conjugarse de forma armónica, tienen aquí una resolución, en la que una termina por eclipsar a la otra. La explicación que justificaba esta solución unificadora fue la idea de la mayor aptitud del realismo reflexivo para transmitir un mensaje acorde a esa situación político social que se atravesaba.

Por último, es importante marcar que este acontecimiento fue interpretado por un sector de la crítica como el cierre de una etapa, el punto final o la señal de agotamiento de la línea de creación teatral identificada con una estética mimética

y referencial. Por el contrario, desde una visión positiva puede valorarse a esta fase como la culminación y la utilización de una estética hasta sus últimas instancias. Volcarse por una u otra perspectiva no elimina una idea subyacente en ambos casos: luego del lapso que duró este ciclo (de 1981 a 1983), y ya recuperada la democracia, la cristalización de la escena alternativa alcanzaba un grado de madurez. Como veremos a continuación, en este momento el concepto de teatro independiente entra en crisis, lo que da paso a una fase de reformulación que en cierta medida retoma la propuesta de dramaturgias precedentes.

Los noventa: redefinición de la escena alternativa

Teatro de Postdictadura

Para comprender el panorama del teatro independiente actual, fruto del teatro emergente de los noventa, y para analizar su ideario, hay que remitirse un poco más atrás en el tiempo. Hay que volver hacia los ochenta y considerar la fractura que significó para el país la dictadura militar que finalizó en 1983 y cuyas consecuencias se diseminaron en el tiempo y continúan presentes hoy. Este momento de inflexión también afectó el sistema teatral, pues este hecho frenó abruptamente el proceso evolutivo que iba desarrollando la dramaturgia argentina, que se encaminaba hacia el asentamiento de la modernidad (Pellettieri, 1997). En el apartado anterior hicimos mención a que las formas más experimentales, que abogaban por instalar definitivamente a nuestro teatro en un estadio de madurez ligado a una dramaturgia moderna, terminaron siendo opacadas por la tendencia contraria que reivindicaba el arte comprometido y que recurría a una estética de sesgo realista y era por tanto partícipe de una concepción artística más tradicional.

Recuperada la democracia, el país comienza un complejo camino de vuelta a la vida política y social sobre carriles ajustados a derecho. En el ámbito escénico se inicia una nueva etapa que llega hasta nuestros días, identificada por Dubatti como *teatro de postdictadura*, “categoría de periodización histórico cultural que remite a una unidad, por su cohesión profunda, en el redescubrimiento y la redefinición del país bajo las consecuencias de la dictadura” (Fukelman y Dubatti, 2011, p. 90). La expresión da cuenta de que, desde ese entonces hasta la actualidad, la actividad teatral sigue manifestando marcas del hecho traumático; la experiencia que atravesó el país no es un hecho superado por la

sociedad y ello consta en la dramaturgia desde esa época.

En el plano estrictamente estético, esta etapa se puede caracterizar como un momento de eclosión de diversidad y proliferación de estéticas (Dubatti, 2011). Desde ese momento, se rompe con la linealidad de un único camino o de pocas opciones creativas posibles, para dar paso a la incrementación de variantes que se despliegan por toda la cartografía teatral argentina. Esta nueva realidad muestra la riqueza, multiplicidad y validez de las poéticas existentes tanto en Buenos Aires como en el resto de las provincias. Debido a esta heterogeneidad, para Dubatti resulta imposible tratar de establecer una única corriente estética que defina el panorama argentino desde el 83 hasta ahora, de modo que postula la existencia de *micropoéticas*, esto es, concepciones artísticas particulares que conviven, conformando una pluralidad de propuestas. En ellas se detectan los siguientes rasgos: “[...] heterogeneidad, tensión, debate, cruce, hibridez de diferentes materiales y procedimientos, espacios de diferencia y variación” (Dubatti, 2011, p. 74). Estas nuevas estéticas individuales que favorecen la diferencia parecen ir en contra de uno de los rasgos de la concepción de teatro independiente clásico como propuesta dramática homogénea y unívoca que formulaba modelos abstractos, esto es, estéticas canónicas a las que atenerse. Aquí se evidencia el choque entre la búsqueda de libertad para generar propuestas muy personales y eclécticas con la rigidez programática anterior.

Coincidimos con Dubatti en la idea de que para referirnos a la nueva generación parece más preciso hablar entonces de un canon de la *multiplicidad* que de una única forma paradigmática, pues han caído las visiones unitarias, exclusivas, totalizadoras y excluyentes, para dar paso a una *destotalización*, otro rasgo definitorio de este período (Dubatti 2011). En estos tiempos han perdido validez las visiones universales y unidireccionales, lo que habilita la convivencia de concepciones artísticas que sustentan procedimientos artísticos también variados y creados, por ende, con absoluta autonomía. Ya no deben ceñirse a una matriz establecida por otros y aceptada por la mayoría. Consideramos que este es un rasgo que debemos resaltar, pues pasa a ser definitorio del nuevo teatro independiente, es la idea en común que todos defienden, desde diferentes ángulos y con diversas propuestas dramáticas.

Nueva Dramaturgia Emergente

Otra forma de abordar y analizar este período consiste en encontrar rasgos comunes entre sectores creativos de los noventas, lo que permite, a pesar de las diferencias, identificar y agrupar propuestas estéticas de varios autores. Desde esta perspectiva, Pelletieri (2006) propone el término *movimiento emergente* para identificar con una sola denominación a un ecléctico conjunto de experiencias en desarrollo. Éstas, aunque surgidas de manera incipiente en los ochenta, se consolidan en los noventa y se expanden hasta la actualidad. La obra de los nuevos autores cuestiona el sistema escénico vigente; ellos rechazan la tradición anterior por considerarla agotada.

Desde esta conceptualización se considera que la acción de los noveles dramaturgos y teatristas⁴ se bifurca en dos líneas de mayor fuerza que buscan instalarse en el centro de la escena porteña. A una se la denominó *teatro de resistencia*, cuyo máximo representante es Ricardo Bartís. El teatrista, si bien reacciona contra el modelo establecido, no lo descarta como posibilidad estética, sino que se vale de él, manteniéndose en parámetros cercanos a sus postulados, aunque reelaborándolos y actualizándolos.

Lo contrario ocurre con la otra tendencia de relevancia, puesto que tendrá una actitud de rechazo y negación absoluta del precedente dramático. En efecto, este nuevo teatro emergente, llamado *teatro de la desintegración*, desconoce la autoridad y la validez de sus antecesores y pretende construir algo absolutamente nuevo. Desde una actitud destructiva, se proponen regenerar el circuito alternativo. Consideran que la tradición “es un ente estático que nos determina, que limita nuestro pensamiento y nuestra percepción por lo cual nada podría esperarse de ella, es producto de un vaciamiento y desnacionalización global que tiene en los países periféricos su peores consecuencias” (Rodríguez, 2000, p. 173). Estas palabras evidencian la radicalidad de sus ideas y la impetuosidad de su programa. El *teatro de la desintegración* muestra rechazo por el modelo precedente (el teatro canónico de los ochenta) y tiene la firme intención de crear a partir de cero, pues no se sienten ni herederos ni continuadores de ellos. No creen que ese largo trayecto iniciado por sus antecesores haya quedado trunco o incompleto debido a la irrupción de la dictadura y, por tanto, su

4 Con este término se define en Argentina a quien es un “creador que no se limita a un rol teatral restrictivo (dramaturgia o dirección o actuación o escenografía, etc.) y suma en su actividad el manejo de todos o casi todos los oficios del arte del espectáculo” (Dubatti, 1999: 14).

misión no es ni continuarlos, ni completarlos, ni reivindicarlos. Esto no significa que no usen elementos provenientes de esa estética, de hecho lo hacen, pero retoman solamente elementos aislados que son de su interés. De ahí el nombre que les da Pellettieri, ya que considera que ante todo esta nueva dramaturgia busca romper con el pasado, disgregando y desmenuzando ese modelo para partir de fragmentos, elementos y características aisladas y así componer una nueva concepción teatral que se completa con una gran cantidad de otras influencias. A pesar de sus intenciones, no pueden dejar de reconocer que son continuadores de la tendencia que inauguraron Pavlosky y Gambaro en los sesenta, la *neovanguardia absurdista*, que luego de un breve período de vigencia fue asimilándose a la tendencia del *realismo reflexivo*, tal como mencionamos en párrafos anteriores. Elementos experimentales en sus textos, en las puestas en escena y en la forma de crear con los actores lo evidencian.

Génesis de una nueva dramaturgia alternativa

Entre los autores de la llamada nueva dramaturgia emergente se encuentran Javier Daulte, Alejandro Tantanian, Daniel Veronese, Rafael Spregelburd, Ignacio Apolo, Ricardo Bartís, Pomepyo Audivert entre los más reconocidos. Sus primeros pasos los dan durante los ochenta, a mediados y fines de esa década, pero su presencia como generación que renueva los escenarios porteños se asienta en la década de los noventa, y continúa hoy en plena vigencia. La existencia de esta nueva generación se hizo evidente hacia mediados de los noventa, cuando se manifestaron conflictos y discrepancias entre algunos de estos jóvenes teatristas y los dramaturgos consagrados de la escena porteña. Esto ocurrió en el contexto de un taller creado por el Teatro Municipal General San Martín en el año 1995. Los nuevos dramaturgos que realizaban este taller eran Carmen Arrieta, Alejandro Tantanian, Rafael Spregelburd, Alejandro Robino, Javier Daulte, Alejandro Zingman, Ignacio Apolo y Jorge Leyes, y contaban con la coordinación y docencia de Roberto Cossa y Bernardo Carey, ambos referentes de la escena independiente consolidada en los 80. Este encuentro entre dos generaciones dispares en un espacio perteneciente al circuito del teatro oficial es significativo, ya que marca la confluencia entre lo legitimado y canónico que pretende ser formador de continuadores de su visión de teatro y jóvenes con otras inquietudes, sobre todo con clara intención de hacer algo novedoso, renovar la escena local y de generar una nueva forma de teatro alternativo. El resultado de esta coincidencia fue la visibilización de

una evidente crisis de la idea y de la forma de hacer teatro, lo que desencadenó en la confrontación entre ambas partes. En consecuencia, el taller no pudo llegar a su fin, pues los organizadores del taller decidieron disolverlo, debido a las grandes diferencias de interés que manifestaban los jóvenes.

Desde ese momento se hizo patente, con mucha controversia, que una nueva dramaturgia se estaba asentando, que existían nuevos intereses, objetivos, y una búsqueda de nuevas formas de trabajo y una intención de explorar otras técnicas y procedimientos escénicos. Este grupo decidió continuar su trabajo al margen del organismo oficial, así crearon Caraja-ji, espacio de creación colectiva en el que trabajaron autónomamente, sin tener ninguna figura rectora que los guíe, pero con el claro convencimiento de que querían hacer un nuevo teatro y trabajar en el desarrollo de una nueva dramaturgia (Dosio, 2005). No podemos extendernos aquí más en este tema, pero basta señalar que Caraja-ji fue un fenómeno complejo que se tomó como lugar propio la idea de disolución.

Características del teatro de posdictadura

Hemos señalado que para la crítica esta nueva generación se caracterizaba por tener dramaturgias muy diferentes unas de otras, pero con rasgos comunes según otros sectores de la crítica. Guillermo Heras (2001) es uno de los estudiosos que sistematiza los elementos compartidos por esta generación. Esta caracterización comprende referencias a: antecedentes e influencias, espacios y formas de concreción escénica y reorganización e importancia de los componentes escénicos. El primer aspecto está marcado por el rechazo a la influencia de las generaciones precedentes, sobre todo a la estética del “realismo comprometido” y a la tradición del grotesco criollo, para dirigir su mirada a los modelos de la dramaturgia de Griselda Gambaro y Eduardo Pavlovsky en su fase absurdista, como antes hemos mencionado. A esto debe sumarse el factor coyuntural común a todos los actores de esta generación; en efecto:

Una amalgama de referentes culturales les acerca o les enfrenta, pero no les son ajenos: las teorías filosóficas de la posmodernidad, la fragmentación, el cine, la TV, y otros medios audiovisuales, la cultura del cómic, las nuevas músicas, la intertextualidad, la investigación en los espacios, directores de escena fetiches como Tadeus Kantor o Peter Brook, la contaminación con coreógrafos contemporáneos, el uso de signos no necesariamente literarios, los objetos, las marionetas, la iluminación

teatral sustituyendo decorados materiales para crear analogías... y, sobre todo, la dramaturgia desde, por y para los actores (Heras, 2001, p. 10).

El segundo punto relevante da cuenta de un fenómeno de difusión y de circulación peculiar de esta etapa: su producción cobra trascendencia en el extranjero. No sólo cambiaron parámetros de creación en Argentina sino que además pudieron tomar impulso hacia otros territorios donde instalaron sus propuestas. Muchas veces con éxito y reconocimiento primero en el exterior y luego en nuestro país. Asimismo, los ámbitos de experimentación conforman circuitos paralelos a los oficiales y reconocidos incluso por los creadores independientes, así surgen espacios teatrales nuevos como el Centro Cultural Rojas, el Centro Cultural Recoleta, La Barraca y Sportivo Teatral, entre otros, que funcionan como laboratorios de reflexión y acción alternativa.

El último aspecto es el referido a una de las modificaciones más importantes de esta dramaturgia: el texto teatral pierde valor como texto escrito, pues sólo tiene sentido cabal en tanto es puesto en escena; además, se otorga centralidad al rol del actor y se postula una nueva visión sobre la representación. Se produce un vuelco hacia una inmanencia teatral, ya que sólo valoran los elementos esenciales e imprescindibles para la creación en escena, de modo que se resta importancia a lo externo, como pueden ser la presencia de compromisos sociales y morales en sus piezas.

¿Teatro argentino posmoderno?

Un último punto problemático a tratar es la presencia de lo posmoderno, o de elementos posmodernos, en la dramaturgia de los noventa y la consecuente posibilidad de hablar de un *teatro argentino posmoderno* en relación con el teatro independiente.

Según la perspectiva encabezada por Dubatti (2011), no es adecuado aplicar el concepto de *posmoderno* al teatro argentino del período de postdictadura, puesto que no es posible hacer extensivo hasta momentos actuales una categoría creada para definir la estética de otro período concreto y acotado en el tiempo. Parece que la aplicación del concepto a la dramaturgia argentina reciente es forzado e inadecuado, porque ignora el eclecticismo que caracteriza al panorama teatral, en el que coexisten numerosos estilos. Muchos de éstos no sólo escapan a la

limitación que impondría pensarlos sujetos dentro de parámetros tan acotados, sino que hay casos en la escena porteña en los que perviven formas previas, por ejemplo el drama moderno. Dubatti sostiene que estamos en otra etapa, que la posmodernidad es un estilo superado, por esto es que propone el concepto historiográfico *teatro de postdictadura*, término que, como ya mencionamos, remite a un quehacer teatral marcado por ser posterior a un hecho histórico bisagra y está fuertemente determinando por las consecuencias de este suceso. Así, esta categoría se constituye como alternativa para denominar a esta extensión temporal que reúne formas dramáticas dispares, las que no obstante guardan “[...] una unidad por su cohesión profunda en el redescubrimiento y la redefinición del país bajo las consecuencias de la dictadura” (Dubatti, 2008).

Desde otro posicionamiento teórico, la otra postura formulada por Pellettieri (2000), afirma que se da alguna manifestación de un teatro posmoderno en la etapa de los noventa identificada por él como *teatro de la desintegración*. En el trabajo de algunos autores y piezas concretas, sostiene, puede hablarse más bien de teatro de intertexto posmoderno, puesto que las mismas no son ejemplares puros de lo posmoderno teatral, sino que remiten a recursos y rasgos posmodernos en determinados aspectos de las piezas. Existen otras obras en las que la asunción e incorporación de lo posmoderno es total y esto es lo que posibilita la inauguración definitiva de la modernidad teatral argentina, pues aquella modernización a la que se arriba en los sesenta es para el crítico una modernidad “marginal”, que puede moverse de la periferia al centro recién en la década de los noventa, cuando esta nueva dramaturgia emergente, continuadora de ese primer impulso modernizador de los neovanguardistas absurdistas, se apropia de la estética posmoderna.

Valoración de la etapa de postdictadura

Parece claro que el teatro argentino de los últimos tiempos se resiste a ser encasillado y delimitado por una o por pocas categorías definitorias. Es innegable que las nuevas dramaturgias gestadas en las últimas décadas del siglo XX son muy peculiares, algunas muy diferentes entre sí, y es cierto que dominan las concepciones artísticas individuales, que favorecen la existencias de *micropoéticas*. Éstas presentan un alto nivel de aceptación de elementos provenientes de estéticas diversas, de las ya consolidadas y de prácticas experimentales. Aún más, algunas de estas tendencias no rechazan el cruce

con otros ámbitos artísticos e incluso aceptan la incorporación de elementos provenientes ámbitos no artísticos. La cuestión se vuelve ciertamente compleja, pues el concepto teatro independiente desde los noventa hasta la actualidad se tensiona, escapa a una única definición y caracterización, lo que dificulta el rastreo de un único lineamiento estético regulatorio. Esto significa, en definitiva, que la categoría de teatro independiente actual se mantiene como espacio de creación de un teatro de arte y experimentación, que puede incluir la reflexión social, política e histórica en su labor, pero que no subordina una a la otra y que descarta una única tendencia dominante a la que valorar como referente. En este panorama se permiten abrir trayectos de exploración y explotación de proyectos dramáticos divergentes, con fronteras más permeables incluso entre los circuitos que conforman el mapa teatral porteño. No obstante, siempre prevalecen como características intocables su visión de teatro de arte y su afirmación como espacio de legitimación de lo alternativo frente a sistemas dominantes.

Consideraciones finales

El recorrido que realizamos en el presente capítulo nos ha permitido reflexionar sobre la vitalidad del teatro independiente de la capital argentina. De esa cualidad se desprende su capacidad de pervivencia en el tiempo, ligada estrechamente al hecho de que mantiene intacto su espíritu de actividad artística que se repiensa y reelabora constantemente. Esto pudo y puede generar variaciones de mayor o menor relevancia dentro del sistema teatral en el que actúa, pero siempre conserva su actitud combativa frente a lo impuesto por el mismo circuito en el que se inserta. Dicha acción se sigue dando en los espacios escénicos alternativos, en los que los teatristas patentan su intención y su concepción del hecho teatral, tal como en el surgimiento del movimiento lo hizo el mismo Leónidas Barletta con su agrupación. Ahora nuestros contemporáneos repiten y reafirman el gesto de resistencia original para afirmarse como productores de un teatro de arte que, más allá de las individualidades, se asume como un ente y un acontecimiento que siempre conserva su sello particularísimo.

Es válido destacar que uno de los mayores méritos de la gesta iniciada en las instalaciones del Teatro del Pueblo fue poner en marcha una maquinaria de reconfiguración que implicó romper de raíz con una lógica dominante, formulística y subyugada a la demanda capitalista que atentaba contra la

esencia misma del teatro. De ahí que podamos sostener que esta acción fue una reivindicación tanto para los artistas como para el público, pues esta redefinición desde un espacio de alteridad asumida como marca identitaria alcanzó los cimientos del teatro en todas sus dimensiones. Hoy en día sigue tan vigente como entonces esa lucha por mantenerse como divergencia que desafía los embates de las fuerzas dominantes, en efecto “el teatro independiente va en dirección contraria a la globalización y la producción comercial sucursalizada: es territorial, no enlatable, aurático, convivial, de escala reducida, investigativo, y no coloca el dinero como fundamento de valor” (Dubatti, 2017, p. 150).

Asimismo, el legado del escritor de Boedo nos demuestra que el cambio puede emerger desde dentro, desde lo local se puede instaurar una práctica artística revolucionaria y que no necesariamente se debe dar como una puja por ocupar el espacio legitimado y hegemónico, sino que se puede surgir del margen y permanecer allí, otorgándole a ese espacio físico y simbólico validez dentro del campo artístico al que pertenece. A pesar de que la división tajante entre circuitos que se postulaba en los orígenes se fue disolviendo para permitir permeabilidad de fronteras, aceptada abiertamente por quienes trabajan en uno u otro sector, nunca se abandonó la posición de ser esencialmente alternativo.

El teatro como disciplina artística enfrenta innumerables desafíos en este siglo XXI que sin duda podrá superar puesto que ha demostrado a lo largo del tiempo que posee una alta capacidad para reinventarse y adaptarse a múltiples situaciones. En particular, el teatro independiente ha dado muestras de su aptitud para reconstruirse cada vez que sea necesario y ha evidenciado que las instancias difíciles se transforman en un desafío que activa su creatividad para resurgir fortalecido.

Referencias

- Dosio, Celia. (2005) “¿Qué fue Caraja-ji?”, en *Conjunto: revista de teatro latinoamericano*. N° 136, 42-50. La Habana: Casa de las Américas.
- Dubatti, Jorge. (1999) *El teatro laberinto. Ensayos sobre teatro argentino*. Buenos Aires: Atuel.
- Dubatti, Jorge. (2008) “Por qué hablamos de Postdictadura 1983-2008”. *La revista del CCC*, N°4 (septiembre/diciembre).
- Dubatti, Jorge. (2011) “El teatro argentino en la Postdictadura (1983-2010):

- época de oro, destotalización y subjetividad”, *Stichomythia* N°11-12: 71-80.
- Dubatti, Jorge. (2012) *Cien años de teatro argentino: del Centenario a nuestros días*. Buenos Aires: Biblos.
- Dubatti, Jorge. (2017) “Producción y experiencia en la poética: estructura, trabajo y concepción en el teatro independiente”, en Dubatti, Jorge dir. *Teatro independiente. Historia y Actualidad*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Fos, Carlos. (2020) Diálogos entre el teatro obrero y el teatro independiente. Un recorrido por la historia de una relación cercana. Buenos Aires: CELCIT.
- Fukelman, María y Dubatti, Jorge. (2011) “Postales argentinas (1988) de Ricardo Bartís: dramaturgia de dirección, distopía y muerte del país”, en *Stichomythia* 11-12, 89-97.
- Fukelman, María. (2013) “El concepto de “teatro independiente” en la escena actual”, *Actas del III Congreso Internacional de Artes en Cruce*.
- Fukelman, María. (2017) “Los antecedentes del teatro independiente en Buenos Aires: la importancia de Boedo y Florida”. *Culturales*, 5(1), 151 – 187.
- Fukelman, María. (2017) “Un recorrido por el Teatro del Pueblo, el primer teatro independiente de Buenos Aires”, en Dubatti, Jorge dir. *Teatro independiente. Historia y Actualidad*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Heras, Guillermo. (2001) “Prólogo”, en Apolo, Ignacio. *Nueva dramaturgia de Buenos Aires*. Madrid: Casa de América.
- Pellettieri, Osvaldo. (1997) *Una historia interrumpida. Teatro argentino moderno (1949 – 1976)*. Buenos Aires: Galerna.
- Pellettieri, Osvaldo. (2000) “Modernidad y posmodernidad en el teatro argentino actual”, en *Aletria*, vol. 7, N°1.
- Pinta, María Fernanda. (2013). *Teatro expandido en el Di Tella. La escena experimental argentina en los años 60*. Buenos Aires: Biblos.
- Rodríguez, Martín. (2000) “La puesta en escena emergente y su futuro”, en Pellettieri, Osvaldo. *Teatro argentino del 2000*. Buenos Aires: Galerna.
- Sarlo, Beatriz. (1997). “Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro”, en Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz. *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Argentina: Ariel.
- Verzero, Loreno. (2006) “Actividades y estrenos (I)”, en Pellettieri, Osvaldo. *Teatro del Pueblo: una utopía concretada*. Buenos Aires: Galerna.



Minga campesina Asociación de Mujeres Campesinas de Lebrija
Fotografía: Cristina Riveryo / Luisa Ochoa



'MUJER Y CAMPO' SUENA POÉTICO

Una crónica sobre un cultivo desafiante

CRISTINA RIVERO BAUTISTA / LUISA OCHOA BUITRAGO

¡Estábamos listas pa' la Minga del primer martes del mes! O bueno, la primera del año (2020). Nos despertó la voluntad de encontrarnos con las amigas y conversar en la labranza. Bajamos al Pueblo, a esperar a Tailana, la voluntaria que nos carga hasta la finca de Flor del Campo, antigua presidenta de la Asociación, quien permaneció como nuestra portavoz muchos años consecutivos por su talante recio. Esa sí que nos despierta, porque sus palabras son un fuerte pellizco en la punta de la responsabilidad, por no mencionar la ubicación real. Sin necesidad de ofensas, se amarra los principios en el cinto, para recordarnos nuestros compromisos. Es una mujer que ya no rinde devociones y tampoco pierde el tiempo saltando entre angustias insignificantes. Aquel día tocaba llegar allá. Sobre la vía y con el bulto al lado derecho, pasaron veinte minutos previos a que llegara 'Tai', sonriente, con su cabello rizado y desprolijo por el viento, así como es ella, libre. Juntas subimos el abono a la camioneta. Cuando se abrieron las puertas bajaron emocionados Django y Filomena, dos perros más grandes y más mimados que nietos de ganadero jubilado. Al acomodarnos, ponen sus rabos sobre el sillón de atrás, y las patas en el espaldar de la conductora. Así emprendimos camino.

Mientras andaba el carro, Nubia –quien prefiere que la llamemos así en este relato, no por el gusto de reemplazar su nombre, sino por protección personal–, mirando el paisaje, comenzó a recordar: *“Cuando vivía en San Alberto, me dijeron que no comprara unas parcelas que me gustaron, porque estaban llenas de mugre: vidrios de botellas partidas, bolsas plásticas y desechos de los anteriores dueños. Tercamente comencé a limpiar sola, y me dijo un vecino que iba a durar toda la vida en eso”*-. Ella siempre fue mujer de cultivo, nos queda claro que en ese momento ni se imaginaba que iba a llegar a Santander. Se detuvo un momento para suspirar, y continuó: *“Allá me tenían acorralada todos los días: les daban balazos a los cocos para darme una ilustración de cómo me podría quedar la cabeza, si no cumplía con lo de ‘la vacuna’. Esa cuota era cada vez más cara. Hasta que, por más apego emocional a la producción y a los animales de la finca, me tocó venderla a ellos mismos a precio de huevo”*-. Supimos a qué se refería, y es que, para esa época, por la zona imperaba otra ley, o bueno, la misma ley pero con otras reglas y menos máscaras. Cuando se refiere a “la vacuna”, sí está hablando de un virus que llevamos en las venas algunos colombianos, es un pago que se le hace a los grupos armados que nos “protegen” la vida y hasta las pertenencias, suena altruista pero huele fétido y sabe amargo. Más nostalgia sentimos, cuando contó que la llamaron a decirle que ya no le enviara comida a los perros, porque de pena moral, ni tragaban y habían muerto esperando que ella volviera. Con sagacidad supo que no debía poner su nombre en los listados

para las restituciones de tierras que hace el Gobierno, porque iba a volver a soportar las condiciones que la obligaron a irse. Tanto tesón y tanta historia de mujer berraca era la cortinilla hacia un futuro en el que iba pertenecer a una red de cooperación entre campesinas de Lebrija. Dios sabe porqué hace sus cosas...

Después de unos kilómetros, en el Parador Paraguay, nos esperaban algunas compañeras, cada una con su aporte para la huerta de Flor del Campo (*su nombre también ha sido sustituido, nos agrada el que eligió porque simboliza la naturaleza de su ser*): una semilla o varias, y el alimento para el ‘compartir’: aguacate, cebolla, tomate, yuca... Como pudimos, nos subimos siete mujeres, un perro, una perra y muchos corotos. Una encima de la otra, contentas porque hacía meses no se citaba un encuentro. Asienta bastante estar apretujadas atravesando una trocha en mal estado. Pasamos una obra civil grande y ninguna tenía idea de qué pretendían hacer en la vereda, y en últimas qué nos importa si la carretera iba a seguir igual de maltrecha porque para esa nunca ha habido fondos. Conectar nuestras vidas, estando repartidas en 10 veredas distintas, ¡es arrecho! No se indignen en otros lados con ese término, aquí en Santander es sinónimo de ‘complicado’ o ‘jodido’ que es un poco más similar, porque también sale del alma y uno acentúa en la palabra. El último tramo era un camino empinado y ahí surge la duda: ¿nos bajamos? Todas como en coro: ¡Eso sube porque sube!, y sí, se logró. Lo que más pesaba en el carro eran las ganas de cooperar, y los perros, claramente.

Bertina estaba allá desde temprano porque arrancó a las cinco y media de la mañana para llegar. La anfitriona, Flor del Campo, siempre acompañada por la señora Zoraya, abrió los brazos para saludarnos. El olor a chocolate, pan, queso de hoja y arepa de maíz pelao’ fueron la invitación a sentarnos en la mesa grande de la entrada. En tres platos estaban las delicias. No estamos seguras, pero en gastronomía debe haber una teoría que explique por qué la comida servida en platos de barro sabe más buena. Sacamos de nuestra maleta el pocillo que traíamos de nuestras casas para que nos sirvieran la bebida caliente. Aquí está prohibido el plástico de un solo uso muchos años antes de la legislación al respecto, lo que sirvió para que en las tiendas y mercados cobren la bolsita por unos cuantos pesos. Pero, ¿uno cómo cambia una cultura sucia únicamente con un papel firmado? En fin... Continuando con nuestra reunión, se dispuso una mesa pequeña para colocar armoniosamente, en forma de mandala, las comidas que trajimos. Simbolizamos que a partir de la Tierra comienza la verdadera evolución del universo. No pasó mucho tiempo antes de que Flor del Campo



Comité Ambiental
San Gabriel

dijera en tono fuerte: -“¡No quiero ver plástico en la mesa!”-. Siendo ella una de las más coherentes con nuestros pilares ecológicos. Es conveniente hacer esa aclaración a sabiendas de que nuestros productos artesanales son orgánicos y sostenibles. ‘Cuidar’ puede ser un verbo difícil de aplicar, de todos modos, es el paso siguiente de la admiración y, a su vez, es la demostración de amor porque sabes que eso que cuidas vale y de alguna forma, te cuida también a ti. Somos embajadoras del cuidado del medio ambiente, nadie nos otorgó el título, pero, ¿quién lo necesita?

Como es usual, realizamos un recorrido guiado por la finca. Lo primero que llamó la atención, estaba al lado de la cocina de leña: una labradora blanca con sus siete cachorros echados. A mano derecha, la planta de procesamiento de cacao, uno de los atributos que sostiene esa casa y la hace diferente a las demás. Más adelante, el Biodigestor, resultado de un proyecto de la Asociación que se decidió implementar allí. Es básicamente un experimento, como todos los que emprendemos, constituido por riesgos, errores y aprendizaje. Consiste en dejar una deposición en los retretes que le instalaron al lado, ésta se transforma en gas metano, empleado como energía para el hogar. Entre más cagadas, mejores resultados. Tal cual. Descubrimos que sirve también para ahuyentar plagas. Si todo continúa siendo favorable, y se consigue la plata, se harán réplicas en los terrenos de otras socias. La bendición de tener una parcelita y saberla trabajar es que los productos pueden ser múltiples y variados. En un mismo terreno germinan los productos de la canasta familiar, que usted necesita en casa, y de ñapa (o regalo extra, como guste llamarle) le damos un kilo de abono para las plantas. Aunque ya estamos aprendiendo que su merced prefiere comprar los tres productos para los que le alcanza, que porque vienen del extranjero y les adornan el precio con un ‘99.00’ al final. En el mercado campesino le ofrecemos la prueba del producto antes de llevarlo, no conocemos una mejor garantía y el costo se lo decimos en cifra cerrada, de manera clarítica para que no se engañe.

Luego de visitar los pollitos, las gallinas criollas y los cerdos, llegamos al kiosco, nos sentamos en torno a la mesa redonda, mientras se acercaban las demás. Edilma tomó pluma y agenda, mientras se apoyaba en la mesa y preguntó si podía ser quien redactara el acta de la reunión. Gratamente recibimos esas iniciativas de socias nuevas como ella. Haciendo caso al orden del día iniciamos con el saludo, seguido de la oración, que no puede faltar en ninguna reunión convocada por este grupo de activistas. Cada una de pie junto a la otra, tomadas

de las manos y con los ojos cerrados, escuchamos a Norma que oró en voz alta. En ese momento, algunas voces acompañaban tímidamente las peticiones. Todas participamos sin importar el credo. ¿Qué significa vestir de falda larga, pantalón o llevar un overol, cuando de creer se trata? Al fin y al cabo, el propósito es encontrar respaldo divino en cada decisión que se tome y acto que se desarrolle. No estamos hablando únicamente de sostener el nombre de una asociación, sino de sembrar el presente de 100 mujeres, para cosechar el futuro de esa misma cantidad de familias. La energía que se siente al estar entre matronas es como cuando hay una tormenta y caen los rayos muy cerca, tiembla el suelo y de paso los cuerpos, también se siente el temor junto a la expectativa, de esa que es retadora. Usted agárrenos la mano y verá que además de sentir callosidades, notará la fuerza creadora y protectora de la mujer campesina.

En la letra de Edilma, una señora con un carisma encantador, de esas a las que siempre les brillan los ojos y se sofoca de tanto reír, separados por viñetas en formas de flor moribunda (nunca sabremos si las dibujó así de tristes de manera intencional), quedan plasmados los anuncios del día. Empezamos con nuestro triunfo colectivo en el que concursamos internacionalmente con múltiples de nuestros proyectos. Marcela apenas asomaba, debido a un inconveniente, y, aunque dio aviso de su asistencia para no presentarse tarde, llegó comentando: *“A mí sí me dijo mi hermana que habían nombrado a Ammucale, pero yo pensé que era con intención de motivarme para la próxima. Como una palmadita en la espalda”*-. Ella y Flor del Campo fueron las únicas que tuvieron la oportunidad de ver los resultados a través de internet, la conectividad es una joda arreacha en las veredas. ¡El premio es en euros, no sabemos cuánto es, pero es en e-u-r-o-s! Entre los destacados estuvo, precisamente, el Biodigestor: una apuesta por lo sostenible, y las estufas eficientes. Ese reconocimiento nos animó durante todo el día. En definitiva, estábamos marcando una huella de dinosaurio, mientras hacíamos ruidos de hormiguitas. De Marcelita podemos decir que el diminutivo se lo colocamos porque es de las socias más jóvenes. Es una mona (o, rubia como le gusta decir al peluquero), propositiva, amante del campo, porque de otra forma, con sus estudios lo único que plantaría sería su trasero en la silla de una oficina. Es madre de una parejita, niño y niña. Una china que no le pone excusas al trabajo duro y lleva por el mismo camino a sus hijos. Esa vieja sí que se esmera porque cada una de nosotras se sienta incluida y escuchada. Es seria y no tiene pelos en la lengua, mas en los ojos se le ve la nobleza.

Reflexionando un poco sobre lo que había sucedido las últimas semanas, hablamos de los planes con la Alcaldía. Uno en curso, con peces, desde la Secretaría de Turismo, apenas comenzaba pero no nos sentíamos conformes. ¿Por qué no preguntaron si nos favorece? En ocasiones, existe la intención gubernamental de apoyarnos, sin embargo, no realizan investigaciones cuyo propósito sea conocer nuestras necesidades, antes de planificar estrategias. Es como si forzáramos a las vacas, a los cerdos y a los pollos a que se alimenten con las croquetas de los perros. Buscamos un encuentro dialógico y no ser malinterpretadas ante las instituciones de la Región. Después figuramos como ingratas por no aceptar con gusto lo que hay, siendo “ayudas” generalizadas que no están adaptadas a la variedad y riqueza de nuestros trabajos rurales. Tenemos claro que nuestros principios no están enfocados en el turismo comercial. Cuando hacemos muestras, recibiendo visitantes en nuestras casas, son gratuitas, y aun así, las personas que asisten respetan el lugar que están conociendo. Son grupos selectos, interesados en aprender las alternativas ideológicas campestres propuestas, pues más allá de los fines económicos, están los principios morales elementales. No son bienvenidos aquellos que vienen a pasear sin consciencia, haciendo daños a la vegetación o regando sus basuras por todos lados. También es que las vallas publicitarias son muy costosas como para regalar publicidad política a costillas de una labor de más de veinte años. Porque así es, ellos usan el nombre que hemos construido para sumar votos.

Seguidamente, abordamos el pendiente, las nuevas etiquetas para nuestros productos. Teníamos mucho por definir: el gramaje de cada alimento, los tamaños y precios que ofrecemos. A pesar de que este asunto se vuelva netamente económico, estimamos que estos elementos identitarios sean de material reciclado e incluyan la información de cada una de las diez veredas que integramos nuestra querida Ammucale. Aún no sabíamos cómo empacar un pollo criollo que sea visible, usando una envoltura eco-sostenible. El reto será para los futuros diseñadores industriales, alumnos del ‘profe Adolfo’, generador de ideas sobre este proyecto. Es un tipo alto, delgado, con unas rastas que le llegan a la cintura. Buen mozo, eso sí... Volviendo al punto, la academia realiza un intercambio de saberes con la Asociación, que enriquece y beneficia equitativamente. Esta producción mancomunada nos hace recordar una vez, cuando fueron unas estudiantes universitarias a la reunión mensual de la Junta Directiva y nos plantearon formar parte de su proyecto de grado. Nos sacaron información privada que tergiversaron en los resultados, y eso lo sabemos ahora, no porque nos hayan elaborado y presentado unas conclusiones finales, sino

porque salimos en buscadores escolares como feministas. ¡Qué afirmación tan alejada de la realidad, cuando la mayoría de nosotras ni conoce a profundidad el término! Nuestro respeto por este movimiento y otros géneros de luchas alcanza un nivel tan alto, que no nos atrevemos a clasificarnos desconociéndolos. Nos robaron las ganas de volver a confiar en proyectos universitarios, sintiéndonos usadas. Hasta que comenzamos a implementar sistemas que les exigieran a estos muchachos, dízque investigadores, retribuirnos con entregas que nos ayuden a crecer.

Sobre eso, tenemos una experiencia para contarle. Usualmente a las mingas sólo asistimos mujeres, pero hubo una excepción hace pocos meses. Los profesores Adolfo y Alan, en compañía del investigador Albeiro, construyeron una compostera que fue uno de los resultados de un programa que tenían con la Universidad de Investigación y Desarrollo. Aquella ocasión nos acompañaron todo el día. El compostaje orgánico es de provecho para los cultivos, entonces fueron bienvenidos los tres obreros. Mientras nosotras sembramos en la huerta, ellos construyeron el cimientado de bambú y otras maderas. Muy respetuosamente robustecieron la imagen de la Academia, frente a los conocimientos empíricos de las campesinas. Beneficio y aprendizaje mutuo. Es curiosa la manera en la que se forma una línea divisoria invisible en la finca: los hombres estaban a un lado en el oficio de carpintería y las mujeres en el otro, plantando en la huerta. Al final, nos mostraron el trabajo culminado y les llevamos de comer galletas, queso y limonada de panela. Pese a que ellos tienen un bagaje profesional extenso, no se las dan de “doctores”, sino que en suelo rural, nos sabemos iguales. Ahora bien: Adolfo se nos metió en el corazón y se ganó la credibilidad para poner en sus manos la elección de las etiquetas. Hablando de ese tema, llegó el esposo de Flor del Campo, con chicha servida en bandeja. Mireya saltó efusiva: -“¡Uy, nos va a prender desde tan temprano!”- Nos causó gracia la expresión, pero nos dio más risa cuando la cara de Nubia se puso rosada y alegre después de un par de traguitos.

¡A lo que vinimos vamos! Con azadón, pica y semillas en mano, nos dispusimos a labrar la tierra. Las mingas de Ammucale consisten en un trabajo colaborativo y varias reflexiones durante la jornada. Rotamos la mano de obra entre finca y finca cada mes y así se hacen evidentes los frutos tangibles e intangibles. Lo primero que realizamos fue dividir el terreno en surcos y cada una escogió una cuadrilla para trabajarla. Como es usual, mientras empezábamos nuestra labor, surgieron espontáneamente varios temas de conversación triviales relacionados

con la dificultad de conservar la manicura, sin descuidar nuestros oficios. ¡Qué dilema! El pico de la conversación escala hasta discutir sobre las pequeñas luchas diarias que asumimos en favor de la reivindicación femenina. En medio del ambiente rústico, también hay un esquema de pensamiento tradicional respecto a las mujeres, sobre todo las del campo, el cual pretendemos fracturar. Isolina abre camino para la plática: -“*Al principio, cuando entré a la Asociación, mi marido me avergonzaba frente a las demás. No sólo me ofendía a mí, ellas también ‘llevaban del bulto’. Se formaba un espectáculo en el que había insultos para todas?*”. Algunas de las antiguas recordamos pertenecer a tal circo. La única manera de romper la tensión que generan las malas memorias, es tomar con humor la manera en que resilientemente salimos de cada problema sin dejar de pertenecer. ‘Iso’ continuó: -“*Eso cambió hace muy poco. Hay que revolucionarse con la pareja, los hijos y todo el entorno. Cuando me reúno con las amigas, no me traigo la cocina, ellos verán si aguantan hambre. Hoy, hasta me preguntó si iba a venir, le dije que no estaba segura y me respondió muy sólido afirmando que asistir a la minga era importante. Que si yo no venía él sí lo haría*”. Nubia se unió al cauce: -“*Mi esposo me cuestionaba: «¿Ya va para donde las cuchas cansonas? Y ahí lo vieron el año pasado en la Asamblea anual, ayudando en la cocina, mientras nosotras disfrutamos del evento?»*”. Es natural que hombres criados bajo los conceptos machistas nos reten cada día a demostrarles de qué estamos hechas. En consecuencia, pasan las décadas y no se ha roto ningún matrimonio, por el contrario, el vínculo, el respeto y la admiración mutua se fortalecen. Quizás alejándonos de ellos hubiesen visto el triunfo pero no el proceso para obtenerlo, por lo mismo, continuarían en su obstinación. Por ejemplo, para el esposo de Nubia, ahora somos las ‘Honorables’ mujeres de Ammucale’.

Marcela contó que su pareja la puso a escoger entre la Asociación y el hogar. -“*Él me dice despectivamente: «A usted la cambiaron esas viejas». Y es verdad porque junto con los golpes de la vida, a pesar de que soy joven, aprendí sobre mí misma y mi valor. Por ejemplo, todas las noches cuando llega, impone que debemos tener intimidad, ya saben a qué me refiero... Gracias a Ammucale le puedo decir con toda firmeza que él no es el dueño de mi cuerpo*”. ‘Iso’ la miró y dijo: -“*Nosotras somos sujetos, no objeto, ni pertenencia de nadie. Al mostrarse la luna, ya estamos cansadas y el agotamiento hace que seamos más directas al dejarles claro que ellos no son nuestros dueños. Consejo: es mejor que eviten picarle la lengua a una mujer empoderada. En los encuentros, sea minga, reunión, asamblea o mercadillo, salimos de la rutina, al tiempo que pateamos el imaginario de simplificar las capacidades de la mujer, encasillándola únicamente en el hogar. En todo caso, hay que admitir que, paradójicamente, muchas nos levantamos de madrugada, para dejarles al marido y a los chinos el almuerzo listo antes de salir*”.



Productos de las mujeres campesinas de Lebrija
Fotografía: Cristina Rivero / Luisa Ochoa

En esta etapa, había que remover la tierra y quitar la maleza. Simultáneamente, otras mujeres se encargaban de traer el abono y mezclarlo. En este paso ocupamos bastante tiempo, razón para irnos por las ramas en la charla... Antes las finanzas familiares eran un asunto exclusivamente viril, en contraste, en el presente estos machitos ven la conveniencia de escucharnos y no tomar decisiones solos. Son los pequeños actos de la cotidianidad los que impulsan la transformación. La mayoría de las veces no hay que citar a un evento masivo para manifestarse de manera efectiva, consiguiendo por lo menos un cambio de pensamiento (que no es poco). Cuando hablamos de equidad, sabemos que ‘del dicho al hecho hay mucho trecho’. Primero nos reconocemos como mujeres, nos respetamos y respetamos al hombre, así no sea recíproco. A partir de ello, Mireya pensó en voz alta: -“*El método de crianza de la antigüedad sigue haciendo mella hoy en día. Recuerdo que mamá decía: «los hombres en la cocina huelen a mierda e’ gallina». Y mis hermanos son padres y esposos*”-. Hizo una pausa, tomó impulso y afirmó: -“*Es un desafío deshacer un pensamiento tan arraigado, así esté mal fundamentado*”-. La educación no debería distinguir géneros; pasar el trapero por el piso no vuelve gay a ningún criaturo. La testosterona no se ve afectada por el cumplimiento de una tarea básica del aseo en el hogar.

Estábamos esparciendo el abono por todo el terreno, cuando una parte de las convocadas se dirigió a la cocina de leña a preparar los alimentos. El esfuerzo físico que se requiere para el cultivo es demasiado. Definitivamente, los dedos del ciudadano sufrirían más de un rayón y dos ampollas y hasta, es posible que se le ‘descuaje la mano’. Consideramos factible que algún día, no muy lejano, haya un retorno de personas que habitaban la ciudad hacia el campo. Mientras allá hay sobrepoblación, aquí tenemos espacio de sobra. A nuestro modo de ver, nos ponen en vitrinas de oro un supuesto desarrollo, gracias a la modernidad, que conlleva cambiar el rancho por dos ladrillos en la urbe. ¿A eso le llaman avance? Nos podríamos quedar cinco jornales seguidos argumentando por qué el campo es mejor. Hicimos la dinámica de resumir el campo en una sola palabra y el común denominador fue: bienestar. Todas las respuestas coincidieron en virtudes o sentimientos positivos. Bertina aprovechó para contar su experiencia a las demás: -“*Cuando fueron a repartir la herencia a mi familia, me iban a dejar una casa en la ciudad, pero me opuse rotundamente. Les dije: «Así me toque un metro de tierra, me quedo en el campo, porque es desarrollo de vida y simboliza mi resistencia*”-. Isolina coincidió con ella diciendo: -“*Como les digo a unos compañeros míos, se va uno al pueblo a comer gasolina cuando aquí en el campo lo tenemos todo*”-. Y con más ánimo prosiguió: -“*Tengo que motivar sobre todo a los jóvenes, para que se queden aquí*”-. A

medida que aumentaba la participación, fuimos adquiriendo un tono más serio y reflexivo. Concordamos todas con la apreciación de Edilma: -“*Lamentablemente, en las escuelas rurales les enseñan a los niños la lógica cínica de estudiar para trabajarles a los patrones de fuera y no labrar su propia tierra. Por sentido común, ellos deberían aprender a trabajar por lo propio y convertirse en microempresarios*”-. Marcela replicó: -“*Pienso que las oportunidades debemos dárselas a los hijos y no esperar del gobierno, o de las escuelas. Si uno no los incentiva, no sabrán lo que se puede recoger del campo. Evidentemente, no son un obrero más*”-.

El campo es sinónimo de progreso, es una despensa natural. En pago, lo mínimo que podemos hacer es preservarlo. Para los fines de nuestra premisa, traemos a colación la propuesta de cero uso de herbicidas químicos. Cualquier sustancia extraña que se quiera aplicar, o en la que se pretenda transformar algún resultado de la tierra, sólo ha logrado acabar con la paz, la naturaleza y la vida, que son sinónimos. Saquen ustedes un listado y busquen en la historia de Colombia los episodios macabros en los que se encuentra nuestro territorio. Este aspecto también hace parte de nuestras luchas en casa. Mireya atestigua su experiencia: -“*En todo el camino que he recorrido con la Asociación, me he animado a trabajar la tierra orgánicamente. De tanto hablarle a mi esposo al respecto, hizo caso y actualmente usamos abonos orgánicos. Los campesinos crecen con la mentalidad de que si no se fumiga, no se produce*”-. Mientras arábamos la tierra, la mayoría asintió con la cabeza. Rosa continuó la idea: -“*Yo le dije a mi esposo que me dejara un espacio de cultivo, en el que no se usen agrotóxicos*”-. Bastó con ese pedacito para demostrarle que sí se podía producir sin dañar la tierra y esterilizarla. En el instante justo en el que el campesino entiende esto último, se enciende una pequeña revolución interna. Con los puños llenos de orgullo, aseguramos que Ammucale ha generado una conciencia motivadora, que se opone a la industrialización de la tierra.

Finalmente, tomamos las semillas y las sembramos. ¡Bendita es toda el agua porque no puede faltar! Zoraya repartió limonada de panela y aprovechamos para descansar un rato. Y como a nosotras nada nos ata el pico, comenzó el debate sobre las libertades. Dice Nubia al respecto: -“*En el campo se acostumbra a estigmatizar a las mujeres por su complexión y destreza física. Si son fuertes, se les tilda de ‘machorras’ y si son delicadas, necesitan un hombre que las ayude. De igual forma con el tema de la homosexualidad, asignan rótulos dependiendo de los comportamientos*”-. Isolina responde: -“*El hecho de que todo no sea aceptable, también propicia un orden*”-. En cuestión de segundos, Mireya opinó: -“*El día que nos supriman esa libertad*

de no estar de acuerdo, ahí sí estaremos jodidos...’-. El tema que propuso Nubia constata que dentro de esa organización hay diferentes maneras de pensar. Diversas también somos nosotras: edades, ideologías, gentilicios, estratos, niveles escolares, todos distintos. Mientras la modernidad da pasos agigantados hacia los nuevos lenguajes y tecnologías incluyentes, los campesinos vamos recogiendo mandarinas en el camino, entretanto meditamos sobre lo que se podría considerar un avance y no una discusión ridícula, como aquellas que hacen perder el tiempo. En conclusión, la libertad está en poder opinar diferente, incluso entre nosotras mismas, porque bien que sí se notaron los desacuerdos en los rostros, unos sugiriendo entre el pecado y lo aterrador, en tanto que otros hacían ver su respaldo a esta definición de progreso.

-“*¡Ya está servido!*”- gritan los niños. Antes de acercarnos a la mesa grande, nos lavamos las manos y sacudimos el barro de las botas. A medio día la sorpresa fue gallina criolla, papa, yuca y un delicioso sancocho de habas: es un “levantamuertos”. Departimos frente al banquete lebrijense, reafirmando el rol de la mujer campesina. Flor del Campo expresó: -“*Los tatarabuelos pensaban a la mujer como esclava de la plancha y la cocina. Les daba tristeza y lástima cuando nacía una hembra. Ah, pero si era un hombre, ¡qué berraquera! Ese modelo se repetirá si no actuamos correcta y ejemplarmente con estas nuevas generaciones*”-. Isolina complementa: -“*Ese papel también lo cumplimos desde la Asociación. Es una capacitación constante*”-. Inmediatamente vienen a la cabeza los hijos, que ojalá salgan igual de revoltosos, inconformistas y vencedores que sus madres, nosotras, las viejas de la Asociación. Flor del Campo recordaba: -“*Laurita, mi hija, cuando tenía siete años me cuestionaba por qué su papá y su hermano no podían lavar o cocinar. Yo nunca tuve esa visión y no me lo había preguntado hasta entonces. En la Organización, ahora sí aplicamos muchos consejos sobre la crianza. Esta es otra manera de resistirnos a esas políticas machistas*”-.

Como Ammucale hemos afrontado distintas resistencias desde nuestros inicios, en los que nos repudiaron la Iglesia y la Alcaldía municipal, ya que en ese entonces prevalecía una cultura patriarcal muy evidente y descarada, (digamos que esto último ya cambió), con roles tradicionales establecidos. Para empeorar el panorama desolador de pocas mujeres consideradas alborotadoras para esta época, en las zonas rurales había presencia de grupos armados que se disputaban el control territorial, condicionando la participación. No existían espacios sociales y políticos en los que pudiéramos intervenir, hasta que nos miró el sol en marzo de 1996, cuando nos consolidamos legalmente: Asociación Municipal de Mujeres Campesinas de Lebrija, promoviendo el desarrollo rural

desde un espacio de participación voluntaria, en torno a la necesidad de mejorar la calidad de vida de la mujer, en ámbitos como el económico, familiar, agrícola y de género... ¿Quién dijo que con una presa gorda de gallina en la mano uno no se puede conmovier? Mireya habló un poco sobre las nuevas generaciones de mujeres, que esperamos tomen nuestros lugares en el futuro: -“*Yo le digo a mi niña: lea hija, para que no trague entero. No crea todo lo que le dicen. Investigue. Y lo que elija estudiar, que sea por vocación para beneficiar a la sociedad*”-. Con ese consejo, dimos por culminada la reflexión de la minga. Es costumbre que antes de irnos a casa, intercambiemos semillas y plantas. Compramos productos unas a otras. Nuestro pago para Tai es en trueque: dos naranjas, aguacates y cúrcuma molida fue nuestra colecta de hoy para ella. Casi siempre volvemos a casa desconociendo el impacto de nuestros actos colectivos en el hogar, la región y el mundo. ¡Caramba! Hasta hacemos parte de la nueva ola de *Slow Food*, entre otras organizaciones nacionales e internacionales. Una asociada puede ocupar distintos roles a la vez. Somos madres, compañeras maritales, trabajadoras del hogar y sembradoras. ¿Sólo estamos sembrando plantas? El cultivo real está en el alma, lo abonamos orgánicamente para no echarlo a perder. Se trabaja durante años, agradeciendo a las manos que agilizan el proceso y lo enriquecen. En este mismo momento, el hecho de dejar por escrito, en el libro que usted está leyendo, un trocito de lo que somos, es recoger el buen fruto regado con perseverancia, paciencia y amor.

Referencias

Ochoa, L.F. & Rivero, D.C. (2020) *Estrategia de Comunicación Organizacional Interna con la Asociación Municipal de Mujeres Campesinas de Lebrija ‘Ammucale’ en Perspectiva Decolonial*. [proyecto de pregrado] Facultad de Comunicación, Artes y Diseño. Programa de Comunicación Social. Universidad de Investigación y Desarrollo. Bucaramanga, Santander, Colombia.



ACERCA DE
LOS AUTORES

Manuel Antonio Velandia Mora

Sociólogo; doctorado en Educación: Escuela, Lengua y Sociedad; master y doctorado en Enfermería y cultura de los cuidados; maestrías en Educación, Intervención Psicopedagógica, Fotografía Contemporánea y Proyectos de Autor, Gestión de las Políticas Migratorias e Interculturalidad; Especialista en Gerencia de Proyectos Educativos Institucionales.

Gestor principal y director de investigaciones cualitativas, etnográficas, consultoría y asesoría a diversas agencias internacionales de las de Naciones Unidas y USAID, DANE, Fondo Mundial de sida, tuberculosis y malaria, FELGTB. Amplia experiencia en el formulación, coordinación y desarrollo de programas de investigación educativa en centros de investigación.

Conferencista internacional en temas de Educación, Sexualidades, derechos sexuales, diversidades sexuales, derechos humanos, Cultura de la salud y el cuidado, ARTivista transdisciplinar.

Yolanda Morales Martínez

Nació en Tenancingo, Tlaxcala, México, en 1983. Cursó sus primeros 13 años de estudio en Tlaxcala, es licenciada en sociología de la BUAP, maestra en Estudios Regionales Instituto Mora, CDMX y América Latina y la Unión Europea: una cooperación estratégica, en la Universidad de Alcalá, España. Actualmente doctorante DCDRR en la Universidad Autónoma Chapingo, México.

Se ha desempeñado como asistente de investigación en el Colegio de México y EVALUA-DF, de la CDMX. Ha colaborado en proyectos universitarios de investigación en temas de urbanización, conocimiento tradicional, transformaciones agropecuarias y sociabilidad segregada. Ha presentado diversas ponencias en congresos tanto nacionales como internacionales.

Sus temas principales de investigación son: Transformación rural-urbana, agricultura familiar, nueva ruralidad, centrado en la sociología rural.

Mateo Moreno Acosta

Nacido en Bogotá. Ha trabajado como docente universitario en las áreas de Diseño, Artes y Comunicación Social. Especialista y Magister en diseño.

Tiene un gusto espontáneo por la filosofía, la política y los algoritmos, disciplinas y problemas desde las que procura pensar sus proyectos de investigación.

Ha participado como ponente en seminarios de investigación en diseño y ha desarrollado productos desde emprendimientos locales y proyectos sociales con perspectivas de pensamiento crítico y situado.

Danilo José Mercado Millán

Nació en Sahagún, Córdoba (en la costa Caribe colombiana). Ha trabajado desde la educación, la comunicación, la investigación y la creación artística y cultural para la transformación social.

Es comunicador social – periodista, magíster en Investigación Literaria e Historia del Drama y doctorante en Estado y Sociedad de la Universidad Federal del Sur de Bahía en Brasil.

Ha sido docente en varias universidades e investigador en las áreas de comunicación, cultura, lengua y literatura, además de participar en comités de evaluación como par académico. Participó en la creación y dirección de varios medios de comunicación en radio y prensa y ha trabajado en la promoción de lectura y escritura en bibliotecas escolares y comunitarias.

Oscar Andrés Fernández Urrego

Nació en Bogotá, Colombia. Diseñador Industrial egresado de la Pontificia Universidad Javeriana, Especialista en Docencia Universitaria, Magíster en Educación de la Universidad Cooperativa de Colombia.

Ha realizado investigaciones en desarrollo sostenible, pedagogía y diseño; conferencista y ponente. Actualmente es Instructor e investigador en el Servicio Nacional de Aprendizaje -SENA-, impartiendo programas de formación relacionados con diseño, emprendimiento, investigación e innovación.

Ernesto Vidal Prada

Diseñador Industrial UIS -Especialista en Teoría del Diseño Comunicacional UBA - Magíster en Diseño Comunicacional UBA - Docente investigador en Diseño Industrial – Universidad de Investigación y Desarrollo UDI - Docente Investigador Asociado – reconocido por Minciencia.

Senti pensante en torno al diseño y la comunicación y el rescate de lo local y lo tradicional. Autor – evaluador de diferentes textos académicos y participante activo de eventos de difusión de la disciplina.

Alan Quintero Bayona

Diseñador Industrial UIS, Magíster en Marketing Digital & *Social Media* UDIMA - con experiencia en diseño y desarrollo de producto, adicionalmente ha dirigido numerosos proyectos de desarrollo tecnológico, web y digitales.

Por otra parte, se desempeña como Docente investigador en la Universidad de Investigación y Desarrollo UDI, es Investigador Asociado según el modelo de medición de Minciencias en Colombia.

Su trabajo de investigación se ha centrado en el desarrollo proyectual y de nuevo producto desde el diseño y la interacción, además de un enfoque desde la producción industrial.

Adolfo Vargas Espitia

Nació en Maicao, La Guajira, Colombia. Formado en diseño industrial con estudios de maestría en ecodiseño; Actualmente es docente investigador con énfasis en procesos de investigación y formación en diseño y sostenibilidad con enfoque crítico y alineado a procesos comunitarios.

Ha trabajado con comunidades artesanales y campesinas de producción local del departamento de Santander.

Es miembro fundador del nodo colombiano de la red de aprendizaje en sostenibilidad LENS International.

María del Huerto Moreno

Nació en Santiago del Estero, Argentina. Se tituló de profesora en Letras en la Universidad Católica Argentina. Ejerció como docente de Literatura en diversas instituciones de Buenos Aires.

En la Universidad de Alcalá, España, realizó la Maestría en Investigación Literaria y Teatral. Fue distinguida con el Premio Extraordinario de Máster Universitario, reconocimiento otorgado por la Comisión Académica del Máster.

Su área de investigación abarca la literatura y el teatro argentinos de los siglos XX y XXI, su relación con otras territorialidades y con otras disciplinas, tanto artísticas como de otros campos del conocimiento.

Diana Cristina Rivero Bautista

Nació en Socorro, Santander, el 2 de enero de 1999. Se graduó del Instituto Técnico Comunero, en el municipio de Socorro, Santander, como bachiller técnico en el año 2015. Está certificada en Aplicación de Herramientas Metodológicas en Investigación: Procesos de Ciencia, Tecnología e Innovación y en Pedagogía Humana, del Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, en los años 2016 y 2017, respectivamente.

Estudió Comunicación Social en la Universidad de Investigación y Desarrollo UDI en la ciudad de Bucaramanga, Santander, Colombia, culminando en el 2020.

Fue estudiante investigadora: perteneciente al Semillero de Investigación (adscrito al Grupo de Investigación Paloseco, de la Facultad de Comunicación, Artes y Diseño de la UDI), durante 3 años; e, integrante del Grupo Interdisciplinar de Estudios Culturales, GIECUL (vinculado a Paloseco).

Maestrante en Gestión de Tecnologías en la Universidad de Investigación y Desarrollo, graduación en el 2023.

Luisa Fernanda Ochoa Buitrago

Nació en Itagüí, Antioquia, el 6 de enero de 1999. Se graduó de la Institución Educativa Politécnico Álvaro Gonzales Santana, de la Salle, en el municipio de Sogamoso, Boyacá, en el año 2015.

Estudió Comunicación Social en la Universidad de Investigación y Desarrollo UDI en la ciudad de Bucaramanga, Santander, Colombia, culminando en el 2020. Perteneció al semillero de investigación en comunicación, adscrito al grupo ‘Paloseco’ en la UDI, durante los años 2017 y 2018.

Actualmente, se desempeña como periodista cubriendo fuentes de información del área de salud pública.

Esta serie de ensayos entra en ese horizonte de pensamiento y de gesto histórico-filosófico (deconstrucción para la emancipación), mediante el planteamiento de propuestas desde lo raizal-fundacional-primigenio, de aquello que podríamos convenir en llamar El Ethos y la Cultura Latinoamericana. Porque hay una cultura colombiana y una cultura latinoamericana, muy a pesar de Descartes y de Hegel, que siempre la negaron. Hay que exaltarla, cultivarla y preservarla, no sólo para resistir, sino, más que todo, para re-existir, vale decir, para poner en realidad (efectuación) el ser latinoamericano aquí, ahora y para siempre.

Numar Alberto Muriel Restrepo

Es un libro que apuesta más por el debate, la crítica razonada y el atrevimiento que por la erudición. Nuestro propósito no es escribir para especialistas, sino para todo aquel que albergue algo de esperanza en ese raro matrimonio entre teoría y praxis. Esperamos que este libro cumpla justamente ese objetivo: la provocación para la teoría y la praxis emancipadoras.

Daniilo José Mercado Millán

