

(RE)FLEXIONAR LA COLONIALIDAD DEL PODER DESDE AMÉRICA LATINA

Homenaje a la vida y obra
de Anibal Quijano



Héctor Parra García / Boris Marañón Pimentel / Sandra González
Rosales / Dania López Córdova / Paola Montserrat Pérez Vázquez
(Coordinadores)



**(RE)FLEXIONAR LA
COLONIALIDAD DEL PODER
DESDE AMÉRICA LATINA**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Luis Agustín Álvarez Icaza Longoria
Secretario Administrativo

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas
Director

Dra. Isalia Nava Bolaños
Secretaria Académica

Ing. Patricia Llanas Oliva
Secretaria Técnica

Mtra. Graciela Reynoso Rivas
Jefa del Departamento de Ediciones

(RE)FLEXIONAR LA COLONIALIDAD DEL PODER DESDE AMÉRICA LATINA

HOMENAJE A LA VIDA
Y OBRA DE ANÍBAL QUIJANO

HÉCTOR PARRA GARCÍA
BORIS MARAÑÓN PIMENTEL
SANDRA GONZÁLEZ ROSALES
DANIA LÓPEZ CÓRDOVA
PAOLA MONTSERRAT PÉREZ VÁZQUEZ
coordinadores



Primera edición digital en pdf, abril 2022

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, Ciudad de México.
Instituto de Investigaciones Económicas
Circuito Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
04510, Ciudad de México.

www.iiec.unam.mx

ISBN: 978-607-30-5990-9

Proyecto DGAPA-PAPIIT IN303216 “De la crisis estructural del
empleo al trabajo recíproco del México actual. Discursos y prácticas en
organizaciones económicas solidarias”.

Edición y producción: Fides Ediciones
Coordinación editorial del IIEc: Graciela Reynoso Rivas

fides.ediciones@gmail.com
www.fidesediciones.com.mx

Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, sin autorización escrita o expresa de la UNAM.

Hecho en México.

*A la vida y obra del “amauta” Aníbal Quijano,
por el legado de sus investigaciones y sus prácticas teóricas
en su lucha permanente contra la crisis epocal de la
modernidad-colonialidad capitalista.*

CONTENIDO

Breve semblanza de Aníbal Quijano Obregón	13
--	----

Prólogo

<i>Armando Sánchez Vargas</i>	15
-------------------------------	----

Presentación

<i>Héctor Parra García</i>	17
----------------------------	----

PARTE I

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA RELACIÓN SEXO-GÉNERO

Capítulo 1. Legados y diálogos de la colonialidad del poder: raza y género en clave descolonial

<i>Verónica Renata López Nájera</i>	27
-------------------------------------	----

Capítulo 2. Contra-amor. Descolonizar el amor y la política de los afectos

<i>Norma Mogrovejo Aquise</i>	39
-------------------------------	----

PARTE II

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

Capítulo 3. Notas sobre el futuro del capitalismo

<i>Raúl Ornelas</i>	65
---------------------	----

Capítulo 4. Naturaleza e intersubjetividad en zona de sacrificio: relato experiencial

<i>María Eugenia Borsani</i>	89
------------------------------	----

Capítulo 5. “Nuestras luchas son por la vida”: aproximaciones a la defensa de la vida-tierra y las tendencias descoloniales de las mujeres zapatistas <i>Marla Arce Pimienta</i>	103
Capítulo 6. Las alternativas al desarrollo sostenible. La sustentabilidad súper-fuerte: elementos destacables <i>Pamela Ávalos Moreno</i>	115
Capítulo 7. Crítica al concepto de sustentabilidad: el caso de las ciudades sustentables en América Latina <i>Michelle Antoniette Fontanelle Ruiz</i>	127
Capítulo 8. La colonialidad del poder en la planificación para el desarrollo urbano. El caso de la minería y el confinamiento de residuos sólidos en las localidades de Usme y Ciudad Bolívar, Bogotá <i>José Luis Sánchez Romero</i>	139

PARTE III

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DEL TRABAJO

Capítulo 9. El trabajo en cuestión. Aportes a partir de la noción de heterogeneidad histórico-estructural de Aníbal Quijano <i>Emanuel Barrera Calderón</i>	157
Capítulo 10. Elementos descoloniales del trueque. Una primera problematización <i>Dania López Córdova</i>	177
Capítulo 11. Economías populares en las periferias urbanas de Latinoamérica. Contribuciones en la discusión sobre la descolonialidad del trabajo <i>Héctor Parra García</i>	195
Capítulo 12. Exploraciones de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la economía y del trabajo <i>Areli Maceda Jiménez, Marla Arce Pimienta y Boris Marañón Pimentel</i>	207

PARTE IV

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD

- Capítulo 13.** Fotografía, documentación y poder en los Andes
Yuri Gómez Cervantes 227
- Capítulo 14.** Universidad, reforma universitaria, pluriversidad y descolonialidad del poder en Perú
Carolina Ortiz Fernández 239
- Capítulo 15.** Descolonizando el derecho. Los derechos humanos desde el pensamiento de la liberación
Alejandro Rosillo Martínez 257
- Capítulo 16.** Procesos de desmercantilización de la vida y de descolonialidad de la subjetividad. Aportes del pueblo nasa, en el Cauca, Colombia
Hilda Caballero Aguilar 275
- Capítulo 17.** La descolonialidad del espacio-tiempo desde la racionalidad relacional
Rosa Pamela Palomino Ruiz 301

PARTE V

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD EN LAS RELACIONES DE AUTORIDAD

- Capítulo 18.** EZLN: la guerra contra el olvido y la lucha por la vida
David Barrios Rodríguez 321
- Capítulo 19.** Mujeres al mando: la revolución de Rojavá. La lucha por la autogestión y la reconfiguración de las relaciones sexo-género en el Kurdistan sirio
Sandra Daniela González Rosales 345
- Capítulo 20.** Los territorios-pueblos y sus ejes alternativos a la modernidad-colonialidad-eurocentrada
Roberto Espinoza 359

Capítulo 21. Política de despojo y pueblos en resistencia en el Estado de México

Eduardo Andrés Sandoval Forero y Laura Mota Díaz 365

Capítulo 22. Las formas no estatales o socializadas de Autoridad Colectiva. Aportaciones críticas

Aida Georgina Vázquez Pavón 377

BREVE SEMBLANZA DE ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN

A finales de mayo de 2018, Aníbal Quijano fallece a los 88 años, dejándonos un legado intelectual invaluable para los estudios de las ciencias sociales en Latinoamérica, sobre todo, por su veta crítica sobre la colonialidad del poder y del saber. A tres años de su partida, un grupo de académicos publicamos este libro a modo de homenaje a su trayectoria intelectual, militante y académica, que esbozamos de forma breve en las siguientes líneas.

En términos formales, podemos presentar a Aníbal Quijano como sociólogo, politólogo e historiador y, sin embargo, para dar mayor justicia a su vida y obra, podemos decir que fue uno de los mayores referentes intelectuales latinoamericanos de las últimas décadas. A lo largo de toda su vida, Quijano vinculó sus actividades académicas con un indetenible activismo político, del cual se desprende la riqueza praxológica de sus obras.

Quijano ingresó a la Facultad de Ciencias de la Universidad Mayor de San Marcos en 1948, en plena coyuntura política del régimen militar de Manuel Odría. Esta etapa de formación y de intensa participación en diversos movimientos estudiantiles y populares de rebelión ante aquella dictadura fue clave en su producción intelectual, la cual estuvo dirigida, por igual, contra el capitalismo, el estatismo, el academicismo y el marxismo ortodoxo.

Desde la década de 1960, Quijano ha contribuido con una perspectiva heterogénea e históricamente situada de la realidad social de América Latina sobre diversos temas, como la estructura y la dependencia económica, la marginalidad social, la dominación cultural, las identidades sociales, la globalización y la colonialidad del poder y del saber.

Fue precisamente el estudio crítico y sistemático de la colonialidad del poder el punto culminante de su arquitectura teórica, ya que adquiere un camino distinto a las críticas a la modernidad de Marx y Weber, y desarrolla ampliamente los alcances de sentido histórico que pueden tener las diversas racionalidades y subjetividades no capitalistas de los movimientos indígenas, campesinos, afrodescendientes, de mujeres y populares, en general, de América Latina o del Abya Yala. A decir de Rita Segato, la colonialidad del poder fue el momento de mayor madurez intelectual de Quijano y, a su vez, el punto de ruptura del estudio de las ciencias sociales latinoamericanas respecto a su larga tutoría intelectual con Occidente.

Quijano nos dejó una extensa producción académica que comprende siete libros y más de dos centenas de artículos publicados en distintos idiomas. Ante el inevitable riesgo de omitir algún texto, podemos destacar los siguientes trabajos: “Dependencia, cambio social y urbanización en América Latina” (1968); *Imperialismo y marginalidad en América Latina* (1977); *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980); “Poder y democracia en el socialismo” (1981); *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988); “Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui” (1993); *La economía popular y sus caminos en América Latina* (1998), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000); “‘Buen vivir’. Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder” (2011).

El mayor homenaje que podemos hacer a Aníbal Quijano es continuar debatiendo y poniendo en práctica toda su obra y sus rupturas e innovaciones ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, teóricas y políticas, a fin de seguir construyendo los horizontes emancipatorios que él vislumbraba, y que, crecientemente, se expanden y forman parte de nuestros sentipensamientos y voluntades como habitantes del Abya Yala.

PRÓLOGO

(R)eflexionar la colonialidad del poder desde América Latina. Homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano es una obra novedosa que estudia diversos fenómenos sociales presentes en Latinoamérica, los cuales son un reflejo de la histórica colonización. Invita a hacer una profunda reflexión acerca de la teoría de la descolonialidad a través de diversas directrices, como la relación de sexo-género, la naturaleza, el trabajo, la subjetividad y las formas de autoridad. Es una obra que retoma y organiza los postulados de Aníbal Quijano en torno a la cuestión de la descolonialidad del poder. Se basa, principalmente, en la evidencia de que, en esta región, a lo largo de los años se ha seguido reproduciendo un comportamiento colonial en las relaciones sociales, afectando de manera dramática a la población latinoamericana en distintos ámbitos.

Por ejemplo, el texto aumenta la visibilidad del movimiento feminista que ha tenido auge en los últimos años, ya que introduce escritos con perspectiva de género que nos ayudan a entender y visibilizar los procesos y comportamientos que se reconfiguran y reactualizan en las relaciones hombre-mujer. Esto abre una ventana de oportunidad para comenzar con el cambio de estas actitudes heredadas por la colonización.

El medioambiente y la naturaleza es otro de los factores relevantes en el libro. Lo anterior, en el contexto de una excesiva explotación de los recursos naturales, atribuible a las necesidades de reproducción de la acumulación capitalista. Se plantea, como respuesta a esta problemática, el uso de conceptos contemporáneos que velan por la protección de la vida del

planeta Tierra, así como el desarrollo de medidas alternativas sustentables que podrían tener un mayor impacto para el bienestar del ser humano que las normalizadas por el capitalismo moderno.

Asimismo, se vinculan todos estos temas y problemáticas con la dinámica del sistema de producción capitalista, la cual desempeña una función esencial en la reproducción de los patrones asociados a la visión eurocentrista como el ejemplo a seguir. Con esta reflexión sobre la descolonialidad, este texto acerca al lector a la posibilidad de emprender nuevas formas de relaciones sociales que se encuentren fuera de los intereses de los grandes capitales nacionales e internacionales, velando por el beneficio y mejoramiento de la vida de los individuos históricamente afectados.

Se sostiene que la colonialidad también ha repercutido, de manera jerárquica, en todos los aspectos sociales de un país; es decir, siempre se encuentra un jefe o líder, que es aquel que tiene el mayor poder para la toma de decisiones. Es posible observar este fenómeno en el capital, la ciencia, procesos productivos, etc. Sin embargo, este aspecto tan particular rompe con la barrera de lo social, normalizando un tránsito no muy afortunado y lineal en el tiempo.

Se plantea que una alternativa interesante es la posibilidad de regresar, en cierta medida, a los orígenes, donde los conocimientos, la producción, las relaciones sociales y la figura de poder eran colectivos, es decir, cuando el fundamento de la sociedad estaba basado en las necesidades colectivas y no donde el incentivo primordial es el beneficio individual. Se argumenta también que el proceso de descolonización es de vital importancia y urgente. Lo anterior se justifica porque tal cambio en la sociedad resultará en una economía solidaria. No obstante, se nos advierte que es un camino muy largo y sinuoso.

Este libro no solo es un homenaje a la obra crítica de Aníbal Quijano, sino también constituye un texto que pone sobre la mesa nuevas formas de entender y visualizar el mundo económico y de las relaciones humanas. Esto, sin olvidar el mantenimiento de un equilibrio con la naturaleza y el entendimiento de la importancia de la colectividad.

Les extiendo una cordial invitación a revisar de manera concienzuda la obra *(Re)flexionar la colonialidad del poder desde América Latina. Homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano*, ya que les mostrará una novedosa e interesante forma de explicar diversos fenómenos sociales derivados de la colonización desde distintos puntos de vista.

Armando Sánchez Vargas
IIEc-UNAM

PRESENTACIÓN

Pensar lo social a partir de las múltiples determinaciones de la contingencia debería ser una condición de las reflexiones sobre los diversos tiempos presentes de nuestra realidad como pueblos que comparten un pasado colonial y que son parte constitutiva de la modernidad-colonialidad “realmente existente”.

Tal como nos lega Aníbal Quijano, la contingencia debemos entenderla como la potencia de lo real, con la cual podemos superar toda lectura lineal y progresiva del tiempo y comprender, así, la vigencia de proyectos colectivos que no han sido derrotados del todo o subordinados a la racionalidad colonial, patriarcal, moderna y eurocentrada, sobre la cual se cimienta el poder capitalista.

A modo de homenaje, este libro condensa un esfuerzo colectivo por presentar una discusión desde distintas latitudes latinoamericanas, y del sur global, sobre la riqueza académica de la obra de Aníbal Quijano, específicamente, acerca de su concepto *descolonialidad del poder*. Dicha discusión fue enriquecida en el II Encuentro/taller: Descolonialidad del Poder (22 al 24 de octubre de 2018, IIEc-UNAM), mismo que formó parte de los productos académicos derivados del Proyecto DGAPA-PAPIIT IN303216 “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco del México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” (IIEc-UNAM).

En dicho encuentro, se partió del contexto de crisis civilizatoria que padecemos como humanidad y se presentó la teoría de la descolonia-

lidad del poder como un recurso crítico, y necesario, en la construcción de epistemologías alternativas que interpelen al actual orden de la modernidad colonial capitalista.

Conscientes de que la teoría de la descolonialidad del poder se constituye a partir de un proceso intermitente de reelaboración, los diversos capítulos que integran este libro muestran diferentes experiencias que, en sus acciones colectivas, enraízan una lucha contra todo tipo de poder y que permiten vislumbrar nuevos horizontes de realización política y de sentido histórico.

Partiendo de la teoría de Aníbal Quijano sobre los cinco ámbitos de la existencia de lo social, esta obra se divide en cinco apartados, los cuales representan cada una de las formas de la colonialidad/descolonialidad del poder. En primer lugar se presentan los capítulos relacionados con los ámbitos del sexo-género, la naturaleza y el trabajo, y posteriormente las contribuciones asociadas a los ámbitos de la subjetividad y la autoridad colectiva.

La primera parte denominada “Colonialidad/Descolonialidad de la relación sexo-género” reúne investigaciones que problematizan la reconfiguración de las relaciones patriarcales de dominación y muestran vías de fuga en la reconstrucción de las relaciones sexo-afectivas en las sociedades coloniales.

El trabajo de Verónica López “Legados y diálogos de la colonialidad del poder: raza y género en clave descolonial” nos muestra el potencial crítico de la propuesta de la colonialidad del poder para pensar el problema de género. Nos plantea un diálogo fructuoso entre este concepto y las diversas posturas feministas críticas que irrumpen en el escenario global actual.

El segundo capítulo, “Contra-amor. Descolonizar el amor y la política de los afectos” de Norma Mogrovejo, cuestiona las relaciones de dependencia en las que se cimenta la afectividad normativa del conjunto de las sociedades en Occidente, develando, así, el orden heteropatriarcal, violento y dominador de los afectos hacia las mujeres. La autora apunta a que una política descolonial de los afectos solo es posible si se cuestionan profundamente las raigambres históricas del orden patriarcal que coloca la obligatoriedad de los cuidados materiales y subjetivos de la vida en la maternidad como cenit del amor.

La segunda parte, “Colonialidad/descolonialidad de la naturaleza”, condensa algunos ensayos sobre experiencias que marcan vías alternativas en la consolidación de un conocimiento integral entre la construcción de un mundo humano y su vínculo indestructible con la madre Tierra.

El primer capítulo lleva por título “Notas sobre el futuro del capitalismo”, en el cual Raúl Ornelas ofrece un extenso análisis en torno a la “crisis civilizatoria” que enfrenta la humanidad. A partir de un recorrido sobre diversas vertientes teóricas que versan en este sentido, Ornelas arguye que la civilización capitalista va encaminada al colapso civilizatorio, debido al “agotamiento de la naturaleza (humana y no humana)” para la reproducción ampliada del capital.

En el segundo ensayo, “Naturaleza e intersubjetividad en zona de sacrificio: relato experiencial”, María Eugenia Borsani nos plantea, desde el escenario de la Norpatagonia, una hermenéutica del tiempo presente que, en clave descolonial, produzca enunciaciones que difuminen la marcada frontera entre el saber y el senti-padecer del sistema de expoliación de la naturaleza del capitalismo moderno y colonial.

Un tercer trabajo de Marla Arce, titulado “‘Nuestras luchas son por la vida’: aproximaciones a la defensa de la vida-tierra y las tendencias descoloniales de las mujeres zapatistas”, hace un balance sobre las experiencias de reproducción de la vida de las mujeres que protagonizan la resistencia zapatista, y, con ello, ofrece una amplia problematización en torno al horizonte político de “lucha por la vida”, arguyendo que toda posibilidad de nuevos sujetos políticos pasa por una crítica a los cimientos del sujeto moderno y su relación con la naturaleza.

Una cuarta contribución de esta segunda parte es de Pamela Ávalos y lleva por nombre: “Las alternativas al desarrollo sostenible. La sustentabilidad súper fuerte: elementos destacables”, en donde la autora analiza la idea de sustentabilidad de las alternativas al desarrollo sostenible en América Latina, una corriente de sustentabilidad súper fuerte de Eduardo Gudynas, que está orientada por la propuesta del buen vivir y por una racionalidad liberadora con los humanos y solidaria con la naturaleza.

Una discusión similar se presenta en el capítulo “Crítica al concepto de sustentabilidad: el caso de las ciudades sustentables en América Latina” de Michelle Fontanelle. La autora ofrece una disertación sobre el modelo hegemónico –y eurocéntrico– de sustentabilidad, que perpetúa las relaciones coloniales de dominación con la instauración de ciudades sustentables en Latinoamérica, consolidándose como la única vía posible de superación de la crisis ambiental que vivimos.

En el último capítulo de esta segunda parte, titulado “La colonialidad del poder en la planificación para el desarrollo urbano. El caso de la minería y el confinamiento de residuos sólidos en las localidades de Usme y Ciudad Bolívar, Bogotá” de José Luis Sánchez, se realiza un rastreo de la persis-

tencia de marcas coloniales de poder en la planificación urbana de Bogotá, Colombia, y en donde las periferias urbanas son las depositarias de las excreciones del metabolismo social de esta ciudad genésicamente colonial.

La tercera parte del libro, “Colonialidad/descolonialidad del trabajo”, compila una serie de ensayos que tratan sobre el ordenamiento de las relaciones de producción, intercambio y de disfrute, que en la modernidad capitalista están orientadas por la sinonimia entre trabajo y salario.

En el primer ensayo, “El trabajo en cuestión. Aportes a partir de la noción de heterogeneidad histórico-estructural de Aníbal Quijano”, Emanuel Barrera nos sugiere una reactualización de la idea de trabajo, dado el actual contexto internacional marcado por la pérdida del protagonismo del trabajo como elemento articulador de las sociedades y la identidad de los individuos. A partir de la categoría de *heterogeneidad histórico-estructural* de Aníbal Quijano, abre un marco de posibilidad de las potencias creativas de las diversas formas de relación de trabajo en América Latina.

En el segundo ensayo, “Elementos descoloniales del trueque. Una primera problematización”, Dania López brinda una reflexión teórica de las prácticas ancestrales y actuales del trueque. Rastrea a los principales teóricos del trueque y de la reciprocidad con la finalidad de deconstruir el discurso hegemónico sobre la economía en el ámbito de la intersubjetividad.

Un tercer trabajo, “Economías populares en las periferias urbanas de Latinoamérica. Contribuciones en la discusión sobre la descolonialidad del trabajo”, de Héctor Parra García, describe la incorporación del trabajo de amplios sectores populares periurbanos a los circuitos inferiores del comercio y a la producción global. El autor recurre a este fenómeno de la globalización para mostrar la pertinencia de la descolonialidad del trabajo que puede existir en dichas economías populares, dada su capacidad de autonomía, horizontalidad y reciprocidad.

El cuarto y último capítulo de esta tercera parte es un producto colectivo de Marla Arce, Areli Maceda y Boris Marañón, y tiene por nombre “Exploraciones de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la economía y del trabajo”. Esta contribución indaga la vigencia de la solidaridad económica que permea toda la obra de este pensador libertario. Con ello, se invita a sentipensar formas no eurocéntricas y descoloniales de concebir la satisfacción de nuestras necesidades materiales y espirituales.

En la cuarta parte del libro “Colonialidad/descolonialidad de la subjetividad”, se recuperan ensayos que alertan de la preponderancia del carácter eurocéntrico y universalista del conocimiento sobre el cual se soporta el

capitalismo, la modernidad y el patriarcado. Sugieren, desde múltiples espacios de resistencia, la deconstrucción del saber, del tiempo, de los afectos, de las miradas y de las relaciones intersubjetivas para llegar a valoraciones concretas y situadas en el espacio y el tiempo de quienes las practican.

El primer capítulo de Yuri Gómez Cervantes, “Fotografía, documentación y poder en los Andes”, problematiza la cuestión del poder en la consolidación de la producción fotográfica y, en última instancia, de los estudios visuales. En ese camino, inserta la perspectiva de la colonialidad del poder, elaborada por Aníbal Quijano, en la reflexión y el debate sobre la fotografía, situándose en el quehacer de los fotógrafos andinos durante la primera mitad del siglo XX y ponderando la historicidad de dichas prácticas en torno a su producción, circulación y consumo.

La segunda contribución es de Carolina Ortiz y lleva por nombre “Universidad, reforma universitaria, pluriversidad y descolonialidad del poder en Perú”. Aquí, la autora realiza una pesquisa de cómo se ha organizado el poder en la estructura de la Universidad de San Marcos, desde una perspectiva sociohistórica, de género y recurriendo a ciertas herramientas metodológicas de la decolonialidad del poder de Aníbal Quijano.

El tercer trabajo se titula “Descolonizando el derecho. Los derechos humanos desde el pensamiento de la liberación”, en donde Alejandro Rosillo critica la noción de los derechos humanos como una categoría central en la reconstrucción de nuevas formas de encubrimiento de la otredad de sociedades enteras. No obstante, el trabajo reconoce el potencial descolonial en los discursos de los derechos humanos (sobre todo cuando los protagonistas son los propios sujetos subalternizados) y, por lo tanto, el autor recurre a ciertas categorías de la filosofía de la liberación que orientan la fundamentación de los derechos humanos hacia una veta descolonial.

El cuarto capítulo de este apartado es de Hilda Caballero y lleva por título “Procesos de desmercantilización de la vida y de descolonialidad de la subjetividad. Aportes del pueblo nasa, en el Cauca, Colombia”. La autora ofrece una panorámica amplia y enriquecedora de cómo la experiencia de organización territorial de los pobladores del Cauca ha transformado sus propias formas intersubjetivas de concebir su territorio, sus intercambios, sus autoridades y sus afectos, mostrando, así, un relato integral de descolonialidad de la vida.

El último capítulo de esta cuarta parte se titula “La descolonialidad del espacio tiempo desde la racionalidad relacional”. En este, Pamela Palomino pone en tensión la percepción del espacio y el tiempo en que se sustenta el control biopolítico de los sujetos colonizados y otras formas de existencia

que nos acercan a formas de racionalidad en donde se devela el pluriverso todavía existente a pesar del proyecto hegemónico de la modernidad capitalista.

La última parte de este libro, “Colonialidad/Descolonialidad en las relaciones de autoridad”, reúne diversas experiencias políticas en donde las formas de organización colectiva han perforado los contenedores ideológicos de la verticalidad del poder político.

La primera contribución de este apartado se titula “EZLN: la guerra contra el olvido y la lucha por la vida”, en el que David Barrios ofrece un recuento sociohistórico del proceso de construcción de autonomía del movimiento zapatista, desde una perspectiva de largo alcance. Advierte que la organización político-civil del zapatismo podría brindarnos claves para superar –o al menos hacer más vivible– el colapso civilizatorio de nuestros días, el cual se refleja en el ascenso de gobiernos de extrema derecha y abiertamente intolerantes a las diferencias étnicas, de género y clase.

El segundo capítulo de Sandra González, “Mujeres al mando: la revolución de Rojavá. La lucha por la autogestión y la reconfiguración de las relaciones sexo-género en el Kurdistán sirio”, expone ciertos avances y limitaciones descoloniales de la transformación de las relaciones de autoridad colectiva y sexo-genéricas en la experiencia de lucha protagonizada por las mujeres en el confederalismo democrático en el Kurdistán sirio durante la invasión del Estado Islámico (2012-2016).

El tercer ensayo, “Los territorios-pueblos y sus ejes alternativos a la modernidad-colonialidad-eurocentrada”, de Roberto Espinoza, trata la crisis social global de la civilización capitalista y visibiliza un principio esperanzador a partir de la emergencia de múltiples experiencias alternativas a la modernidad-colonialidad, analizando sus potencialidades en la deconstrucción de la mercantilización de la vida y la descolonialidad del poder y la subjetividad que la soporta.

El cuarto capítulo de esta última parte es un ensayo colectivo de Laura Mota y Eduardo Sandoval, inspirado en algunas resistencias territoriales de pueblos del Estado de México, el cual se titula “Política de despojo y pueblos en resistencia en el Estado de México”. Los autores aluden a conflictos socioambientales que han experimentado algunos pueblos en resistencia para mostrar la vigencia de la colonialidad del poder, encarnada en las políticas de desarrollo institucional del gobierno del Estado de México.

El último ensayo, “Formas no estatales o socializadas de autoridad colectiva. Aportaciones críticas”, de Aida Vázquez, presenta una visión alternativa de las formas no estatales de autoridad colectiva a partir de un recorrido de

las principales vertientes teóricas sobre las relaciones de poder, entendidas como servicio a la comunidad.

Todas las contribuciones persiguen, de una u otra forma, la visibilidad de alternativas a la modernidad-colonialidad-capitalista: de sus formas de ordenar el sexo, la naturaleza, el trabajo, la subjetividad y la autoridad. A pesar de que se muestren desde la potencia y de manera liminal, las experiencias que tratan los trabajos aquí reunidos exponen sentidos disidentes que nos permiten desordenar los frenéticos ritmos de la modernidad capitalista, colonial, patriarcal y eurocentrada.

Siguiendo la veta crítica de la obra de Aníbal Quijano, estas contribuciones invitan al (in)disciplinamiento, en el sentido de repensar la existencia social desde sus múltiples determinantes, frente al ensimismamiento disciplinario de las ciencias sociales occidentales.

Además de un sentido homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano, este libro colectivo persigue generar más preguntas que respuestas, las cuales nos obliguen a repensar la humanidad desde conocimientos enraizados en la concreción de la vida –humana y no humana– y asumir el compromiso de la creación de narrativas que ensalcen la capacidad de creación de mundos bajo principios de autodeterminación y en equilibrio con la madre Tierra.

Héctor Parra García
Ciudad Universitaria,
2 de marzo de 2021

PARTE I

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA RELACIÓN SEXO-GÉNERO

CAPÍTULO 1. LEGADOS Y DIÁLOGOS DE LA COLONIALIDAD DEL PODER: RAZA Y GÉNERO EN CLAVE DESCOLONIAL

VERÓNICA RENATA LÓPEZ NÁJERA

Introducción

La obra de Aníbal Quijano se convirtió en un referente y una forma de entender, mirar y problematizar el mundo social. Tras su muerte, el 31 de mayo de 2018, se han realizado distintos homenajes a su legado, memoria y potencial crítico. Quijano representa un asidero, un lugar al cual volver reiteradamente para encontrar nuevas preguntas y nuevas respuestas; una forma no homogénea de pensar Latinoamérica; un pensamiento que ilumina en la larga noche neoliberal.

En este capítulo, se intentará recuperar algunos aspectos del extenso debate que abre la perspectiva de la colonialidad del poder. Para ello, este trabajo se divide en tres momentos: en la primera parte, se tratará de situar la lectura de Quijano en el espectro del pensamiento crítico latinoamericano, particularmente, desde el periodo en que formula su tesis de la colonialidad del poder, en la década de 1990. En esta propuesta, la idea de raza se convierte en un elemento central, explicativo del momento constitutivo en que detona toda una nueva configuración global, que progresivamente irá estructurando a la humanidad en jerarquías marcadas por la raza, la clase y el género. Por ello, en el segundo momento de la exposición, se propone identificar cómo la raza organiza, clasifica y jerarquiza las sociedades modernocoloniales. En la tercera parte, se profundizará en el potencial crítico de la propuesta de la colonialidad del poder para pensar el problema del género. Pensar de qué manera esta lectura ha sido abrazada al mismo tiempo que dialoga con posturas feministas críticas que hoy están irrumpiendo en el escenario global para pensar sociedades en las que sea posible transformar las relaciones asimétricas, construidas desde la supuesta “diferencia originaria de los géneros”, y que desde la colonialidad del poder son concebidas como el resultado de la articulación de distintos sistemas de opresión en la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal.

El patrón moderno-colonial del poder o de cómo aparece América en la idea del mundo

La aparición del continente americano en el horizonte cultural de la época del descubrimiento significó un trastrocamiento profundo de las formas convencionales en que se pensaba el mundo. Ya el historiador Edmundo O’Gorman reflexionaba, en su clásico texto *La invención de América* [1958], cómo este complejo proceso, que ha pasado a la historia como “descubrimiento”, en realidad consistió en una *invención* del pensamiento occidental de dimensiones ontológicas, es decir, “como un proceso productor de entidades históricas” [O’Gorman, 1958: 3]. Esto implica una revolución de gran envergadura que desestabiliza la centralidad de Europa y el desplazamiento progresivo de las condiciones materiales de reproducción mercantil, que darán como resultado la maduración del surgimiento del sistema capitalista.

Para Quijano, este encuentro de América implica, además, la inauguración de un nuevo momento de la historia mundial por distintas razones: en primer lugar, porque es a partir de ese periodo que la idea del mundo como unidad geográfica y forma esférica, que conocemos en la actualidad, se consuma. Cuando hablamos de historia universal hasta antes de la invención de América, estamos dando seguimiento a la historia de Occidente, de lo que se comprende como Europa. Pero cuando aparece América, no solo se inicia la exploración del Nuevo Mundo, sino que, al mismo tiempo, Europa se reconoce a sí misma y se coloca en el centro. Este reconocimiento de la centralidad de Europa significa, además, el reconocimiento de *la otredad*,¹ lo cual nos sitúa, coloca, ubica, en relación con Europa. Una relación atravesada por la asimetría, por la insuficiencia e invisibilización de otras cosmovisiones, organizaciones sociales, de formas de significar la vida y las relaciones humanas y con la naturaleza.

Un segundo aspecto tiene que ver con el origen del capitalismo. Ya autores como Sergio Bagú, en *Economía de la sociedad colonial* [1992], hablaba de capitalismo colonial para caracterizar la forma en que América se inserta a la economía mercantil de la época, distanciándose de otras visiones de historia socioeconómica que veían un trasplante de formaciones de tipo feudal

¹ El pensamiento poscolonial ha trabajado la idea de la representación de la otredad como el resultado de relaciones de violencia, poder y dominación, que implican no solo violencia física, expoliación y despojo, sino, y sobre todo, violencia epistemológica (véase Said, 2004; Mezzadra, 2008).

en la Colonia. Para Quijano, es con la incorporación de nuestro continente a la economía global que da inicio la acumulación originaria de capital, la cual se origina con dos formas de explotación del trabajo que se reproducen durante la Colonia: trabajo servil y esclavitud.

La tercera idea central es que con la invención de América inicia la modernidad como proyecto civilizatorio global, la racionalidad-modernidad universal, dirá Quijano [1992], pero hay algo interesante en la lectura del sociólogo peruano y es que solo a partir de la crisis global de este sistema se pueden percibir sus históricas relaciones.

Para Quijano, entonces, surge un patrón de dominación, es decir, de poder, que nombra *colonialidad del poder*. La colonialidad del poder es la persistencia, en el tiempo largo, de una forma específica de constitución del poder que se origina con el descubrimiento de América y que implica los procesos de conquista, colonización, pero que no concluye con sus efectos al término de la colonización, es decir, con las revoluciones de independencia, debido a que esta forma de organización se reconfigura y reactualiza, manteniendo vigentes los sentidos que dan origen y legitiman la colonización, aun con una nueva forma histórica.

Siguiendo las tesis de Quijano, la colonialidad del poder es resultado de un momento histórico particular, en el cual se inaugura una nueva forma de poder. Por ello:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros [Quijano, 2000: 3].

En este sentido, es necesario recurrir a la idea de raza para explicar este proceso que se mantiene mediante la colonialidad del poder. Ahora cabe preguntarnos: ¿qué función tiene la idea de raza en el problema de la colonialidad del poder y por qué para Quijano es un eje que articula un sistema de dimensiones globales? Vamos a desarrollar una aproximación en la segunda parte de este texto.

Raza, racismo, racialización

Según Quijano, la idea de raza es la primera identidad de la modernidad. Así, la raza se constituye en un principio organizador, en una idea que estructura, organiza, clasifica y jerarquiza las poblaciones nativas y las coloca en un lugar inferior, de subordinación y, por ende, de dominación respecto de los conquistadores. Esta socio-clasificación se legitimó histórica y progresivamente por medio de distintos mecanismos que Quijano establece como el patrón moderno-colonial del poder, el cual se compone de cuatro dimensiones: trabajo, Estado nación, sistema sexo-género y la subjetividad. Este patrón de poder persiste en la actualidad en una estructuración histórica heterogénea caracterizada por dichas configuraciones coloniales. Este hecho marca, de manera profunda, nuestro presente e interviene radicalmente en las problemáticas que enfrentamos como sociedades contemporáneas, posibilitando la reproducción de las desigualdades, opresiones y subalternizaciones de sujetos racializados.

Esta relación de superioridad étnica y cognitiva, que establecieron los sujetos colonizadores con los colonizados, llevó al desprecio de sus concepciones de mundo, al tiempo que eran incorporados a las formas de conocimiento válidas, es decir, aquellas producidas por el conquistador. Este ejercicio, que denomina *violencia epistémica*, tiene otras repercusiones de mayor calado; según autores como Santiago Castro-Gómez, se gesta una aspiración a ser como los colonizadores. La seducción de las estrategias del colonizador operó a nivel del imaginario y se expresó en las condiciones materiales, en aspiraciones a ser concretadas a través de distintos mecanismos de poder. El blanqueamiento social se convierte, así, en una aspiración, en un deseo, como explica Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* [2009].

El estudio del racismo, si bien es de larga data, asume un cariz específico a partir del lugar que Quijano le confiere en su matriz conceptual. Este es uno de los legados que se desea desarrollar: las discusiones sobre el racismo desde la especificidad del enfoque descolonial.

Al proponer estudiar el racismo en su articulación con el clasismo y el género, trataremos de reconocer de qué forma, tanto por medio de discursos como por prácticas sociales, la naturalización de las opresiones afecta la vida cotidiana de las personas, sostiene y profundiza las opresiones y desigualdades, pues se naturaliza la injusticia y se proponen modelos de sociedad que aspiran al *blanqueamiento* por parte de los sujetos que son oprimidos.

Al intentar hacer el análisis de prácticas y discursos racistas, clasistas y sexistas, desde la perspectiva descolonial, consideramos que existe un distanciamiento de aquellas discusiones que: 1) observan el problema del racismo como un fenómeno aislado de otras determinaciones, como la postura biologicista; 2) aquellas interpretaciones del racismo que ubican el problema como resultado de las transformaciones del siglo XIX, cuando aparecen las discusiones evolucionistas y el mestizaje social se convierte en un proyecto y un discurso que asumen los Estados nación latinoamericanos, y 3) aquellas posturas que consideran el racismo como un asunto del color de la piel y que los procesos de mestizaje logran superar. Muchos estudios del racismo oscilan entre las tres caracterizaciones anteriores.

Desde la perspectiva descolonial, por el contrario, se ha propuesto documentar las formas tanto históricas como discursivas en que el racismo se encuentra imbricado en un sistema de clasificaciones, opresiones y jerarquías sociales que necesariamente se acompaña de otras formas de exclusión para legitimarse y justificarse. Las formas de opresión y jerarquización social más decisivas son el racismo, el clasismo y el sexismo, de ahí que: 1) observamos el racismo como el resultado de relaciones e interacciones heterogéneas histórico-estructurales que inician con el descubrimiento de América y transforman la nomenclatura total del desarrollo histórico global; 2) ubicamos una genealogía del racismo que descentra la mirada de Europa e incorpora la existencia de América en la historia mundial; por ende, ubicamos este origen en el siglo XVI y no en el siglo XIX, y 3) entendemos el racismo como el resultado de la interconexión, mutua determinación o intersección de múltiples opresiones; es decir, cuando hablamos de racismo, estamos necesariamente refiriéndonos al sexismo y al clasismo como elementos constitutivos de un sistema de opresiones que se produce en el marco de la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal.

Desde esta perspectiva, reconocemos la propuesta de la colonialidad del poder como la matriz teórico-conceptual que nos permite problematizar, discutir, reconocer, formular y diferenciar el problema del racismo como un dispositivo de poder histórico-estructural que se reconfigura y actualiza hasta el presente, manteniendo una configuración de poder heredada de la colonización.

Durante el siglo XX, las explicaciones acerca de las desigualdades sociales se centraban en la definición de la clase, debido al resultado de la opresión del sistema capitalista como modo de producción de la vida material. La revolución social, entonces, era vista como el momento de instauración de un nuevo régimen de organización social, política, económica y

cultural que configuraría sociedades igualitarias, democráticas, soberanas y justas.

Sin embargo, el derrumbe del socialismo, realmente existente a finales del siglo XX, provocó un desconcierto teórico que llevó a la formulación de nuevas preguntas para el pensamiento crítico. En ese ámbito, surgen los estudios poscoloniales, decoloniales y los proyectos de descolonización (véase López, 2018), los cuales proponen pensar las problemáticas de injusticia y desigualdad social como el resultado histórico de formaciones heterogéneas que posibilitan, mantienen y reproducen las desigualdades, llevando, con ello, a la posibilidad de pensar la transformación social desde otras coordenadas.

Pero, a partir de la colonialidad del poder, despojados de la idea progresista y etapista de la historia, la idea de raza se reconoce como un principio organizador, como un modo de clasificar y, consecuentemente, jerarquizar extensos complejos humanos, lo cual también implica el lugar que estos sujetos racializados ocupan en la división del trabajo y del sexo-género, como plantea Quijano:

Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar [Quijano, 2000: 5].

Recurrimos a la problematización del racismo-clasismo-sexismo a partir del patrón moderno-colonial del poder, ya que propone una interpretación desde la totalidad social; es decir, concibe el patrón moderno colonial como una estructuración histórica del poder que inicia con el descubrimiento del continente americano y se va organizando en torno a la idea de raza como la primera identidad de la modernidad. Conforme al resultado de este proceso histórico, los diversos conjuntos humanos van ocupando progresivamente un lugar en función de la clasificación de su nivel de humanidad [Fanon, 2009], que, al mismo tiempo, se va articulando con la división del trabajo y el sistema sexo-género, dando como resultado una estructuración social altamente jerárquica y desigual, que modela, incluso, la subjetividad, las prácticas sociales y los discursos.

Esta estructuración del poder heredado de la Colonia mantiene los lugares de dominación inalterados en la actualidad. Un ejemplo concreto lo

encontramos en la encuesta que realizó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en 2017 sobre movilidad social intergeneracional [INEGI, 2017], cuyos resultados evidencian que existe una asociación entre ingreso, nivel de escolaridad, movilidad social y color de la piel.

Pensamos que la superación del racismo, clasismo y sexismo implica la transformación del ordenamiento transversal de las opresiones y jerarquías que afectan la vida de las personas en las sociedades contemporáneas; por ello, es necesario seguir explorando las genealogías del racismo, clasismo y sexismo, así como reconocer sus expresiones contemporáneas.

Feminismos descoloniales: ningún patriarcón hará la revolución-Rita Segato

El segundo legado que se desea comentar de Quijano tiene que ver con una de las cuatro dimensiones que conforman el patrón moderno-colonial y que el autor conceptualiza en distintos textos como el género, la sexualidad y la familia. Feministas latinoamericanas, como María Lugones y Rita Segato, retoman dicha dimensión y, con ello, inauguran una senda de discusión que se nombra *feminismo descolonial*.

En el mundo contemporáneo es vigente la huella del pasado colonial, lo cual no significa, de ninguna manera, que se vivan las mismas situaciones de dominación, despojo, violencia y expoliación, sino que estas estructuras se han reconfigurado históricamente. Así, la herencia colonial se expresa mediante un entramado complejo, naturalizado y sólidamente instituido de sistema de opresiones. Este sistema de opresiones consiste en la articulación de formas y mecanismos de poder que se encuentran imbricados.

A partir de la década de 1980, y en diálogo con los feminismos negros y chicanos, se plantea una agenda del feminismo que reconozca e incorpore las diferencias entre mujeres, por clase, raza, edad y género.

Si bien es hasta el giro decolonial que podemos presenciar la configuración de un feminismo descolonial; su genealogía es resultado de un diálogo que recupera y reconoce una herencia en los feminismos periféricos, populares y del tercer mundo. Se trata de una agenda que, desde la década de 1980, planteaba una fuerte crítica epistemológica al sujeto de enunciación del feminismo.

La teoría feminista tiene como uno de sus principales ejes de reflexión la pregunta acerca de la desigualdad entre los géneros. Distintas, interesantes y complejas discusiones se desataron en torno a la explicación de cuál era el

origen de esta desigualdad. Fue a partir de la década de 1970 que esta discusión se estructura sobre la formulación de la diferencia sexual, el género, el sistema patriarcal y el cuerpo. Con el paso de los años, mientras se experimentaban avances considerables en cuanto a políticas de reconocimiento de las mujeres, vivimos un momento de inflexión del debate feminista. Por una parte, la perspectiva liberal se enfocaba en pensar desde las políticas afirmativas; por otra, en el llamado tercer mundo, se comenzó a gestar una discusión que ponía en el centro el problema de la representación de las mujeres como resultado de una mirada colonial y eurocéntrica que solo reproduce una imagen distorsionada, prejuiciada y estática de las mujeres.

Ya desde el feminismo descolonial, el primer acercamiento que se retomará proviene del texto “Colonialidad y género” [2008] de María Lugones, feminista chicana que, preocupada por la ausencia de reflexión sobre la violencia hacia las mujeres de color, intenta problematizar desde lo que nombra *sistema colonial de género*, dialogando con la producción del feminismo del tercer mundo y la colonialidad del poder. En este acercamiento, para Lugones la lectura de Quijano es parcial y limitada porque “la mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” [Lugones, 2008: 78], ya que acepta los términos en que el género se constituye en la modernidad capitalista. Para Lugones, es necesario situar la producción histórica del género y no pensarla en términos universales, debido a que este acto mantiene las estructuras de dominación colonial intactas. “El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemonícamente en el significado mismo del género” [Lugones, 2008: 78]. Es decir, para la autora, la visión de Quijano requiere una ampliación y profundización del debate que nos permita reconocer que la colonialidad del género es constitutiva de la colonialidad del poder, y no aditiva, ya que es en función de la organización racializada y generizada de los cuerpos que se pueden clasificar las sociedades colonizadas.

Para Lugones, existe un lado claro-visible del género que explica las relaciones entre los géneros que produce la modernidad blanca-androcéntrica-capitalista y binaria, y su contraparte, un lado oscuro-oculto, da cuenta de la no modernidad, indígena y negra, no binaria, sino complementaria, que es completamente violenta [Lugones, 2008: 98]. Es el lado en que se vivió la violación sexual sistemática de las mujeres indígenas, la deshumanización de las mujeres negras, pero también la marginación actual de las y los pobres que son, a final de cuentas, sujetos racializados.

El segundo aporte de los legados quijanianos a la teoría feminista descolonial se encuentra en la obra de Rita Segato, feminista argentina que retoma la colonialidad del poder. En octubre de 2018, en una presentación pública en Barcelona, Segato expuso un texto que lleva por título “Hoy, la vida” [2018], en el que inicia recuperando las palabras de Quijano expuestas en una de sus últimas conferencias antes de su muerte: “Hemos sido derrotados”. Estas palabras llevan a Segato a pensar más allá de estas palabras, para potenciar su legado. Para Segato [2018], “es la historia de los proyectos de liberación que emanan de una historia patriarcal y de un estilo patriarcal de hacer política que ha sido reiteradamente derrotado”. Propone, entonces, reflexionar sobre el fin de la historia de la politicidad masculina.

Para ella, el disciplinamiento de las mujeres es resultado histórico de una falla moral de las mujeres; es el origen del patriarcado; es durante la

transición del mundo comunal al mundo colonial que se universaliza el sometimiento de las mujeres y su desplazamiento al espacio privado, doméstico. Es también, el inicio del proceso de despojo de la politicidad femenina [...] Este complejo proceso produce dos efectos letales para la politicidad femenina: el pasaje del hombre con minúsculas al Hombre con mayúscula como sinónimo de humanidad [Para nuestra autora, vivimos] la última fase de la historia del patriarcado [Segato, 2018].

En el mundo moderno-colonial, todo tiene que ser enunciado desde el Hombre con mayúscula. En ese sentido, las instituciones de la modernidad son patriarcales, incluyendo al Estado, que es masculino.

Por ello, la queja de las mujeres es inaudible para el Estado, para el derecho; por lo tanto, la voz de las mujeres es minorizada, y con ello se reafirma el binarismo que despoja de politicidad a los espacios de las mujeres. La mujer pasa a ser el Otro del hombre, así como el tercer mundo es el Otro de Europa.

Dice Segato [2018]:

El binarismo no es un problema del hombre y la mujer, es una estructura cognitiva de la modernidad, *del normal y sus otros*. El patriarcado no es un patrón cultural, es un orden político que acompaña la historia de la humanidad. Es entonces con el fin de la modernidad-capitalista-colonial-patriarcal que se puede pensar en otros mundos. Es necesario desplazar, desestabilizar los espacios desde donde que se constituye el poder, para transformar las relaciones sociales desde otro lugar.

Es imposible pensar en un mundo descolonial sin cuestionar las estructuras de dominación sobre las que este se conforma: capitalismo-modernidad-colonialidad. Como proyecto histórico, las relaciones de poder se constituyen sobre las opresiones por raza-clase-género. Es la teoría feminista descolonial, que observa la principal opresión, la que recae sobre el cuerpo de las mujeres, la que detona una discusión que hace un llamado a pensar la política en clave femenina. La política de las mujeres pone la vida en el centro; su lucha no es por el poder, sino por la posibilidad de seguir reproduciendo la vida.

Las escenas de la caravana migrante de Honduras nos recuerdan hoy, con toda su crudeza, que son los sujetos coloniales, racializados y poderosamente femeninos los que irrumpen el relato de la modernidad capitalista colonial y nos revelan un camino posible para la descolonización.

Así como cruzan fronteras derrumbando barreras, los procesos de descolonización en todo el mundo colonial están derribando los muros que la colonialidad del poder ha construido para despojarlos, para minimizarlos, para someterlos. Quijano nos enseñó a mirar a través de las fisuras de un sistema que se resquebraja y por donde se observa un mundo posible.

REFERENCIAS

- Anzaldúa, Gloria [2010], *Borderlands. La frontera: la nueva mestiza*, España, Colección Ensayo.
- Bagú, Sergio [1992], *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada de América Latina*, México, Grijalbo.
- Bonfil, Guillermo [1972], “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología* (9): 105-124.
- Castro-Gómez, Santiago [2004], *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Davis, Angela [2005], *Mujeres, raza y clase*, España, Akal.
- Echeverría, Bolívar [1998], *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- [2007], “Imágenes de la blanquitud”, en Diego Lizarazo (coord.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI.
- Espinosa, Yuderlys [2014], “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. Recuperado de <<https://bit.ly/3HsFFgG>>.
- Fanon, Frantz [2009], *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, España, Akal.
- Federici, Silvia [2004], *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España, Traficantes de Sueños.
- Grosfoguel, Ramón [2012], “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* (16): 79-102.
- Gruzinski, Serge [1990], *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) [2017], “Presenta INEGI, por vez primera, resultados sobre la movilidad social intergeneracional”, Comunicado de prensa núm. 261/17. Recuperado de <<https://bit.ly/3AgThbN>>.
- López, Verónica Renata [2018], *Derrota política, crisis teórica y transición epistémica: Los estudios pos/de/descoloniales en América Latina*, México, UNAM.

- Lugones, María [2008], “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa* (9): 73-101.
- Mbembe, Achille [2016], “El sujeto de raza”, en *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo* (pp. 38-82), Barcelona, Futuro Anterior Ediciones.
- Mezzadra, Sandro, [2008], *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*, Madrid, España, Traficantes de Sueños.
- Mignolo, Walter [2007], *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, España, Gedisa.
- Mohanty, Chandra [2008], “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Liliana Suárez y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- Navarrete, Federico [2018], *México racista, una denuncia*, México, Grijalbo.
- O’Gorman, Edmundo [1984], *La invención de América*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Landier, *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- Rivera, Silvia [2010], “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Bolivia, La Mirada Salvaje/ Piedra Rota.
- Said, Edward [2004], *Orientalismo*, España, De bolsillo.
- Sanjinés, Javier [2005], *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Bolivia, PIEB/ IFEA/Embajada de Francia.
- Segato, Rita [2010], *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros.
- [2013], “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Argentina, Prometeo Libros.
- [2018], “Hoy, la vida”, Ponencia presentada en la Biennial de Pensament-La ciutat de les dones. Recuperado de <<https://bit.ly/3GUQtUP>>.

CAPÍTULO 2. CONTRA-AMOR. DESCOLONIZAR EL AMOR Y LA POLÍTICA DE LOS AFECTOS¹

NORMA MOGROVEJO AQUISE

El día en que una mujer pueda amar, no desde su debilidad sino desde su fuerza, no para escapar de sí misma sino para encontrarse, no para rebajarse sino para afirmarse, ese día será para ella, como para los hombres, una fuente de vida y no de peligro mortal.

Simone de Beauvoir

Introducción

En 1984, Kate Millett en una entrevista afirmaba que “el amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos” [Falcón, 1984: 1]. Tres décadas después, el amor es analizado en su dimensión política. El amor organiza jerárquicamente lo social en sexo, género, raza, clase y edad, por lo que se convierte en un régimen político obligatorio y colonizante, empleado por los Estados nación para el control social, político, económico e ideológico de las mujeres. Utiliza las estrategias de la colonización porque se vale de la falsa conciencia para que las personas asuman como libres elecciones las acciones condicionadas.

Con base en diversos mitos que convierten a las personas en seres carentes y dependientes emocionalmente, el amor organiza lo social, generando una materialidad económica funcional al sistema capitalista sobre los cuerpos,

¹ En su versión original este capítulo utiliza la letra “x” como sustitución del masculino genérico, como práctica de un lenguaje más incluyente. En la versión publicada ha sido sustituida por el uso de expresiones no generizadas, atendiendo así a los requerimientos editoriales del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

la sexualidad, el trabajo y la movilidad de las mujeres. Ese sistema hegemónico usa los celos como estrategia de violencia para mantener el dominio y la obediencia, de tal manera que impone un estado de terror: violencia física, feminicidios, trata de mujeres y muchas formas de torturas y vejaciones para mantener el dominio patriarcal. Primero, las enamoran y, luego, las someten. La fórmula parece simple, pero el amor romántico utiliza diversos dispositivos: la heterosexualidad, la monogamia, el romanticismo, la construcción del deseo erótico y el deseo de ser madre se imponen de manera colonial bajo la forma naturalizada de la familia nuclear y, por lo tanto, se convierten en obligatorios. Curiosamente, el romanticismo imprime, en cada uno de los dispositivos, un halo de encanto que hace sentir a las mujeres protagonistas de novela cuyo *happy end* es el matrimonio, el opio del que habla Millett; así, el amor se convierte en una trampa y un engaño para las mujeres.

¿Cómo derribar este régimen político amoroso que tanto estrago causa a las mujeres? Creemos que se logra desmontando el concepto y las prácticas coloniales del amor romántico, que lo hace aparecer como libre elección, pero encierra obligatoriedad. El contra-amor es una propuesta ética-política para generar otras formas de afectos y cuidado que descentren la pareja y la sexualidad del amor como ámbitos nodales en la vida de las personas.

Este capítulo hace un recorrido histórico por las concepciones occidentales del amor, que han servido para construir una subjetividad y emocionalidad en carencia, dependencia y apego, calculadamente inversos a la autonomía e independencia de las personas. Analiza el biopoder que se instala sobre los cuerpos de las mujeres, el cual las convierte en dependientes esperando el amor de su vida, así como las expresiones de resistencia contra la violencia que despliega. Hace también referencia a la imposición colonial que supuso su instalación en el Abya Yala, desarticulando los lazos comunitarios e imponiendo el modelo occidental de familia, funcional al capitalismo colonial moderno que aún funciona como modelo único y válido.

Amor y eros en la era antigua y el cristianismo

Los mitos, según Platón, tienen una función pedagógica para alcanzar y fijar conceptos de verdad y belleza asociados al eros, los cuales han sido abrazados por la filosofía occidental y la epistemología eurocentrada; así, nos llegan los conceptos del amor, ligados a una verdad pura, el amor verdadero [Huerta, 2017: 1-20]. Denis de Rougemont [1939: 76-85] afirma que

la influencia del platonismo como cultura occidental nos ha conducido a la idea de que el amor depende, ante todo, de la belleza física, pero la concepción de la belleza que nos llega a América, como mandato colonial, es la occidental y será esa la que moldeará la construcción del deseo.

En *El banquete* (380 a.n.e.), Eros es un personaje que se refiere al deseo de subsanar la carencia. Conocido como el mito del Andrógino, el relato de Aristófanes ha servido para “explicar” la atracción entre los sexos: los seres humanos eran unidades circulares, perfectas, completas, que, por desear ser como dioses, Zeus los castigó partiéndolos en dos y, desde entonces, cada mitad busca su otra parte [Platón, 1875: 319-325]. Eros, o la atracción erótica, designa seres carentes, cuya completud solo es posible en la fusión, ahora conocida como “media naranja”. Este mito enseña que la carencia del amor es vivida como soledad o imperfección y que la felicidad solo es posible en una relación no de autonomía, sino de amalgama.

A inicios de la alta Edad Media, con la herencia romana y germánica, el matrimonio no era un acto individual, sino un asunto de política familiar; comprendía parientes, viudas, jóvenes huérfanos, esclavos, sobrinos, etc. Todos, bajo el dominio de un varón, jefe del linaje. Esta familia amplia vivía en el mismo hogar en situaciones de incesto, por lo que la Iglesia, entre los siglos VI y IX, prohibió esa asociación porque limitaba pactos económicos, apostando por un nuevo tipo de estructura familiar que ha llegado hasta nuestros días, el *grupo unitario coresidencial*, formado por una pareja y su descendencia directa (hijos y nietos).

La Iglesia primitiva fue una comunidad marginal, pero, a partir de Constantino y de los emperadores carolingios, sus doctrinas se convirtieron en patrimonio de príncipes y clases dominantes, y se impusieron a la fuerza a todos los pueblos de Occidente. Por lo tanto, las viejas creencias paganas sobrevivieron en clandestinidad y reprimidas por las nuevas leyes. Durante la Edad Media, la Iglesia aglutinó tierras, convirtiéndose en un pilar fundamental para cualquier Estado y sociedad. Los clérigos pasaron a ser los consejeros espirituales y morales, siendo los únicos capaces de marcar la diferencia entre el bien y el mal en fenómenos meteorológicos, salud, en los espacios privados, en relaciones familiares, de pareja, así como en las prácticas sexuales. El principal objetivo de las altas esferas eclesiásticas fue acabar con las tradiciones provenientes de los bárbaros, como el concubinato, la infidelidad y el adulterio, que, al no tener instituido el matrimonio, permitían (a los hombres) unirse y separarse libremente. Con el matrimonio, la Iglesia ejercía control minimalista en la organización social, dando funciones a cada cónyuge –la privada para las mujeres, la pública para los

hombres—. Se prohibieron las relaciones homoeróticas, tradición proveniente del mundo clásico, imponiéndose la heterosexualidad con amenaza de excomunión. Se organizó todo un culto en torno a la virginidad como virtud para las mujeres al llegar al matrimonio. Los mayores castigos y penitencias por adulterio fueron impuestos a mujeres, convirtiendo al marido en el garante del cuerpo de su mujer y aumentando, así, el control sobre la esposa. Se despojó a la sexualidad de todo goce o disfrute para darle una finalidad meramente reproductiva.

El rapto y la violación eran habituales para asegurar un matrimonio, porque, así, era fácil arrancar el consentimiento de los padres, única forma de salvaguardar el honor familiar, sin importar la experiencia de las mujeres. El adulterio por parte de una mujer era uno de los peores crímenes que se podían cometer, ya que no solo representaba una ofensa y un deshonor, sino que generaba dudas sobre la legitimidad de la descendencia. La ley se mostraba implacable contra este delito, el repudio inmediato de la mujer casada y su muerte por estrangulamiento, quemada viva o sometida a la ordalía del agua (tirla al agua con una piedra atada al cuello). Un marido podía repudiar a su mujer en caso de adulterio, maleficio (provocar el aborto con alguna bebida) y violación de sepultura, pero una mujer no podía pedir el divorcio porque eso significaba forzosamente que había sido adúltera. La Iglesia logró imponer en el siglo X la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio, primero, entre la gente llana y, luego, en la nobleza, aunque en la práctica la poligamia siguió existiendo [Molina, s.f.].

El matrimonio bajo el cristianismo se convirtió en un sacramento que imponía fidelidad, difícil de cumplir por los paganos, quienes, conversos a la fuerza, mantuvieron sus costumbres y doctrinas secretas. Es así como el amor-pasión se propagó muy aprisa desde principios del siglo XII, bajo el nombre de *amor cortésano*. La poesía europea nace de los trovadores del siglo XII como la exaltación del amor desgraciado, insatisfecho a perpetuidad, que enaltece el amor fuera del matrimonio porque este era únicamente la unión de los cuerpos (alianzas económicas), mientras que el Amor, Eros supremo, era la unión luminosa que suponía castidad [Rougemont, 1939: 76-85]. Los juglares cantaban la pureza del amor imposible, al tiempo que denunciaban la imposición del matrimonio de acuerdos económicos.

Debido al grave descenso de la población en el siglo XV, causado por enfermedades contagiosas que fueron llevadas, incluso, a América, tanto la Iglesia como el Estado entendieron la importancia del rol de las mujeres para la política poblacional en su función reproductiva de nuevos trabaja-

dores, por lo que introdujeron estrictas formas de vigilancia del embarazo y la maternidad, e instauraron la pena capital contra el infanticidio (cuando el bebé nacía muerto o moría durante el parto, se culpaba y ajusticiaba a la madre). Acusadas de pactos con el demonio para ritos infanticidas, más de doscientas mil mujeres fueron enjuiciadas como brujas y quemadas vivas en toda Europa. El control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres, al criminalizar su capacidad reproductiva, su sexualidad, conocimientos y habilidades en torno la reproducción (las parteras y las ancianas fueron las primeras sospechosas), devaluó su trabajo como actividad económica independiente y las colocó en una posición subordinada ante los hombres. Silvia Federici [2010] afirma que este control a la reproducción de las mujeres en la Edad Media, al que denomina *guerra contra las mujeres*, se asocia con la nueva concepción que el capitalismo ha promovido del trabajo. Los cuerpos de las mujeres son entonces vistos como máquinas para la producción de fuerza de trabajo y, en consecuencia, para la acumulación de capital.

La caza de brujas sirvió como una pedagogía disciplinadora para las mujeres y la población, quienes iniciaban una resistencia a las transformaciones que acompañaron el surgimiento del capitalismo en Europa: la destrucción de la tenencia comunal de la tierra; el empobrecimiento masivo, la inanición y la creación de un proletariado sin tierra, empezando por las mujeres más mayores.

La Iglesia y el Estado también buscaban, con la caza de brujas, quebrar el enorme poder y respeto que ejercían estas mujeres, mancillando su reputación y devaluando el rol social que tenían en la comunidad para transformarlas en brujas aborrecidas por la población. La caza de brujas fue una pieza clave del desarrollo histórico de las sociedades occidentales, que desembocó en el surgimiento del modo de producción capitalista, en el que todavía nos hallamos inmersos, al encargarse de asignar a las mujeres un lugar en la reproducción del mismo (como buenas esposas y madres, imponiendo una “maternidad forzosa”), debilitar la solidaridad de clase (enfrentando a los proletarios entre sí, haciendo que una mitad desconfiase de la otra) y disciplinar a una población que desconocía, hasta entonces, la dinámica laboral capitalista. Es importante añadir que la caza de brujas en los siglos XVI y XVII fue también exportada a las colonias mediante los misioneros y conquistadores, y fue un elemento imprescindible para instaurar el sistema capitalista moderno, ya que cambió de una manera decisiva las relaciones sociales y los fundamentos de la reproducción social, empezando por las relaciones entre mujeres y hombres, y mujeres y Estado [Federici, 2010: 253-314].

En su libro *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* [2013], Federici afirma que no existe modo de producción capitalista sin reproducción de la fuerza de trabajo, y esta última es realizada mayoritariamente por las mujeres, quienes también están siendo *explotadas* por el capitalismo, como trabajadoras con salario y como mujeres, al asignarles un lugar en la crianza, el cuidado y el mantenimiento de esa misma fuerza de trabajo. El “lugar” metafórico que ocuparían las trabajadoras en el capitalismo sería el de trabajadoras (en la producción) y el de madres-esposas (de reproducción). Y este lugar metafórico se correspondería con un lugar físico: el hogar, donde las mujeres cuidarían, limpiarían y cocinarían para sus maridos, pero también parirían, alimentarían y criarían a sus hijos; todo, bajo el argumento del amor. Este “trabajo doméstico no pagado” –en palabras de Federici– sería una superexplotación de las mujeres, de la reproducción del orden capitalista que Marx, por ignorancia, ceguera o sesgo, no habría sido capaz de ver. El trabajo no pagado que realizan las mujeres en el capitalismo, en palabras correctas, significa trabajo esclavo y es sublimado por el amor. El matrimonio cumple la función fraudulenta de mantener encerradas a las mujeres bajo la falsa conciencia de haber sido una libre elección. Construida como la mayor aspiración para las mujeres, la institución matrimonial les otorga prestigio y sentimiento de completud. Las mujeres llegan al matrimonio por amor y, por amor, realizarán los trabajos domésticos de manera gratuita, fórmula perfecta para la explotación capitalista [Federici, 2013: 153-180].

La colonialidad del amor

Los procesos de colonización en el Abya Yala se constituyeron como empresas económicas y financieras con el fin de someter, dominar, despojar y sustraer los bienes naturales, culturales, materiales y simbólicos de los pueblos conquistados, de la fuerza de trabajo gratuita de indígenas, negros esclavizados y mujeres, la expoliación de dichos territorios y la vida de las personas colonizadas para el enriquecimiento de los colonizadores, lo que dio origen al capitalismo colonial moderno. Para Quijano, la colonialidad del poder marcó fundamentalmente la división internacional de trabajo basándose en el color de la piel, lo que legitimó la calidad de humanidad para los blancos, quienes podían recibir salario y privilegios, y la explotación de indígenas y esclavos negros, a quienes se les negó su calidad de humanidad, lo que justificó su explotación hasta la muerte [Quijano, 2014: 1-57].

Esto permitió la imposición de un pensamiento como única forma de conocimiento válida y científica, a la que diversos autores denominan *epistemología eurocentrada*, que desconoció la legitimidad de cualquier otra forma de conocimiento a la que calificaron como creencia, superstición o folklore [Grosfoguel, 2006].

La acumulación capitalista que tuvo su origen en América, como lo sostiene Federici, no hubiera ocurrido sin la función reproductora de las mujeres, pero para que esto fuera posible, afirma María Lugones –enmendando a Quijano–, la colonialidad del poder se impuso mediante los actos de violación a las mujeres para el entendimiento heterosexual, la imposición del género, el binarismo y la monogamia. La violación sexual, la primera forma de apropiación territorial del cuerpo de las mujeres, fue usada como disciplinamiento no solo de las mujeres, sino de la comunidad en general, que, además, sirvió para desarticular los lazos comunitarios [Lugones, 2011: 105-119]. Rita Segato plantea que la imposición de la nuclearización de la familia sirvió para desarticular la vida comunitaria de los pueblos originarios y la politicidad del mundo doméstico que no era íntimo ni privado porque incidía en la vida comunitaria. La nuclearización transformó la vida de las mujeres como sujetos minorizados, parte de la propiedad de los hombres colonizados, con quienes los colonizadores negociaron para reducir la movilidad de las mujeres e imponer las reglas del género de la colonial modernidad en favor de la acumulación capitalista [Segato, 2010].

De haber sido responsables de la organización comunitaria, de la salud, de la educación, de la alimentación, las mujeres del Abya Yala fueron reducidas a la privacidad de la familia nuclear como parte del patrimonio de los hombres y la economía capitalista, necesaria para la organización social del capitalismo colonial moderno, tal como el Estado y la Iglesia lo hicieron con las mujeres en Europa. El lugar de la mujer como objeto de explotación sexual, laboral y reproductiva, bajo la vigilancia de un marido, sirvió para que el plusvalor del capitalismo permitiera acumular ingentes cantidades de riquezas. A partir de entonces, los matrimonios de conveniencia impusieron a las mujeres el lugar de objetos domésticos y sexuales. Será a partir del siglo XIX, con la difusión de los proyectos independentistas y republicanos del Estado nación, de búsqueda de libertad y de ciudadanía, que la conformación de las familias marcará un cambio debido al surgimiento del concepto del *amor romántico*, ligado a la sexualidad y al matrimonio. Sin embargo, la ciudadanía, como todo valor occidental moderno, era un bien únicamente masculino que convertía a los hombres en sujetos, mientras que el amor reafirmaba en las mujeres su calidad de

objetos de deseo. Para Clara Gualano, pese a todo, el amor romántico fue una revolución en su momento histórico porque marcó el fin de las alianzas de pareja basadas en acuerdos económicos. Si bien hombres y mujeres podían elegir a quién amar y con quién unirse en matrimonio, esta nueva asociación responderá a los intereses de una sociedad capitalista que requiere enfatizar el individualismo que excluye otro tipo de alianzas fuertes de afecto [Gualano, 2018: 1] y centraliza la felicidad en el consumo.

El amor se convirtió en el dispositivo edulcorante de la violencia, que, al igual que en Europa, para mantener a las mujeres dentro del matrimonio bajo el yugo masculino, realizando trabajo doméstico gratuito y reproducción biológica como el máximo ideal de su vida, daba la ilusión de ser una libre elección. Así, la colonialidad se refiere no solo a la manera en que un poder actúa desde fuera produciendo dominación, sino que es enseñado y aprendido, e instalado en la subjetividad de los grupos sometidos, de manera que terminan asimilándolo y aceptándolo como válido y como propio.

El amor es divinamente romántico

Coral Herrera nos advierte que la cultura amorosa occidental que conocemos es hija de la gran ola romántica del siglo XIX. Mediante la mujer idealizada, los enamorados emprendían su búsqueda hacia el conocimiento, la trascendencia, la belleza sublime, la felicidad eterna [Herrera, 2010: 1-4]. Rougemont, desde el mito de Tristán e Isolda, plantea que el amor romántico está basado en el tormento continuo y en la idea de la muerte que eleva espiritualmente. Por eso, los románticos asumen el dolor y el placer, sufren innecesariamente, subyugados por la fuerza de lo subjetivo, por el narcisismo ególatra que les impide pensar en otra cosa que no sea su ego y sus sentimientos [Rougemont, 1939: 76-85]. Herrera denomina *masoquismo romántico* al amor vinculado al sufrimiento, al drama, al desgarró, por aquello de “quien bien te quiere te hará sufrir”: cuando el modelo del amor romántico y los mitos que de él se derivan falla (casi siempre), se traduce en violencia contra las mujeres [Herrera, 2010: 1-4].

En el siglo XX, se instaura el estereotipo de la mujer buena, abnegada y entregada por completo al amor, y con el desarrollo de la globalización y los medios de comunicación de masas, el romanticismo se extendió por todo el planeta gracias a la industria cinematográfica de Hollywood y sus *happy end*, representados por medio de la boda (el día más importante en la vida de una mujer). La expansión del romanticismo como modelo

amoroso se consolidó, a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la prensa del corazón: la literatura rosa y las fotonovelas que inundaron el mercado cultural y difundieron a gran escala el ideal romántico femenino, las virtudes de la fidelidad, la virginidad, la imagen de la “mujer Cenicienta” que espera la llegada de un hombre extraordinario que la desposará [Herrera, 2010: 1-4].

En la actualidad, el romanticismo sigue siendo tan importante para las mujeres porque ofrece, en forma de mitos y relatos, una especie de utopía libertaria, un ideal de pareja igualitaria para siempre e incondicional. A pesar de que muchas mujeres tienen independencia económica, vida social intensa y éxito en su desarrollo profesional, todavía se sienten incompletas sin un hombre al lado. El amor romántico se ha convertido en “el modelo” de relación amorosa que fundamenta el matrimonio monógamo y las relaciones de pareja como unidad económica para el consumo desenfrenado: ceremonias religiosas, lunas de miel, industria inmobiliaria, banca hipotecaria, restaurantes, tiendas de regalos, joyerías, agencias de viajes, floristerías y una larguísima lista de empresas que acompañan los procesos amorosos de las personas y se benefician económicamente [Herrera, 2010: 1-4].

Esta dependencia de las mujeres al amor y a los hombres ha incrementado los niveles de violencia más desalmada en contra de ellas. Herrera da el nombre de *guerra mundial contra las mujeres* a los números escalofriantes de asesinatos, violaciones, desapariciones, secuestros, abusos sexuales, acoso callejero y laboral que sufren las mujeres y las niñas de manera impune en América Latina, Asia, África, India y China; se trata de la guerra más larga y cruel de la historia, donde solo hay un ejército. Las matan en casa y nadie lo ve. Sus agresores y asesinos son maridos, novios, pretendientes y exnovios que dijeron amarlas. Afirma tratarse de un genocidio lento y constante, donde están implicados muchos hombres: policías, jueces, periodistas y todos los que colaboran con el patriarcado para justificar la misoginia, cosificar a las mujeres, romantizar la violencia, negar la guerra y culpabilizar a las víctimas. Son muchos soldados, y entre ellos no hay bajas, ni heridos, ni presos [Herrera, 2018: 1].

El amor romántico se presenta como modelo civilizatorio único posible y se alimenta de otros poderes con los que se transversaliza, aparecen como voluntarios, pero son obligatorios y generan materialidad al capitalismo.

El amor es naturalmente heterosexual

El amor no solo privilegia una forma de deseo frente a otras posibles, sino también una manera de entender las relaciones entre lo masculino y lo femenino absolutamente dicotómica, naturalizada y complementarista; en ese sentido, es un orden fundamental y obligatoriamente heterosexual. Tomando el modelo del pensamiento heterosexual de Monique Wittig, Mari Luz Esteban concibe el amor como un régimen político cerrado. Un régimen emocional que produce mujeres y hombres como tipos de personas opuestas, complementarias y jerarquizadas. Este pensamiento amoroso sentimentaliza a las mujeres que son vistas como incompletas, particulares, dependientes, mientras que los hombres son percibidos como completos, universales e independientes, y el amor de las mujeres es explotado por los hombres. Así, el amor es una trampa para las mujeres, un engaño [Esteban, 2011: 30-90].

Para Wittig, la diferencia sexual o la existencia de dos sexos como “naturalmente” complementarios produce división sexual del trabajo y plusvalía para el capitalismo. De esta manera, la heterosexualización, a pesar de estar en el plano ideológico, produce materialidad y efectos en el sistema de producción y en las relaciones sociales. La relación heterosexual queda definida, entonces, como la relación obligatoria social entre el “hombre” y la “mujer”, y el pensamiento heterosexual como un saber evidente, anterior a toda ciencia, de interpretación totalizadora de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos [Wittig, 2006: 45-58]. En esta lógica, Adrienne Rich afirma que la heterosexualidad no puede ser una opción libremente elegida en una sociedad donde no solo es obligatoria, sino fundamentalmente compulsiva [Rich, 1996: 1-28]. Visto así, una relación amorosa entre un hombre y una mujer aparece normal, necesaria y complementaria; no habiendo posibilidad de relación diferente, la reproducción de la misma es útil e imperiosa. Los medios de comunicación, el arte, la cultura, incluida la tecnología, reproducen un régimen heterosexual, cuya base es el pensamiento binario como único, universal y verdadero. Los personajes de novelas, los héroes y los inmortales son imágenes heterosexuales, el lenguaje es heterosexual, muchas denominaciones técnicas están pensadas y expresadas como “hembra-macho”.

Para Anna G. Jónasdóttir, el discurso amoroso permite establecer relaciones de explotación entre hombres y mujeres como individuos y colectivos, entendiendo por explotación la apropiación de poderes o capacidades humanas, donde los explotados no tienen una alternativa real a la situación

de explotación. De ahí que Jónasdóttir [1993] defina el amor como “una capacidad humana de actuación creativa y alienable que utiliza a la gente para actuar sobre la propia materia humana y la del otro. El principal ejercicio de poder en la que se efectúa esta explotación son las relaciones entre hombres y mujeres” [253].

El pensamiento monógamo

El régimen patriarcal surge con la propiedad privada tanto de la tierra como de las personas; la aparición de la esclavitud coincide con la imposición de la monogamia como forma de garantizar la descendencia y la herencia a hijos como parte de la propiedad. Los pueblos patriarcales y dominadores establecieron sociedades jerarquizadas donde la propiedad privada y la autoridad eran lo fundamental, y se ejercían sobre personas convertidas en esclavas y sobre las mujeres. Esta necesidad de control y de autoridad ha sido el pilar en el que se ha sustentado la familia durante los últimos miles de años, para lo cual se han construido reglas y normas sociales que han justificado el encierro de las mujeres en el hogar y su castigo ante cualquier peligro de rebeldía e infidelidad. La monogamia, como exclusividad sexual y amorosa dentro del matrimonio, que garantiza ese poder, autoridad y propiedad para los hombres, ha sido impuesta fundamentalmente a las mujeres. De allí que la monogamia deba entenderse como una construcción social de control y apropiación del trabajo y de los cuerpos de las mujeres, como parte de la propiedad del patriarca y de los Estados nación.

La palabra *fidelidad* proviene del latín *fidelitas*, que significa “cualidad relativa a la lealtad o la fe”, traducida en obediencia. Con la llegada del Medioevo, se impusieron las relaciones feudovasalláticas, relación de dependencia y fidelidad entre un señor –dueño de un feudo– y su vasallo. “Rendir vasallaje” era el juramento del vasallo para acatar y prestar servicios a su señor, y estaba obligado a cumplir, siempre, cuanto su señor le exigiera. El señor juraba asistir y protegerlo, y solo cumplía cuando así lo quería. El cumplimiento de ese compromiso obligatorio se denominaba *fidelidad*; dado el carácter asimétrico, eran los vasallos quienes rendían fidelidad a sus señores. La fidelidad asimétrica se convirtió en dominación: el noble se hacía amo y señor de los servicios de su vasallo. El juramento de fidelidad se extendió a la ceremonia religiosa del matrimonio. La mujer juraba fidelidad y obediencia, mientras el varón juraba fidelidad y protección. Dado que el juramento de fidelidad implicaba apropiación del servicio del otro,

el varón asumió dicha apropiación y se convirtió en señor, y la mujer, en vasalla [Amat y León, 2013: 1-4].

La cultura monógama es un sistema de poder que genera opresión social basada en un ideal de exclusividad sexual entre dos personas y para toda la vida. No es un modelo de relaciones afectivo-sexuales, en tanto hegemónico, es obligatorio, aunque aparece como libre decisión individual. Por ello, hace falta conceptualizarla políticamente y sacarla de la trampa del sistema de poder, como asunto privado [Na Pai, 2011: 1-12]. Su función es constituir proyectos económicos estables y de por vida para reproducir y criar hijos legítimos a quienes transmitir el estatus social y la propiedad privada, a fin de reproducir el orden y jerarquía de la economía, lo político y lo social. La incertidumbre y preocupación de un futuro incierto –en términos económicos–, propio del sistema capitalista neoliberal, cuyas alternativas están privatizadas, individualizadas o bajo la tutela del Estado, tiene su correlato en la pareja monogámica como única protección posible frente a la “sociedad global”, basada en valores patriarcales, burgueses y occidentales. Así, la pareja monogámica (hétero u homo) se vuelve una necesidad material, un ideal, una norma y una imposición [Mogrovejo, 2014: 1].

Para Brigitte Vasallo, la monogamia no es una práctica, sino un marco referencial, una forma de pensamiento; opera en la esfera privada y en la construcción grupal, rige los amores y las fronteras, de tal manera que la construcción de la alteridad se basa en el miedo (el terror) a la pérdida y el reflejo defensivo de la exclusión, un modelo que sirve tanto para la organización social, por medio de parejas, como para los nacionalismos que prohíben el ingreso de migrantes. Nos advierte que las relaciones exclusivas no nos protegen de la soledad, ni de la desvinculación, ni del miedo a la pérdida o apegos, pues imponen un régimen jerárquico sobre todas las demás posibilidades de relación que quedan minorizadas. El miedo a la pérdida no se resuelve cerrando las fronteras para evitar la llegada de esa alteridad amenazante, porque las fronteras jamás se sostienen por mucho tiempo. El miedo a la pérdida se resuelve desactivando la idea de alteridad como amenaza, refiriéndose también a los Estados nación [Vasallo, 2006: 1]. Los celos, como la xenofobia, son las marcas de los territorios expropiados, cuya práctica es la violencia. Por eso, romper la monogamia es, principalmente, dinamitar la idea misma de fronteras y naciones. Las fronteras no nos protegen, crean el peligro [Vasallo, 2015: 29-48].

La construcción colonizada del deseo erótico y maternal

El deseo erótico

Para Javier Gómez, el deseo sexual es una experiencia producto de la capacidad mental de integrar aprendizajes a través de valores, ideas, mensajes programados desde los medios masivos de comunicación [Gómez, 1995]. El deseo erótico mantiene una íntima relación con la sexualidad asumida fundamentalmente como coitocéntrica y heterosexual; es parte constitutiva del aprendizaje del amor romántico, sus orientaciones y expresiones monogámicas, y, en consecuencia, del engranaje de funcionamiento de un tipo de amor normativo, jerárquico, clasista, racista, sexista y adultocéntrico [Ramírez, 2008: 1].

Considerar la perspectiva de interseccionalidad propuesta por Patricia Hill Collins [2000], alrededor de las categorías sociales, implica reconocer que las dinámicas se afectan unas a otras, donde la raza impone modelos ideales de belleza desde la perspectiva blanca y occidental, reforzados desde los medios de comunicación que mandatan los deseos. La clase social —una forma de estratificación social que vincula lo social y lo económico—, por su función productiva en el poder adquisitivo, genera preferencias en el campo erótico. El capital sexual o erótico se concibe como la calidad y cantidad de atributos (económicos) que posee un individuo, que provoca una respuesta erótica en otro, interseccionalizado con los otros capitales, como la raza, el sistema sexo-género, la edad, etc. [Cabrera, 2013]. El cuerpo es un objeto metafórico que funciona como base para significados que expresan nuestra relación con la sociedad [Sosa-Sánchez, 2012]. Por lo tanto, el cuerpo como objeto de deseo, en una sociedad capitalista, es entendido cual mercancía de consumo. A partir de esta conceptualización, Adam Green propone que el mundo erótico opera bajo formas de comportamiento social que organizan los cuerpos deseados y valorados desde parámetros interseccionalizados que clasifican a los sujetos en deseables, menos deseables o indeseables [citado por Cabrera, 2013: 13-21]. Así, la biopolítica es una forma específica de gobierno para la gestión de los procesos biológicos de la población como cuerpo-máquina, útil y dócil, para la integración a sistemas de controles eficaces y económicos [Foucault, 1977: 5-80].

Los ideales de los cuerpos están cuidadosamente producidos por las necesidades del capitalismo y por la colonialidad, raza, clase, género, edad,

capacidades físicas, etc., que definen las estéticas de los cuerpos “dignos” de ser deseados y amados. Tienen un valor simbólico y real –cuerpos que importan y valen más que otros– porque generan plusvalía en el sistema de producción capitalista. El deseo heteronormado, clasista, racista, adultocéntrico, unido a la monogamia y al amor romántico, refuerza un modelo amoroso naturalizado y biologista, funcional para un sistema económico. De esta manera, el sujeto imperial toma fuerza como el ideal “príncipe azul” o “media naranja” a buscar: blanco, joven, heterosexual, burgués e ilustrado [Mogrovejo, 2018: 87-112].

La construcción del deseo de ser madre

La maternidad ha sido construida socialmente como una función biológica de las mujeres, fundamentalmente, dentro del matrimonio, que las convierte en responsables del futuro de la humanidad. Por la obligatoriedad de la reproducción, de ellas depende la salud-enfermedad, la felicidad de sus hijos y de la sociedad. Margarita Pisano nos advierte que el patriarcado consagra el amor y la sexualidad en la pareja reproductiva, con lo que algunos amores quedan legitimados y otros deslegitimados, basta ver el desprecio social hacia los que no tienen hijos [Pisano, 1996: 16-19].

La maternidad impuesta a las mujeres como instinto y destino define el sentido de sus vidas, refuerza el modelo de familia tradicional o reconfigurada, la división sexual del trabajo y la apropiación del trabajo gratuito que realizan. Indispensable para la producción capitalista, la función biológica de las mujeres es sublimada sin dejar lugar a una libre elección. Su deseo de tener descendencia ha sido naturalizado por la ideología del “instinto”, es decir, un deseo innato. Sostener el mito niega a las mujeres la posibilidad de generar una identidad fuera de la función materna. El instinto maternal subordina funciones, determina los espacios para expresar lo femenino e idealiza el deber de ser madre de toda mujer. La maternidad es una construcción social y no responde al dictado de la naturaleza; si el instinto maternal existiera, no sería de dominio exclusivo de las mujeres, que a pesar de ser libres de decidir, están marcadas por el camino de ser madres [Donath, s.f.: 1-7]. El ejercicio de la libre elección está puesto en cuestión por la socialización que se hace a las mujeres, a quienes, desde que nacen, se les pone una muñeca al lado, así como juegos de la vida doméstica, marcándoles sus gustos y preferencias. En la historia, ha habido culturas en las que era común que las madres abandonaran a sus hijos, que

los ofrecieran como sacrificio para los dioses o que, incluso, mataran a sus recién nacidos. Si existiera el instinto, esto no sería posible. La representación contemporánea del amor maternal instintivo responde a una ideología que pretende otorgar legitimidad a la devoción materna para refrendar la asignación social de las mujeres al ámbito privado [Rodríguez, 2017].

Para Pisano, el “instinto” ha sido ideologizado, lo que hace perder la capacidad de reflexión, elección y responsabilidad. Biologizada la reproducción, la familia queda marcada por la incondicionalidad, donde lo que nos une son los lazos sanguíneos que se expresan en una obligatoriedad de quererse –hermanos, padres, primos–, como un mandato, quedando la libertad subsumida al deber ser, deber querer, deber sentir amor. Nuestra capacidad de sentir, de razonar y de construir relaciones como un acto de libertad está atrapada por esta obligatoriedad de sentir amor [Pisano, 1996: 16-19]. El deseo de la maternidad en tales condiciones es un deseo alienado o colonizado, una respuesta a presiones sociales, al igual que la heterosexualidad y la monogamia. La especialización de la mujer en la función maternal es la causa y la finalidad de los abusos que padece en la vida social. Primero, movilizar a las mujeres hacia la maternidad para, luego, inmovilizarlas en ella más fácilmente. La maternidad, tal como es vivida desde hace siglos, es el sitio de la alienación y la esclavitud femeninas [Badinter, 1981: 165-196].

El poliamor

En respuesta a la hipocresía y utilitarismo del amor romántico, el poliamor ha sido identificado con el amor libre, como una decisión ética que reconoce la libertad de cada persona y, por ende, la posibilidad de establecer más de una relación erótica-afectiva-amorosa simultánea de manera honesta, equitativa y comprometida en la formación de consensos con todas las personas involucradas para caminos de vida en común. Implica también el respeto a la autonomía y a la singularidad de las otras personas, así como el empoderamiento de nuestros deseos [Mogrovejo, 2016: 61-65]; con frecuencia, se describe como “no monogamia consensual, ética y responsable”. La palabra se usa, a veces, en un sentido más amplio para referirse no solo a relaciones afectivas permanentes, sino a aquellas donde no hay lugar a la exclusividad; la característica más aceptada es su énfasis en la ética, honestidad y transparencia con todos los involucrados.

En la práctica, las relaciones poliamorosas son bastante diversas e individualizadas de acuerdo a sus participantes. Para muchos, estas relaciones

se construyen idealmente sobre valores como la confianza, lealtad, la negociación de límites y la comprensión, al tiempo que se superan los celos, la posesividad, y se rechazan las normas culturales restrictivas. El poliamor ha planteado rupturas epistémicas en la forma de concebir el amor en términos éticos y políticos, cuestionando la dominación colonial del modelo amoroso, como la apropiación de las personas, sus cuerpos, sexualidad, emociones, trabajo y reproducción; cuestionando los mitos que han encerrado a las mujeres en el mundo de lo doméstico-privado, como si se tratara de una elección ansiada y deseada; cuestionando la monogamia como pacto político que reproduce y da consistencia económica y social a la lógica capitalista; cuestionando el deber ser que encarna el poder y el dominio del Estado, los partidos políticos y el matrimonio. A pesar de lo planteado, en la práctica, las formas de funcionamiento poliamorosas no han logrado romper los marcos de la familia monogámica duradera y estable. Los conceptos como polifidelidad, relaciones primarias y secundarias, relaciones conexas ponderadas, monopoliamorosas o monopolifidelidad, etc., que describen acuerdos de asociación, han generado relaciones normativas, jerárquicas y con ejercicio de poder. Las diversas denominaciones a las varianzas relacionales dan cuenta de valores conservadores como apegos, fidelidad en su concepción original de obediencia, estabilidad y permanencia. De esta manera, algunos grupos poliamorosos han solicitado a sus Estados nación la legalización de matrimonios poliamorosos, lo que pervierte el sentido de la libertad y la autonomía, poniendo al Estado y a la familia como instituciones tutelares de las personas, emociones, afectos, sexualidad, derechos de asociación y ejercicio de la libertad. Son los casos de Colombia [Corona-Almaraz, 2017: 1], donde la legalidad fue otorgada bajo la figura de “régimen de patrimonio especial de triaje”, y Canadá [Acepresa, 2010], donde fue solicitada como “matrimonio en grupo”, causando confusión legal con la figura patriarcal de la poligamia. Para los Estados, a pesar del conservadurismo que en sí mismos representan, es mejor otorgar legalidad a matrimonios de más de dos personas porque es mejor tenerlos dentro del sistema pagando impuestos y formando familias para el control y dominio.

Otra de las grandes críticas al poliamor es que el concepto del amor sigue siendo central en las vidas de los involucrados y determina las asociaciones, de tal manera que mantiene, en muchos sentidos, los valores hegemónicos del amor romántico.

Contra-amor y otras formas de quererse son posibles

El *contra-amor* es un concepto político que se contrapone al amor romántico que ha marcado las relaciones afectivas con el sello de la exclusividad, de la propiedad, del control, que, incluso, funcionan en relaciones poliamorosas. Para deconstruir el amor romántico, se puede, o no, tener alguna relación amorosa de compromiso. Pero la deconstrucción tiene múltiples entradas. Las personas contra-amorosas son críticas al concepto del amor establecido y aprendido. De hecho, algunas personas plantean evitar el concepto amor; Marian Pessah ha denominado este tipo de relación como *ruptura de la monogamia obligatoria* (RMO) o *anarquía amorosa* [Mogrovejo, 2016: 57-60].

El contra-amor replantea los términos de las asociaciones emocionales descentrando los conceptos de pareja y amor, así como el supuesto de que amor es igual a pareja y que ello es el centro de la vida de las personas, e invita a aventurarse a construir relaciones horizontales, igualitarias y libertarias. Implica la reconfiguración del sujeto autónomo, cuya felicidad y bienestar afectivo no depende del amor de un(a) otro(a); replantea el lugar del amor y los afectos en la vida de las personas. El ejercicio de la libertad supone asumir el amor como un laboratorio de experimentación cuyos acuerdos y pactos pueden modificarse y transformarse permanentemente, de tal manera que los conceptos de verdad, estabilidad y certeza están en cuestión. No existe un amor verdadero y otros falsos. La búsqueda de estabilidad y certeza nos ha entrampado en relaciones de dependencia, condena y frustración, por lo que el ejercicio de la libertad deberá buscar nuevos marcos de referencia por medio de la experimentación, teniendo en cuenta que toda normatividad es construida y, por lo tanto, sujeta a replanteamientos. Desde el supuesto de la verdad, la monogamia y el amor romántico reclaman para sí universalidad. Para romper con el régimen de la “verdad monogámica”, se requiere asumir el carácter contingente y singular de los vínculos hasta la incertidumbre, los amores no son superiores, ni siquiera más exitosos [Trebisacce, 2016]. La búsqueda de seguridad, permanencia y patrimonio crea ataduras y esclaviza.

El laboratorio cuestiona la validez de las recetas, las normas o fórmulas universales, cada relación es única, diversa y cuenta con características particulares, por lo que necesita sus propios acuerdos. Sin embargo, la necesidad de una ética del cuidado se hace presente fundamentalmente en los ámbitos de la salud sexual y emocional, así como en las formas de comunicación.

Aunque los acuerdos pueden modificarse según las necesidades, la ética del cuidado refiere la consideración y validación de los procesos, subjetividad, sentimientos, tiempos, condiciones materiales y las que las socias consideran para los acuerdos. No obstante, no son eternos, ni de sangre. Lejos del control, deben apostar al crecimiento mutuo; si promueve el control, filtra la presencia del Estado, que normativiza y privatiza. ¿Cómo sacar al Estado de la cama y de las relaciones amorosas y construir relaciones más libres y experimentales? Debemos ser conscientes de que los apegos, producto de la emocionalidad y la sexualidad, provienen de los únicos modelos de relación heterosexuales, monogámicos, raciales, clasistas y misóginos que el Estado difunde para organizar lo social y lo político; por lo tanto, hay que politizar los conflictos, sacarlos del ámbito de lo íntimo y personal.

Los celos han sido utilizados como dispositivos de control para la privatización del cuerpo, la sexualidad y los sentimientos de las personas, mediante el ejercicio de la violencia; funcionan como el brazo armado del patriarcado. Si bien los sentimientos y todas las emociones tienen una parte física y otra de interpretación, podemos racionalizar y cambiar las formas de interpretación que el cerebro aprendió para emitir serotonina en determinadas circunstancias y que producen dolor corporal. Si el desamor duele, podemos renombrar los celos como placer: el placer de que mi compañera sea deseada por otra, el placer de sumar en vez de restar, el placer de romper los mandatos. Es importante reconocer el dolor y hacerse cargo. Mis celos no son responsabilidad de la otra persona, es una carencia de interpretación y de entendimiento mío y es necesario resolverla. Cuesta trabajo reconocer las trampas del ego y el sentimiento de abandono que produce no ser el centro del universo de la otra. Los celos no expresan abandono, expresan poder y propiedad. La búsqueda de la completud, alimentada por el amor romántico, desvaloriza las capacidades de autonomía e independencia del sujeto; el amor no resuelve las carencias. Los ejercicios de desapego alientan a la satisfacción autónoma de la emocionalidad; para ello, es importante vivir consigo misma. Una relación implica un posicionamiento de un modo fortalecido, porque la(s) socia(s) no resuelve(n) expectativas o carencias. ¿Qué comunicar? Contar todo rompe la individuación y puede dar herramientas para el control minimalista, puede alimentar el ejercicio de poder o una relación de sumisión y dominación. Sin embargo, es sano, nutritivo y retroalimentador hablar, mejora la relación. La experiencia nos dice que es importante comunicar los ámbitos relevantes al compromiso, como una nueva relación que se convierte significativa, la forma como una u otras relaciones nos alimentan, etc. Los acuerdos de

cómo llevar la(s) relación(es) o qué comunicar son flexibles [Mogrovejo, 2016: 13-26].

Si bien el cuerpo de las mujeres ha sido uno de los primeros territorios que el Estado ha intentado privatizar para acrecentar el plusvalor de la economía capitalista, la soberanía de nuestro cuerpo es un desafío a la lógica de acumulación y, en consecuencia, una apuesta a la reapropiación de los bienes comunales. Federici nos recuerda que el cuerpo debe ser nuestro, no del Estado, ni del mercado. Existe un interés internacional para impedir que las mujeres puedan decidir. El cuerpo de las mujeres es la gran barrera que el capital no ha sido capaz de superar. La privatización del cuerpo y sexualidad de las mujeres ha permitido su control individualizado [Federici, 2013: 190-196]. De esta manera, la experimentación pública y colectiva del placer sexual, dentro de marcos de la ética y el cuidado, representa rupturas y reposicionamientos a las políticas de control y expoliación de los cuerpos de las mujeres.

La construcción del deseo colectivo pone de manifiesto la reconfiguración de una praxis comunitaria en un momento histórico donde la economía global se ha propuesto eliminar la importancia de los bienes comunes –no únicamente de la propiedad de la tierra, sino también de experiencias solidarias que refuerzan lazos colectivos– para imponer lógicas privatizadoras de la organización social y de la economía política. La comunalidad aparece, una y otra vez, como un reclamo y utopía en la crítica a las diversas formas de propiedad privada. Como impugnación a la dimensión individualista occidental, es un desafío recuperar las prácticas colectivas o comunales de nuestros pueblos originarios como marcos referenciales de desprivatizar el cuerpo y la sexualidad.

En esta tarea de reapropiación de nuestros cuerpos, emociones y decisiones, retomamos, para terminar, a Emma Goldman [1911]: “¿Amor libre? ¿Acaso el amor puede ser otra cosa más que libre?” [233-245].

Reflexiones finales

El amor es, pues, un régimen obligatorio que atraviesa la vida de las personas como una necesidad imperiosa que da la idea de felicidad y, en su carencia, sentimientos de desgracia, infelicidad e ineptitud en la vida, del cual parece no ser posible escapar. El Estado y la Iglesia han hegemonizado el campo de las subjetividades y los afectos con intereses patrimoniales y de dominio, reglamentando el deber ser y, en consecuencia, una metaética interesada.

La verdad, la belleza y la perfección han sido valores hegemónicos que dominaron el derecho al amor.

La Iglesia reemplaza la familia colectiva y solidaria por la de pareja con descendencia directa, pretende acabar con el concubinato, la infidelidad y el adulterio porque encuentra en el matrimonio el control minimalista de hombres y mujeres, su trabajo y sexualidad, permisiva para hombres y violenta y explotadora para mujeres.

El amor-pasión o amor cortesano del siglo XII aparece como una resistencia a la imposición cristiana; los juglares cantan la pureza del amor imposible, al tiempo que denuncian la imposición del matrimonio de acuerdos económicos.

Del siglo XV al XVIII, se mantuvo una violenta guerra en contra de las mujeres, acusadas y quemadas vivas como brujas, en busca de su disciplinamiento y el del pueblo para garantizar la gratuidad de su trabajo reproductivo, que eleva el plusvalor de la economía capitalista colonial moderna. Más de doscientas mil mujeres sufrieron feminicidio. Estrategia que fue trasladada al Abya Yala con los mismos fines económicos, además de heterosexualizar y engenerizar a la población, rompiendo los lazos comunitarios e imponiendo la nuclearización de la familia.

Los proyectos de Estado nación y ciudadanía alimentaron el amor romántico como modelo civilizatorio, único posible, que usa la estrategia colonial de libertad de elección como falsa consciencia para mantener a las mujeres en situación de esclavitud, encerradas en el matrimonio, realizando trabajo gratuito para el capitalismo, sublimado como amor. La globalización con la industria cinematográfica y editorial contribuyó a difundir, a nivel mundial, el modelo amoroso romántico y el papel de dependencia de las mujeres en él. Al tiempo que alimenta la dependencia de las mujeres al matrimonio, ejerce niveles extremos de violencia feminicida como disciplinamiento patriarcal.

El amor romántico se sostiene de otros modelos coloniales como la heterosexualidad, la monogamia, el deseo erótico y el deseo de ser madre porque, siendo obligatorios, aparecen como libre decisión, producen materialidad para el capitalismo mediante el encierro de las mujeres realizando trabajo doméstico, imponiendo ideales del modelo imperial, para beneficio mercantil, y usando la estrategia violenta de los celos como pedagogía del horror para disciplinar a las mujeres y a la población.

Un nuevo movimiento de resistencia aparece en respuesta a la hipocresía y utilitarismo del amor romántico: el poliamor, una decisión ética y libre de mantener más de una relación amorosa de manera consensuada. El amor

que produce ejercicio de poder y jerarquías no logra desarticularse y pronto es fagocitado adhiriéndose al control del Estado mediante matrimonios.

Nuevamente una propuesta libertaria y civilizatoria aparece: el contra-amor, que pretende descentrar el lugar del amor en la vida de las personas y construir proyectos afectivos, sexuales o no de manera comunitaria, desprivatizando los afectos, el cuerpo y la sexualidad, rescatando la autonomía y desarticulando las redes de interés económico, capitalista e imperial en la sujeción amorosa.

REFERENCIAS

- Aceprensa [2010], “En Canadá piden legalizar los matrimonios de grupo”, *Aceprensa*. Recuperado de <<https://bit.ly/3mDIYt7>>.
- Amat y León, Ho [2013], “Monogamia y fidelidad”, *Cartas desde Urano*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CEk3LJ>>.
- Badinter, Elisabeth [1981], *¿Existe el amor maternal?*, Barcelona, España, Paidós/Pomaire. Recuperado de <<https://bit.ly/3jX61NC>>.
- Bosch, Esperanza [2013], “Del amor romántico a la violencia de género. Para una coeducación emocional en la agenda educativa”, *Profesorado. Revista de currículum y formación del profesorado*, 17(1): 1-18.
- Cabrera, Juan [2013], *La construcción social del deseo erótico en espacios de sociabilidad y ocio homosexual en Cali. Estudio de caso en dos bares*, Universidad del Valle, Cali, Colombia. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZN1JRH>>.
- Corona-Almaraz, Laura [2017], “Matrimonio poliamoroso se hizo posible por primera vez en Colombia”, *CC News*. Recuperado de <<https://bit.ly/3qoXCfW>>.
- Donath, Orna [s. f.], “Madres arrepentidas”, Recuperado de <<https://bit.ly/2ZODum8>>.
- Esteban, Mari Luz [2011], *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, España, Bellaterra.
- Falcón, Lidia [1984], “Kate Millet. El amor ha sido el opio de las mujeres”, *El País*. <<https://bit.ly/3BGm9ZU>>.
- Federici, Silvia [2013], *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, España, Traficantes de Sueños. Recuperado de <<https://bit.ly/3jZKggk>>.
- [2010], *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, España, Traficantes de Sueños. Recuperado de <<https://bit.ly/3GMCrED>>.
- Foucault, Michel [1977], *Historia de la sexualidad I*, España, Siglo XXI.
- Goldman, Emma [1911], *Anarchism and Other Essays*, New York/London, Mother Earth Publishing Association.

- Gómez Zapiain, Javier [1995], “El deseo sexual y sus trastornos: aproximación conceptual y etiológica”. Recuperado de <<https://bit.ly/3EDP7vr>>.
- Grosfoguel, Ramón [2006], “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* (4): 17-48. Recuperado de <<https://bit.ly/3BF0127>>.
- Gualano, Clara [2018], “Reflexiones feministas sobre el amor romántico”, *Clarín*. Recuperado de <<https://bit.ly/3bzARr5>>.
- Herrera, Coral [2010], “El romanticismo patriarcal”, *Blog de Coral Herrera Gómez*. Recuperado de <<https://bit.ly/3BGotJA>>.
- [2018], “Reflexiones sobre la guerra mundial contra las mujeres”, *Blog de Coral Herrera Gómez*. Recuperado de <<https://bit.ly/3pWy2c9>>.
- Hill, Patricia [2000], *Pensamiento feminista Negro: el conocimiento, la conciencia y la política de empoderamiento*, New York, Routledge.
- Huerta, Rosa, *et al.* [2017], “Esquemas cognitivos disfuncionales y dependencia emocional en mujeres con y sin violencia en la relación de pareja de la ciudad de Lima”, *Revista de Investigación en Psicología*, 2(19): 145-162.
- Jónasdóttir, Anna [1993], *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, España, Cátedra.
- Lugones, María [2011] “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, 6(2): 105-119. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZNJGes>>.
- Molina Reguilón, Ana [s. f.], “Amor y sexualidad en la Edad Media”. Recuperado de <<https://bit.ly/3BEaLxG>>.
- Mogrovejo, Norma [2014], “Madres lesbianas, familias resignificadas. Poco sexo, más clase y mucha raza”. Recuperado de <<https://bit.ly/3jWs1YX>>.
- [2016], *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual. Reflexiones de lesbianas del Abya Yala*, Colombia, Desde Abajo.
- [2018], *Del sexilio al matrimonio. Ciudadanía sexual en la era del consumo neoliberal*, Bilbao, España, DDT.
- Na, Pai [2011], “Fundamentando las bases de una lucha anticapitalista contra la cultura monógama”. Recuperado de <<https://bit.ly/3mDC9Yr>>.
- Pisano, Margarita [1996], *Un cierto desparpajo*, Chile, Ediciones Número Crítico. Recuperado de <<https://bit.ly/3byngR1>>.
- Platón [1875], *Estudios de moral y filosofía*, Madrid, Contemporánea.
- Quijano, Aníbal [2014], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO. Recuperado de <<https://bit.ly/3mAjexM>>.

- Ramírez, María [2008], “El deseo erótico”, *Alma, corazón, vida*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CHkVin>>.
- Rich, Adrienne [1996], “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10. Recuperado de <<https://bit.ly/3kobNy4>>.
- Rodríguez Burbano, Andrea [2017], “El instinto materno, ¿existe o es una construcción social”, *El Telégrafo*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CqyOM5>>.
- Rougemont, Denis de [1939], *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós.
- Segato, Rita Laura [2010], “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en *La cuestión descolonial*. Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma/Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Recuperado de <<https://bit.ly/3EBr2W8>>.
- Sosa-Sánchez, Itzel, Erviti, Joaquina y Menkes, Catherine [2012], “Haciendo cuerpos, haciendo género. Un estudio con jóvenes en Cuernavaca”, *La ventana*, 4(35). Recuperado de <<https://bit.ly/3rAMy8t>>.
- Trebisacce, Catalina [2016], “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”, *Cinta moebio*, 57: 285-295.
- Vasallo, Brigitte [2016], “Abrir amores, ¿cerrar fronteras?”, *Pikara Magazine*. Recuperado de <<https://bit.ly/3pWPu09>>.
- [2015], *Amores, redes afectivas y revoluciones*, Oaxaca, México, Pensaré Cartoneras.
- Wittig, Monique [2006], *El pensamiento heterosexual*, España, Egales. Recuperado de <<https://bit.ly/3q6a7qV>>.

PARTE II

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

CAPÍTULO 3. NOTAS SOBRE EL FUTURO DEL CAPITALISMO¹

RAÚL ORNELAS

La catástrofe histórica más profunda y más real, la que en última instancia determina la importancia de todas las demás, reside en la persistente ceguera de la inmensa mayoría, en la dimisión de toda voluntad de actuar sobre las causas de tantos sufrimientos, en la incapacidad de considerarlas siquiera lúcidamente. Esta apatía va a resquebrajarse, en el curso de los próximos años, de manera cada vez más violenta por el hundimiento de cualquier supervivencia garantizada. Y quienes la representan y la alimentan, cultivando un precario statu quo de ilusiones tranquilizantes, serán barridos. La emergencia se impondrá a todos y la dominación tendrá que hablar por lo menos tan alto y claro como los propios hechos. Con tanta mayor facilidad adoptará el tono terrorista que le conviene cuanto que estará justificada por realidades efectivamente aterradoras. Un hombre aquejado de gangrena no está dispuesto a discutir las causas de su mal, ni a oponerse al autoritarismo de la amputación.

René Riesel y Jaime Semprun

Introducción

Las evidencias sobre la crisis epocal o civilizatoria de las sociedades contemporáneas han alcanzado la masa crítica necesaria para que el

¹ Agradezco los aportes de Daniel Inclán y Cristóbal Reyes a la primera versión del texto. Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM IN303721.

cuestionamiento sobre la continuidad o el fin del capitalismo abandone los ámbitos de la academia y ocupe espacios cada vez más importantes en el debate público, la agenda de los gobiernos y las discusiones de la vida diaria. Ejemplos de ello son la abundante producción de libros y artículos científicos dedicados al tema en los años recientes, así como los espacios de análisis y divulgación que le dedican los medios de comunicación masiva: la trayectoria de las sociedades contemporáneas ha entrado a formar parte de la corriente central de la llamada opinión pública. En 2021, tras más de un año de pandemia causada por el virus SARS-CoV-2 y de parálisis generalizada de la economía mundial, es evidente que las formas de la reproducción social están en crisis y muchas de ellas, incluso, han desaparecido: tales son los casos de la precarización del trabajo, la inestabilidad financiera y el endeudamiento mundiales, y de forma particularmente destacada, los procesos de destrucción del ambiente, como la extinción de las especies y el calentamiento del planeta.

La primera década del siglo XXI fue fértil en interpretaciones y debates sobre el carácter y sentido de esta crisis, que muchos han calificado de crisis terminal [Bartra, 2008; Altvater, 2012; Lander, 2019; Wallerstein, 2015]. De ese cúmulo de análisis, referimos una coordenada fundamental para trazar la trayectoria del sistema capitalista: la imposibilidad de reformar el capitalismo y su matriz de poder, y, por ende, la necesidad de destruirlo. Esta es una cuestión peculiar en un ambiente cultural y social donde los procesos de cambio en varios países de América Latina, conocidos bajo la denominación reduccionista de *gobiernos progresistas*, desalojaron la idea de acabar con el capitalismo para situar como principal horizonte la mejora del sistema, el “limar sus aristas” para lograr el “cambio posible”. Algunos intelectuales latinoamericanos, entre ellos, Aníbal Quijano, han analizado los límites de los cambios impulsados por el progresismo, mostrando su pertenencia a la matriz de poder capitalista.

A partir de esa coordenada, en estas notas proponemos una hipótesis propia: la trayectoria del sistema puede ser caracterizada como un proceso de colapso, entendiendo por ello la dislocación de la reproducción capitalista propiciada tanto por el agotamiento de la naturaleza (humana y no humana)² disponible para alimentar la acumulación de capital, como por

² La crítica al pensamiento dominante ha formulado alternativas a la falsa dicotomía sociedad-naturaleza, propia del pensamiento heredero de la Ilustración y característica de la modernidad colonial [véase, por ejemplo, Moore, 2020 y Harvey, 2014].

la ausencia de proyectos de reconstrucción social que encaucen la disipación del sistema.³

La desaparición, el desdibujamiento y el extravío de los sujetos sociales, tanto de larga data como en la actualidad, que han pretendido transformar el capitalismo, permiten que el sistema se libere de las ataduras civilizatorias que le fueron impuestas a lo largo de su devenir histórico, transformando su dinámica de reproducción en formas autodestructivas: la acumulación de capital sigue operando, pero en su dinámica ahora predomina la destrucción de las bases materiales de su continuidad de mediano y largo plazo por encima de sus capacidades creativas. Este trabajo presenta algunas ideas generales para fundamentar la hipótesis del colapso como futuro plausible del capitalismo.

Nuestra interpretación se nutre también de la crítica a la colonialidad del poder, prohijada en América Latina por autores como Silvia Rivera, Pablo González Casanova y Aníbal Quijano. Recordemos que dicha colonialidad implica, entre otras cuestiones, la aceptación y la permanencia en los

Esta crítica considera que lo humano (la sociedad, pero no solo) forma parte de la naturaleza, y que, en la naturaleza, es posible distinguir lo humano de lo “extra-humano” o lo “no humano”.

³ Durante lo que va del siglo XXI, las interpretaciones que vislumbran el fin del capitalismo como un colapso han ganado derecho de ciudad en el debate académico y público, y, de la mano de la cauda de catástrofes de los años recientes, se han convertido en fenómenos mediáticos de gran alcance. En la amplia bibliografía sobre el tema es posible marcar tres hitos: 1) el informe *Los límites del crecimiento* [1972], que marca el inicio de estudios interdisciplinarios sobre la imposibilidad de que la dinámica del capitalismo sea permanente; 2) el trabajo de Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen* [2006], que a partir de diversos ejemplos históricos distingue los procesos que pueden llevar a la extinción de culturas y civilizaciones, y 3) los trabajos de la colapsología de habla francesa, en especial, el trabajo de Pablo Servigne y Raphaël Stevens, *Colapsología. El horizonte de nuestra civilización ha sido siempre el crecimiento económico. Pero hoy es el colapso* [2020, publicado en francés en 2015], que ha sintetizado numerosas evidencias sobre la inminencia del hundimiento de la sociedad y del ambiente, además de llevar a cabo un importante trabajo de traducción de los planteamientos académicos para hacerlos asequibles a la mayor parte de las personas. Esta última vertiente ha definido el colapso como “una situación en la que las necesidades básicas de la población, como son el acceso al agua, la alimentación, el alojamiento, el vestido, la energía, la movilidad y la seguridad, ya no son proveídas por las instituciones y en el marco de la ley, en una escala generalizada, tanto temporal como espacialmente” [Cochet, 2016].

marcos del liberalismo, entendido como geocultura dominante [Wallerstein, 1996; Quijano, 2014], y, en segundo término, la negación y el rechazo de interpretaciones alternativas fundadas en epistemes y heurísticas diferentes a las del pensamiento colonial dominante. En un mundo pospandémico, en el que capitalistas, gobernantes y medios de comunicación masiva emiten sin cesar sus llamados a la “nueva normalidad” y argumentan sobre las posibilidades para “retomar el crecimiento económico”, consideramos crucial ofrecer otras interpretaciones que refuten el “realismo capitalista”. Asimismo, esta crítica comprende aquellos ámbitos y autores situados en el pensamiento crítico que colocan al liberalismo dominante en muchas cuestiones axiales del análisis social. Frente a la profundidad del dominio del pensamiento liberal, es pertinente plantear la pregunta acerca de en qué medida el pensamiento crítico latinoamericano adhiere a los paradigmas coloniales, a veces, en formas muy sutiles. En ese sentido, proponemos que hay una necesidad permanente de descolonizar, también, el pensamiento crítico: pensadores, académicos y políticos, así como numerosas organizaciones sociales y políticas mantienen su adhesión tanto a las ideas fuerza de la modernidad, en particular, a las ideas del progreso, la democracia y el desarrollo, como al sentido común que concibe las instituciones liberales como el campo privilegiado en el que se pueden impulsar las urgentes transformaciones que exige la situación actual.

Para tratar estas cuestiones, elegimos hacer una presentación sucinta de los principales argumentos que sustentan la idea de que el capitalismo se dirige hacia el colapso sistémico; su fundamentación empírica y su despliegue detallado pueden consultarse en la bibliografía citada y en multitud de trabajos que gozan ya de una amplia difusión. En la primera sección, estudiamos la crisis epocal de nuestras sociedades; en la segunda, caracterizamos la relación entre lo humano y lo no humano como una relación de destrucción del ambiente, y, finalmente, tratamos el significado y la importancia estratégica de las prácticas y proyectos de las y los subalternos ante la posibilidad del colapso del capitalismo.

Crisis civilizatoria

Como parte del amargo triunfo del neoliberalismo, se abrió paso la idea de que el capitalismo es el mejor de los mundos posibles o, al menos, el único mundo posible, dadas las condiciones existentes. La década de 1990 y la primera década del siglo XXI se caracterizaron por un discurso entre

triumfalista y del “mal menor”, que legitimó el capitalismo como horizonte de “lo posible”. Reducido a los márgenes de las sociedades y expresado, sobre todo, en el ámbito de las academias, el pensamiento crítico fue tildado de catastrofista y utópico: un capitalismo sin frenos parecía la refutación de cualquier crítica en escala sistémica.

Ejemplo de ello son las tesis sobre la bifurcación sistémica de Immanuel Wallerstein [Hopkins y Wallerstein, 1996; Wallerstein, 2005], cuyo planteamiento fundamental acerca de la disipación paulatina del sistema fue criticado e, incluso, negado mientras el fin del capitalismo no llegaba y el macrosociólogo fue desplazando la fecha definitiva unos pocos años cada vez que publicaba una nueva obra. Fue en ese ambiente intelectual y social que se acuñó el sinsentido que expresa el aire de los tiempos: “Hoy parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” [Jameson, 2009].

A las antípodas del realismo capitalista [Fisher, 2019], los hallazgos de la crítica de la economía política establecieron, desde el siglo XIX!, el carácter histórico y finito del capitalismo. Sobre la base de la contradicción inmanente que implica el desplazamiento del trabajo vivo, debido al desarrollo tecnológico, el capitalismo *estrecha* sus condiciones y ámbitos de reproducción más rápido de lo que logra expandirlos.

Tomando como punto de partida ambas perspectivas de análisis, formulamos una pregunta que permite indagar acerca de las rutas por las que transcurre la disipación del sistema: ¿cómo es posible que el capitalismo se sostenga en medio de tantas contradicciones?

Por medio de diferentes procedimientos epistemológicos, se converge en un argumento clave para descifrar la trayectoria del capitalismo: la existencia de límites, de contradicciones que ralentizan la acumulación y tienden a paralizar la coherencia y la cohesión de la sociedad capitalista. Estos análisis subrayan la complejidad del proceso: las relaciones esenciales se debilitan y desaparecen, y las nuevas relaciones no logran establecer lógicas generales que permitan la acumulación ascendente del capital. No se trata de una crisis parcial ni temporal, sino de una crisis sistémica, civilizatoria, que plantea el escenario de la bifurcación del capitalismo.

Al considerar los límites internos del capitalismo, es posible cuestionar la clásica disyuntiva planteada por Rosa Luxemburg: socialismo o barbarie. En tanto no hay una lógica inmanente a la superación del capitalismo, ni por la acción de un sujeto revolucionario, ni como resultado de las propias contradicciones de la sociedad de la ganancia, es *la tendencia al desastre* [Jappe, 2011] –la dislocación del sistema en nuestros términos– la que aparece como la posibilidad más viable en la bifurcación sistémica: la barbarie es

el resultado típico del capitalismo desbordado, asumido como proyecto y horizonte para los sujetos sociales más poderosos.

Interpretar el momento que vivimos no solo requiere de una perspectiva general como la que enunciamos, sino también de una propuesta heurística que distinga los aspectos fundamentales de la crisis en curso. En ese sentido, consideramos que los principales nodos de la crisis civilizatoria son:

- El desplazamiento masivo de las y los trabajadores producto del nuevo paradigma productivo: las tecnologías informáticas, de comunicaciones, logísticas, la financiarización, permiten avances cualitativos en los automatismos sociales, haciendo prescindibles amplias capas de quienes estaban empleados bajo el paradigma fordista. Lo cualitativo reside en un doble avance del sujeto capitalista: a) vaciar de contenido y erosionar el poder de las organizaciones de los trabajadores y b) crear las condiciones del desempleo permanente y creciente. Es en ese marco en el que la competencia dentro y entre todas las capas de la sociedad se acentúa, y, por lo tanto, los antagonistas al capital se debilitan y tienden a desaparecer en sus formas clásicas del trabajador con contrato colectivo y derechos laborales, integrante de organizaciones sindicales y gremiales, base de las formaciones y los partidos políticos de clase.
- La destrucción del ambiente se acelera como resultado del desbordamiento del capitalismo. Tanto en el nivel microsocioal, con las prácticas de sobreproducción y de consumo acelerado y sin relación alguna con la demanda efectiva, como en el macrosocioal, con procesos como el calentamiento del planeta, resultado de las emisiones de gases de efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono y el deshielo progresivo, la producción capitalista devora año tras año cantidades crecientes de riqueza natural y humana, superando también, en forma creciente, las capacidades de regeneración de la sociedad y la naturaleza. La “translimitación” expresa tanto la incapacidad del capitalismo para autorregularse como su tendencia a la autodestrucción. De esta forma, es posible plantear que existe una dialéctica característica de la bifurcación sistémica entre la generación de masas de ganancias sin precedentes y la destrucción paulatina y sin freno de lo humano y lo no humano.
- El vaciamiento de la institucionalidad capitalista. El bloqueo y el estancamiento de la acumulación de capital han quitado la base que

sustentaba las instituciones, ideologías y costumbres propias del capitalismo, entre las que contamos las naciones, los regímenes políticos, el sistema educativo y las diversas vertientes del Estado-providencia, caracterizadas por prácticas redistributivas y de “ascenso social”. No se trata solo de la reducción de las capacidades de intervención por la “crisis fiscal del Estado”, sino también de la instalación de la corrupción y la impunidad como prácticas cotidianas de las instituciones, resultado de la necesidad de competir por la riqueza en un contexto de saturación y estancamiento crecientes (cada vez se produce más para mercados en lento crecimiento, saturados o en vías de desaparición). Entre la gran cantidad de procesos que constituyen este vaciamiento, hay dos que destacan por su carácter esencial para la coherencia del sistema y la cohesión de la sociedad: la bancarrota de la democracia representativa y la abdicación de múltiples campos de la acción estatal a favor de sujetos “privados”.

- El autoritarismo aparece como el nuevo sentido común del capitalismo. Cuando las condiciones de vida están definidas entre la desesperación y la desesperanza, los dispositivos basados en lo militar aparecen como la “solución social” más eficiente, entendiendo lo militar como sentido, como materialidad basada en ciertas tecnologías cada vez más eficientes y como prácticas de uso masivo. La “pasividad social”, aunada a la neutralización y al aniquilamiento de los sujetos antagonistas, construye una especie de “revolución pasiva” en la que los personajes más nefastos del capitalismo se instalan en las posiciones del poder, fáctico e institucional.
- Las corporaciones como sujetos dominantes. Estos sujetos sociales resumen, en su organización, sus estrategias y sus acciones, las características del capitalismo en vías de bifurcación: las corporaciones gigantes encarnan la lógica de la acumulación infinita de capital y el funcionamiento autodestructivo que resulta de la saturación de las bases materiales del sistema. El capitalismo sin freno significa que las corporaciones pueden operar en la búsqueda de ganancias sin mayores oposiciones y contando con la aquiescencia de casi todos los sujetos sociales que adaptan sus comportamientos para favorecer la presencia y el accionar de las corporaciones. Asimismo, el citado desplazamiento del Estado va acompañado de una innovación social sin precedentes: las corporaciones gigantes asumen funciones antes realizadas por los Estados. Este “gobierno privado indirecto” [Mbembe, 2011] refuerza el poder de las corporaciones y consolida

el vaciamiento de las instituciones liberales: el gobierno corporativo no está sometido a los controles institucionales y las instituciones giran en el vacío, pues sus decisiones pierden, de manera paulatina, los medios para ser aplicadas.

A partir de esos elementos, es posible argumentar que el capitalismo ha alcanzado sus límites y ha entrado en un macroproceso de disipación, perdiendo la capacidad de seguir operando en las escalas y temporalidades que lo han caracterizado como el sistema social dominante por más de quinientos años.

La destrucción del ambiente

En esa perspectiva, los cambios en el metabolismo planetario han cobrado una importancia crucial, en tanto impulsan el agotamiento de las bases materiales de la reproducción del capitalismo. En términos históricos, todas las sociedades humanas han destruido el ambiente para lograr reproducirse, pero, hasta el siglo XX, los grados, extensión y ritmos de esa destrucción nunca rebasaron las capacidades regenerativas del metabolismo planetario, de tal suerte que la reproducción de lo humano pudo continuar sin mayores obstáculos: el sistema-Tierra era capaz de regenerar lo depredado por las sociedades. Ciertamente, han existido catástrofes y colapsos puntuales que han implicado la desaparición de civilizaciones (la maya, por ejemplo), pero esos procesos tuvieron una escala regional y no pusieron en riesgo la existencia de la vida en el planeta.

Múltiples estudios fundados en hipótesis y métodos diferentes, interesados tanto en la evolución y desempeño de los macroprocesos de lo no humano como en las interrelaciones de lo humano y lo no humano, coinciden en el trazo de una trayectoria del capitalismo que, tomando como punto de partida la Revolución Industrial del siglo XVIII, desemboca en la “gran aceleración”, que acompaña la expansión capitalista tras la Segunda Guerra Mundial, y tiene como resultado típico la translimitación (*overshooting*), macroproceso que implica la destrucción del ambiente a un ritmo tal que el metabolismo planetario ya no consigue regenerar la biomasa consumida en un periodo dado, generalmente un año [Steffen *et al.*, 2015; Angus, 2016; Foster y Clark, 2020; Global Footprint Network, 2020a; Servigne y Stevens, 2020]. De acuerdo con la Global Footprint Network [2020b]:

El rebasamiento global de la capacidad de regeneración de la Tierra comenzó a principios de la década de 1970. Ahora, la deuda ecológica acumulada resultante equivale a 18 años terrestres. En otras palabras, le tomaría al planeta 18 años de regeneración revertir el daño causado por el uso excesivo de los recursos naturales, asumiendo que ese uso fuera completamente reversible.

Entendida como unidad orgánica de lo humano y lo no humano, la naturaleza es la base material de la explotación y la acumulación de capital, y, en ese sentido general, constituye un límite para la reproducción del sistema capitalista. El debate contemporáneo opone la experiencia histórica, en la que una y otra vez el capitalismo ha sido capaz de superar los límites que lo no humano le presenta, a las indagaciones acerca de los puntos de no retorno en los elementos fundamentales del metabolismo planetario: temas como las existencias de agua dulce, el envenenamiento de la tierra, el agua, el aire, la deforestación, el deshielo y el alza del nivel del mar ilustran el grado de destrucción del ambiente que hemos alcanzado, a lo cual debemos añadir la disgregación paulatina de las sociedades y la proliferación de lógicas autodestructivas y suicidas. Comprender la trayectoria del sistema exige responder el interrogante acerca de cómo gestionará el capitalismo sus contradicciones con el resto de la naturaleza.

En esa perspectiva, proponemos dos niveles generales de análisis que fundamentan la situación límite que ha alcanzado el sistema. El primero es de orden metodológico y el segundo refiere los vectores de la dislocación sistémica que consideramos más relevantes.

Analizar el colapso

El fundamento de nuestro análisis es la caracterización de las sociedades contemporáneas como un sistema planetario. A partir de esa propuesta, existen dos grupos de planteamientos de método que nos permiten sostener la hipótesis del colapso civilizatorio:

a) Las relaciones sistémicas y los bucles de retroalimentación

La fuerza y la vigencia del capitalismo, que le han permitido reestructurarse y superar los límites que ha encontrado, residen en el abatimiento relativo de la escasez, bajo la forma de una abundancia “dirigida” por las

corporaciones y las instancias estatales. El éxito del capitalismo, en su carrera por generar ganancias, reside en la capacidad de articular toda suerte de formas productivas y de relaciones sociales con el fin de hacerlas funcionales para la lógica de la acumulación capitalista. En el largo plazo, el sistema adquiere una altísima densidad que permite la continuidad de la obtención de ganancias y la creación incesante de medios de ejercicio del poder. Sin embargo, la densificación del sistema tiene una contrapartida que aparece como su principal debilidad ante la morosidad de la acumulación que estamos viviendo: las interconexiones que permiten la acumulación transnacional de capital representan situaciones de fragilidad y vulnerabilidad, puestas en evidencia en múltiples quiebres puntuales –por ejemplo, las burbujas especulativas o las crisis sociales que afectan a prácticamente todas las naciones del planeta– y con mayor intensidad durante la crisis generalizada de 2008 y la actual pandemia de SARS-CoV-2.

Entre las relaciones sistémicas más frágiles, destacan la dinámica y las interrelaciones del sector energético y el sector financiero. Esas actividades representan dos de los mercados mundiales más acabados y que mejor funcionan desde el punto de vista capitalista, al generar ingentes montos de ganancias, pero lo hacen provocando grandes disfuncionalidades económicas y ambientales. Las evidencias de la trayectoria catastrófica de ambos sectores son abundantes y no cesan de amplificarse: el agotamiento de los energéticos y los minerales estratégicos, junto con la especulación financiera endémica, constituyen signos inequívocos de que el capitalismo carece de bases materiales para continuar reproduciéndose en escala ampliada. Los momentos de quiebre han mostrado que la potencia productiva de este tipo de actividades altamente internacionalizadas tiene como correlato su extrema fragilidad: desde las quiebras de grandes entidades financieras inauguradas por Lehman Brothers en 2008 hasta los “precios negativos” del petróleo en 2020, existen múltiples ejemplos de que las grandes ganancias están ligadas al agotamiento de la reproducción del sistema.⁴

⁴ Uno de los ejemplos más patentes de esta fragilidad es la corrida especulativa que un grupo de jóvenes organizó en Reddit, en enero de 2021, teniendo como vehículo plataformas gratuitas de microfinanzas y la aglomeración de miles de pequeños inversionistas. Usando las técnicas de los grandes especuladores, las inversiones se dirigieron a empresas con bajos horizontes de rentabilidad y obligaron a que sus acciones fueran compradas para evitar pérdidas de corto plazo, afectando, sobre todo, a los vendedores en corto, inversionistas que apuestan al fracaso de las empresas en que invierten [Lorenz y Isaac, 2021; Mashayekhi, 2021]. Lo relevante para nuestro

A estas relaciones sistémicas es preciso aunar los bucles de retroalimentación, mecanismos que amplifican los impulsos creativos y destructivos de las actividades capitalistas: en razón de estos bucles, las consecuencias de un impulso no se limitan al ámbito donde se producen, sino que se transmiten por los vínculos sistémicos hasta ámbitos en apariencia lejanos: los motines del hambre tras la crisis financiera de 2008, la desaparición de las interacciones ecológicas —o extinciones funcionales—⁵ y la liberación de metano, producto del derretimiento de los polos, son ejemplos de que las interconexiones sistémicas juegan en contra de la continuidad del capitalismo. En la actualidad, esta dinámica implica la generación de poderosas corrientes destructivas cuyo ejemplo más deletéreo es el aumento de las temperaturas del planeta, que incide en prácticamente todas las actividades humanas, y afecta a todas las formas de vida.

b) La existencia de límites a la reproducción del sistema

Las interpretaciones sobre el fin del capitalismo postulan la existencia de elementos y procesos humanos y no humanos que se agotan y/o se alteran en forma definitiva, reduciendo o impidiendo la continuidad de la reproducción del sistema.

Tales límites refieren la biomasa disponible para ser explotada y que tiende a agotarse, no en términos absolutos, sino en relación con su uso rentable. No se trata de un agotamiento total de tales bases materiales, sino de la imposibilidad de seguir explotando la naturaleza de manera rentable: por ejemplo, no se trata de extraer energéticos, sino de las relaciones entre la energía necesaria para dicha extracción y el aporte energético de los materiales extraídos. Aunque pueda existir la riqueza explotable, la lógica

argumento es la asimetría entre los modestos medios con que se organizó la acción especulativa y la importancia de la afectación que sufrieron los grandes especuladores.

⁵ Este proceso es una buena ilustración de las características del colapso; en términos generales, se concentra la atención en las especies en peligro de extinción y, por supuesto, en las especies extintas. Sin embargo, estudios como el de Robert Dunn *et al.* [2009] señalan los efectos de cascada que provoca la desaparición de especies desde sus inicios: especies dependientes pueden desaparecer antes de que una especie sea calificada en peligro de extinción; en ese sentido, se habla de coextinciones y de extinciones invisibles o silenciosas.

capitalista se trastoca, pues los costos de tal explotación no serán cubiertos por las ganancias obtenidas, conduciendo al abandono de un número cada vez mayor de actividades económicas. La historia del sector energético contiene diversos ejemplos de este tipo, como el declive, primero, del aceite de ballena y, después, del queroseno ante el auge del petróleo y sus derivados. Algo similar está sucediendo en los años recientes con las empresas que obtienen petróleo mediante fractura hidráulica, que, tras un auge importante a inicios del siglo XXI, encuentran dificultades crecientes para seguir operando tanto por sus costos de funcionamiento, como por los bajos precios del crudo.

En términos sistémicos, la escasez cada vez más aguda de energía conduce a la “economía del desastre”; de manera similar a la medicina del desastre, propia de las guerras y ahora de la pandemia por coronavirus, la desescalada energética llevará a elegir qué actividades tendrán continuidad y cuáles sufrirán un declive súbito o paulatino.

Dinámicas similares pueden observarse para otros elementos fundamentales de la reproducción del capitalismo, el agua dulce, en primer lugar, pero también muchos minerales esenciales, ciertas especies de árboles maderables, la mayoría de las pesquerías y un largo etcétera.

La destrucción del ambiente constituye la más importante frontera transgredida por las sociedades contemporáneas. Ese macroproceso ofrece múltiples ejemplos de los vínculos y bucles sistémicos: desde los propios ecosistemas devastados por la acción humana que pierden su capacidad de reproducción hasta las consecuencias letales del aumento de temperaturas sobre las sociedades, estamos frente a desafíos existenciales sobre los cuales prácticamente no tenemos medios de acción, dado que hemos alcanzado los puntos de inflexión después de los cuales la remediación de las afectaciones es imposible o al menos muy limitada. Este tipo de análisis ilustra la lógica autodestructiva del sistema y revela la dinámica de una época que, aun conociendo los peligros implicados por su actividad, se precipita al abismo sin siquiera reducir el ritmo de la explotación de la naturaleza.

Principales ámbitos de la destrucción del ambiente

Sobre la base de estas consideraciones de método, es posible esbozar la dinámica general de la destrucción del ambiente en el capitalismo contemporáneo [Doyle y Chaturvedi, 2015; Malm, 2018; Wallace-Wells, 2020; González Reyes, 2020], caracterizada por:

- La aceleración de las emisiones de gases de efecto invernadero.
- El aumento de las temperaturas en el planeta y sus múltiples consecuencias, como deshielo, liberación de gases de efecto invernadero, aumento de los niveles de mares y océanos, agravamiento de huracanes, tsunamis, inundaciones e incendios.
- El agotamiento y la contaminación de las cada vez más escasas fuentes de agua dulce.
- El envenenamiento del aire y la tierra.
- Las extinciones y las extinciones funcionales que reducen la biodiversidad del planeta y, por esa vía, restringen las posibilidades de reproducción de los seres vivos que lo habitan.
- Las consecuencias para las relaciones y los asentamientos humanos de todos estos procesos que devastan el ambiente tanto de forma directa –los megaincendios recientes en Brasil, Australia y California– como indirecta mediante la ruptura de las bases de la reproducción humana, en especial, de la agricultura.

En ese esquema general, es posible destacar dos macroprocesos que constituyen el núcleo de la destrucción del ambiente y sus consecuencias: la emisión de dióxido de carbono (y otros gases contaminantes) y la tendencia a la inhabitabilidad del planeta.

El dióxido de carbono y, en general, los principales gases de efecto invernadero cumplen una tarea crucial en la ruptura del metabolismo planetario, al ser la principal causa del aumento de las temperaturas. La evidencia al respecto es abrumadora y puede ser condensada en los trabajos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [IPCC, 2014; 2019], que han formulado tres conclusiones generales sobre este fenómeno:

1. Los cambios en la temperatura son debidos a los gases de efecto invernadero que produce la actividad humana;
2. La mayor parte de los aumentos de temperatura han ocurrido en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y son consecuencia del despliegue de las actividades humanas en todo el planeta;
3. Los ritmos del aumento de las temperaturas constituyen un riesgo existencial para casi todas las formas de vida y para los hábitats que las sustentan, en tanto inciden de manera significativa en tres grandes cambios del sistema-Tierra: el deshielo y la correlativa alza del nivel del mar; el alza de las temperaturas extremas y, por lo tanto, las heladas y megaincendios, y el recrudecimiento de los fenómenos atmosféricos.

ricos de carácter destructivo, como los huracanes, las tormentas, los tsunamis y las inundaciones.

Cambios tan drásticos afectan de manera profunda la mayor parte de las formas de reproducción de las sociedades contemporáneas: desde la propia temperatura de niveles que hacen imposible la vida humana hasta la eventual desaparición de asentamientos humanos, pasando por la reducción de los rendimientos de la agricultura y la proliferación de enfermedades –conocidas y no–, es posible documentar una transformación de nuestros modos de vida hacia la precariedad y la imposibilidad de que las sociedades se sigan reproduciendo como lo han hecho en los veinte o treinta años previos. A ello debemos agregar los efectos nefastos que las actividades humanas tienen sobre otras formas de vida, a un grado tal que algunos autores consideran que vivimos ya la sexta extinción masiva de especies.⁶

Esta presentación, simplificada al extremo, señala que la catástrofe es el signo del capitalismo en su época de bifurcación. Lo relevante para nuestro debate sobre las posibilidades de incidir en la trayectoria del sistema es que tales catástrofes son (o devienen rápidamente) importantes campos de valorización del capital. Ejemplos de la monstruosidad alcanzada por la dinámica capitalista son los planes y proyectos de potencias petroleras, en apariencia tan disímiles, como Rusia y Noruega, que han comenzado a explorar yacimientos energéticos en el Ártico, sin importar que acabamos de pasar por el año más caliente desde que se lleva un registro de la temperatura promedio del planeta, y que es un hecho evidente y probado que la industria de extracción de energéticos es una de las más contaminantes.

La madeja de la dislocación del sistema puede ser desenredada desde cualquiera de sus nodos estratégicos: es posible analizar la dinámica auto-destructiva del capitalismo en otros ámbitos fundamentales de la reproducción del sistema, como la polarización de la riqueza social y la proliferación correlativa de segmentos “desechables” de la población; la erosión y el vaciamiento paulatino del entramado institucional que ha dado cohesión al sistema; la conjunción de las economías legales e ilegales, y la consolidación del crimen como forma de gobierno [Comité invisible, 2009; Nachtwey,

⁶ Sin entrar en la polémica acerca del carácter masivo de las extinciones, diversos estudios han documentado tanto la creciente pérdida de biodiversidad que afecta a todas las especies existentes en el planeta como –y esto es lo más importante– la aceleración de los procesos de desaparición de seres vivos [Leakey y Lewin, 1997; George, 2016; Kolbert, 2016; IPBES, 2019; WWF, 2020; Vettese, 2020].

2017; Vela, 2018; Jappe, 2019; González Casanova, 2019; Ornelas, 2021]. Por esas vertientes de análisis, también es posible argumentar que el capitalismo ha alcanzado sus límites y ha entrado en periodo de bifurcación.

Las personas dominadoras y subalternas, juntas hacia el abismo

En esa perspectiva, podemos afirmar que el futuro del capitalismo se juega en el ámbito de los límites de su reproducción. Esas fronteras no son solo de orden ambiental o del funcionamiento propio del modo de producción, sino que comprenden también las formas que asume el conflicto social en el periodo de bifurcación sistémica. Consideramos fundamental destacar que la crítica a la reproducción capitalista, basada en la acumulación infinita, se ha mantenido en los márgenes de la acción colectiva, al no haber permeado en la mayoría de los sujetos sociales, cuya incidencia en la trayectoria del sistema ha sido significativa. El hecho de que, hasta la fecha, gran parte de las fuerzas sociales que afirman buscar transformaciones sociales suscriban las ideas del progreso y el desarrollo, a pesar de su vínculo orgánico con la devastación de lo humano y lo no humano, señala la fuerza y solidez de la hegemonía cultural del capitalismo; ejemplos ilustrativos de ello son la adhesión de la recién creada Internacional Progresista al Nuevo Acuerdo Verde [Ghosh, 2020], y el desarrollismo de la cuarta transformación que impulsa megaproyectos de infraestructura en México como si la condición ambiental no tuviese importancia alguna [Ceceña, 2020].

Frente a la situación de estancamiento político y social que viven las sociedades contemporáneas, las acciones y los horizontes de los dominados cobran una especial relevancia: como enseña la historia social, la “civilización” del capitalismo es obra, en gran medida, de las clases dominadas. Serían de esperar reacciones *salutarias* e, incluso, acciones sistemáticas y contundentes por parte de sujetos subalternos, en tanto son los principales afectados por la disipación del capitalismo; desde la migración masiva por causas climáticas, las guerras y la inexistencia de medios de vida y de trabajo hasta la muerte lenta por la contaminación del aire, el agua y los alimentos, las razones para actuar contra la destrucción del ambiente están ahí frente a todas y todos.

No obstante, casi todas las reacciones que se han producido hasta ahora siguen enmarcadas en la exigencia y la denuncia hacia los poderes públicos y las corporaciones. Se realizan acciones de gran escala como la paralización

de Londres –megalópolis capitalista por excelencia– o la denuncia de los peligros de las tecnologías de modificación de la vida, pero se espera que sean los gobiernos y los empresarios quienes solucionen los grandes problemas que enfrentan nuestras sociedades. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja?

La neutralización de las razones para oponerse a los modos en que el capitalismo destruye lo humano y lo no humano se cimienta en un control social acentuado y una alienación casi total que encierran a los dominados en los proyectos de los dominadores. Las nuevas tecnologías en boga permiten poner en práctica el autocontrol de los individuos y de las poblaciones, y la mercantilización de la vida cotidiana: inteligencia artificial, plataformas de comunicación, telecomunicaciones, informática, internet, etc., son la base material de un capitalismo que sigue expandiendo su dominio fuera de los lugares de trabajo, hacia los otros momentos de la vida, y creando ámbitos virtuales que le aportan ingentes ganancias, económicas y en el campo de la legitimidad y el control social.

Desde esa perspectiva, el principal medio para lograr la disciplina de gran parte de la sociedad ya no es la represión física de las fuerzas armadas, sino la vigilancia y el monitoreo que permiten las mal llamadas redes sociales [Han, 2014a; Zuboff, 2019]. Los saltos tecnológicos de los últimos veinte años, iniciados por el auge de internet y la proliferación de plataformas de intercambio de información, como YouTube, Google y Facebook, han acentuado la atomización social y la alienación, sobre todo, en su vertiente consumista, encarnada por el crecimiento acelerado de Amazon, Apple y las plataformas de difusión de contenidos de información y “entretenimiento”. Estas nuevas formas del control social, interiorizado por los individuos y convertido en horizonte cultural, han impedido la conformación de sujetos sociales contestatarios con la suficiente fuerza para crear alternativas a los proyectos de sociedad que enarbolan los dominadores: no son el único proceso de neutralización del conflicto social, pero desempeñan una función cualitativa, a la vez que encarnan la creatividad del sistema y la “libertad de elección” de los ciudadanos-consumidores [Laval y Dardot, 2013; Han, 2014b; Huws, 2015].

A esta derrota de los sujetos subalternos, es preciso aunar la visión suicida de las élites dominantes que, de larga data, confían la salud del capitalismo a la tecnología. Esta confianza fue formulada con claridad meridiana en 1983 por Ronald Reagan, al responder al reporte *Los límites del crecimiento*. En un discurso dado en la Universidad de Carolina del Sur, en 1983, el entonces presidente de Estados Unidos afirmó: “No hay límites al crecimiento, dado que no hay límites a la inteligencia humana, a su imagi-

nación y a sus prodigios”. Esta expresión ilustra la voluntad obcecada y determinada de las élites para apostar el futuro del sistema a los avances tecnológicos. Y a pesar del tiempo transcurrido y de las evidencias sobre la destrucción de lo humano y lo no humano que se han acumulado desde entonces a la fecha, el discurso de las élites no ha variado, sino que se ha hecho más cínico, si ello es posible.

En la medida en que esa es la apuesta principal de los dominadores, es preciso preguntarnos si la tecnología puede frenar el colapso civilizatorio inminente. Al respecto, la eventualidad de un descubrimiento radical en materia energética podría, si no impedir el colapso, dar décadas de respiración artificial al capitalismo. No obstante, ninguna de las fuentes alternativas de energía tiene ni la continuidad, ni la masividad, ni los costos necesarios para sustituir a los combustibles fósiles, de suerte que, incluso, en presencia de avances significativos en este campo, se producirá una importante reducción de las escalas y alcances de la actividad económica y social. Otras tecnologías supuestamente disruptivas, como la geoingeniería, la exploración del espacio exterior y el clonaje humano, tienen límites similares: por medio de ellas se intenta romper y/o suavizar los límites y las fronteras del sistema, pero existen importantes investigaciones que ponen en duda que sus avances tengan la escala y se produzcan en tiempo útil para evitar el colapso [Fuhr *et al.*, 2017; Rushkoff, 2018]. En conjunto y en el hipotético y poco probable escenario de que tengan éxito, se tratan de “fugas hacia adelante”, de meras compras de tiempo; mientras tanto, la destrucción de las sociedades y de lo no humano impide la continuidad del sistema-mundo.

“¡La casa se incendia!”, alerta Greta Thunberg, pero la mayor parte de las personas se encoge de hombros y parece dispuesta a morir dentro, en la casa que ha contribuido a incendiar.

El escenario del colapso: fin y principio

En contrapunto a gran parte de las interpretaciones sobre la trayectoria del capitalismo, nuestro análisis sobre las tendencias contemporáneas de la reproducción del sistema propone el colapso como el escenario más plausible en el corto y mediano plazo. Esta posibilidad comprende dos escenarios generales de evolución:

El estado del planeta, incluyendo la situación de las sociedades contemporáneas, determina que el capitalismo carezca de materiales y dinámicas

que le permitan seguir funcionando como sistema-mundo. Dependiendo de diversos macroprocesos de lo humano y lo no humano, el capitalismo podrá, o no, sobrevivir bajo la forma de islotes o fortalezas más o menos articuladas, pero con capacidades expansivas limitadas. Hoy ya se habla de que la desglobalización y la desarticulación del sistema pueden dar lugar a lo que algunos autores llaman la *refeudalización del mundo* [Witt, 2019; O'Sullivan, 2019; *The Economist*, 2019; Kaltmeier, 2019; Irwin, 2020; Dean, 2020].

De manera correlativa, la desarticulación del sistema-mundo permitirá la emergencia y el eventual fortalecimiento de otras formas de producción y otras culturas materiales distintas a las del capitalismo. Una de las características más importantes de la dominación capitalista ha sido su capacidad para recuperar, destruir y acotar las experiencias transformadoras, de modo que no ganen la masa crítica necesaria para constituir una alternativa al sistema. En ausencia de la fuerza destructiva de la acumulación de capital, las otras culturas materiales tendrán condiciones para poner a prueba sus proyectos de construcción de vínculos colectivos diferentes a los existentes.

Desde la perspectiva de la bifurcación sistémica, el principal macroproceso que abrirá la desarticulación del capitalismo es el de disputas civilizatorias, entre las cuales, la posibilidad de relaciones fundadas en las ideas de la libertad, el apoyo mutuo, el trabajo colectivo, y la relación orgánica y creativa con lo no humano tendrán oportunidades de constituir alternativas civilizatorias [Servigne *et al.*, 2018; Escobar, 2018; Taibo, 2019].⁷

La dislocación del sistema crea la condición de posibilidad para experiencias emancipadoras, al romper el principal eslabón de la dominación: la dependencia de nuestra reproducción respecto del capitalismo. La dislocación crea la necesidad de que ciertos sujetos, con conciencia de la situación y prácticas no capitalistas, crucen el umbral de la normalidad capitalista y formulen respuestas inéditas ante la catástrofe. A diferencia de las interpretaciones dominantes que descalifican la hipótesis del colapso como un horizonte de desesperanza que promueve la apatía y el inmovilismo político y social, afirmamos que es posible formular el predicamento que vivimos en términos de horizontes para la acción colectiva: asumir la hipótesis del colapso nos invita a tomar la apuesta de la reconstrucción de nuestras vidas

⁷ Huelga decir que también cobrarán importancia formas de expoliación y destrucción, cuya tarea en las nuevas configuraciones sociales será nefasta. Tales prácticas serán la profundización de la lógica autodestructiva del capitalismo.

y de los vínculos sociales, dada la imposibilidad de impedir la dislocación del sistema.

Asumir el colapso significa prepararse para hacerle frente, para intentar vivir en él y, eventualmente, construir otras formas de existir que permitan recrear la vida colectiva y la reproducción de diversas formas de lo humano en el mediano y largo plazo. En un sentido muy amplio –vago si se quiere–, se trata de una acción destituyente, de deserción del capitalismo.

Finalmente, es preciso desmentir la idea extendida de que no existen alternativas fuera de los marcos culturales e institucionales predominantes, dado que, desde la revolución mundial de 1968, múltiples culturas materiales han logrado avances significativos en la creación de bases reproductivas no capitalistas. Hasta ahora, dichas experiencias han estado acotadas y asediadas por la potencia de la acumulación de capital, limitando su expansión e interconexión; el debilitamiento de los vínculos capitalistas abrirá posibilidades de progresión para tales experiencias.

Así, la hipótesis del colapso presenta un enorme desafío a los sentipensares que, en ruptura con el pensamiento dominante, toman el relevo en la formulación de horizontes más allá del capitalismo, aquí y ahora.

REFERENCIAS

- Altvater, Elmar [2012], *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*, Madrid, España, El Viejo Topo.
- Angus, Ian [2016], *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, New York, Monthly Review Press.
- Bartra, Armando [2008], *El hombre de hierro: los límites sociales y naturales del capital*, México, UACM/Ítaca/UAM.
- Ceceña, Ana Esther [2020], “El Tren Maya y el rompecabezas del sureste”, *Diálogos ambientales*. Recuperado de <<https://bit.ly/32a4gql>>.
- Cochet, Yves [2016], “Faire société face à l’effondrement”, *Momentum Institut*. Recuperado de <<https://bit.ly/3GKEBEt>>.
- Comité invisible [2009], *La insurrección que viene*, Tenerife, España, Melusina.
- Dean, Jodi [2020], “Communism or Neo-Feudalism?”, *New Political Science*, 42(1): 1:1-17. Recuperado de <<https://bit.ly/3mFNtTO>>.
- Diamond, Jared [2006], *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, España, Random House Mondadori.
- Doyle, Timothy y Sanjay Chaturvedi [2015], *Climate Terror. A Critical Geopolitics of Climate Change*, London, Palgrave Macmillan.
- Dunn, Robert; Harris, Nyeema; Colwell, Robert; Koh, Lian Pin y Sodhi, Navjot [2009], “The Sixth Mass Coextinction: Are Most Endangered Species Parasites and Mutualists?”, *Proceedings of The Royal Society B*, 276(1670): 3037-3045. Recuperado de <<https://bit.ly/3mDI0IB>>.
- Escobar, Arturo [2018], “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América”, en *Otro posible es posible*, Bogotá, Colombia, Desde Abajo.
- Fisher, Mark [2019], *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Argentina, Caja Negra.
- Foster, John Bellamy y Clark, Brett [2020], *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*, New York, Monthly Review Press.
- Fuhr, Lili; Schneider, Linda; Chalmin, Anja; Dressel, Holly; Chelo, Joana; Munnion, Oliver y Fisher, Simon [2017], *The Big Bad Fix. The Case*

against Climate Geoengineering, Colonia, Biofuelwatch / Heinrich Böll Foundation / ETC Group.

George, Susan [2016], “Committing Geocide: Climate Change and Corporate Capture”, *Transnational Institute*. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZWU5oi>>.

Ghosh, Jayati [2020], “Cómo llegar al nuevo acuerdo verde global”, *Internacional Progresista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3EFOxoo>>.

Global Footprint Network [2020a], “Calculating Earth Overshoot Day 2020”, *Global Footprint Network*. Recuperado de <<https://bit.ly/3mDcvDe>>.

——— [2020b], *El retraso del día del sobregiro ecológico de la Tierra se convierte en una oportunidad para construir un futuro en armonía con nuestro planeta finito*. *Global Footprint Network*. Recuperado de <<https://bit.ly/3BLpibe>>.

González Casanova, Pablo [7 de abril de 2019], “A dónde va México”. *La Jornada*.

González Reyes, Luis [2020], *Colapso del capitalismo y transiciones hacia sociedades ecomunitarias*, Bilbao, Manu Robles Arangiz Fundazioa.

Han, Byung-Chul [2014a], *Psicopolítica*, Barcelona, España, Herder.

——— [2 de octubre 2014b], “¿Por qué hoy no es posible la revolución?”. *El País*.

Harvey, David [2014], *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Quito, IAEN/Traficantes de Sueños.

Hopkins, Terence e Immanuel Wallerstein (coords.) [1996], *The Age of Transition: Trajectory of the World-System 1945-2025*, London, Zed Books.

Huws, Ursula [2015], “El iCapitalismo y el cibertariado. Contradicciones de la economía digital”, *Monthly Review. Selecciones en castellano* (1): 69-93.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) [2014], *AR5 Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*, New York, Cambridge University Press. Recuperado de <<https://bit.ly/3BFPUKH>>.

——— [2019], *Calentamiento global de 1.5°C*, OMM/PNUMA. Recuperado de <<https://bit.ly/3BEzIJw>>.

Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) [2019], *El Informe de la Evaluación Mundial sobre la Diversidad Biológica y los Servicios de los Ecosistemas*, Bonn, Alemania, IPBES. Recuperado de <<https://bit.ly/3CRpsPi>>.

Irwin, Neil [16 de abril de 2020], “It’s the End of the World Economy as We Know It”. *The New York Times*.

Jameson, Fredric [2009], *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal.

- Jappe, Anselm [2011], *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, España, Pepitas de Calabaza.
- [2019], *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y auto-destrucción*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Kaltmeier, Olaf [2019], *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*, Bielefeld, Bielefeld University Press. Recuperado de <<https://bit.ly/3BFGsqk>>.
- Kolbert, Elizabeth [2016], *La sexta extinción: una historia nada natural*, México, Paidós.
- Lander, Edgardo [2019], *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*, Bielefeld, Alemania, Bielefeld University Press.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre [2013], *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa.
- Leakey, Richard y Lewin, Roger [1997], *La sexta extinción*, Barcelona, Tusquets.
- Lorenz, Taylor y Isaac, Mike [29 de enero de 2021], “The Misfits Shaking Wall Street”, *The New York Times*.
- Malm, Andreas [2018], *The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World*, London, Verso.
- Mashayekhi, Rey [28 de enero de 2021], “Short Selling? Short Squeeze? GameStop? What? A Beginner’s Guide to the most Chaotic Business News Story of 2021”, *Fortune*.
- Mbembe, Achille [2011], *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Tenerife, Melusina.
- Moore, Jason W. [2020], *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Nachtwey, Oliver [2017], “La dé-civilisation. Sur les tendances régressives à l’oeuvre dans les sociétés occidentales”, *L’âge de la régression*, Paris, Premier Parallèle.
- O’Sullivan, Michael [2019], *The Levelling: What’s Next After Globalization*, New York, Public Affairs.
- Ornelas, Raúl (coord.) [2021], *Estrategias para empeorarlo todo. Corporaciones, dislocación sistémica y destrucción del ambiente*, México, II Ec-UNAM.
- Quijano, Aníbal [2014], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO.

- Rushkoff, Douglass [2018], “La supervivencia de los más ricos y cómo traman abandonar el barco”, *Sin Permiso*. Recuperado de <<https://bit.ly/3kopyNl>>.
- Servigne, Pablo y Stevens, Raphaël [2020], *Colapsología*, Barcelona, Arpa.
- Servigne, Pablo, Stevens, Raphaël y Chapelle, Gauthier [2018], *Une autre fin du monde est possible*, Paris, Seuil.
- Steffen, Will; Richardson, Katherine; Rockström, Johan; Cornell, Sarah; Fetzer, Ingo; Bennett, Elena; Biggs, Reinette; Carpenter, Stephen; De Vries, Wim; Sörlin, Sverker; Folke, Carl; Gerten, Dieter; Heinke, Jens; Mace, Georgina; Persson, Linn; Ramanathan, Veerabhadran y Reyers, Belina [2015], “Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet”, *Science*, 347(6223): 736-747. Recuperado de <<https://bit.ly/3q6pJux>>.
- Taibo, Carlos [2019], *Ante el colapso. Por la autogestión y por el apoyo mutuo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- The Economist [24 de enero de 2019], “Slowbalisation. The steam has gone out of globalization”, *The Economist*.
- Vela, Corsino [2018], *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Vettese, Troy [2020], “A Marxist Theory of Extinction”, *Salvage*, 7. Recuperado de <<https://bit.ly/3EFHTY4>>.
- Wallace-Wells, David [2020], *El planeta inhóspito. La vida después del calentamiento*, Madrid, Debate.
- Wallerstein, Immanuel [1996], *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI/CEIICH- UNAM.
- [2005], *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.
- [2015], “La crisis estructural o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo”, en *¿Tiene futuro el capitalismo?*, México, Siglo XXI.
- Witt, Michael [2019], “De-globalization: Theories, Predictions, and Opportunities for International Business Research”, *Journal of International Business Studies*, 50: 1053-1077. Recuperado de <<https://bit.ly/2YdoPRi>>.
- World Wildlife Fund (WWF) [2020], *Living Planet Report 2020. Bending the Curve of Biodiversity Loss*, Gland, Suiza, WWF. Recuperado de <<https://bit.ly/3CUkG3X>>.
- Zuboff, Shoshana [2019], *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York, Public Affairs.

CAPÍTULO 4. NATURALEZA E INTERSUBJETIVIDAD EN ZONA DE SACRIFICIO: RELATO EXPERIENCIAL

MARÍA EUGENIA BORSANI

*Introducción*¹

Luego de unas breves líneas a modo de homenaje a Aníbal Quijano, este escrito se centrará en cuestiones referidas a la naturaleza y su inescindibilidad tanto en la esfera de la intersubjetividad como en uno de sus productos primordiales: el conocimiento. El planteamiento se llevará a cabo desde el relato experiencial, como el título del capítulo lo adelanta. Se trata de mostrar la urgencia del relato vivencial en contextos de demencial depredación que ha modificado todos los órdenes de la vida y, en ciertos casos –como el que se plantea a continuación–, vuelve extraño el suelo que se pisa y el entorno que se habita. Esa urgencia hace que sea menester reponer el tenor exhortativo de la narración, que logre dar cuenta de la dimensión criminal del despliegue capitalista en este dramático presente. Lo dicho referirá al escenario de la Norpatagonia argentina, donde habito; espacio que está siendo protagonista de un radical cambio en su matriz productiva desencadenada a partir de la fiebre extractivista de hidrocarburos no convencionales. Para ello, se aplican procedimientos de extracción de mostrada letalidad, convirtiendo a la región en zona de sacrificio, según la lógica del neocolonialismo transcorporativo.

¹ Agradezco la lectura atenta de Pablo Quintero de la primera versión de este trabajo y sus siempre acertados aportes.

Apertura en homenaje a Aníbal Quijano (1928 - 2018)

El magisterio que su pensamiento ejerce nos impele –en tanto intelectuales y estudiosos– a actuar en orden, a participar activamente en la transformación de las estructuras profundas de la colonialidad, desprendiéndonos –para ayudar a desprenderse a aquellos con quienes compartimos la vida cotidiana– del orden ético, social y político propio de la racionalidad occidental, y poner en acto formas otras de relaciones intersubjetivas y mundanas.

Zulma Palermo

Cuando comencé a pensar este trabajo, inmediatamente después de la convocatoria por parte de integrantes del “Seminario Solidaridad Económica y Descolonialidad del Poder” (UNAM), Aníbal Quijano aún estaba entre nosotros; partió a los pocos días, el 31 de mayo de 2018. A modo de homenaje, las primeras líneas de esta intervención procuran destacar la prosa interpelativa y exhortativa de Quijano, una escritura esperanzada, como resaltó Zulma Palermo a propósito de la muerte del maestro, líneas que titulé “Aníbal Quijano y el renacimiento de las utopías” [2018], a solicitud de la publicación *El Grito*, de Ciudad de México. Allí resaltó la “constante invitación a la esperanza”, “la fuerza de su palabra alentadora”, esa palabra que invita a pensar y a pasar a otras claves de intelección y de acción respecto al estado de cosas que instala nuevamente la utopía entre nosotros.

Nos deja como legado pensar en otras opciones y no quedar anclados solo en el lamento inerte. Se entiende que ese es el compromiso ineludible de la militancia política intelectual: dejar siempre abierta la posibilidad de la reversibilidad del estado de situación, pues el escepticismo exultante tiene algo de impudicia política y es incompatible con el magisterio, es inconciliable con la apuesta que implica la educación.

Ya en aquel trabajo seminal, de 1992, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, publicado en *Perú indígena*, hace ya casi veinticinco años, su penúltimo párrafo comenzaba así: “la crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente” [Quijano, 1992: 19], y en otro escrito previo, de 1988, insta-invita a “dejar de ser lo que nunca hemos sido y no seremos nunca” [Quijano citado en Pajuelo, 2011: 6].

En 2001, Walter Mignolo compila *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, donde publica un espléndido capítulo de Quijano, llamado “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, aparecido previamente en 1998 en la revista *Anuario Mariateguiano*.² Respecto al rostro capitalista y su reverso como irrupción de la heterogeneidad de experiencias culturales que circulan por las mismas vías de la comunicación global, Quijano dice que “estas son cuestiones centrales que hoy *es imperioso indagar, discutir y optar*” [Quijano, 2001: 119]. Tal como lo expresé tiempo atrás:

Es imperioso, entonces, desandar esa traza colonial instalando la urgencia de tales discusiones en la agenda de las ciencias sociales y humanas. Allí radica el tenor exhortativo que tiene por finalidad inducir en determinado sentido, y para ello apela a acciones que no permiten dilación. Lo exhortativo es adecuado para cuestiones imposterables que obligan a la conjugación de la argumentación racional con la suficiente fuerza emotiva en vías a tornar exitoso el cometido que persigue. En ese sentido, exhortar significa inducir con razones cuando se trata de actuar con diligencia suma, dado lo inaplazable del asunto. Generalmente, se considera que, dada la carga emocional que lo impregna, el tenor exhortativo queda invalidado para el tratamiento de ciertas temáticas que por su naturaleza requieren de un abordaje riguroso, ponderando entonces que la exhortación no es pertinente, ya que está reñida con cierta pretendida rigurosidad y asepsia discursiva. No obstante, dicha restricción a la legitimidad del discurso exhortativo viene de la sesgada concepción de conocimiento científico moderno del que procuramos salirnos [Borsani, 2012: 139].

Ese salirnos es el corrimiento/desprendimiento que Quijano nos ha enseñado en tanto figura que diera impulso inaugural a lo que ha dado en denominarse *colectivo modernidad-colonialidad-decolonialidad*, o, en un sentido más abarcador, estudios críticos de la colonialidad.

Ha sido Quijano quien me acompañó en un saber muy complejo: el saberme involucrada en la trama colonizada-colonizadora-decolonizante. Entre otros (Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Pablo Quintero, Adolfo Albán Achinte y más), Quijano ha tenido

² Esta publicación la editaba Quijano junto a Antonio Melis. La versión mencionada se publicó en el vol. IX, núm. 9, 113-122.

que ver con lo que se me representa como eviscerarme del núcleo colonial (despellejar dolorosamente la piel colonial que nos habita). Eviscerarme en tanto ardua y trabajosa acción de desprendimiento que no tiene posibilidad de reversión, digna de ser celebrada.

A propósito, importa aquella cita del maestro, tantas veces mentada, respecto a que el eurocentrismo tiene más del ordenamiento epistémico en el que hemos sido formados y al que abonamos y reproducimos (allí el carácter de colonizada y colonizadora) que de la cuestión estrictamente geográfica. En mi caso, habitar esta zona regada de sangre indígena en el pasado y en el hoy –hay quienes la ubican en los confines del mundo, a contrapelo de la redondez de la Tierra– no nos vuelve decoloniales *per se*. Dice Quijano:

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder [Quijano, 2007: 94].

Es decir, no alcanza el solo hecho de ser periféricos patagónicos si nuestras más férreas apetencias y convicciones se alojan en otro espacio y adhieren a otros circuitos de preferencias y universos de sentido. Saber de ello y sentir de ello, dar con el alcance del eurocentrismo que regula vidas, academias, mundos, hizo posible el giro, el desprendimiento, “el vuelco de razón”,³ que toma la forma de “ejercicios decolonizantes”⁴ que nos posibilitan otras prácticas intelectivas y políticas, esas que, siguiendo a Quijano, se vuelven inaplazables, impostergables. Esto es, nos abre a la posibilidad de diseñar, pensar, crear, imaginar, ejercitar y ejercitarnos en la dimensión propositiva de la decolonialidad, habitando espacios intersticiales en los que es imperioso desplegarse, desempeñarse.

Para cerrar estas primeras líneas, unas palabras respecto a la eficacia indiscutible de ese concepto troncal a la modernidad-colonialidad, el de raza y la gravitación del mismo en la clasificación de la población a escala planetaria. Una ficción que, dada su eficiencia, dividió la población en-

³ Concepto que remite al título del libro de Walter Mignolo, *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo* [2011].

⁴ Concepto que refiere a María Eugenia Borsani en su compilación de 2015.

tre quienes merecen la vida y quienes son ubicados en la exterioridad (inventada como tal, por cierto) de lo dispensable, descartable, prescindible. Concepto, este, que excede en su aplicación a lo estrictamente poblacional, pudiendo hoy hablar del fenómeno de la racialización en todos los ámbitos de la existencia social que, si Quijano diferenció en cinco esferas, ha sido solo a los efectos analíticos y para nada respondiendo a la escisión de los mismos o autonomía de cada uno respecto de los otros.

Junto a Quijano, he dimensionado la magnitud que tiene el racismo y la insoslayable determinación que este ejerce en escenas coloniales, como la obra de Frantz Fanon cuando el martinico reclama ubicar el racismo en el ámbito de la infraestructura a manera determinación de todos los aspectos de la vida humana y recusa al marxismo canónico europeo su pretensión de pensar la totalidad. Quijano disuelve esta pretensión con su concepto de *heterogeneidad histórica estructural* y nos acerca a eso que él llama *fluencias inestables*, disrupciones, por fuera de la provinciana Europa.

Y a propósito de la provinciana Europa, palabras inolvidables, si las hay, aquellas que con estupenda claridad expresan: “nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad” [Quijano, 1992: 20]. Una conjunción magistral de ironía e interpelación inigualable.

Un relato en primera persona

En lo que sigue, se hará énfasis en el concepto *naturaleza* y se sostendrá su inescindibilidad respecto a la esfera de la intersubjetividad y uno de sus productos primordiales: el conocimiento. El planteamiento se llevará a cabo desde el relato experiencial, desde un yo-organismo-cuerpo viviente y sufriente y desde la asunción del “compromiso enunciativo” [Bronckart, 2004], en tanto discurso implicado. Con ello, se pone en tensión la exigencia del aséptico distanciamiento enunciativo –solicitado por los modos higiénicos y estériles de hacer filosofía hoy– bajo la ficción de que el mismo es garante de neutralidad valorativa y, con ello, puede ser tenido como “conocimiento”. Entendemos que, a la luz del dramatismo de los tiempos que corren y en aras de desplegar una hermenéutica del tiempo presente en clave decolonial, se vuelve imperativo, ética y políticamente, “producir” un cambio en el compromiso enunciativo que vuelva difusa la frontera entre el saber y el

sentir-padecer frente a la criminal expoliación de nuestros días. Lo dicho refiere al escenario de la Norpatagonia argentina (lugar en donde habito), en el que se despliegan modos de depredación que han alterado y vejado el entorno de modo irreversible, a partir de la demencial exploración-explotación-expoliación hidrocarburífera y, con ello, los bruscos cambios en todos los órdenes de la existencia social. Dice Jean Paul Bronckart [2004]:

Los mecanismos de asunción del compromiso enunciativo, por su parte, tienen como función el mantenimiento de la coherencia pragmática (o interactiva o configuracional si se quiere) de un texto. Por medio de ellos el autor intenta clarificar la significación que poseen en tanto acción (*el valor humano*) de lo que el mismo enuncia a la vez que el posicionamiento de donde emana esta atribución de significación [19].

En ese sentido, lo que sigue procede de una primera persona que se involucra no ya como teórica concedora de un determinado tema, sino como vecina de un territorio racializado, atravesada por las voces que se expiden sobre las “mieles” del desarrollo y aquellas otras (entre esas otras, la propia) que saben de su habitar en zona de sacrificio.⁵ Aquí aparece un andamiaje temerario por parte de los administradores del conocimiento, impugnando a los críticos del extractivismo, en cuanto “terroristas ambientales” [Río Negro, 2013], denominación que exaspera en un país donde está vigente una ley antiterrorista⁶ que opera como el enorme riesgo de carátula jurídica de los activistas sociales.

Como es sabido, los procesos de racialización no solo se despliegan sobre cuerpos, sino que los saberes, memorias, territorios y tanto más son también destinatarios de dichos procesos, que hacen que todos los órdenes de la exis-

⁵ Algunos de los tramos que siguen, más específicamente los que describen la zona que habito, han sido expuestos en el Congreso Internacional: “Cuerpos, despojos, territorios: la vida amenazada”, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 16 al 19 de octubre de 2018, bajo el título “La ficción de la inmunidad”.

⁶ La ley antiterrorista lleva ya más de diez años de sancionada (2007), en tiempos de la administración de Cristina Fernández de Kirchner, y fue a solicitud del poder foráneo, reunido en el Grupo de Acción Financiera Internacional –más conocido como GAFI–, enmascarada bajo la lucha contra el lavado de dinero y la financiación al terrorismo internacional. Sin embargo, hubo muchas voces que se levantaron alertando que era perfectamente viable aplicarla a los activistas sociales, y ello es lo que aquí se plantea.

tencia humana estén alcanzados por este perverso y efectivísimo fenómeno de clasificación, el cual tiene como resultado el hecho de que unos saberes sean ponderados y otros desechados por su condición de mera creencia doxástica, que unas memorias sean las que se toman como “legítimas” para escribir “la historia” y otras queden sofocadas y/u ocultas. Lo mismo –ya lo hemos dicho muchas veces– aplica al territorio (en su más vasta acepción) y a los cuerpos-territorio que habitan determinados espacios. En este caso –en mi caso, que más que caso es mi vida y la de la comunidad en la que habito–, se trata de cuerpos, vidas excedentarias, sobrantes, desechables en tierras de enorme valía a los ojos de la mortífera avidez del capitalismo.

“Se trepanan las entrañas de la tierra y se siente como una perforación-vejación corporal”, comenté relatando lo que acaecía en mi región. Puedo asegurar que duele transitar la ruta interchacras de mi región, en la que emergen, indisimulables, los gigantes monstruos metálicos –torres de explotación/explotación por fractura hidráulica– en conformidad con las políticas extractivistas que se vienen incrementando, a nivel nacional, desde hace, estimativamente, dos décadas y media, y en este espacio subnacional (Alto Valle de Río Negro y Neuquén) hace unos diez años con mayor visibilidad. Junto a Eduardo Gudynas, denominamos extractivismo a “un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, orientada esencialmente a la exportación como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo” [Gudynas citado en Hurtado Caicedo y Hoetmer, 2018: 8].

La economía regional estuvo, desde principios del siglo pasado, sostenida en la frutihorticultura y, en la zona donde yo vivo, más puntualmente por la industria frutícola.⁷ El aire del valle ya no tiene el aroma a tierra o el olor a fruta fresca en tiempos de cosecha de manzanas y peras o a fruta fermentada que procedía de los enormes galpones-jugueras, donde queda la fruta para la producción de sidra. Hoy sabe a gas, a naftalenos o sus derivados. El aire es impuro, hay metales pesados tan invisibles como altísimamente tóxicos. El paisaje se ha alterado, adulterado; los cuadros de frutas se vienen desmontando y se talan las añejas cortinas de álamos, altísimos y espigados árboles que operan de franja de protección ante los

⁷ Se dice *industria* frutícola dado que la actividad excede la mera cosecha y embalaje de la fruta, involucrando también productos derivados de su procesamiento, como sidreras, jugueras, bodegas, fruta envasada en conserva, secadero de frutas y fraccionamiento de fruta disecada.

fuertes vientos de la zona. Mas no se trata solo de lo paisajístico –que si únicamente eso fuera, no es poca cosa–, sino que brutalmente se ha modificado el entorno al que se estaba habituado: las chacras, lo verde y lo rural que ya no lo es, lo que nos envuelve en una sensación de desconocimiento frente a lo que nos era familiar.

Los habitantes que moran en las cercanías a las torres enferman de patologías que antes eran excepcionales. Cabe decir que las sustancias químicas que se utilizan para la liberación del gas mediante esta técnica letal son carcinógenas y los fluidos migrantes del proceso extractivo son fuertemente contaminantes de las napas de agua.

A su vez, los enormes galpones de acopio de la fruta se han convertido, muchos de ellos, en depósito de lo que se denomina *almacén de no convencionales*; es decir, es el espacio donde ahora se almacena, en enormes tambores, los quinientos y tantos productos químicos de altísima peligrosidad, que son los que ingresan en las profundidades de la tierra para producir las fisuras necesarias en la roca madre –roca bituminosa– y lograr las grietas para la extracción de gas de esquisto, *tight gas* y otros. Es visualmente agresivo mirar allí, el mismo espacio donde salían camiones que llevaban nuestra apreciada fruta al mercado interno y al exterior, convertido, hoy, en el lugar donde se acopian los insumos para expoliar esa misma tierra que nunca jamás podrá volver a ser sembrada.

Mas sí está sembrada de la avaricia capitalista, de la voracidad de las transnacionales, de la delirante carrera hacia la expoliación de los “recursos naturales” hasta su agotamiento.

El concepto *recursos naturales* se condice con el léxico mercantilista propio de la escena capitalista. En el marco de las perspectivas críticas a la modernidad-colonialidad, se opta por el concepto *bienes comunes*. No se trata de una simple sustitución terminológica, sino de una denominación distinta que nombra otro mundo y, con ello, otra ontología, cuestión a la que referiremos renglones adelante. Y si digo agotamiento no es porque me asista una mirada catastrófica y apocalíptica, sino porque indisimulablemente:

[E]l capitalismo colonial/global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar [Quijano, 2012: 52].

Ese “nuestro común hogar” es el que sabe a ajeno en la brusca modificación operada en mi zona, que hace desconocer el entorno que se habita cual extraños en nuestra propia casa.

Cuerpo, territorio doliente

Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos, se afectan nuestros cuerpos; cuando se afectan nuestros cuerpos, se violentan los lugares que habitamos.

Traigo el concepto de lo corpo-vivencial. La fractura hidráulica se realiza con un trépano. La fálica imagen del trépano se “me” representa en términos de agresividad, de lo corrosivo, de la violencia perpetradora y penetradora. Desde lo auditivo, suena a ruido, a estrépito, a perforación y a grito. El trépano llega hasta la roca madre; rompe las profundidades de la tierra y nunca deja de hacerse oír, pues las locaciones operan las veinticuatro horas del día de manera ininterrumpida. En definitiva, una despiadada irrupción en el campo visual, olfativo, auditivo y más. Nuestra existencia misma invadida, otro modo de conquista, pero con idénticas mortíferas consecuencias; toda idea de estar, excepto de los riesgos respecto a lo que acaece, es una ficción, un imbécil consuelo.

Cuando digo que “la tierra duele no tiene nada de licencia poética, a mí y a muchos nos duele” (y extendiendo las disculpas del caso por la inusual mención autorreferencial).

Con Quijano, cabe pensar que el cuerpo no está en una esfera de la existencia social diferenciada de la naturaleza, sino involucrado en todos los órdenes de nuestro habitar en el mundo. En tiempos de la conquista de otrora, expresa Quijano: “La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar del poder colonial, pero también podría servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales, y el mismo poder que los europeos para conquistar la naturaleza” [Quijano, 1992: 13].

Y en esa conquista de la naturaleza, sin duda, la corporeidad y la salvaguarda de la vida de los condenados eran indispensables para los tiempos venideros. Y a su vez, según la perspectiva de Quijano, cabe desbaratar la relación sujeto-objeto que opera como sustrato del paradigma de sujeto de

conocimiento.⁸ Al respecto, distintas razones esgrime Quijano, a saber: que el sujeto de conocimiento refiere al individuo aislado; que queda, entonces, inhabilitada la espera de la individualidad y, cabe agregar, el colonizado habitando la esfera del *anthropos* y no de la *humanitas*, tomado, así, por objeto, cosa útil para los designios del colonizador.

Retomo, entonces, este abigarrado concepto cuerpo-territorio que está inspirado en los feminismos comunitarios de América Latina y el Caribe, y en las colectivas luchas corpo-territoriales de conflictos desencadenados por depredatorias políticas extractivistas, las más de las veces.

Me sé tierra y ello implica haberme desentrapado, desenredado, desmarcado de la ontología moderna colonial, donde la naturaleza solo es recurso para explotar, con una densidad ontológica que diferencia hombre-naturaleza de la modernidad de esta parte. Por el contrario, esa imposible escisión entre el universo humano y natural se condice con la rehabilitación de ontologías que no son nuevas, pero que estuvieron sofocadas por mor del imperio de los modos de pensar el mundo y sus entidades desde la filosofía académica moderna eurocentrada. Es, entonces, menester transitar el desdiseño de la “ontología uni-mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas” [Escobar, 2015: 30], en pos de desprendimientos edificantes que nos acerquen a la pluriversalidad no como lejana utopía, sino como prácticas y discursos que se incrusten en el escenario posoccidental.

Por lo tanto, si esto se traslada a términos de dolencia es porque deviene un sentir corpo-vivencial que ha sido posible, pues ha desmantelado y desalambrado una ontología que ponía a la naturaleza como si acaso aquello que ha dado en llamarse de esa manera nada tuviera que ver conmigo. Se advierte allí, en ese doloroso y trabajoso desmontaje ontológico, el modo en que estaba impregnada la ontología de raíz cartesiana, aquella que hemos enseñado y reproducido, por lo que nos hemos alojado en un ayer cooptado por la epistemología moderna-colonial. Es decir, algo ha ocurrido a nivel experiencial para que lo que antes resultaba imposible de ser revisado, en virtud de una supuesta verdad acreditada por la filosofía académica, haya sido motivo de un desandamiaje que implica desprenderse fatigosamente la dermis colonial que habitamos. Al despellejarnos, asumimos otro pelaje, otra ontología en un estado de revisión permanente al que llegamos una vez que nuestro entorno se ha alterado gracias a la voracidad del capital transnacional.

⁸ Para ampliar lo aquí expuesto véase Palermo y Quintero [2014: 59 y ss.].

Con Arturo Escobar, diremos que hemos advertido que es posible asumir otro diseño de mundo, pero si ello se nos presenta en el orden de la posibilidad, es porque nos hospedamos en otra ontología que impugna el pensamiento opositivo y dualista que nos extravía respecto de la naturaleza. Así, nos ubicamos en otra perspectiva epistémico-política que hace que esa torsión forje una nueva agenda académica, vital, política y más, pues el mundo que habitamos “ha estructurado la insostenibilidad como la forma dominante de ser” [Escobar, 2016: 129], volviéndose, entonces, un imperativo posicionarnos en otro espacio que torne viable concebir la posibilidad de torcimiento-giro-viraje respecto a esa forma dominante de ser que es el capitalismo letal, demencial, que, sin embargo, se nos presenta camuflado, encubriendo el proyecto de muerte que subyace. El camuflaje se hace llamar progreso, futuro, mañana, bienestar, palabras que conforman una cadena de significados engañosos y dañinos como pocos, propios de las promesas incumplidas e incumplibles de la modernidad, que es, en sí misma, un proyecto insustentable porque es inescindible de la lógica expoliatoria.

REFERENCIAS

- Borsani, María Eugenia [2012], “Epistemologías otras y hermenéuticas otras en el presente pos-occidental”, en Martín Díaz y Carlos Pescader (comps.), *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el sur* (pp. 3154), General Roca, Argentina, Publifadecs.
- (comp.) [2015], *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*, Buenos Aires, Ediciones del Signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- [2019], “Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa”, en Mariflor Aguilar y Laura Echavarría (comps.), *Violencia, territorio y extractivismo*, Ciudad de México, UNAM.
- Bronckart, Jean Paul [2004], *Actividad verbal, textos y discursos. Por un interaccionismo socio-discursivo*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Escobar, Arturo [2014], *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, UNAULA.
- [2015], “Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio”, *Cuadernos de Antropología Social* (41).
- [2016], *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Popayán, Colombia, Universidad del Cauca.
- Hurtado Caicedo, Francisco y Hoetmer, Raphael (coords.) [2018], *Abusos de poder contra defensores y defensoras de los derechos humanos, del territorio y del ambiente*, Bogotá / La Paz / Lima / Quito / Bruselas-Aprodeh / Broederlijk Delen / Cajar / Cedib / Cedhu.
- Mignolo, Walter [2010], *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- [2011], *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Pajuelo, Manuel [2011], “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, *Contextualizaciones latinoamericanas*, 2(5).

- Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps.) [2014], *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo/Center for Global Studies and Humanities, Duke University.
- Palermo, Zulma [2018], “Aníbal Quijano y el renacimiento de las utopías”, en *El grito*, México (inédito).
- Quijano, Aníbal [1988], “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sonntag *et. al.*, *Duda, certeza, crisis*, Caracas, Nueva Sociedad.
- [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena*, 13(29): 11-20.
- [2001], “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo: 117-131.
- [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez, y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores: 93-126.
- [2012], “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, *Viento Sur*, 122: 46-56.
- Río Negro [2013], “Pechen pidió educar en contra del ‘terrorismo ambiental’”. Recuperado de <<https://bit.ly/3DA7ql7>>.

CAPÍTULO 5. “NUESTRAS LUCHAS SON POR LA VIDA”: APROXIMACIONES A LA DEFENSA DE LA VIDA-TIERRA Y LAS TENDENCIAS DESCOLONIALES DE LAS MUJERES ZAPATISTAS

MARLA ARCE PIMIENTA

Introducción

A primera vista, hablar de defensa de la vida parece, y es, en realidad, una apuesta amplia. Y es que se pensaría imposible, o poco estratégico, que se sostuviera una postura contraria a esta y se optara por la muerte abiertamente. Lo cierto es que, en un momento histórico como el que vivimos, la cantidad de información, posturas y discursos, así como la relativización de conceptos como libertad, dignidad y justicia, trae consigo la necesidad imperante de dar una mirada crítica a los conceptos con los cuales estamos pretendiendo entender y explicar la realidad, además de sostener proyectos políticos de mediano y largo alcance.

Ahora, prácticamente terminando la segunda década del siglo XXI, nos encontramos frente a lo que se enuncia como la crisis del patrón actual de poder [Marañón, 2016: 109], en palabras de Quijano. Esta atraviesa los cinco ámbitos de existencia, donde hay una repercusión medioambiental, la cual apunta al exterminio de la vida en el planeta. Dado que esto ha sido concertado por la obra humana, por la conducción del mundo por élites de una modernidad capitalista, colonial y patriarcal, defender la *vida* parecería, entonces, un punto donde convergir y poder colocar un horizonte de sentido histórico común para construir proyectos que nos alejen de la catástrofe a la que nos acercamos aceleradamente. Pero ¿qué tan común es en realidad este?

El presente trabajo tiene como objetivo generar primeras aproximaciones, desde un pensamiento crítico y descolonial, sobre lo que nombraremos como *defensa de la vida-tierra*. Prácticas que tienen lugar y están siendo impulsadas desde grupos específicos, en este caso, mujeres que habitan el sur global y forman parte de movimientos en defensa del territorio. Esto, además de darnos una apertura frente a procesos que no responden a lo institucional, nos permite no solo cuestionar el proyecto moderno, el cual

está en crisis, sino dar visibilización y pauta a proyectos alternativos que ya están llevándose a la práctica.

La vida moderna colonial

La discusión sobre la vida puede abarcar desde discusiones filosóficas, biologicistas, hasta de credo. En lo que incumbe a este breve ejercicio reflexivo, para hablar de la vida dentro del proyecto imperante, recurriremos de primera instancia simplemente a su definición más básica, en este caso, las definiciones que nos brinda la Real Academia Española. *Vida*, entonces, puede ser entendida como: “Fuerza o actividad esencial mediante la que obra el ser que la posee; energía de los seres orgánicos; estado o condición a que está sujeta la manera de vivir de una persona” [Real Academia Española, 2019].

Esta definición se toma intencionalmente, ya que, aunque se afirme “científicamente” que los animales, las plantas, los ríos, las montañas tienen vida, no hay un reconocimiento de esta –incluso, desde la biología se reconoce la vida más allá de una propiedad que incumbe solo al hombre (hablando en sus propios términos). Y es que, dentro de la modernidad colonial, se logró concretar una jerarquización antropocéntrica en cuanto a la relación con el entorno, con los otros seres, donde uno (el hombre) está sobre todo lo demás. Es por ello la importancia y necesidad de que la definición de la vida se recupere desde el entendimiento de cuál es el sujeto universalizante moderno, ya que es bajo el cual se rige, al menos teóricamente, en el proyecto mundial.

Quizá tendríamos que referirnos a la vida, más allá de una propiedad, como la reproducción de proyectos de existencia. Es decir, más allá de alcanzar un análisis filosófico exhaustivo de la vida humana, nos centramos, aquí, en las dinámicas que permiten la reproducción de la cotidianeidad de los grupos humanos que habitan las distintas geografías y en las condiciones en las cuales estas se llevan, y que son, a todas luces, diversas culturalmente.

Aunque aquí enunciamos que hay numerosas, inclusive, incontables posibilidades de vida o proyectos de existencia, la modernidad-colonialidad [Quijano, 1992: 11-20], como proyecto de vida, se ha afirmado como única, en todo caso deseable y determinada, desde hace más de cinco siglos. Asimismo, ha construido filosófica y teóricamente al sujeto, que se ha reconfigurado con cada crisis y cambio dentro del modelo capitalista en sus distintas etapas. En el caso concreto del neoliberalismo, pareciera que se ha llegado

a la exacerbación del individuo, a la hiperindividualización en la concepción del mundo y del cómo se establecen las relaciones dentro de él.

Teniendo en cuenta lo anterior, y para romper con la idea de que la modernidad forma parte de un “proyecto destino” que sucede en un lapso de tiempo lineal, determinista y orgánico, como sus pensadores pretenden, hay que colocar una crítica contundente. La cual señale cómo el proyecto de la modernidad, que erige la figura del individuo, la libertad y la razón, solo pudo sostenerse bajo la violencia y destrucción sistemática en otras geografías y hacia otros sujetos [Dussel, 1994].

La violencia misma, en la que se sostiene, está enraizada; Quijano la logra sintetizar cuando habla de la modernidad “como patrón de experiencia social, material y subjetiva, [que] fue la expresión de la perspectiva eurocéntrica del conjunto de la experiencia del mundo colonial/moderno del capitalismo” [Quijano, 1999: 7]. Esto consintió y permitió el borramiento y/o sometimiento sistemático de otras formas que ya existían.

Desde los márgenes de Occidente, Theodor Adorno y Max Horkheimer [1998: 94] estudian la violencia intrínseca del proyecto que totaliza el mundo y, por lo tanto, la lógica que se sigue en su proceso de exportación y despojo dentro de su territorio (Occidente) y, obviamente, fuera de él, así como la construcción del hombre único y universal. Se trata de un sujeto que tiene características específicas, las cuales se refieren a la unicidad; es decir, “se reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” [Adorno y Horkheimer, 1998: 62]. Este sujeto único, universalizante y antropocéntrico forma parte de la colonialidad que se mantiene hasta nuestros días.

De esta manera, se puede afirmar que la colonialidad del sujeto está totalmente ligada a la colonialidad de la naturaleza; es decir, el imperante del sujeto universalizante afecta y coloca en una dicotomía –entre sujeto y objeto– la relación de este con su entorno, con la naturaleza. La relación jerárquica entre estos se funda en el reconocimiento del hombre blanco como sujeto único que cuenta con razón, lo cual le da un lugar por encima de las otras formas de vida, inclusive, de otras vidas humanas.

Este sujeto responde, desde entonces, a una lógica blanca, heterosexual, capitalista, patriarcal y eurocéntrica [Marañón, 2016: 12], por lo que todo esto influirá en la nueva concepción y relación que se establezca con lo referente a la naturaleza, en este caso, la Pachamama y las relaciones que se practiquen con el entorno.

Colonialidad de la naturaleza y defensa de la vida-tierra

No podríamos separar, en ningún momento, la historia de las y los sujetos humanos de la historia de la Tierra, como de ninguna especie. Aun así, este fue y sigue siendo uno de los mitos fundantes y más poderosos del proyecto moderno: la objetualización de todo aquello que no fuera el sujeto universal y, por lo tanto, la utilización de todo lo que no fuera el “hombre” para la reproducción de la vida del capitalismo y de su(s) sujeto(s) universalizante(s).

Más allá del terreno del planeta Tierra –que empezaremos a nombrar desde ahora como Pachamama por las reflexiones que comparten las mujeres del sur del continente [Aguinaga *et al.*, 2011: 78-79]–, es importante recalcar que, si bien el sujeto supuestamente universal se encuentra en la punta del proyecto moderno colonial, este no incluye la variedad de sujetos y sujetas a lo largo de la historia. Las mujeres, como grupo sexogenérico, y los grupos correspondientes a otra “raza” –esta como una institución para la jerarquización y taxonomía de la población mundial [Quijano, 1999]– han sido y siguen siendo objetualizados, y a lo largo de la historia moderna han sido exterminados, mercantilizados. Esto tiene también que ver con la relación que sostenían con el entorno, con la tierra y sus formas de existir.

La colonización y colonialidad de la naturaleza están íntimamente ligadas a la explotación de esta, dada la necesidad de recursos explotables que se dio a partir de la colonización de los pueblos del Sur desde el siglo XVI, siguiendo con la primera gran industrialización y la instauración global del capitalismo. El deterioro ambiental ha ido en aumento con la ocupación del capitalismo.

Adolfo Albán A. y José R. Rosero [2016] sostienen: “La colonialidad de la naturaleza, tal vez va más allá de la colonización de esta, deberá entenderse como la manera en que se construyen discursos hegemónicos y excluyentes con respecto a quienes tienen el derecho de conocerla y explotarla, de protegerla y resguardarla” [30].

La colonialidad de la naturaleza justamente reside en esta separación sujeto-objeto, donde la Pachamama y, por lo tanto, las y los sujetos que se han encontrado más dentro de la lógica de su conservación, y que se asumen y son *parte de* y no *dueños de*, han sido etiquetados y tratados como salvajes y, sobre todo, como enemigos del progreso. Incluso, esto se replicó con el ciclo progresista latinoamericano, donde “quienes fungieron como sus

principales referentes terminaron asimilando el ecologismo –las resistencias sociales a sus políticas extractivistas– a las nuevas armas ideológicas de derecha y el imperialismo” [Machado, 2016: 207].

Por su parte, el sujeto más racional y, por tanto, universalizante será aquel que responda únicamente a su propio mundo artificial construido con las reglas y lógicas del capitalismo; las y los otros que no respondan a esto serán no solo marginalizados, sino, en todo caso, exterminados cuando su existencia implique la defensa de un territorio que no pueda ser para uso de la reproducción del sistema. Como sostiene Horacio Machado, “la creencia cartesiana en la escisión ontológica del Ser Humano respecto de la Naturaleza ha creado cuerpos que no sólo creen que no son Tierra, sino que efectivamente sienten y viven como si no fueran Tierra” [2016: 210]. Por lo tanto, la colonialidad de la naturaleza surge ya que:

[E]sta se convirtió en una fuente inagotable de riqueza y en un obstáculo para el progreso y la modernización, que debía ser explotada e igualmente dominada por la racionalidad del hombre –ni siquiera se aludía a la del ser humano en su acepción abarcativa de la mujer– dispuesto a colonizarla, domarla y transformarla de acuerdo con sus necesidades y apetencias [...]. [No olvidemos que] la tríada economía, ciencia y tecnología ha sido fundamental en la colonización de la naturaleza [Albán y Rosero, 2016: 27-29].

Defensa de la vida-tierra

La defensa de la vida-tierra está vigente en un momento donde pareciera que las luchas medioambientales han sido cooptadas y utilizadas para la legitimación del modelo actual. El capitalismo verde responde a lógicas del supuesto cuidado del medioambiente, pero esto siempre en miras de seguir permitiendo que se repliquen las lógicas de producción imperantes en una explotación, sin medida, de la naturaleza.

Para ir hacia un análisis mucho más complejo sobre la defensa de la vida-tierra y poder acercarnos a una propuesta de definición, habremos de, primero, definir el conflicto medioambiental desde dos perspectivas: por un lado, la referida a los intereses hegemónicos de producción y, por otro, la que se complejiza desde la “izquierda” o los proyectos que se asumen como alternativos.

Después de todo, en el análisis anterior sobre la separación sujeto-objeto-naturaleza, nos es más fácil ubicar las prácticas y discursos hege-

mónicos en cuanto a esta, donde su única y exclusiva función gira en torno a entender la tierra como fuente de meros recursos naturales.

Aun así, el mercado hábil ha sabido cómo legitimarse y crear nuevos mercados y consumidores desde el capitalismo verde. Por eso, cuando hablamos de las posturas y prácticas sistémicas que se sostienen en un discurso del supuesto “cuidado del medioambiente”, habría que tener claro cuáles son las líneas en las que se sostienen tales posturas.

Cuando se habla de “cuidado”, por ejemplo, no se hace referencia a un concepto recuperado por la economía feminista que alude a lazos de solidaridad, sino que se habla de un cierto tutelaje, en el cual hay un sentido de propiedad en donde el medioambiente es de “todos” o de quien pueda gestionarlo y pagarlo, y niega, más bien, que todas y todos somos de la Pachamama.

La caracterización de la relación hegemónica, en cuanto al medio ambiente, se propone enlistarla de la siguiente manera: la lógica del sistema capitalista imperante busca garantizar la reproducción ilimitada del sistema de producción actual; no busca reducir el consumo, ni mucho menos cambiar la lógica de consumo neoliberal imperante, y, por último, genera nuevos mercados “alternativos” que solo significan la creación de nuevos consumidores con una ética intachable y con una supuesta responsabilidad con su medio, la cual no cuestiona su forma actual.

Ahora, son las posturas desde la(s) izquierda(s) las que interesan más en este debate. Esto, debido a que colocarse desde una posición de “izquierda”, en su amplio entendimiento, no nos garantiza, en absoluto, que rompa con esta lógica antropocéntrica de explotación de la tierra. Y aunque dentro de las izquierdas hay posturas que se encuentran diametralmente lejos, no hay que olvidar que “la izquierda históricamente ha minimizado la problemática ambiental/ecológica, escindiéndola a las cuestiones cruciales de la dominación capitalista” [Machado, 2016: 207]. Asimismo “los proyectos de ‘socialismos de crecimiento o realmente existentes han abrazado el desarrollo de fuerzas productivas’ como condición y vía inexorable para la superación de las contradicciones del capitalismo” [Machado, 2016: 207].

Incluso, Alain Badiou [2008], intelectual contemporáneo, afirma que “la naturaleza no existe”; asimismo, sostiene que el ecologismo es una operación gigantesca de despolitización de los sujetos. Por otro lado, la izquierda tradicional:

[T]iene como sustrato una concepción típicamente positivista de la Naturaleza (definida básicamente como el conjunto objetivo de los recursos

naturales)” [...]. [Por su parte], “la izquierda posestructuralista asume, en cambio, una concepción unidimensionalmente constructivista, en la que la naturaleza, no constituye ninguna entidad ontológica en sí, no existe más allá de los discursos sociales que figuraban como tal [Machado, 2016: 209].

Se hace un énfasis en estas miradas desde la izquierda para recalcar la necesidad de que nuestro pensamiento crítico camine hacia lo descolonial, ya que solo así se pueden distinguir las propuestas que apuntan a construir la vida de otras maneras, lo que implicaría la defensa de la vida-tierra. Pero ¿qué estamos entendiendo por esta? La defensa de la vida-tierra, al contrario del tutelaje y administración capitalistas, aboga por una solidaridad que sobrepasa la idea de especie humana, con la Pachamama, con la Tierra. Estas prácticas que van más allá del discurso, al contrario de los grandes capitales, cuestionan la existencia misma de un sistema que solo vive de despojo y muerte.

Las mujeres zapatistas y la defensa de la vida-tierra, un caminar descolonial hacia un nuevo horizonte de sentido histórico

Si anteriormente se discutió sobre el sujeto moderno universalizante, en este apartado podemos, entonces, enunciar y explicar por qué las mujeres, sobre todo, las del Sur⁹ y las que se encuentran en movimientos en defensa del territorio, son aquellas en las que la defensa de la vida-tierra cobra sentido. Es necesario señalar que, más allá de caer en una romantización e idealizar a estas sujetas, su función en la historia y las decisiones que han tomado las están conduciendo a enunciar un posible horizonte común en este momento de crisis y caos.

Las posturas que asumen las mujeres en defensa del territorio en cuanto a organización, si bien pueden, o no, ser espacios exclusivos de estas, sí logran agruparse frente a cosas muy específicas, respondiendo, sobre todo,

⁹ Carlos Montemayor [2006] menciona que el concepto del Sur, o Sur global ha sido retomado por distintas resistencias para construir puentes e identidades comunes, es decir, “en una nueva imagen del mundo los pueblos prescindibles y sus territorios se localizan en una zona designada con un término aparentemente geográfico, pero que es más espiritual y político: se llama sur” [48].

a condiciones históricas compartidas, a una triple opresión que incluye sexo-género, raza y clase. El caso de las mujeres zapatistas parece un buen ejemplo del cual partir para ir observando y aprendiendo sobre otras formas de existir, vivir y resistir.

La lucha por la defensa de la vida ha estado presente desde el levantamiento y visibilización del EZLN en 1994; en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, la frase que resuena hasta hoy en día es “Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta muerte como futuro” [1996]; esta retumbó en sus acciones y discursos desde ese primer momento. El movimiento zapatista ha fungido como ejemplo de lucha y organización desde hace más de veinte años en América Latina y en general en el sur global. Tanto es así que a inicios de 2018 lograron convocar a un encuentro de mujeres del mundo, donde el acuerdo final y la consigna fueron por la Vida.

Este último momento es parte del camino que las mujeres zapatistas han construido en alianza con otras mujeres del mundo. Después del encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo en 2007, en marzo de 2018, la materialización de esto fueron los acuerdos y las palabras finales del Encuentro de Mujeres que Luchan, el cual reunió a mujeres de 34 países del mundo, algunos reconocidos por el “sistema internacional”, y otros que existen porque resisten.

Las mujeres zapatistas no han construido en sí mismas todo el discurso que las acompaña por la vida, pero lo que sí han hecho es su largo recorrido desde el levantamiento de 1994, inclusive antes; veinticuatro años después del avance neoliberal, así como el de la resistencia, en marzo de 2018 lograron convocar a un encuentro masivo.

Las compañeras zapatistas cerraron el encuentro de tres días con las siguientes palabras:

Hermanas y compañeras:

Aquí, delante de todas las que somos aquí y las que no están, pero están con el corazón y el pensamiento, les proponemos que acordemos seguir vivas y seguir luchando, cada quien, según su modo, su tiempo y su mundo. [...] Y, claro, decimos que, contra cualquier patriarcado, no importa qué idea tenga, no importa cuál sea su color o su bandera. Porque nosotras pensamos que no hay patriarcado bueno y patriarcado malo, sino que son lo mismo contra nosotras como mujeres que somos. [...] Si sale que no es cierto, bueno, como quiera nos vamos a estar viendo para luchar por la vida de todas las mujeres y por su libertad y que cada quien según su pensamiento

y lo que mira, pues va construyendo su mundo como vea mejor [Enlace Zapatista, 2018].

Más allá de entrar en una discusión sobre si las mujeres zapatistas se asumen feministas o no y cuáles son las implicaciones de ello, sí es necesario recuperar aportes de ciertos feminismos para ayudar a aclarar la importancia de la acción de estas sujetas y todo lo que significa en este embate brutal en la defensa de la vida, de la vida propia de las mujeres, de la Tierra y de quienes la habitan y cuidan.

Desde la lucha ecofeminista se señala que:

[E]xisten importantes paralelos históricos, culturales y simbólicos entre la opresión y explotación de las mujeres y de la naturaleza. De hecho, en los discursos patriarcales, la dicotomía mujer/hombre corresponde frecuentemente al de naturaleza/civilización, emoción/razón o incluso tradición/modernidad, desvalorizando siempre a la primera categoría del binomio. [...] [Asimismo se apunta que] los oprimidos, las mujeres y la naturaleza estuvieron presentes en los discursos de las estrategias dominadoras de la política, la filosofía y la teología del pensamiento moderno occidental desde la emergencia del capitalismo [Aguinaga *et al.*, 2011: 67-70].

El ecofeminismo, dialogando con las ideas planteadas ya aquí, comparte la creencia de que “el destino de los oprimidos está íntimamente ligado al destino de la tierra” [Aguinaga *et al.*, 2011: 70].

Por su parte, los feminismos comunitarios e indígenas, a los cuales se adscriben mayormente mujeres y grupos de la parte andina del continente americano, “articulan de manera compleja la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza” [Aguinaga *et al.*, 2011: 77].

Asimismo, “este entendimiento complejo [que] propone una resignificación de ideas como comunidad, espacio público y repertorios de acción, que se plantean la comunidad como una construcción no naturalizada, pero sí histórica, de confluencia y pertenencia política y afectiva” [Aguinaga *et al.*, 2011: 77], da pauta para pensar la defensa de la vida-tierra como un ejercicio que lleva a la práctica, enuncia y puede generar una articulación más fuerte que se sobreponga al embate neoliberal.

Reflexiones finales

La defensa de la vida-tierra como un ejercicio que no está completamente dado contiene, en sí misma, una complejidad política, histórica y geopolítica. No responde a un programa político que pretende homogeneizar grupos y colocar a uno como líder y/o autoridad impositiva. Se explica también como el acuerdo implícito y explícito históricamente compartido por pueblos, en su mayoría, originarios e indígenas, que, en un primer momento de colonización, si no fueron exterminados, fueron llevados al repliegue marginal, y que ahora, con el avance del capitalismo neoliberal, están queriendo ser despojados y despojadas de tales tierras.

Complejizar en el debate teórico y práctico los ejemplos de resistencia no es solo un acto de solidaridad con quienes colocan el cuerpo en defensa de un presente y un futuro para todas y todos, sino que nos acerca a un entendimiento más amplio entre distintos saberes y conocimientos, sin la necesidad de seguir sosteniendo el saber científico como único, indiscutible y máximo, de la misma manera que la modernidad-colonial lo colocó.

Cabe aclarar que la defensa de la vida-tierra no es exclusiva ni excluyente de grupos que no sean originarios o de grupos de mujeres, al contrario, es una posibilidad amplia. La defensa de la vida-tierra permite justamente hacer críticas y análisis a distintas escalas: desde las y los sujetos que intervienen en su ejercicio hasta el sistema y las lógicas de reproducción de vida-muerte que este sostiene, así como pensar que las prácticas políticas institucionales del siglo XX han sido totalmente rebasadas y que un futuro solo podrá existir si rompemos con esta y nos atrevemos a forjar otros caminos.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max [1998], *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Trotta.
- Aguinaga, Margarita; Lang, Miriam; Mokrani, Dunia y Santillana, Alejandra [2011], “Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo”, en *Más Allá del Desarrollo* (pp. 55-82), Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Albán, Adolfo y Rosero, José [2016], “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas*, 27-41.
- Dussel, Enrique [1994], *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, UMSA Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural Editores.
- Enlace Zapatista [1996], “Cuarta Declaración de la Selva Lacandona”. Recuperado de <<https://bit.ly/3rSiPZ9>>.
- [2018], “Palabras de las Mujeres Zapatistas en la clausura del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de las mujeres que luchan en el Caracol Zapatista de la Zona Tzotz Choj. 10 de marzo del 2018”. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZMuk9O>>.
- Machado, Horacio [2016], “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafío de especie”, *Actuel Marx/ Intervenciones* (20): 205-230.
- Marañón, Boris [2016], “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”, *Cooperativismo & Desarrollo*, 24(109).
- Montemayor, Carlos [2005], “La globalización y los derechos humanos” en Ingrid van Beuren y Oscar Soto, *Derechos humanos y globalización alternativa: una perspectiva iberoamericana* (pp. 37-58), Puebla, México, Universidad Iberoamericana.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.

_____ [1999], “¡Qué tal raza!”, *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones* (48): 141-152.

Real Academia Española [2019], “Vida”, en *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de <<https://dle.rae.es/vida>>.

CAPÍTULO 6. LAS ALTERNATIVAS AL DESARROLLO SOSTENIBLE. LA SUSTENTABILIDAD SÚPER-FUERTE: ELEMENTOS DESTACABLES

PAMELA ÁVALOS MORENO

Introducción

La crisis de la colonialidad de la naturaleza se constituye como la expresión de la crisis del patrón mundial de poder capitalista en el ámbito de existencia social *relación con la naturaleza*. Esto es debido a que la crisis del patrón mundial de poder capitalista se desarrolla como producto del desgaste de la malla de relaciones sociales, constituidas por la dominación, explotación y conflicto, e implantadas por el *patrón de poder colonial*, cuyos ejes constitutivos –la colonialidad-modernidad, el eurocentrismo y el capitalismo– han determinado el control de los cinco ámbitos de existencia social, sus recursos y sus productos. De este modo, ha instaurado particulares instituciones que se han encargado de imponer y reproducir dicho patrón de poder. Así, en el ámbito de existencia social en relación con la naturaleza, el patrón colonial de poder ha constituido su control al lograr reestructurar la relación ancestral de las culturas indígenas con la madre tierra bajo las concepciones eurocéntricas: articulación dualismo-evolucionismo, el imaginario progreso-desarrollo, y la racionalidad instrumental [Albán, 2016: 27]. Por ello, la crisis de la colonialidad de la naturaleza se presenta como un desgaste de los modos de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social que han detonado en un fenómeno de grandes amplitudes que está conformado por una devastación ecológica múltiple [Alimonda, 2010: 87].

La crisis de la colonialidad de la naturaleza se vuelve popularmente conocida como la crisis ambiental a raíz de su evidenciamiento, en 1972, con el informe *The Limits of the Growth*, el cual desata un debate ambiental desde diferentes frentes en los países llamados del primer mundo. Este debate surge con el objetivo de atender la problemática ambiental mediante el análisis de los patrones de producción y consumo que dominan las prácticas socioeconómicas fundadas por el capitalismo, desde diversas posturas teóricas que van creando epistemes ecológicas y desencadenan

diferentes paradigmas del conocimiento y disciplinas científicas en torno al concepto de sustentabilidad y al modelo de desarrollo [Laguardia, 2013: 53].

Es a raíz de la caída del bloque socialista, en 1991, que el bloque capitalista logra imponer su discurso neoliberal y, con ello, expandir la lógica del mercado a todas las esferas de la vida, con lo que consigue absorber a su retórica el debate ambiental recreando el modelo de desarrollo sostenible [Brundtland, 1987], que hasta entonces había dominado en el debate bajo el paradigma neoliberal. Así, se termina de desarrollar el modelo de desarrollo sostenible, en 1992, con la Conferencia General de la ONU sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río de Janeiro), el cual logra imponer hegemónicamente un nuevo régimen ambiental internacional [Giraldo, 2014: 58], pues se trata de una postura de sustentabilidad que se caracteriza por configurarse como una retórica funcional al modelo de desarrollo y al sistema capitalista.

Sin embargo, es a raíz del evidenciamiento del fracaso de dicho modelo hegemónico de sustentabilidad¹ que se presenta en la segunda década del siglo XX, por un lado, un impulso renovado de algunos modelos y prácticas de sustentabilidad que se desarrollaron desde la década de 1970 y, por otro lado, un posicionamiento de los países del tercer mundo en el debate, desde donde han comenzado a surgir nuevos frentes que se declaran alternativos al modelo de desarrollo sostenible.

Ante este escenario, Eduardo Gudynas señala que el constructo teórico de sustentabilidad ha alcanzado tal popularidad que su significado se ha diversificado y ampliado a múltiples contextos, volviéndose un concepto polisémico, con lo que se pueden identificar diversas posturas de sustentabilidad a lo largo del mundo: desde aquellas que ponen el acento en reducir la contaminación y manejar los desperdicios hasta aquellas que sostienen que es indispensable transformar la esencia del desarrollo capitalista [Gudynas, 2009: 14]. Por esto, para atender esta multiplicidad de frentes, Gudynas crea una herramienta comparativa de propuestas de sustentabilidad en la que se identifican tres predominantes corrientes, en las cuales, a su vez, se engloban las diversas posturas de sustentabilidad presentes en el reavivamiento del debate: la corriente de sustentabilidad débil, la corriente sustentabilidad fuerte y la sustentabilidad súper fuerte. Estas se configuran de acuerdo a la postura que toman en torno a los elementos: desarrollo, naturaleza,

¹ Para más información sobre el fracaso del modelo de desarrollo sostenible (Río de Janeiro, 1992) consultar Laguardia [2013: 60].

valoración, perspectiva sobre la naturaleza, justicia y ambiente, actores, escenario, saber científico, otros saberes y prácticas. Así, las posturas de las corrientes se desarrollan de la siguiente manera.

Tabla 1

Herramienta comparativa de corrientes de sustentabilidad

ELEMENTOS	SUSTENTABILIDAD DÉBIL	SUSTENTABILIDAD FUERTE	SUSTENTABILIDAD SÚPER FUERTE
Desarrollo	Crecimiento material	Crecimiento material/ social	Calidad de vida, ecológica
Naturaleza	Capital material	Capital natural, crítico	Patrimonio cultural
Valoración	Instrumental	Instrumental	Múltiples valores, intrínsecos
Perspectiva Naturaleza	Antropocéntrica	Antropocéntrica	Biocéntrica
Justicia y ambiente	Compensación económica	Justicia ambiental	Justicia ambiental y ecológica
Actores	Consumidores	Consumidor ciudadano	Ciudadano
Escenario	Mercado	Sociedad	Sociedad
Saber científico	Conocimiento privilegiado	Conocimiento privilegiado	Pluralidad de conocimientos
Otros saberes	Ignorados	Minimizados	Respetados, incorporados
Prácticas	Gestión técnica	Gestión técnica consultiva	Política ambiental

Fuente: Gudynas [2009: 14].

Con lo anterior, se observa que en esta herramienta se catalogan las corrientes de sustentabilidad con base en criterios desarrollados desde el enfoque de la teoría de la colonialidad del poder, ya que la valuación de las corrientes de sustentabilidad se centra en identificar si su postura, en torno a los elementos señalados, se orienta por concepciones eurocéntricas fundadas por el proyecto moderno-colonial, con ambivalentes enfoques críticos al tradicional modelo de desarrollo, o si se presenta una tendencia

a resistir a esas concepciones desde el enfoque descolonial que se caracteriza por rescatar saberes, prácticas y valoraciones de culturas indígenas, así como por adherir enfoques provenientes de contextos occidentales, pero que surgen desde los márgenes críticos y se caracterizan por desarrollarse dentro del paradigma biocentrista.

Por lo tanto, se identifica que la corriente de sustentabilidad débil se conforma como la postura de sustentabilidad que se caracteriza por ser consciente de la crisis “ambiental” y, por ende, buscar promulgar prácticas y discursos que atiendan el deterioro ecológico. Sin embargo, su enfoque no es crítico, en cuanto al análisis del origen de esta crisis, y las soluciones que promueve se basan únicamente en fomentar un modelo de sustentabilidad que no destruya su base ecológica. Esto no implica no seguir promoviendo el modelo de desarrollo, sino solo modificar algunas pautas de producción que atiendan la emergencia “ambiental”, las cuales buscan seguir promoviendo el crecimiento económico y se caracterizan por desarrollarse en el marco del mercado. Con lo anterior, se establecen pautas de sustentabilidad que se basan en distintas formas de mercantilización de la naturaleza y el soporte de los avances científicos-tecnológicos [Gudynas, 2011b: 78]. Mientras tanto, se identifica que en esta corriente se inscriben los modelos de sustentabilidad que surgen desde el discurso de las Naciones Unidas, el modelo de ecodesarrollo (Cocoyoc, 1974), el modelo de desarrollo sostenible (Brundtland, 1987) y el modelo de desarrollo sostenible del régimen ambiental internacional (Río de Janeiro, 1974), así como renovadas epistemes derivadas de los mismos enfoques eurocéntricos: la economía ambiental, la economía verde y la economía ecológica [Ávalos, 2019: 54-59].

Mientras que la corriente de sustentabilidad fuerte se define como aquella que, además de ser consciente de la emergencia ambiental, ejerce una crítica a las clásicas concepciones eurocéntricas de progreso, la postura de desarrollo sostenible apuesta por la mercantilización de la naturaleza, pues señala que dicho ingreso al mercado de los recursos naturales no es suficiente para aportar soluciones concretas a la crisis ambiental. Es una postura que, si bien ejerce una crítica más efectiva al modelo de desarrollo y defiende la necesidad de asegurar los componentes críticos de los ecosistemas, sigue tratando la crisis ambiental desde una perspectiva material, pues sí acepta considerar la naturaleza como una forma de capital [Gudynas, 2011b: 78]. Además, se identifica que en esta corriente se inscriben las propuestas de sustentabilidad, como la economía sostenible y las ciencias de la naturaleza.

Por otro lado, desde una postura heterodoxa del modelo de desarrollo y desarrollo sostenible, se construye la corriente de sustentabilidad súper

fuerte. En esta corriente, se inscriben las propuestas de sustentabilidad que defienden una valoración múltiple del ambiente y, por lo tanto, no se restringen al valor económico o ecológico. Asimismo, es una postura que, desde el enfoque crítico de la descolonialidad, señala las limitaciones que la ciencia y la tecnología tienen para atender la emergencia ecológica y abogan por el principio precautorio, con lo cual, nos señala Gudynas, sus prácticas y discursos desembocan en transformaciones más radicales y sustanciales frente al desarrollo convencional [Gudynas, 2011b: 78].

Así, ante este atendimiento de las diversas posturas de sustentabilidad que se presentan a lo largo del mundo, Gudynas identifica que, pese a que el renovado impulso del debate ambiental se da como resultado del fracaso del modelo de desarrollo sostenible hegemónico, el debate sigue dominado por posturas de sustentabilidad que continúan siendo partidarias del modelo de desarrollo sostenible, entre las que destacan: la economía ambiental, la economía ecológica y la economía verde, debido a que en sus enfoques y prácticas continúan reproduciendo concepciones eurocéntricas desde las cuales se instauró el proyecto modernidad-colonialidad y la colonialidad de la naturaleza, que condujo al modelo de desarrollo y desarrollo sostenible.

Por esta razón, en el análisis de este contexto de crisis del patrón mundial de poder capitalista, de crisis de la colonialidad de la naturaleza y de reavivamiento del debate ambiental en la segunda década del siglo XXI –dominado por posturas de sustentabilidad partidarias del modelo de desarrollo sostenible del régimen ambiental internacional–, se observa que la corriente de sustentabilidad súper fuerte se presenta como una alternativa al modelo de desarrollo sostenible, cuya posición en torno a los elementos señalados busca dar un giro descolonial respecto a las eurocéntricas posturas de sustentabilidad que se siguen reproduciendo en el debate ambiental y en las que no se alcanza a visualizar una salida a las dinámicas implantadas por la colonialidad de la naturaleza, que desembocaron en la actual crisis ambiental. Con ello, la sustentabilidad súper fuerte se configura como una corriente en la que se inscriben las alternativas al desarrollo sostenible.

Las alternativas al desarrollo sostenible, la corriente de sustentabilidad súper fuerte

Las alternativas al desarrollo sostenible se configuran como una propuesta de sustentabilidad que parte desde una lucha conjunta contra el patrón

mundial de poder capitalista dentro del heterogéneo movimiento ambiental y ecológico latinoamericano [Gudynas, 1992: 104-115] en la búsqueda de la socialización radical del poder. Esto se traduce en que las personas mismas retomen el control de los cinco ámbitos de existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad colectiva y relación con la naturaleza, desde otros marcos referenciales, otra forma de producir sentido [Quijano, 2010] y de poner en discusión la base ideológica del desarrollo, “la ideología del progreso”.

Así, ante esta búsqueda de un nuevo universo de relaciones sociales, las alternativas al desarrollo sostenible se orientan hacia la propuesta del buen vivir como eje orientador que, desde una postura intercultural, ejerce una crítica efectiva al eurocentrismo y a la racionalidad instrumental (medios-fines) [Leff, 2009, citado en Zamora, 2016: 61], y, con ello, buscan recuperar algunas posturas y cosmovisiones de los pueblos indígenas que provean de otros modos de producir sentido y explicar, así, otros ordenamientos sociales, económicos y políticos [Gudynas, 2011b: 49]. Por ello, las alternativas al desarrollo sostenible se fundan en diferentes valores, símbolos, presupuestos epistémicos y ontológicos de la cultura occidental moderna capitalista. Estos, al entrar en contraposición a todo lo referente a la racionalidad instrumental eurocentrista-utilitarista, indican el surgimiento de una racionalidad alterna en disputa, la cual busca orientar una manera distinta de vivir, una forma de producir, comer, gobernar, sentir, pensar y de relacionarse entre las personas y con la naturaleza. Se trata de una racionalidad liberadora con los humanos y solidaria con la naturaleza.

Con base en estas características, las alternativas al desarrollo sostenible van generando una postura alrededor de los elementos señalados que develan una mutua correspondencia con las características de la sustentabilidad súper fuerte, cuestión que se puede constatar en un análisis más profundo de su postura ante algunos elementos destacables que develan una alternancia al modelo de desarrollo sostenible.

Elementos destacables

Se identifica que los elementos *desarrollo, valoración y otros saberes* presentan una distinguida relevancia en la identificación de posturas de acuerdo a las corrientes de sustentabilidad, debido a que determinan concepciones como una “mejor vida”, la función de la naturaleza en la sociedad y una resistencia ante la imposición del eurocentrismo, por lo que son señalados,

en este capítulo, como elementos destacables a analizar sobre la postura de las alternativas al desarrollo sostenible.

Desarrollo

El elemento *desarrollo* es uno de los pilares básicos en la herramienta teórica comparativa de corrientes de sustentabilidad. Este se refiere a la construcción social de la idea de una “mejor vida” desde las diversas posturas que se formulan en torno a esto.

El sentido hegemónico de la palabra *desarrollo* se refiere a los avances y progresos esencialmente económicos y “consecuentemente” sociales, un proceso de evolución lineal, mediado por la apropiación de recursos naturales, guiado por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica, y orientado a emular el estilo de vida occidental [Gudynas, 2011a: 43]. En este sentido, se observa una mera preocupación por el crecimiento material justificado en que dicha evolución progresiva de la economía llevará a la sociedad a mejores niveles de vida.

Ante esta clásica postura, las alternativas al desarrollo sostenible se pronuncian por un desarrollo entendido como la búsqueda de la calidad de vida y la calidad ecológica. Es una postura que ejerce una crítica radical al proyecto moderno-colonial, ya que abarca una dimensión ética que rompe con la perspectiva antropocéntrica en la cual descansa el desarrollo contemporáneo, desde donde se argumenta que la naturaleza debe ser salvaguardada por sus valores intrínsecos y no en funcionalidad de los humanos, con el objetivo de construir una buena vida para todos los seres vivos del planeta [Gudynas, 2011a: 82].

Valoración

La *valoración* se conforma como el elemento, en esta herramienta, que determina la tarea de la naturaleza en la sociedad y, por lo tanto, tiene consecuencias en el terreno de la justicia. Las valoraciones en torno a la naturaleza van desde aquellas que surgen de las posturas convencionales, que la conciben como un objeto en función de las necesidades del hombre, hasta aquellas que, desde condiciones alternas a la modernidad, comienzan a reconocer sus valores intrínsecos, con lo que la valoración acerca de la naturaleza determina su función, objeto o sujeto.

Alrededor de este elemento, se identifica que la postura de las alternativas al desarrollo sostenible reconoce tanto la valoración económica como la ecológica, pero entiende que existen otras escalas de valor, y, por lo tanto, si bien contiene parcialmente las posturas de las otras corrientes, también va más allá de ellas, al reconocer que la naturaleza tiene ciertos valores que le son propios, además de ser independientes de la utilidad para el ser humano. Con ello, se reconocen valores que rompen con la postura antropocéntrica de la modernidad en contraposición con el valor instrumental, como valor que expresa únicamente las propiedades y virtudes intrínsecas, y que no depende de atributos relacionados con otros objetos o procesos, como valor objetivo, en el sentido de ser independiente de las valoraciones que realizan otros valuadores [Gudynas, 2010: 50]. Se trata de una postura de valor que sostiene que existen atributos que son independientes de los seres humanos y permanecen aún en ausencia de estos, además de reconocer múltiples valores humanos que provienen de contextos no occidentales.

Otros saberes

Este elemento alude a la postura que las diversas propuestas de sustentabilidad pueden tomar respecto a otros saberes, saberes no científicos, en un contexto donde el eurocentrismo y el método científico se han encargado de imponerse como representantes de la epistemología legítima, mientras que históricamente han censurado, despojado y abolido otros saberes.

La postura de las alternativas al desarrollo sostenible parte de configurar otra relación social a partir de relaciones horizontales, mediante un diálogo intercultural en la búsqueda de la calidad de vida y la calidad ecológica en su conjunto [Acosta, 2010: 7]. Por lo tanto, se busca incorporar aportes de las cosmovisiones de algunos pueblos indígenas, con el fin de romper el cerco de modernidad y sus problemas derivados, permitiendo que se expresen saberes que han sido subordinados y marginados por el eurocentrismo [Gudynas, 2010b: s. p.].

Reflexiones finales

En este capítulo, se enfatizó en la argumentación de cómo las alternativas al desarrollo sostenible se consolidan como la corriente de sustentabilidad

súper fuerte de acuerdo con la herramienta comparativa de corrientes de sustentabilidad de Gudynas. Se trata de una propuesta de sustentabilidad que, desde el movimiento ambiental y ecológico latinoamericano, propugna por la resistencia al patrón mundial de poder capitalista para la búsqueda de una salida a las dinámicas instauradas por el proyecto moderno-colonial que, desde las concepciones eurocéntricas dualismo-evolucionismo, el imaginario progreso-desarrollo y la racionalidad instrumental, determinaron la colonialidad de la naturaleza que llevó a la actual crisis ambiental, y, por lo tanto, se argumenta que la crisis ambiental no se trata de otra cosa sino de la crisis de la colonialidad de la naturaleza.

Así, las alternativas al desarrollo sostenible se presentan como un frente heterodoxo ante el modelo de desarrollo y desarrollo sostenible, pues se argumenta que otros enfoques de sustentabilidad, presentes en el renovado debate ambiental en el siglo XXI, continúan siendo partidarios del modelo de desarrollo sostenible y, por ende, continúan reproduciendo las dinámicas coloniales de dominación y explotación de la naturaleza, por lo que son frentes que no aportan soluciones contundentes a la crisis ambiental y, por ello, son catalogados como débiles o fuertes.

Por otro lado, las alternativas al desarrollo sostenible buscan aportar soluciones a la crisis de la colonialidad de la naturaleza con base en la propuesta del buen vivir y la presencia de una racionalidad liberadora con la humanidad y solidaria con la naturaleza. Con ello, generan una postura alrededor de algunos elementos destacables: desarrollo, valoración y otros saberes, que se caracteriza por la búsqueda de una buena vida de todos los seres vivos del planeta; el reconocimiento de la naturaleza como sujeto con valores intrínsecos e independientes de la utilidad para el ser humano, y la incorporación de saberes no eurocéntricos. Son cuestiones que develan cómo las alternativas al desarrollo sostenible buscan reestructurar la relación con la naturaleza, basada en la dominación y explotación sujeto-objeto, para crear una relación descolonial fundada en la solidaridad sujeto-sujeto. Se trata de una reestructuración que se configura como la salida a las dinámicas de la colonialidad de la naturaleza y, por lo tanto, un aporte de solución a su crisis/-crisis ambiental.

En suma, se advierte que, desde la corriente de sustentabilidad súper fuerte, que engloba las alternativas al desarrollo sostenible, han comenzado a sembrarse las semillas de cambio que permitan, mediante la descolonización del poder y una relación solidaria con naturaleza, aportar soluciones al periodo de crisis del patrón mundial de poder y crisis de la colonialidad de la naturaleza en miras de un buen vivir para todos.

REFERENCIAS

- Acosta, Alberto [2010], *El buen vivir en el camino al post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Ecuador, Friedrich Ebert. Recuperado de <<https://bit.ly/3mDVIjp>>.
- Albán, Adolfo y Rosero, José [2016], “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas* (45): 27-41.
- Alimonda, Héctor [2010], “Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza”, *América Latina*, 1(1): 61-96.
- Ávalos, Pamela [2019], *Las alternativas al desarrollo sostenible en América Latina. Análisis Descolonial de Huerto Roma Verde*, Ciudad de México, UNAM.
- Brundtland, Harlem [1987], *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Nueva York, Asamblea General de la ONU.
- Giraldo, Omar [2014], *Utopías en la era de supervivencia. Una interpretación del Buen vivir*, Estado de México, Ítaca.
- Gudynas, Eduardo [1992], “Los múltiples verdes del ambientalismo latinoamericano”, *Nueva Sociedad* (122): 104-115.
- [2009], “Desarrollo sostenible: posturas contemporáneas y desafíos en la construcción del espacio urbano”, *Vivienda Popular*, 2(18): 12-19.
- [2010], “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa* (13): 45-71.
- [2011a], “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, en Miriam Lamb y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21-53), Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- [2011b], *Desarrollos alternativos y alternativas al desarrollo*, Uruguay, FLACSO/CLAES. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZNLmFc>>.
- Laguardia, Jacqueline [2013], “Pobreza y (medio) ambiente en el discurso global, por una perspectiva de cambio”, en Carlo Delgado, Mayra Espina y Héctor

Sejenovich (coords.), *Crisis socioambiental y cambio climático*, Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, Aníbal [2010], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Argentina, CLACSO: 777-827.

Zamora Lomelí, Karla Beatriz [2016], “Hacia la racionalidad liberadora en los movimientos sociales. Identidades y discontinuidades en un mundo donde quepan muchos mundos”, en Boris Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, UNAM: 60-77.

CAPÍTULO 7. CRÍTICA AL CONCEPTO DE SUSTENTABILIDAD: EL CASO DE LAS CIUDADES SUSTENTABLES EN AMÉRICA LATINA

MICHELLE ANTONIETTE FONTANELLE RUIZ

Introducción

Este capítulo se centra en presentar de manera crítica los estudios sobre la crisis ambiental a partir de los centros de poder capitalista, creando el concepto de *sustentabilidad*, aplicable para todas las regiones del mundo desde la única manera de entenderse y accionarse.

La crisis ambiental ha sido proyectada con las características de alarmante y urgente. El cambio climático ha empezado a manifestarse de forma visible e, incluso, violenta, con desastres naturales, sequías y extinción de especies a pasos agigantados. Al respecto, los foros internacionales han señalado la necesidad de combatir las emisiones de carbono que son vertidas a la atmósfera en grandes cantidades todos los días,¹ otorgando todo el peso del fenómeno climático a la contaminación atmosférica, por lo que los programas y políticas públicas se concentran en la baja de emisiones y la reversión del efecto invernadero.

El concepto *ciudades sustentables* se ha empleado para formular cambios en la planificación y estructuración de los asentamientos urbanos, a fin de promover el cuidado del medio ambiente y disminuir el impacto que tienen las actividades diarias en la naturaleza. Según el informe *Climate Opportunity: More Jobs; Better Health; Liveable Cities* [2018], las ciudades emiten 73% del dióxido de carbono vertido mundialmente en la atmósfera, por lo que este fenómeno será fundamental para el planteamiento de las ciudades sustentables.

¹ Por medio de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, se ha alertado sobre las emisiones de gases de efecto invernadero y con los foros consecuentes, como la Conferencia de las Partes (COP) y los protocolos adoptados en Kioto y París, se busca la disminución de los mismos, colocando al cambio climático como el único problema ambiental y estableciendo su solución en los objetivos de disminución de gases.

“El problema” desde la perspectiva de los organismos internacionales

Según cifras dadas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la mitad de la población total del mundo vive en entornos urbanos, siendo esta aproximación de unos 3 500 millones de personas que han buscado mejorar sus condiciones de vida en las ciudades, y la cifra aumentará en 95% para 2030 [PNUD, 2015]. La ONU a través de la Nueva Agenda Urbana [ONU, 2016] apunta a que las soluciones deben encontrarse en la vida de la ciudad; por ello, la reconfiguración de lo urbano supone una acción necesaria para todos los países del mundo.

Lo anterior se ha consolidado permitiendo la emanación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) en 2015 por la ONU, los cuales sustituyen a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), que llegaron a su caducidad sin haber alcanzado grandes logros [UNICEF, 2010]. Dentro de los ODS, el número 11 se fija en virtud de lograr ciudades y asentamientos humanos inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles [PNUD, 2015]; sin embargo, su aplicación ha tenido distintos tintes en cada una de las regiones. Para el caso específico de América Latina, se han realizado informes con el fin de lograr una metodología adecuada que permita la creación de políticas públicas enfocadas al nacimiento de una región (América Latina) con ciudades verdes. Ejemplo de ello es el Índice de Ciudades Verdes en América Latina, en el cual aparecen las acciones de 17 ciudades motivadas por las preocupaciones del ambiente urbano, como “la congestión de tráfico, las políticas de uso de tierra, la disposición de desechos y la calidad del aire” [Economist Intelligence, 2010: 6], basando su análisis en las problemáticas más visibles —desde la visión antropocéntrica y eurocéntrica—² de las ciudades.

En las ciudades latinoamericanas, se han adoptado acciones y políticas públicas para hacer frente al aumento de la densidad urbana. Debemos recordar que, según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), América Latina es la región más urbanizada del mundo “en desarrollo”, con dos tercios de su población dentro de las ciudades, teniendo

² Para Aníbal Quijano [2005], el *eurocentrismo* se entiende como el modo de producción y de control de subjetividad, expresándose como las relaciones intersubjetivas dentro del nuevo patrón de poder. Por otro lado, el *antropocentrismo* es aquella noción del hombre como centro de todo conocimiento separado de lo divino y natural [Escobar, 2003].

80% asentado en zonas urbanas³ [Cepal, 2012]. Para la década de 1960, se tenían 11 ciudades en América Latina con un millón o más de habitantes, cincuenta años después ese número ha crecido a 56 ciudades dentro de la región. Esto significa que los centros urbanos necesitan ampliar sus capacidades para albergar una densidad de población grande, permitiendo el desenvolvimiento efectivo y recreativo.

Sin embargo, el empuje y la tendencia que permean en la región latinoamericana van dirigidos a la creación de ciudades con características que atiendan la crisis ambiental sin alterar la estructura global de poder y sus relaciones de poder y dominación, propias del patrón único capitalista, esto es, sin reconocer los cinco ámbitos de dominación de los que habla Aníbal Quijano [2007a: 96] (trabajo, naturaleza, subjetividad, sexo-género y autoridad colectiva), reestructurando el sistema de vida, dominación y producción capitalista y procurando una preservación de los recursos naturales sin cuestionar el modelo mismo.

En este sentido, las ciudades sustentables, junto con sus objetivos y metas, no cuestionan las relaciones existentes entre los centros de poder y las sociedades dependientes, ni la dominación, explotación ni conflicto dentro de ellas mismas. Es decir, no altera la estructura global de poder al no separarse de la visión eurocentrada de lo que hemos entendido por ciudad y lo que significa el concepto *sustentabilidad*. Se preserva el pensamiento sobre el territorio, la administración, la planeación y la población, bajo los esquemas europeos-occidentales que se nos impusieron para caracterizar una ciudad.

El análisis desde la descolonialidad del poder proporciona una mirada crítica a los estándares establecidos para la construcción de las ciudades y su categorización de “sustentables”, al cuestionar qué se ha entendido por el concepto *sustentabilidad* y analizar si este concepto totalizador no ha borrado o invalidado otras formas de relacionarse con su entorno donde el “humano” y todos los seres están en horizontalidad, formando un todo junto con la madre tierra (Pachamama).

³ Según cifras del Banco Mundial, somos 644 137 666 millones en América Latina y el Caribe [Banco Mundial, s.f.].

Análisis crítico al concepto de sostenibilidad

El concepto de *sostenibilidad* se ha adoptado de manera universal para definir aquello que puede sostenerse por sí solo en el tiempo. Este término, aunque fue inicialmente utilizado por la economía, ahora es empleado para hacer alusión a lo que va en sintonía con el medioambiente. Sin embargo, la palabra original utilizada es *sustainable*, que, a su vez, se ha traducido como “sostenible”. Entonces, ¿qué pasa con el concepto *sustentable* y su derivado *sustentabilidad*? Si bien se ha apuntado que ambos conceptos hacen alusión a un mismo sentido, Carlos Yory [2013: 205] hace una diferenciación entre ambos términos; él apunta que *sustentabilidad* es aplicable a América Latina, mientras que el concepto de *sostenible* tiene su aplicación para escenarios como el europeo, donde ya se cuenta con una base planteada y su objetivo es sostener esa dirección de desarrollo urbano; por otro lado, para el caso de América Latina, las necesidades apuntan hacia la construcción de esta sustentabilidad a partir de cero. Al argumentarse por Yory, el mantenimiento de lo sostenible y la necesidad de crear sustentabilidad en nuestra América corresponden a dos proyectos con diferentes objetivos: uno con la aterrizada realidad europea que opera lo sostenible con el centro de características puramente económicas y el otro que no ha permitido una ecuación con únicamente factores económicos, debido a nuestras luchas de resistencia siempre activas.

Esto mismo ocurre con los documentos e informes emanados de la ONU, donde se realiza un esfuerzo para justificar el crecimiento económico, otorgándole el carácter de nuevo concepto de *desarrollo sostenible* y buscando eliminar la pobreza mediante transformaciones tecnológicas para producir más con menos recursos materiales y energéticos [Lander, 2011: 2], pero sin cuestionar las relaciones jerárquicas de poder y dominación realizadas por el patrón capitalista.

Por otro lado, James O'Connor [2000: 10] señala que la sostenibilidad es, principalmente, una cuestión ideológica y política, antes que un problema ecológico y económico, pues los pilares que definen la sostenibilidad poseen características que mantienen al modelo capitalista en supervivencia y persisten en la objetivación de la madre tierra para su continua explotación. Eduardo Gudynas [2011: 122-123] menciona que la ambigüedad del concepto sobre sustentabilidad permite hacer un uso variado del mismo, sin mostrar un acuerdo definido sobre su significación.

A pesar de que el debate entre sustentable y sostenible sigue activo, para fines de este artículo, se establece que el concepto sustentabilidad será utili-

zado debido al trato que permite en el fenómeno de las ciudades sustentables, sin caer únicamente en una esfera económica, además de que logra integrar otras visiones a la forma de vida en equilibrio con la madre tierra.

Exportación de la propuesta a la región de América Latina

Con el universalismo que supone la creación de una condición de sustentabilidad en todas las regiones del mundo impuesta desde el eurocentrismo, la exportación de la idea hacia América Latina se ha llevado a cabo bajo los parámetros que son señalados por la ONU y otros aparatos regionales que ayudan en su internalización (como la Cepal, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, ONU-Hábitat, el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y/o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Por ello, los Estados latinoamericanos se han añadido a protocolos y conferencias para realizar el tránsito al desarrollo sustentable⁴ y encajar en un modelo que, de nueva cuenta, no responde a las cosmovisiones de sus culturas y modos de urbanidad. Desde la configuración hegemónica de la sustentabilidad, se reconocen las necesidades y contextos que colocan la lógica europea-occidental como el modelo a seguir, lo que permite la dirección de políticas públicas en Latinoamérica para alcanzar situaciones de sustentabilidad que no responden a nuestras necesidades, contextos e intereses.

El caso europeo se encuentra homologado por medio de la cooperación intergubernamental en temas urbanos con el Marco Europeo de Referencia para la Ciudad Sostenible (RFSC) y la Carta de Leipzig sobre Ciudades Europeas Sostenibles adoptada en 2007. En esta última, existe un listado sobre las cuestiones de la sostenibilidad, un sistema de indicadores, así como herramientas que permiten compartir experiencias; por otro lado, en el RFSC se observan cinco dimensiones, como la espacial, gubernamental, social, económica y ambiental, así como la integración de 30 objetivos [Gobierno de España, s.f.]. Si observamos lo planteado por estos documentos y planes de acción europeos, podemos notar que siguen la misma lógica de las

⁴ Si bien no todos los Estados latinoamericanos han adoptado medidas dirigidas a la sustentabilidad, la mayoría ha desarrollado programas y proyectos que son reportados anualmente en los reportes de avances de los ODS.

metas establecidas para el objetivo 11 de los ODS y que deben ser realizadas para las ciudades latinoamericanas. En el caso de la sustentabilidad en las ciudades, se especifican a partir de las dimensiones espacial, gubernamental, social, económica y ambiental. En la primera, haciendo alusión al espacio, se plantea una planificación urbana sostenible, involucrando el uso de la tierra, espacios públicos y movilidad alternativa. Respecto al gobierno, se concentran en la estrategia territorial integrada, así como en los procesos de evaluación y mejora continua, implicando la participación ciudadana. La dimensión social se basa en garantizar la equidad social e intergubernamental, la oferta de vivienda, mejorar la educación y promover la salud y el bienestar. En lo económico, se estimula el crecimiento verde y circular, se promueve la innovación, se desarrolla el empleo, la economía local y se apuesta por ciudades inteligentes. Por último, la dimensión ambiental se utiliza para mitigar el cambio climático, proteger la diversidad, reducir la contaminación, gestionar recursos y proteger la administración de recursos hídricos.⁵

Los objetivos de la ONU se dirigen a construir asentamientos que solucionen problemas asociados con la gestión y recolección de desechos; crear transporte seguro, accesible y sostenible; aumentar la urbanización inclusiva; construir resiliencia, hablando de reducir el impacto ante desastres naturales; proporcionar acceso universal a zonas verdes, públicas y seguras, o crear vínculos entre zonas urbanas y periurbanas [ONU, s.f.]. Sin embargo, el conflicto con el proyecto promovido desde las Naciones Unidas y otros organismos internacionales es la visión acortada del problema ambiental en conjunto con la solución que mantiene el desarrollo económico sin cuestionarlo, haciendo persistir el patrón de poder y sus relaciones de dominación; es decir, la generación de ciudades bajo estos esquemas permitiría ahondar en la desarticulación con la madre tierra y profundizar desigualdades.

Para América Latina, se exporta la propuesta de la sustentabilidad y las ciudades sustentables como una forma de hacer frente a los problemas que ha acarreado la introducción del sistema capitalista dependiente de los centros de poder sin tocar la causa del problema, el mismo sistema de producción que ha promovido el saqueo y la extracción de los países del

⁵ Los conceptos utilizados en este Marco Europeo de Referencia para la Ciudad Sostenible resultan abstractos, puesto que no se hace referencia a lo que se entiende por “uso sostenible de la tierra”, “movilidad alternativa”, “ciudades inteligentes”, por mencionar algunos [véase Gobierno de España, s.f.].

Sur, o como se nos llama: “sub-desarrollados”. La sustentabilidad utilizada funciona, por un lado, como un concepto universalizador y, por otro, invalida otras formas de vivir en armonía y equilibrio. Es decir, la horizontalidad con la que es mirada la naturaleza (Pachamama) dentro de las cosmovisiones originarias queda reducida a “tradicionalismos”, que son mostrados como “atrasados”, de acuerdo a los “grandes cambios” que trae consigo “la modernidad”. Es así como se prefiere la adopción de herramientas como el pago por servicios de ecosistemas⁶ antes que cuestionarse el extractivismo y el agotamiento de recursos naturales. Por otro lado, no se toma en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural en la visión eurocéntrica de la sustentabilidad y las ciudades sustentables, lo que origina incompatibilidad y conflictos al momento de llevarlas a la práctica.

La falta de un proyecto latinoamericano de ciudades o, incluso, de sustentabilidad imposibilita la creación de las mismas mediante la exportación de los paradigmas europeos de sustentabilidad urbana. Como apunta Gian Carlo Delgado [2018a], en el Sur, y desde Latinoamérica en específico, es una ausencia de conceptos propios. Por ello, cuando se apuesta por la sustentabilidad en los asentamientos urbanos, como se ha dictado desde el paradigma internacional, se generan diversos fenómenos que no solucionan la situación actual de las ciudades latinoamericanas, como el reforzamiento de la desigualdad, la especulación inmobiliaria y la gentrificación [Delgado, 2018a: 16]. Los esfuerzos deben ir dirigidos a la eliminación de las mimetizaciones con los paradigmas europeos-occidentales que constituyen una mirada distorsionada-distorsionante de la realidad que habitamos y, así, generar conceptos o planes que resuelvan nuestros problemas e intereses, incluyendo nuestra heterogeneidad histórico-estructural⁷ que permite la integración de sustentabilidades otras.

⁶ El esquema de pago por servicios ambientales se ha popularizado en América Latina; se trata de otorgar un valor monetario a las áreas forestales, con el fin de provocar una conservación. Si bien ha resultado “exitoso” desde la visión del Estado, la monetización y mercantilización de todo lo que existe no cuestiona la lógica de la extracción y agotamiento de la naturaleza, al contrario, la refuerza.

⁷ Aníbal Quijano [1968; 1989] hace énfasis en este concepto en diversas obras, se refiere a la necesidad de cuestionar la universalización con que se observa la totalidad omitiendo la existencia de una realidad multidimensional con elementos históricos distintos.

Reflexiones finales

En este texto, se trató de generar una esquematización de la situación actual de los conceptos de *sostenibilidad* y *sustentabilidad* en sus diferentes niveles, desde su nacimiento en organismos internacionales hasta su adaptación y su exportación hacia América Latina, especificando el caso de las ciudades sustentables. Siguiendo esta línea, se explica la falta de claridad del concepto debido a la ambigüedad del mismo, lo que provoca fallas en su aplicación. Por otro lado, se señala que la sostenibilidad nace dentro de la racionalidad occidental-capitalista y no cuestiona la estructura global de poder ni sus relaciones de dominación; por el contrario, permite reforzar la acumulación de capital, así como la inversión en tecnología para garantizar altas tasas de crecimiento.

Por último, para el caso de las ciudades sustentables en América Latina, se entiende la necesidad de generar un concepto y proyecto propio, debido a que el proyecto universal se concibe en contextos europeos y occidentales de acuerdo con sus necesidades e intereses, los cuales son diferentes a los latinoamericanos por tener situaciones sin resolver, resultado del modo de producción capitalista dependiente que se instaura en los contextos latinoamericanos y que, a su vez, son atravesados por la colonialidad, la desigualdad histórico-estructural y la urbanización dependiente, lo que genera problemas de marginalidad y pobreza completamente distintos.

Desde el pensamiento de Quijano, plasmado en la descolonialidad del poder, es posible explicar cómo las sociedades europeas-occidentales han impuesto un modo de ver la realidad, que resulta distorsionada-derivada de un solo contexto, una sola historia y una sola cultura que explica la realidad para todas las sociedades, eliminando la diversidad que existe en ellas. Fue así como se nos clasificó como aborígenes en el momento de la Conquista, como atrasados que ni siquiera éramos personas capaces de tener una conciencia propia.

Esta lógica eurocéntrica-occidental –también podríamos añadir colonial-moderna– ha permanecido anclada a nuestra historia, explicándonos desde unos ojos ajenos e imitando al llamado primer mundo. Quijano lo menciona como aquel espejo donde nos hemos mirado distorsionándonos, tratando de generar una explicación a partir de lo que nos refleja el eurocentrismo-occidental y dejando de lado nuestra propia explicación, nuestros propios cuestionamientos y, más importante aún, nuestro propio entendimiento. Entender toda relación social como una relación de poder con el dominio-explotación-conflicto permite explorar más allá de la conquista

territorial que significó la invasión europea a nuestra Abya Yala; permite entender que el establecimiento de las relaciones de poder perpetúan y han permeado en las sociedades latinoamericanas que seguimos tratando de encajar por todas las formas posibles en un proyecto europeo-occidental con contextos distintos, en este caso específico, con las ciudades sustentables.

De esta manera, se sostiene que con el desarrollo del proyecto de ciudades sustentables, como lo apunta la lógica eurocéntrica-occidental dominante del objetivo 11 de los ODS, se estaría pasando por alto la heterogeneidad de los contextos sociales y urbanos latinoamericanos, lo que reforzaría la estructura de poder colonial al adoptar proyectos que nos son ajenos, sin preguntarnos, desde nuestros contextos, qué entendemos por sustentabilidad e integrar otras sustentabilidades a las distintas cosmovisiones que conforman nuestra cultura latinoamericana.

REFERENCIAS

- Banco Mundial [s.f.], “Población total América Latina y el Caribe”. Recuperado de <<https://bit.ly/3bFVok4>>.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) [2012], “La urbanización presenta oportunidades y desafíos para avanzar hacia el desarrollo sostenible”, *Notas de la Cepal*. Recuperado de <<https://bit.ly/3q6RjI5>>.
- C40 Cities Climate Leadership Group/New Climate Institute/ Global Covenant of Mayors for Climate & Energy [2018], *Climate Opportunity: More Jobs; Better Health; Liveable Cities*. Recuperado de <<https://bit.ly/3mB6irs>>.
- [2018b], “Transición urbana, sustentabilidad y cambio climático: una lectura de las resistencias, tensiones y contradicciones desde la actual política estadounidense”, *Del oasis al desierto: la política anticlimática de Donald Trump* (pp. 95-114), México, UNAM.
- Economist Intelligence [2010]. Recuperado de <<https://bit.ly/3Ks2HFR>>.
- Escobar, Arturo [2003], “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa* (1): 56-86.
- Gobierno de España [s.f.], “Marco europeo de referencia para la ciudad sostenible (RFSC)”. Recuperado de <<https://bit.ly/3GLn27f>>.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Ambiente, sustentabilidad y desarrollo: una revisión de los encuentros y desencuentros”, en *Contornos educativos de la sustentabilidad* (pp. 111-144), México, Universidad de Guadalajara.
- Lander, Edgardo [2011], “La economía verde: el lobo se viste con piel de cordero”, Trasnational Institute. Recuperado de <<https://bit.ly/3jW6903>>.
- O’Connor, James [2000], “¿Es posible el capitalismo sostenible?”, *Papeles de Población*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 6(24): 27-52.
- Organización de las Naciones Unidas [2016], *Nueva agenda urbana*, Quito, Ecuador, Secretaría de Hábitat III. Recuperado de <<https://bit.ly/3EEI9X1>>.
- [2015], “Objetivo 11: Ciudades y comunidades sostenibles”, *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Recuperado de <<https://bit.ly/31vbHs9>>.

- Quijano, Aníbal [1968], “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 30(3): 525-570.
- [1989], “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina” en Heinz R. Sonntag (comp.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*, Caracas, Unesco/Nueva Sociedad.
- [2005], “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”, en *La economía mundial y América Latina: tendencias, problemas y desafíos*, Buenos Aires, CLACSO. Recuperado de <<https://bit.ly/3EAgyGC>>.
- [2007a], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro descolonial: reflexiones para una descolonialidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Colombia, Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana.
- United Nations International Children’s Emergency Fund (UNICEF) [2010], *Reunión conjunta de las juntas Ejecutivas. Balance sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Recuperado de <<https://uni.cf/2ZRWtwI>>.
- Yory, Carlos [2013], *El desarrollo territorial integrado: una estrategia sostenible de construcción social del territorio en el contexto de la globalización, a partir del concepto de topofilia*, Colombia, Universidad Piloto de Colombia.

CAPÍTULO 8. LA COLONIALIDAD DEL PODER
EN LA PLANIFICACIÓN PARA EL DESARROLLO
URBANO. EL CASO DE LA MINERÍA
Y EL CONFINAMIENTO DE RESIDUOS SÓLIDOS
EN LAS LOCALIDADES DE USME
Y CIUDAD BOLÍVAR, BOGOTÁ

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ ROMERO

*La colonialidad del poder en el surgimiento de la
ciudad latinoamericana: el caso de Bogotá*

La colonialidad del poder constituye una categoría fundamental en la propuesta teórica del peruano Aníbal Quijano [2011], en cuyo seno se presenta un derrotero analítico capaz de proveer múltiples elementos para estudiar el devenir de ciudades latinoamericanas, como Bogotá. Así pues, Quijano [2011] caracteriza la colonialidad del poder como:

[U]no de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los ámbitos de la existencia social [...] tales como la relación sexo/género, la subjetividad, el trabajo, la autoridad colectiva y la naturaleza [1].

Tal patrón mundial de poder colonial, capitalista y patriarcal ubica su punto de partida en la constitución de América, y se caracteriza por las particulares relaciones de poder que le subyacen. El poder, de acuerdo con el teórico peruano, es entendido como “un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación-dominación-conflicto articuladas en función de la disputa por el control de los ámbitos de existencia social, donde se ubica la naturaleza [Quijano, 2011: 1].

Por lo tanto, a partir de la constitución de América, se ubica la génesis de las relaciones de poder de explotación, dominio y conflicto que se establecieron tanto entre seres humanos blancos y no blancos como entre los seres humanos y la naturaleza. En efecto, tales relaciones de poder se expresan en

el devenir histórico, material y subjetivo de las ciudades latinoamericanas desde la Conquista y la Colonia hasta la actualidad.

En este sentido, es posible afirmar que Bogotá, al igual que diversas ciudades latinoamericanas, nació con el sello de la colonialidad del poder. Empero, lo que hoy conocemos como Bogotá –antes Santa Fe de Bogotá– emergió como la negación colonial de Bacatá, el principal centro político y administrativo de la cultura prehispánica muisca.

Antes de la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI, los muiscas fueron los nativos que habitaron la región andina central colombiana y, particularmente, el territorio que hoy corresponde a los departamentos de Boyacá y Cundinamarca [Gamboa, 2008: 13]. Su organización territorial y política se basaba en unidades territoriales denominadas zipazgo, zacazgo, zybyn y uta.

El zipazgo y zacazgo fueron los dos territorios mayores, y eran gobernados por el zipa y por el zaque, respectivamente. El zybyn era un territorio intermedio, gobernado por un jefe de clan llamado zibyntyba. Y los uta fueron aldeas menores gobernadas por el tybarague. De modo que un zipazgo o un zacazgo agrupaba varios zybyn, y estos últimos, al mismo tiempo, estaban subdivididos en utas [Mendoza, 2008: 4].

Bacatá fue el principal zybyn del territorio del zipazgo, debido a que agrupaba la mayor cantidad de utas, y Funza –su capital– fue el lugar de residencia del zipa, supremo gobernante al momento de la invasión europea. Además, en Bacatá, los muiscas desarrollaron un sistema de abastecimiento de agua, implementaron múltiples actividades agrícolas como el cultivo de maíz, papa, ahuyama, frijoles y frutas, y su economía se basaba en el trueque [Giraldo de Puech, 1986].

De acuerdo con Alfonso Torres [2006], los asentamientos originarios de América Latina –como Bacatá– se caracterizaban por su armonía con la naturaleza, mientras fueron reales ecosistemas vivos, conservados por sus habitantes –en este caso, los muiscas– en razón de preceptos cosmogónicos que establecían el entorno ecológico como algo sagrado. Esto, además, se evidencia en el desarrollo de una arquitectura articulada a la geografía natural, donde la ciudad y la naturaleza significaban, ambas, la misma cosa.

Por lo tanto, la colonialidad del poder en el surgimiento de la ciudad de Santa Fe de Bogotá, durante la época de la Conquista y la Colonia, se expresa de la siguiente manera:

- a. En la destrucción y el entierro de la prehispánica Bacatá –y con ello las formas muiscas de vivir junto con la naturaleza, y sus referentes

de sentido religioso y político—, bajo el proyecto de construir simbólica y materialmente una ciudad eurocéntrica. Esto se tradujo en la instauración de referentes urbanísticos y arquitectónicos propiamente europeos, que respondiesen a los intereses militares, económicos, políticos y culturales del imperio español.

- b. En los tempranos procesos de segregación socio-espacial derivados de una concepción colonial de superioridad racial, donde la población española blanca se concentró en la traza central de la ciudad, expulsando a los muiscas a la periferia.
- c. En la concepción de la vida urbana como vida civilizada, en rechazo a las formas prehispánicas de habitar el territorio que corresponde a Bacatá. En otras palabras, en la imposición de la dicotomía moderna y occidental que asume a lo urbano como civilizado y lo rural como atrasado.

Así, el acto de fundación de la ciudad por parte del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada implicó, en lo fundamental, la negación de los antiguos referentes de vida en armonía con la naturaleza, el vaciamiento de su contenido y el exterminio del pueblo originario para, sobre sus ruinas, constituir la imagen de una “nueva Europa” [Romero, 2009]. Este proceso proyectó una concepción antropocéntrica y etnocéntrica del mundo, donde la Europa cristiana era considerada superior en relación con las culturas prehispánicas de América.

En su conjunto, los anteriores factores evidencian la forma en que, como se señaló más arriba, durante el proceso de expansión de la civilización europea emergió la ciudad latinoamericana con la “marca de la barbarie”, esto es, de la colonialidad del poder y del eurocentrismo [Quijano, 2011], de modo que el proceso en que se configura la colonialidad del poder y espacio urbano en Latinoamérica son uno solo.

La experiencia histórica de la actual capital colombiana, en el periodo de la Colonia, se caracteriza por sus funciones como espacio-nodo de relaciones de dominio y conflicto entre el Imperio español y el virreinato de la Nueva Granada. En este marco, Santa Fe de Bogotá se constituyó como el centro militar, religioso, político y económico a partir del cual se mantenía y reforzaba el dominio imperial sobre la Colonia, característica fundamental de los centros urbanos en la estructura del sistema-mundo capitalista desde el siglo XVI hasta el XIX.

En el periodo posterior a las guerras de independencia y, en particular, a partir de la década de 1940, se inició ampliamente el proceso de urbani-

zación¹ de Colombia y, particularmente, de Bogotá, a raíz del aumento de la migración rural-urbana. Tal aumento se deriva tanto de la violencia generada por la confrontación armada entre las milicias liberales y conservadoras en zonas rurales, como de la situación de precariedad y desposesión a la que ha sido históricamente sometida la población campesina en Colombia.

Durante el siglo XX, el proceso de urbanización de las ciudades latinoamericanas –como Bogotá–, de acuerdo con Quijano, se encuentra atravesado por la lógica de la dependencia. En efecto, la introducción de las sociedades latinoamericanas al capitalismo dependiente se tradujo en una limitada industrialización caracterizada por la precariedad laboral, la súper explotación de la fuerza de trabajo, y la aparición de un “polo marginal”, concebido como aquel sector disfuncional de la economía capitalista que no puede ser clasificado como ejército industrial de reserva [Quijano, 1967, citado en Cortés, 2017]. A partir de lo anterior, se generó un proceso de marginalización de amplias capas de la población, que tuvo implicaciones directas en el devenir espacial urbano en Latinoamérica, expresadas, por ejemplo, en la proliferación de múltiples asentamientos informales en las periferias [Cortés, 2017: 5].

Colonialidad y planificación para el desarrollo urbano

El constante crecimiento demográfico –dadas las altas tasas de migración rural-urbana–, el aumento de demandas en materia de servicios públicos, de suelo, de espacios públicos y la intención de regular la expansión de la mancha urbana derivó en la introducción –por parte de actores políticos e institucionales– de múltiples instrumentos de planificación para orientar el *desarrollo urbano*.

Este último es una categoría que retoma el núcleo de la significación conceptual del “desarrollo” occidental hegemónico y lineal, y es entendido acríticamente por técnicos y especialistas –principalmente arquitectos y urbanistas–, como el proceso mediante el cual se consolida una ordenación territorial, generando un mayor aumento de densidad en la ocupación del

¹ El proceso de urbanización es entendido como el fenómeno mediante el cual una proporción cada vez mayor de población se concentra en áreas urbanas [Mesa, 1985].

territorio, y está ligado al crecimiento de los indicadores sociales –salud, educación, vivienda–, y al crecimiento económico [Duque, 2010].

Sin embargo, el desarrollo urbano se ha asociado principalmente al crecimiento de los indicadores económicos y a la dimensión material de la construcción de la ciudad, lo que, en la práctica, se traduce en la instrumentalización del espacio urbano para la acumulación capitalista [Harvey, 2004].

Como se señaló, el desarrollo urbano ha sido orientado mediante múltiples instrumentos de planificación. La planificación urbana alude al conjunto de prácticas esencialmente proyectivas con las que se establece un modelo de ordenación espacial en un área urbana desde la escala metropolitana hasta la escala barrial, donde, además, se regula la estructura de la propiedad, los usos del suelo, y en cuyo seno se expresan los intereses de los actores políticos, económicos e institucionales involucrados [Vargas, 2015: 34]. En el caso particular de Bogotá, la planificación se concreta en instrumentos como el Plan de Ordenamiento Territorial (POT), el Plan de Desarrollo Distrital y múltiples decretos emitidos por el alcalde mayor.

De acuerdo con lo anterior, es por medio de los instrumentos de planificación urbana que se reglamentan los usos del suelo en la ciudad y, con ello, actividades económicas –y ecológicas– de producción, comercio, consumo, entre otras. De tal modo que, a la planificación –y sus instrumentos–, subyace cierto tipo de racionalidad: la *racionalidad urbana*.

Tal tipo de racionalidad funciona bajo la lógica de la colonialidad del poder [Quijano, 2011] –particularmente en los ámbitos de la naturaleza y la subjetividad– y se caracteriza por proyectar las siguientes características:

- a. La idea moderna y occidental que sostiene que los problemas espaciales son susceptibles de ser resueltos a través de la técnica científica que establece lo territorial y urbanísticamente correcto.
- b. Un ordenamiento territorial en función de la eficiencia espacial y de un análisis instrumental costo-beneficio.
- c. Una concepción de la naturaleza como un objeto separado del ser humano –sujeto–, propia del dualismo cartesiano [Martínez, 2014].

Por lo tanto, en las últimas décadas y, específicamente, a partir de la instauración de un modelo de ciudad global-neoliberal, las decisiones sobre el suelo de Bogotá –consignadas en los instrumentos de planificación que orientan el “desarrollo urbano”– se fundamentan en este tipo de racionalidad urbana, proclive a resaltar el valor de cambio del suelo sobre su valor de uso, y, en ese sentido, fomentar la inversión de capitales por parte del

sector constructor e inmobiliario nacional y transnacional, viabilizando procesos de acumulación capitalista [Harvey, 2004].

Todo esto ha traído consigo la producción mercantilista del espacio urbano y la concretización de particulares relaciones de poder entre seres humanos y la naturaleza, marcadas por el dominio y la explotación, en cuyo seno se desconocen los ciclos propios de la misma, afectando negativamente la calidad de bienes comunes como el agua y el aire en Bogotá y los municipios cercanos.

Instrumentos de planificación urbana como expresión de la colonialidad del poder: la creación de zonas para la minería y el confinamiento de residuos en la periferia suroriental de Bogotá

En la capital colombiana, tal racionalidad urbana tiene uno de sus máximos puntos de expresión en los instrumentos de planificación urbana, mediante los cuales se estableció la viabilidad de determinados suelos en las localidades de Ciudad Bolívar y Usme –ubicadas en la periferia suroriental de la ciudad– para actividades económicas y ecológicas como: 1) *la minería de explotación de materiales para la construcción*, que derivó en la creación del Parque Minero Industrial (PMI) y 2) *el confinamiento de residuos sólidos*, que trajo consigo la creación del Relleno Sanitario Doña Juana (RSDJ).

Por un lado, el PMI de la localidad de Ciudad Bolívar fue proyectado por medio del POT² promulgado en el año 2000, durante la primera alcaldía de Enrique Peñalosa. En efecto, el POT/2000 crea la figura de PMI para unificar áreas a partir de su titularidad minera. Así, se definió y estableció el suelo correspondiente al borde rural-urbano de dicha localidad –una zona de 1 877 hectáreas– como apto para el desarrollo de actividades de explotación minera de materiales de construcción, como arena y rocas calizas, con las que se elaboran ladrillos, bloques, tuberías de gres y tejas de barro. Adicionalmente, el PMI es operado por empresas privadas transnacionales, como Holcim S.A. y Cemex, y nacionales, como la cementera Argos

² El Plan de Ordenamiento Territorial (POT) es el instrumento básico para adelantar el proceso de ordenamiento territorial municipal, establecido a partir de la Ley 388 promulgada en el año 1997.

y la Fundación San Antonio [Gómez, 2015: 33]. Tales empresas ostentan títulos mineros que iniciaron en 2000, con la creación del PMI, y finalizarán en 2028, los cuales están sujetos a vigilancia de la autoridad ambiental denominada Corporación Autónoma Regional (CAR) [Gauta, 2016: 73].

En particular, la creación del PMI en la localidad de Ciudad Bolívar permite evidenciar que el POT –como instrumento de planificación para el desarrollo urbano– atendió a la mencionada racionalidad urbana, en cuyo seno se proyecta la colonialidad del poder y de la naturaleza:

Primero, la creación del PMI estuvo fundamentada en múltiples estudios técnico-científicos realizados por ingenieros de minas, topógrafos, geólogos, quienes argumentaron la viabilidad del suelo para la extracción minera, en una zona correspondiente al borde rural-urbano de Ciudad Bolívar. Tales estudios, realizados en la década de 1980, no contaron con la participación activa de los diversos tipos de pobladores del territorio: a) quienes además de habitarlo desarrollaban actividades de producción agropecuaria y b) quienes recién habían llegado a raíz de la migración rural-urbana y se encontraban construyendo viviendas, lo que hoy se conoce como asentamientos informales.

Segundo, la zona adquirió preferencia para la explotación de minerales por las características del suelo y por su cercanía a las fuentes de demanda de materiales para la construcción ubicadas en diversos puntos de Bogotá. Por lo tanto, ubicar este PMI en Ciudad Bolívar, a la luz de una racionalidad urbana, aumentaría la eficiencia del transporte de los insumos de construcción y disminuiría los costos del mismo para el sector empresarial.

Y tercero, se evidencia, al igual que en los proyectos de explotación minera extensiva, una concepción –moderna, occidental y colonial– de la naturaleza como un objeto susceptible de ser apropiado y mercantilizado por el ser humano –sujeto– para generar procesos de acumulación capitalista, en este caso, por parte de empresarios nacionales y extranjeros.

Por otro lado, la creación del Relleno Sanitario Doña Juana fue proyectado a partir de decisiones administrativas de la CAR –principal entidad ambiental encargada de vigilar la prestación de servicios públicos–, a mediados de la década de 1980, y el Decreto N° 888 de 1988 de la alcaldía mayor de Bogotá, en el que se declara el estado de emergencia social, sanitaria y de servicios públicos en la capital colombiana.

En efecto, el estado de emergencia, derivado de la inexistencia de un lugar para realizar la disposición final de residuos de Bogotá –dado que los botaderos de Gibraltar y El Cortijo estaban a punto de cerrarse–, hizo que la CAR, junto con la alcaldía, ordenara a la firma colombiano-estadounidense

Ingesam-URS el desarrollo de estudios para ubicar y diseñar un nuevo sitio para la disposición final de residuos de la ciudad y los municipios aledaños de Madrid, Mosquera y Soacha.

En Colombia, históricamente, la disposición final de residuos sólidos se ha efectuado mediante dos modalidades: *a)* confinamiento –es decir, de enterramiento– de residuos en botaderos a cielo abierto y rellenos sanitarios, los cuales se diferencian porque estos últimos operan bajo criterios técnicos de ingeniería y son administrados por empresas –públicas o privadas– vigiladas por entidades ambientales, y *b)* de vertimiento en cuerpos hídricos, que presenta impactos profundamente negativos sobre la naturaleza y los seres humanos.

Siguiendo con esta tradición, la empresa Ingesam-URS señaló, en su informe, que el lugar donde el suelo tenía propiedades idóneas para la fijación del relleno sanitario de la ciudad era la hacienda La Juana, dadas sus características areno-arcillosas, que facilitaban la gestión y descomposición de los residuos sólidos. Dicha hacienda comprendía 70 hectáreas y se encontraba ubicada en una zona que, para la época, era propiamente rural, donde colindan la localidad de Usme y Ciudad Bolívar. Esta decisión prescindió totalmente del hecho de que la hacienda La Juana estaba rodeada de 30 fincas habitadas por población campesina, quienes desarrollaban actividades agropecuarias y cultivaban el maíz, trigo y cebada [Quintero, 2016].

Finalmente, tras la aprobación del proyecto de Ingesam-URS por parte de la CAR, que derivó en la adquisición de una licencia de operaciones de más de veinte años por parte de la administración distrital, el RSDJ fue inaugurado el 1 de diciembre de 1988. Desde sus inicios, las empresas operadoras del RSDJ han incumplido con especificaciones técnicas y ambientales en lo relativo a la prestación del servicio de disposición final de residuos, afectando negativamente a los pobladores que habitan la zona de influencia del relleno sanitario [Quintero, 2016].

Posteriormente, fueron empleados instrumentos como el POT del 2000 tanto para avalar la vocación del suelo del RSDJ en actividades de confinamiento de residuos sólidos como para reservar una zona de 500 hectáreas para la expansión territorial del RSDJ. Es por esto por lo que el POT y, en particular, el POT/2000, como instrumento de planificación para el desarrollo urbano, tiene una función fundamental en el devenir espacial de la periferia suroriental de la ciudad y la proliferación de conflictos socio-territoriales.

A partir de lo anterior, es posible señalar que las múltiples decisiones en términos de planificación urbana tomadas por la CAR y las autoridades

distritales, a partir de mediados de la década de 1980 sobre el RSDJ, proyectan la colonialidad del poder y de la naturaleza, de la siguiente manera:

Primero, la creación del RSDJ y su proyección a partir del POT/2000 son decisiones que se respaldan en diversos estudios técnico-científicos realizados por profesionales de empresas como Ingesam-URS, en los cuales se estableció lo territorialmente racional y correcto. Esto, argumentando la idoneidad de los suelos, la distancia a lugares estratégicos, como el aeropuerto, y la existencia de estabilidad geológica y material de cobertura disponible, entre otros [Quintero, 2016]. Tales estudios técnicos desconocieron las afectaciones que un relleno sanitario traería en materia de salud pública y actividades de subsistencia a los pobladores campesinos de la zona.

Segundo, la ubicación del RSDJ, en lo que hoy constituye un borde urbano-rural donde colindan Usme y Ciudad Bolívar, responde a criterios de eficiencia espacial y a un análisis costo-beneficio. Esto se expresa en: *a)* la posibilidad de generar un transporte más rápido y eficiente, a diferencia de si el relleno sanitario se hubiese ubicado en otra zona más lejana a Bogotá, lo cual disminuye los costos económicos del rubro de transporte para las empresas privadas que operan el servicio de recolección de residuos, y *b)* el hecho de ubicar el RSDJ en una zona que, en la década de 1980, era rural, poblada por campesinos y en proceso de construcción informal por migrantes rurales derivó claramente de un análisis donde se planteó que tal decisión generaría menor resistencia y costo político, a diferencia de si este relleno sanitario se hubiese ubicado en el norte de la ciudad, donde habitan las personas pertenecientes a las clases altas capitalinas y se habían identificado terrenos disponibles.

Tercero, la decisión de la CAR y las autoridades distritales de continuar con el modelo lineal de gestión final de residuos sólidos basado en su confinamiento, expresada en la creación del RSDJ y en el POT/2000, proyecta una concepción colonial, moderna y occidental de la naturaleza, representada en el suelo y sus propiedades, como un objeto susceptible de ser utilizado para generar excedentes económicos por parte de los operadores privados del servicio de disposición final de residuos en el RSDJ, principalmente, a partir de la Ley 142/1994 que viabilizó la privatización de los servicios públicos orientándolos bajo el criterio del lucro.³

³ Esto se evidencia en el hecho de que el pago económico al operador se realice en función del número de toneladas de residuos que ingresan al RSDJ –alrededor de 6500 por día–, por lo cual procesos como el reciclaje y la búsqueda de alternativas

En suma, es posible evidenciar que la planificación para el desarrollo urbano, que ha tenido lugar por medio de instrumentos como el POT/2000, está fundamentada en una racionalidad urbana en la que se expresa el sello de la colonialidad del poder, en el ámbito de la existencia social denominado naturaleza. Las decisiones sobre el suelo, en las que se establece la creación del PMI y el RSDJ y se regulan actividades económicas –y ecológicas– de explotación minera y el confinamiento de residuos en la periferia suroriental de la capital colombiana, denotan una construcción del espacio por parte de los actores político-institucionales, orientada a la acumulación de capital. Tales actividades de explotación –destrucción– de la naturaleza han afectado diferenciadamente a los habitantes de la ciudad y han derivado en el surgimiento de fenómenos urbanos, como la segregación socio-espacial y diversos conflictos territoriales.

Abriendo la senda de las alternativas: el ordenamiento territorial popular como propuesta para avanzar hacia la descolonización de la planificación urbana

El nefasto panorama ambiental, político y social en la periferia suroriental de la capital colombiana, derivado de la minería y el confinamiento de residuos, ha proyectado la necesidad de contrarrestar la depredación de la madre tierra y pensar nuevas formas de habitar la ciudad orientadas a los buenos vivires urbanos. Por lo tanto, a modo de colofón, el presente acápite busca exponer el *ordenamiento territorial popular* como propuesta teórica y práctica para avanzar hacia la descolonización de la planificación urbana, cuya elaboración y gestación se ubica en la resistencia y las luchas de colectivos y movimientos sociales que actúan en las periferias de Bogotá, como la Cumbre Popular Urbana (CPU).

El ordenamiento territorial es un proceso que involucra directamente a los grupos sociales, ya que es en el territorio donde tienen lugar sus actividades cotidianas. Sin embargo, en Colombia y, particularmente, en Bogotá,

sustentables encaminadas a reducir y erradicar el enterramiento de residuos no resultan convenientes desde el interés económico de los operadores.

el ordenamiento territorial ha sido un instrumento del Estado y del sector privado para instaurar un modelo de desarrollo orientado a la mercantilización del territorio y a la acumulación capitalista.

En este sentido, el *ordenamiento territorial popular* emerge como una propuesta alternativa a la planificación para el desarrollo urbano y a la concepción misma de desarrollo urbano, proyectada por la institucionalidad del Estado –mediante instrumentos como el POT–. Esta nueva propuesta hace hincapié en tres ejes centrales: 1) el diálogo de saberes para la construcción del ordenamiento territorial; 2) la participación social efectiva y afectiva, y 3) una nueva forma de habitar el territorio libre de explotación a la madre tierra en contextos urbanos. Cabe señalar que estos tres ejes se encuentran atravesados por un proyecto de autonomía, en el que las comunidades tienen un efectivo poder de decisión sobre su territorio en contextos urbanos.

En primer lugar, el ordenamiento territorial popular se contrapone a la jerarquización colonial y occidental de conocimientos. Se plantea que el conocimiento técnico-científico de ingenieros, arquitectos, urbanistas, geógrafos, administradores públicos, sobre el territorio y la forma en que este debería organizarse, no debe considerarse superior a los conocimientos populares o ancestrales. Por lo tanto, se propone un diálogo de saberes en el que se integre el saber popular de los pobladores urbanos y rurales y el saber técnico-científico para construir una propuesta de ordenamiento territorial capaz de atender a las necesidades de las mayorías. Para tal efecto, se plantea el enfoque de la investigación-acción como aquel que debe cobijar la mayoría de los agentes presentes en el territorio, con el objetivo de generar una sumatoria de saberes [Martínez, 2016].

En segundo lugar, esta perspectiva propone la participación efectiva y afectiva, que consisten en el involucramiento de múltiples sectores sociales con amplia capacidad de decisión sobre su territorio, a partir del cual se entretengan relaciones de afectividad entre seres humanos, y entre humanos y la madre tierra. En tal sentido, para efectuar la participación, se proponen los siguientes mecanismos y escenarios:

- a. *Cabildos comunitarios*. Son escenarios de interlocución y participación social, convocados por organizaciones sociales, con el propósito de dialogar asuntos de interés local con concejos, alcaldías y otras instancias municipales, departamentales y nacionales, en la búsqueda de reconocimiento político, la construcción y desarrollo de acuerdos entre las partes.

- b. *Consultas autónomas*. Es un proceso permanente de reflexión política, social y cultural que nos permite definir qué es la participación y qué necesitamos para construir autonomía. Se constituye en un ejercicio de reflexión y acción que nos define el porqué y el para qué de la participación social en la construcción de procesos de autodeterminación territorial.
- c. *Mandatos populares*. Se constituyen en leyes populares, en acciones prioritarias y acuerdos fundamentales de organizaciones sociales que apuestan a la resignificación de pensamientos, lenguajes y prácticas cotidianas en la definición de procesos políticos diversos, contruidos por campesinos, indígenas, mujeres, hombres, jóvenes y niños. En los mandatos, se definen agendas políticas para el relacionamiento armónico con la naturaleza, y su efectividad se define en el poder de legitimarlo, construirlo, ejecutarlo y defenderlo como proyecto de vida.
- d. *Planes de vida*. Es el proyecto desde el cual es posible avanzar hacia la construcción de la autodeterminación territorial, con base en referentes de vida propios de las comunidades rurales y urbanas. Esta propuesta política y cultural del interconocimiento nace a partir del conjunto de prácticas y de saberes que, desde las experiencias vitales de personas y procesos que definen sus formas de conocimiento, garantiza la mayor participación social a las comunidades involucradas [Martínez, 2016].

Para el desarrollo de estos mecanismos y escenarios de participación efectiva y afectiva en el ordenamiento territorial popular se pretende involucrar a: mujeres populares, jóvenes, adultos(as), vendedores(as) informales, comunidad LGBTI, comunidad afrodescendiente, integrantes de pueblos originarios, adultos(as) mayores, desempleados(as), ambientalistas, animalistas, artistas, colectivos de comunicación, de género, artísticos, culturales, pedagógicos, docentes, trabajadores(as) de la salud, eclesiales, transportistas, defensores(as) de la vida y de los derechos humanos, organizaciones sindicales, agrícolas, viendistas, usuarios(as) de transporte y de servicios públicos, pobladores y movimientos sociales y populares de Bogotá y la región, y todos aquellos que, de modo organizado o individualmente, estén dispuestos a participar y construir [Martínez, 2016].

En tercer lugar, se plantea una nueva forma de habitar el territorio, libre de explotación de la madre tierra en contextos urbanos. En efecto, la concepción antropocéntrica –y eurocéntrica– de habitar el territorio, que asume a la madre tierra como un objeto susceptible de ser apropiado y mercantili-

zado, es reemplazada por una visión orientada a: a) el respeto de los ciclos ecológicos en las actividades económicas; b) la horizontalidad entre lo rural y lo urbano para configurar un sistema de relaciones sociales, económicas y políticas más equilibrado e inclusivo entre los territorios, y c) el cuidado de los bienes comunes, como el agua, el aire, el suelo y el hábitat, rechazando su privatización y mercantilización. Por lo tanto, se desestiman actividades como la explotación extensiva de materiales para la construcción y el modelo de gestión de residuos basado en el enterramiento. Se pretende, al contrario, promover la búsqueda y desarrollo de propuestas que no atenten contra la estructura ecológica de la ciudad y que sean capaces de responder a los desafíos del crecimiento demográfico, en el que subyacen el aumento de demanda de vivienda y de generación de residuos [Martínez, 2016].

En conclusión, el ordenamiento territorial popular constituye una propuesta orientada a desmercantilizar la madre tierra, en cuyo seno el territorio es pensado desde las comunidades de pobladores urbanos y rurales, y no desde las necesidades de acumulación capitalista del sector empresarial –e institucional–. Como se señaló, en esta propuesta se avanza hacia la descolonización, en los ámbitos de la naturaleza y la subjetividad propuestos por Quijano [2011], tanto en el escenario de la planificación urbana como de la concepción misma de desarrollo urbano –colonial, economicista, antropocentrista y eurocentrista–. En efecto, la racionalidad urbana [Romero, 2009], que fundamenta instrumentos de planificación –como el POT/2000–, es superada a partir de la introducción de una visión de ordenamiento territorial proclive al diálogo de saberes, la participación efectiva y afectiva, y el respeto a los ciclos de la madre tierra en las actividades económicas.

REFERENCIAS

- Cortés, Alexis [2017], “Aníbal Quijano: marginalidad y urbanización dependiente en América Latina”, *Polis. Revista Latinoamericana*, 16(46): 221-238.
- Duque, Luis [2010], *Hábitat y planificación urbana. Instrumentos para la planificación del hábitat a la escala del barrio: Ciudades intermedias-caso Manizales* (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Gamboa, Jorge [2008], *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, Bogotá, Universidad de los Andes.
- Gauta, Brayan [2016], *Enseñanza de los conflictos socio-ambientales generados por el extractivismo minero en la ciudad de Bogotá* (tesis de pregrado), Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Giraldo de Puech, María [1986], *Así éramos los muisca*, Bogotá, Banco de la República: 1-3.
- Gómez, Irene [2015], “Minería como factor estructurante de la organización espacial de los barrios de origen ilegal en la localidad de Ciudad Bolívar”, *Perspectiva Geográfica*, 19: 61-82.
- Harvey, David [2004]. *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- Martínez, Esperanza [2014], *La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*, Quito, Abya Yala.
- Martínez, María [2014], “Reflexiones en torno a la Investigación-Acción educativa”, *CPU Revista de Investigación Educativa*, 18: 58-86.
- Mendoza, Andrés [2008], *El sistema de gobierno muisca antes de la invasión europea* (tesis de maestría), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mesa, Nora [1985], *Interpretación de la urbanización en América Latina*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
- Quijano, Aníbal [2011], “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3(5): 1-33.
- Quintero, T. Diana [2016], “El papel de la gestión territorial en la ubicación de rellenos sanitarios. Caso de estudio: relleno sanitario doña Juana, Bogotá, Colombia”. *Perspectiva Geográfica*, 21(2), 251- 276.

- Romero, José [2009], *As cidades e as ideias*, Río de Janeiro, UFRJ.
- Torres, Alfonso [2006], “Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2): 167-199.
- Vargas, A. Luis [2015], “Cómo se ha desarrollado la planificación urbana en Bogotá D.C.”, *Bogotá Económica*, 13: 32-42.

PARTE III

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DEL TRABAJO

CAPÍTULO 9. EL TRABAJO EN CUESTIÓN. APORTES A PARTIR DE LA NOCIÓN DE HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL DE ANÍBAL QUIJANO

EMANUEL BARRERA CALDERÓN

Hoy en día el Estado no repara en gastos para que miles de personas simulen el trabajo desaparecido en peregrinos “talleres de entrenamiento” y “empresas ocupacionales”, a fin de mantenerse en forma para “puestos de trabajo” normales que no van a conseguir nunca. Cada vez se inventan “medidas” nuevas y más estúpidas solamente para hacer ver que la calandria social, que gira vacía, puede seguir funcionando eternamente. Cuanto menos sentido tiene la obligación de trabajar, tanto más brutalmente se machaca a la gente con que tiene que ganarse el pan con el sudor de su frente.

Robert Kurz

Introducción

En el nuevo contexto internacional, marcado por la pérdida de la centralidad del trabajo asalariado como elemento articulador de las sociedades y de la identidad de las personas en diversos países de Latinoamérica, la sociedad sufrió un proceso de empobrecimiento general y de segmentación social. Es decir, el trabajo como vínculo de filiación social, institucional, jurídica y política [Castel, 1997; Rosanvallon, 1995] desaparece tal como fue comprendido a mitad del siglo XX. Y de esa manera, la pobreza dejó de ser el producto de una crisis para constituirse en un problema estructural, resultado endémico del modo de acumulación imperante.

En ese marco, el crecimiento de las actividades con baja capacidad de absorción de mano de obra mostró la incapacidad de un modelo que desvinculaba crecimiento económico y desarrollo social. Las nuevas condiciones sociales, a lo largo de la década de 1990, hicieron visible la situación y se

incorporó la cuestión social a la agenda de los gobiernos de la mayoría de los países de América Latina. De este modo, el problema del empleo adquirió una relevancia inusual, en la medida en que el aumento de la desocupación mostraba el acrecentamiento de la vulnerabilidad social [Vilas, 2011].

Como corolario, a comienzos del siglo XXI, se produce en varios países de Sudamérica una crisis económica, política y social que implicó el descalabro casi total del modelo de Estado dominante en la década de 1990, con consecuencias socioeconómicas muy graves en materia de pobreza, desempleo, marginación, emigración, entre otras [Wyczykier, 2007]. Asimismo, esta coyuntura, en algunos países, como Argentina, Brasil y Venezuela, terminó de abonar las bases que sustentaron la emergencia de una nueva concepción de Estado y, particularmente, de democracia, tendiente a alejarse de la supremacía del mercado y anclándose en una economía caracterizada por la autogestión de emprendimientos productivos como alternativa a la crítica situación.¹ En términos de Gago [2014]:

En Argentina –y en América Latina en general– la participación mayor del Estado tras el declive de la legitimidad neoliberal y el aliento a un consumo masivo han cambiado en los últimos años el paisaje neoliberal: de la miseria, la escasez y la desocupación de principio de siglo (y todas las formas de lucha y resistencia que se generaron entonces) a unas ciertas formas de abundancia que se encuentran con nuevas formas de vivir el consumo, el trabajo, la empresariedad, la organización territorial y el dinero. La mayor “promiscuidad” de los territorios se presenta cada vez más como parte de una serie de economías barrocas que rearmen una nueva dinámica política de desborde del propio neoliberalismo, cualificándolo de un modo nuevo [6].

¹ Por encima de muchas diferencias, los gobiernos que emergieron de la crisis del neoliberalismo presentaron dos aspectos en común: primero, todos ellos son resultado de procesos electorales democráticos que permitieron a las mayorías populares expresar libremente sus preferencias políticas y, sobre todo, su repudio a los experimentos neoliberales responsables del desastre; y segundo, todos ellos asumen que el Estado está llamado a desempeñar una función estratégica en la regulación del mercado, en la promoción del desarrollo y del bienestar social, operando directa o indirectamente en sectores considerados clave para el logro de esos fines y una articulación más equilibrada en los escenarios internacionales [Vilas, 2011].

Sin embargo, algunos autores [Vilas, 2011; Narbondo, 2012] sostienen que los Estados latinoamericanos son eminentemente híbridos,² ya que en un mismo Estado existen sectores y ámbitos de acción estatal que tienen matrices y lógicas de acción de tipo neoliberal, y también sectores y ámbitos con lógicas de acción de tipo desarrollista de bienestar universalista. Aunque siempre mixtos, en cada Estado se dan en un proceso cambiante, según correlaciones de fuerza, predomios de una u otra lógica de intervención estatal económica y social.

Es así como, con mayores o menores niveles de organización, surgieron centenares de experiencias, apoyadas algunas por políticas públicas activas y semiespontáneas otras, intentando dar solución a la exclusión social [Hintze, 2007; Coraggio, 2012]. Tal como señala Susana Hintze [2007], la demanda de empleo generó nuevas modalidades de acción colectiva, como formas alternativas asociadas a diferentes tipos de prácticas: por un lado, orientadas a interpelar directamente los distintos niveles del Estado y, por otro, dirigidas a movilizar políticas de orden privado.

En Argentina, la economía social (ES) se convirtió en un actor clave de las políticas públicas aplicadas por el Estado nacional en su condición de población objetivo y como componente para la generación de empleo y la inclusión social [Coraggio, 2007]. Su inserción en las agendas públicas nacionales estuvo motivada por la proliferación, durante los años previos a la crisis, de experiencias económicas alternativas generadas por la sociedad civil para suplir sus necesidades y demandas sociales. Estas iniciativas incluyeron desde nuevas formas asociativas de organización para la producción (como emprendimientos autogestivos) y el intercambio (mediante clubes del trueque) hasta el surgimiento de nuevas organizaciones económico-sociales, orientadas a la canalización de reclamos políticos y sociales [Merlinsky y Rofman, 2004].

De acuerdo con Hintze [2007], la reflexión sobre las condiciones de sostenibilidad de la ES ha trasuntado, a grandes rasgos, dos senderos: una visión que hace hincapié en el fortalecimiento de sus organizaciones (por medio de capacitaciones, disposición de medios técnicos, financiamiento, etc.), tal como sucede en Brasil, según la autora; y una mirada “holística” que va

² Autores latinoamericanos, como Luis Tapia [2002], acuden a la noción de formación social abigarrada de René Zavaleta Mercado para explicar la complejidad de modos de producción que coexisten y diversos procesos de estructuración de la sociedad boliviana, de allí que también coexisten sistemas locales de autoridad que cuestionan el monopolio de la violencia estatal en sentido occidental.

más allá del fortalecimiento de las organizaciones propiamente dichas y de las perspectivas de las políticas sociales. En consonancia, más allá de las diversas tensiones en la conceptualización de estas prácticas, el denominador común es hacer notar una expresión de dinamismo de la clase trabajadora que se manifiesta en una serie de iniciativas concretas, así como destacar la primacía del factor trabajo sobre el factor capital.

Desde la mirada decolonial, el capitalismo se desarrolló, en parte, desintegrando a todos los antiguos patrones de control del trabajo, absorbiendo y redefiniendo todos los fragmentos estructurales anteriores que le fueran útiles. Aunque este eje del actual patrón de poder se manifiesta globalmente desde sus comienzos, no ha existido nunca de modo histórico homogéneo. Por el contrario, debido a su propia lógica, el capitalismo articula –además de diferentes formas de explotación como la esclavitud, la servidumbre personal, la reciprocidad, la pequeña producción mercantil y el salario– múltiples contextos históricos y estructuralmente heterogéneos, configurando con todos ellos un único orden mundial encarnado en el actual patrón global del control del trabajo.

Este patrón de poder moderno-colonial y eurocentrado se reactualiza de acuerdo con las necesidades del capital global y tiene efectos generales y específicos en los países periféricos. En consecuencia, en tanto generales, se profundizan las relaciones de dependencia histórica y, en tanto específicos, estas relaciones se encuentran intermediadas por la singularidad y especificidad de la matriz histórico-social de cada país.

Siguiendo este hilo argumental, en este capítulo trataremos las discusiones principales relacionadas al trabajo asalariado y su reconversión en la autogestión en el marco de la categoría *heterogeneidad histórico-estructural* de Aníbal Quijano [2003a] como contexto de posibilidad para comprender este fenómeno en América Latina. Para lo cual, comenzaremos analizando la situación actual del trabajo asalariado en ¿crisis?, para, luego, identificar la mirada decolonial de Quijano. Finalmente, veremos la reconversión del trabajo asalariado hacia la autogestión, tratando de indagar sobre sus particularidades y disputas.

El trabajo asalariado en cuestión

A lo largo de la historia de Occidente, identificamos tres momentos fundamentales sobre la noción de trabajo en el modo de producción capitalista: el primero es el momento en que se impone mediante la violencia por

parte del Estado; luego, el estado de bienestar como forma de imposición sutil de este modo de control social, y, finalmente, el estado schumpeteriano y el supuesto fin del trabajo de la mano de la tercera revolución industrial. Estos tres representan momentos bisagras para la supervivencia del modo de acumulación que varía, pero resiste [Antunes, 2007, 2009; Kurz, 2002].

En las antiguas sociedades agrarias europeas había todo tipo de formas de dominio y de relaciones de dependencia personal, pero ninguna dictadura de la abstracción trabajo. Las actividades de transformación de la naturaleza y de las relaciones sociales no tenían un carácter autodeterminado, pero tampoco estaban sometidas a la “venta de fuerza de trabajo” [Marx, 1973], sino que más bien estaban vinculadas a complejos sistemas de reglas de prescripciones religiosas, de tradiciones culturales de obligaciones recíprocas. Dice Kurz: “Cada actividad tenía su momento y su lugar especial; no había una forma de actividad general-abstracta” [Kurz, 2002: 16].

Esto cambia con el capitalismo como sistema productor de mercancías y su transformación de energía humana en dinero. El trabajo comprende una categoría socio-histórica clave a partir del siglo XVIII. Es en este contexto cuando la actividad productiva habría comenzado a pasar a la esfera pública y a independizarse de las necesidades naturales para convertirse en un medio con el fin de obtener un salario. Así, “el trabajo asalariado a) ubica a la persona en la esfera pública, b) la dota de una existencia social –la profesión– a partir de la cual se constituyen redes de relaciones y de intercambio, y c) permite un cotejo con la situación de otros, confirmando derechos y deberes” [Giavedoni, 2015: 24]. Sin embargo, los trabajadores asalariados detentan una privación de los medios de producción, del producto de su trabajo y de la posibilidad de establecer relaciones de cooperación con sus semejantes. Por lo visto, se está lejos de comprender el trabajo como un proceso liberador del hombre, en el cual se relaciona con el medio y con otros hombres para su desarrollo [Kurz, 2002]. Por el contrario, trabajo, aquí, se asocia a “empleo”. En este sentido, se produce un extrañamiento, debido a que las relaciones entre las personas se cosifican [Marx, 1973]. Algo similar ocurre con las personas en relación a su empleo, el cual contiene un carácter instrumental.

Por consiguiente, aparecen dos conceptos centrales que nos ayudan a dimensionar este proceso. Por un lado, la fuerza de trabajo que es entendida como la “capacidad de trabajo del trabajador, empleada en el proceso de trabajo que, junto con la materia objeto de transformación y los medios

de producción, forma parte de las llamadas fuerzas productivas” [Marx, 1973: 243]. Y, por otro lado, las relaciones sociales de producción que se refiere a “las relaciones que entablan los seres humanos, en cuanto agentes del proceso de producción; estas relaciones son necesarias para poder llevar a cabo la producción de los bienes deseados, y son independientes de la voluntad de los agentes productivos” [Marx, 1973: 272].

José Gabriel Giavedoni [2015] menciona que la discusión sobre el trabajo proviene del exterior del proceso productivo, es decir, de las relaciones sociales de producción, la relación de clase, de la forma privada de apropiación tanto del producto como del proceso productivo. En este punto, el trabajo alienado es entendido como la dislocación de las personas, la imposibilidad de pensarse como ser genérico procede del trabajo asalariado, es decir, de vender la fuerza de trabajo como mercancía al capital, apropiándose este del trabajo y sus frutos. Por lo tanto, el trabajo es entendido como extrañamiento del trabajador respecto a su propia actividad y a su propio producto que, ahora, se le enfrentan como hostiles [Marx, 1973].

De esta manera, la historia de la modernidad es la historia de la imposición violenta del trabajo, que ha dejado tras de sí una inmensa huella de destrucción en el mundo [Marx, 1973]. Incluso, ha sido necesaria la aplicación de “violencia pura” en grandes cantidades para que las personas, literalmente bajo tortura, acepten ponerse al servicio incondicional de las formas de control del trabajo [Quijano, 2003a]. En una primera instancia, no estuvo la supuesta propagación “favorecedora de la prosperidad” de las relaciones de mercado, sino el hambre insaciable de dinero de los aparatos de Estado absolutistas para financiar las primeras máquinas militares de la modernidad. A partir del interés de estos aparatos, Roberto Kurz señala:

Por primera vez en la historia conseguían inmovilizar burocráticamente a toda la sociedad, se aceleró el desarrollo del capital comercial y financiero de las ciudades más allá de las relaciones comerciales tradicionales. Fue así como el dinero se convirtió, por primera vez, en un asunto social central; y la abstracción trabajo, en un requisito social central sin consideración de necesidades [23].

En simultáneo, se lleva adelante un proceso de mundialización del capitalismo europeo que es condición *sine qua non* para su surgimiento: el proceso imperialista de la colonización [Quijano, 2003a]. Se caracterizó por un proceso de colonización interna de Europa, al que le siguió otro externo, primero en las dos Américas y en partes de África, donde los agentes de

imposición del trabajo perdieron definitivamente todas sus inhibiciones [Quijano, 2003a].

En palabras de Kurz [2002], así es como se configura la abstracción universal del trabajo:

El *ethos* del trabajo de la modernidad, que hacía referencia en su versión protestante originaria a la gracia de Dios –y desde la Ilustración a la ley natural– fue enmascarada como “misión civilizadora”. En este sentido, cultura es la subordinación voluntaria al trabajo; y el trabajo es masculino, blanco y “occidental”. Lo contrario, la naturaleza no humana, informe y sin cultura es femenina, de color y “exótica”; y, por lo tanto, se ha de someter a la coacción. En pocas palabras, el “universalismo” de la sociedad del trabajo es, ya en sus raíces, profundamente racista. La abstracción universal trabajo solo se puede definir a sí mismo distanciándose de todo lo que no es absorbido por él [29].

Después de la Segunda Guerra Mundial, la sociedad salarial europea [Nun, 2014] se caracterizó por el empleo de tiempo completo y duración indeterminada, con protecciones legales y remuneraciones redituables, convirtiéndose en el dispositivo clave del ingreso y conformando la dimensión social de la ciudadanía [Kurz, 2002], elementos centrales para entender la nueva cuestión social [Rosanvallon, 1995]. En definitiva, no ha sido simplemente una sociedad donde la mayoría de los trabajadores son asalariados, sino una de pleno empleo, crecientemente homogénea, donde el trabajo asalariado brindaba estatus, dignidad y protección, y donde aparecía un nuevo tipo de seguridad ligada al trabajo [Castel, 1997, Nun, 2014].

Por un breve momento histórico, como señala Bob Jessop [2008], a partir del estado nacional de bienestar keynesiano (ENBK), la consolidada sociedad del trabajo se constituyó en un aparente sistema de “prosperidad eterna”, en el que “lo insoportable del fin absoluto coercitivo” [Kurz, 2002: 33] se alivianó de manera permanente con el consumo de masas. El panorama cambió significativamente en el último cuarto de siglo, cuando la inflación desplazó al empleo como preocupación dominante de los gobiernos, mientras avanzaban tanto los procesos de automatización de la industria y los servicios como la recesión económica, generándose un aumento considerable de la desocupación y la subocupación. Algunos autores, como Jeremy Rifkin [2003] o Ricardo Antunes [2000], empezaron a estudiar la problemática del supuesto “fin del trabajo”. Era la crisis de la sociedad salarial y del trabajo asalariado como pilar de cohesión social. Al respecto, señala

José Nun [2014]: “lo que se halla en juego en este caso es la idea del fin del trabajo asalariado, estable y bien remunerado como perspectiva real y alcanzable por una parte de la mano de obra disponible” [268].

En consonancia, se impulsó el agotamiento del estado de bienestar, asentado en la idea de la ineficiencia y del alto costo de este modelo estatal. Paralelamente, se reeditaba el modelo liberal, orientado a la desregulación global de la economía y del mercado de trabajo y a una redefinición del alcance y contenido de las políticas públicas. En definitiva, el trabajo es considerado como una práctica que se inscribe históricamente en el capitalismo; por lo tanto, no se trata meramente de una práctica transhistórica de mediación entre el hombre y la naturaleza, adquiriendo su forma histórica en función de las relaciones de producción, de las relaciones de clase [Giavedoni, 2015]. En otras palabras, el trabajo es productor de valor y, por lo tanto, generador de plusvalor [Kurz, 2002]. En este sentido, “la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto no es entre un elemento bueno y otro malo, por lo que bastaría desembarazarse de este último para quedarse con el primer” [Giavedoni, 2015: 34]. Se trata de la doble dimensión del trabajo en el capitalismo que produce valor, oficia de intermediador social y es el cemento de las relaciones sociales [Antunes, 2009]. Es decir, el trabajo se constituye como mediador social, como dispositivo de construcción social y dominación de clase.

El aporte de Quijano a la cuestión del trabajo: la heterogeneidad histórico-estructural en América Latina

Quijano [2003a] sostiene que la acumulación capitalista no ha prescindido, en ningún momento, de la colonialidad del poder, basado en el esquema de un mundo capitalista dualmente ordenado en “centro” y “periferia”. Lo que distingue al colonialismo moderno –tanto al colonialismo salvacionista-mercantil de la primera modernización como al colonialismo imperialista de la segunda modernización– de toda otra experiencia colonial bajo otras civilizaciones es precisamente que “se origina en y se regula por la lógica instrumental y abstracta de la equivalencia general (cristalizada en la forma mercancía) y la necesidad de expansión acicateada por la pulsión de la acumulación capitalista” [Trigo, 2014: 38].

En otras palabras, el capitalismo es un fenómeno histórico que no puede circunscribirse a un específico modo de producción, ni a la forma asalariada del trabajo, pues comienza mucho antes, bajo la forma de capital mercantil. Es precisamente con el surgimiento del sistema mercantil –impuesto desde los emergentes Estados modernos con el propósito de organizar mercados nacionales– con el que se configura la primera división mundial del trabajo [Trigo, 2014], en la cual proliferan las formas más variadas de este, incluyendo, por cierto, la esclavitud, cuya producción está destinada al mercado mundial.

Para reflexionar sobre lo acontecido en este periodo, Quijano [2003a] propone la siguiente situación:

Supongamos que estamos a comienzos del siglo XVI en América, para entonces exclusivamente lo que hoy es América Latina. ¿Qué cosas encontraríamos en términos de las formas de control y de explotación del trabajo? Probablemente las siguientes cosas y en el siguiente orden: esclavitud, servidumbre personal, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario. Y todavía sin mencionar lo que se llama economía natural entre los economistas, ¿verdad? Cinco siglos después, ¿qué encontraríamos en América Latina y ahora en el mundo entero? De nuevo, probablemente las siguientes cosas, pero ya en el siguiente orden: salariado, pequeña producción mercantil, servidumbre personal, esclavitud y reciprocidad. Y todavía los últimos bolsones de economía natural [12].

Es decir, en estos quinientos años en que el capitalismo y el mercado mundial se constituyen como dominantes, en realidad, no ha habido sino una forma cambiante de articulación de elementos que siempre estuvieron allí, una heterogénea variedad de formas de control del trabajo. A partir de esto, Quijano [2003a] reflexiona sobre ciertos supuestos que han fundado la perspectiva histórica dominante hasta hoy. Primero, la idea de la división de la historia del mundo en dos grandes periodos: precapitalismo y capitalismo, donde la reciprocidad, la esclavitud y la servidumbre son, sin duda, precapitalistas en el sentido cronológico, ya que el capital como relación social fundada en el salario llegó después. Aunque esa periodización de la historia implicaba también que dichas formas de explotación serían, más tarde o más temprano, eliminadas del escenario histórico y reemplazadas únicamente por la relación capital-salario, hasta su agotamiento histórico. La segunda es la idea de que el capitalismo es un concepto referido exclusivamente a la relación capital-salario.

Por ello, las formas que conocemos hoy de control y de explotación del trabajo fueron reorganizadas todas, a partir de América, como formas para producir mercancías para el mercado mundial. Es decir:

No solamente existían simultáneamente, en el mismo momento y en el mismo espacio histórico, sino que fueron articuladas en torno del mercado y, por eso, en torno también de la relación capital-salario que desde entonces pasó a ser el eje central de esa articulación y de esa manera se hizo dominante sobre todas las demás relaciones de producción y sobre todo el mundo [Quijano, 2003b: 153].

Desde una perspectiva global, la relación capital-salario no ha existido –en su posición dominante– separada ni aislada de las demás en momento alguno de la historia de Occidente [Quijano, 2003a]. Desde entonces, se ha desarrollado solamente como el eje central de articulación de todas las demás formas de control y de explotación del trabajo.

Abril Trigo [2014] afirma que este es uno de los problemas teóricos e históricos que confrontamos en la actualidad porque ahora es posible percibir la complejidad de las relaciones sociales entre capital y trabajo. Por ello, necesitamos replantearnos la relación en el marco de esta perspectiva global, considerando el vínculo entre capital y trabajo no asalariado, y entre trabajo asalariado y trabajo no asalariado [Quijano, 2003b].

Al respecto, Quijano [2003b] sostiene que lo que en la actualidad –y desde mediados de la década de 1970– está en crisis es el trabajo asalariado, ya que tiende a declinar conforme aumentan los niveles tecnológicos del aparato productivo. Sin embargo, al mismo tiempo, se expanden de manera renovada las relaciones de producción en torno al control del trabajo que parecían eliminadas o superadas, tales como la esclavitud, la servidumbre personal, la pequeña producción mercantil y la reciprocidad. Estas se reproducen y son el producto de las tendencias actuales del capitalismo que se caracterizan por la generación de “desocupación estructural” [Quijano, 2003b: 19].

Por lo tanto, nos encontramos con una vasta pluralidad de sujetos, con diversidad de intereses e identidades, enfrentados a un solo antagonista: el capital, lo que nos lleva a replantear el problema en nuevos términos. Entendiendo, entonces, la heterogeneidad del conjunto de los trabajadores sometidos al capital en las diversas formas de explotación bajo su dominio, es posible comprender en un cuadro global la contradicción capital-trabajo. De esta manera, la incorporación de múltiples elementos en torno

a un eje articulador –el capitalismo– da lugar a una conformación específica de las sociedades latinoamericanas.

La autogestión como respuesta a “la crisis del trabajo”

La autogestión ha implicado, con el paso de la historia, una compleja experiencia de relaciones sociales de producción, sobre todo, porque ha pretendido representar una ruptura con las lógicas del trabajo asalariado, pero, a la vez, no ha cuestionado el trabajo como forma de reproducción de las lógicas del capital.

En esta misma perspectiva, desde las experiencias de ES, se entiende la autogestión como un campo de construcción teórico-práctico. El posicionamiento resulta diferente si se parte de la autogestión como perspectiva de análisis, puesto que esta noción no posee una relación unívoca con la ES. Esta ambigüedad radicaría en el hecho de que esta última incluye una diversidad de emprendimientos que pueden desarrollarse bajo una modalidad no necesariamente autogestionaria. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) sostiene que la autogestión representa, desde el punto de vista conceptual, la tentativa más acabada de participación directa de los trabajadores en las decisiones y responsabilidades de las empresas [Coraggio, 2012].

Como hemos visto, la situación crítica en que se ha encontrado inserto el trabajo asalariado transformó inevitablemente las sociedades de Occidente. Robert Castel [1997] y Pierre Rosanvallon [1995] remarcan cómo la cuestión social no solo se ha complejizado, sino que ha cambiado de naturaleza a finales del siglo XX. Al respecto, Rosanvallon [1995] sostiene la idea de que cuando la cohesión del colectivo se encuentra en peligro, por fallas –o inexistencia– de los mecanismos de integración social, hay “cuestión social”. Según este enfoque, aparece el dilema de la cohesión en forma de déficit de integración.

Con el quiebre del ENBK, aquellas disfunciones sociales que parecían conjuradas irrumpen nuevamente en escena, aunque no sería exactamente un retorno de lo mismo [Castel, 1997; Jessop, 2008]. Una nueva pauperización, desocupación estructural y crecientes desigualdades son el centro de esta nueva cuestión social en la que se destaca, a partir de la mutación del trabajo, la transformación del principio organizador de la integración social y de la solidaridad en la sociedad salarial.

En este marco, la autogestión del trabajo se constituyó como práctica de recolectivización laboral en un contexto signado y caracterizado por un proceso de descolectivización laboral, social y política. Para Gabriela Wyczykier [2007]:

El concepto de recolectivización entraña en esta forma una condición ligada no tan solo a la necesidad de los trabajadores de obtener ingresos, sino, conjuntamente, de no quedar desplazados de un espacio social que había sido fundamental para configurar trayectorias profesionales e identitarias. Y ello, consideramos, le asigna a este fenómeno algunos rasgos singulares en relación a otras experiencias de autogestión surgidas en décadas antecedentes [7].

Por consiguiente, a partir de la descolectivización, situamos la emergencia de las experiencias de autogestión en torno al trabajo que el modelo neoliberal contribuyó a moldear desde los primeros momentos de la década de 1990. De este modo, como resultado de los factores que alentaron la progresión del proceso descolectivizador en la clase trabajadora, una porción –aunque pequeña– desprovista, en términos generales, de recursos culturales, empíricos, ideológicos referidos a la autogestión, así como faltos de un horizonte emancipatorio de clase –como puede rastrearse en otros procesos históricos internacionales y en mucha menor medida a nivel nacional en Argentina– optó por encausar la reconstrucción de experiencias colectivas de trabajo [Wyczykier, 2007]. De esta manera, los riesgos que promovían la desintegración laboral fueron afrontados mediante respuestas colectivas de autoorganización del trabajo.

Sin embargo, los riesgos desintegradores que las situaciones de desempleo contuvieron en esos años, observa Hintze [2001], condujeron usualmente a la difusión y masificación de estrategias de adaptación individual por sobre las de tipo colectivas. Como bien nos advierte la autora, la falta de trabajo se erigía para los afectados –que directa o indirectamente se relacionaban con esta problemática– como un riesgo colectivo, pero desocializador. Esta amenaza se cernía, sobre la población, obligando a cada individuo a reconstruir su posición en el mercado, en una situación de desprotección y desamparo social.

Coraggio [2012] sostiene que la autogestión les otorga a los trabajadores la posibilidad de resolver qué y para quién se producirá, de salvaguardar o aumentar el empleo, combinar la producción social y la apropiación social de los beneficios. También, procura generar solidaridad de clase en el puesto

de trabajo, a nivel sectorial o nacional-internacional, y democratizar las relaciones sociales de producción. Además, para lograr la autogestión, resulta necesario contar con el derecho formal a participar en las decisiones y asegurar las condiciones necesarias que fomenten y favorezcan la participación efectiva.

En este sentido, las experiencias de autogestión laboral –objeto de este capítulo– han constituido un fenómeno de recolectivización, cuyo anclaje primario no se sitúa en el barrio o en el tejido comunitario. No fueron experiencias protagonizadas tampoco por trabajadores informales. Este proceso nos reenvía, por el contrario, al mundo de vida de los trabajadores formales. Como menciona Wyczykier [2007]:

Para gran parte de la clase trabajadora que transitó de la dependencia a la autogestión laboral, y se agruparon en torno a esta nueva condición asociativa, resultó central la posibilidad de quedar ligados a una experiencia y una vivencia vinculada a la condición asalariada anterior y al espacio y los medios de trabajo conocidos y experimentados, si bien reorganizando las relaciones sociales de producción a través de una nueva modalidad [36].

En consecuencia, la autogestión no estuvo, en estas experiencias, cargada de un ideario emancipatorio de clase o liberador de las relaciones de alienación laboral, sino que, por el contrario, estuvo atravesada por la necesidad de la preservación y no claudicación de relaciones y modos de trabajo conocidos para estos agrupamientos [Hintze, 2007]. En este sentido, los trabajadores de dichas empresas, a diferencia de aquellos que debieron afrontar la condición del desempleo, pudieron reconstruir sus experiencias vitales a partir de una identidad laboral que no pereció [Hopp, 2017; Wyczykier, 2007]. Se transformó, pero inscrita en una experiencia de trabajo colectivo que, en términos materiales, simbólicos y culturales, logró perdurar mediante estas experiencias recolectivizadoras. Es decir:

El proceso de recolectivización está ligado conjuntamente con el desarrollo al interior de estas experiencias de una nueva sociabilidad intergrupar, entendida a partir de la reproducción, así como a la transformación de ciertas dimensiones de una cultura del trabajo que estuvo presente en el pasado laboral dependiente de los trabajadores. Cultura conformada por las nociones de disciplina, rutina, orden, cooperación y conflicto, que el propio proceso productivo capitalista dispone para su efectivización [Wyczykier, 2007: 37].

En esta dirección, se transmutaron las relaciones solidarias internas de los trabajadores. Estas relaciones caracterizadas mayoritariamente por la impersonalidad en las empresas capitalistas se personalizaron y recargaron de una familiaridad y afectividad novedosa, dando lugar a la configuración de lazos sociales de nuevo tipo dentro de los procesos de trabajo. En consecuencia, para algunos trabajadores este proceso de recuperación de sus labores permitió construir relaciones tanto con actores sindicales, ya presentes en su actividad productiva cotidiana, como con otros de nuevo tipo, cuya configuración organizativa se fue desplegando al calor de los acontecimientos, pudiendo erigir en este proceso nuevas solidaridades laborales y políticas.

Reflexiones finales

De ahí que el obrero se sienta en su casa fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando trabaja no está en casa. Su trabajo, por lo tanto, no es voluntario, sino obligado, trabajo forzado. No es, por lo tanto, la satisfacción de una necesidad, sino solo un medio para satisfacer necesidades fuera de este. Su carácter ajeno lo pone de relieve el hecho de que, tan pronto deja de existir alguna coacción física o de cualquier otro tipo, se huye del trabajo como de la peste.

[Marx, 1980]

Hemos visto que el patrón estructural del capitalismo es un elemento fundamental de la heterogeneidad histórico-estructural de América Latina. Es decir, el capital es dominante en el marco de una trama de diversas relaciones de producción, de diferente densidad y capacidad de reproducción y perduración [Quijano, 2003b]. Esta complejidad de múltiples y conflictivas relaciones de producción, de identidades, historias y culturas articuladas por el capital –en sus variadas modalidades y articulaciones– dan cuenta de una construcción teórica y epistemológica que intenta acceder a un universal que permita estudiar a América Latina en relación con otras experiencias, pero no según estas. Al respecto, Quijano señala:

La experiencia histórica demuestra [...] que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea, discontinua, incluso conflictiva [...]. Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción y de apropiación de plusvalor [...] están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y plusvalor [Quijano, 2003b: 31, citado en Trigo, 2014: 21].

En Argentina, el enfoque de la autogestión se ha ido configurando como una mixtura entre lo sectorial, que considera a la economía social como un subsector de la economía (diferente del subsector público y del subsector capitalista), y su carácter propositivo en términos de una perspectiva ligada a un proyecto de transformación, que considera los distintos actores de la economía social como potenciales protagonistas de un modelo de desarrollo de carácter alternativo [Hintze, 2013; Vuotto, 2007]. Se destaca la conformación de un entramado de políticas y soportes estatales que, entre otras cosas, extiendan los derechos de los trabajadores salarios a los trabajadores autogestivos, desplazando la concepción sobre estos como microempresarios o emprendedores [Coraggio, 2012]. Esto supondría pensar políticas que tengan como eje la reproducción de los “sujetos”, además de la reproducción de las organizaciones productivas.

Las experiencias de autogestión han compartido, en gran medida, nuevas racionalidades conducentes a construir lazos sociales diferentes a los constituidos por el capitalismo, mediante la socialización de los medios de producción y la eliminación de la separación capital-trabajo y con base en valores de solidaridad y compromiso [Coraggio, 2012]. Se tratan de experiencias surgidas al calor de las crisis de 2001, con un fuerte contenido solidario, en torno a prácticas de gestión con alta participación democrática.

En este sentido, el consenso neoliberal fue cuestionado por la llegada de “gobiernos progresistas” de base popular en países como Brasil, Venezuela, Ecuador, Bolivia y Uruguay, que impulsaron nuevas políticas públicas en el campo del trabajo y la pobreza con la participación más o menos activa y selectiva de la sociedad civil [Vilas, 2011]. Entre estos nuevos Estados y sus bases populares, progresivamente se fue abriendo una brecha

programática entre lo que podría llamarse una vía emancipatoria –enraizada en el ala izquierda de estos progresismos y fogoneada en el Foro Social Mundial de Porto Alegre– y una vía de tipo neodesarrollista [Narbondo, 2012]. Mientras que la primera opción no dispuso de un discurso claro con un programa explícito, la segunda vía, menos radicalizada –por cierto–, defendió el programa de un capitalismo nacional.

De una noción de Estado, en la cual el gobierno aparecía claramente como el centro articulador del poder político y detentaba el monopolio de la coordinación y la búsqueda del interés colectivo, se pasó a una situación en la cual las decisiones aparecen determinadas por la interacción y participación de múltiples actores sociales y políticos. Por su parte, Quijano [2004] menciona que había una tercera salida defendida por los gobiernos de países como Perú, Chile, México y los países de Centro América, que apostaban a la continuidad del neoliberalismo en la región y donde los sectores populares no han logrado articular una opción alternativa.

De esta manera, las intervenciones estatales del tipo neodesarrollistas aplicaron políticas sociales de bienestar universalistas con lógica desmercantilizadora, es decir, se orientaron a

crear y expandir derechos para la ciudadanía en general, sin diferenciar, aparentemente, condiciones de nivel de ingreso con cobertura total de prestaciones de servicios sociales de la más alta calidad técnicamente posible con independencia de poder de compra o del nivel de ingresos [Narbondo, 2012: 26].

Esta orientación hacia la construcción de sistema de derechos sociales universales estuvo condicionada, como cualquier sistema de objetivos estatales, a la eficiencia sistémica nacional del Estado. Por consiguiente, las intervenciones neodesarrollistas del Estado estaban orientadas a desarrollar competitividad y eficiencia sistémicas de la economía nacional con mayor valor agregado que la que genera el libre juego del mercado y la inversión con fines de lucro privado o particular [Bresser-Pereira, 2007].

En este sentido, uno de los atributos distintivos, con relación a otras experiencias de autoorganización del trabajo antecedentes en la historia social nacional, regional e internacional, es el de haberse constituido en procesos de recolectivización en torno al trabajo en un escenario atravesado por un marcado proceso de descolectivización social. En esta dirección, y como una metodología no generalizable de los sectores populares, se desarrollaron experiencias de autoorganización del trabajo para evitar ser empujados a

la construcción de biografías profesionales autónomas. Por ello, revisten importancia las distintas dimensiones a las que aludimos con el proceso de recolectivización y que les aportan singularidad a estas experiencias. Las mismas representaron la posibilidad de reconstruir experiencias colectivas de trabajo a la reconfiguración de situaciones y relaciones laborales que permitieran a estos trabajadores quedar ligados a una experiencia ocupacional que había vertebrado trayectorias laborales en empresas capitalistas formales, a la configuración de una nueva sociabilidad y solidaridad intergrupal, a la reproducción de una cultura de trabajo, a la recreación de lazos con organizaciones de representación de intereses.

Sin embargo, el problema del trabajo no es estudiado más que tangencialmente, reconociendo dos maneras de reflexionar sobre el mismo [Giavedoni, 2015]. En primer lugar, cuando el trabajo se trata es para entenderlo como trabajo alienado, producto de la relación salarial, producto de las relaciones de producción, alienado en la medida en que se separa al trabajador de su producto, es decir, alienado ya que se encuentra sostenido en la distinción capital-trabajo, el extrañamiento de su propio trabajo y su propio producto.

En segundo lugar, aparece en la reflexión sobre el trabajo el problema del valor; en todo caso, el trabajo emerge como discusión alrededor del problema del valor. Sin embargo, se hace contraponiendo las dos formas de valor: valor de uso frente al valor de cambio, con la pretensión de hacer primar en las experiencias de economía social la producción de valores de uso, despojándolas de su dimensión de valor de cambio [Giavedoni, 2015].

De este modo, notamos que la autogestión laboral no buscó en estos casos cuestionar y transformar relaciones de alienación laboral, sino que persiguió fundamentalmente reafirmar la condición de ser un trabajador con derechos a la seguridad y al bienestar social, que pueden proveer las protecciones colectivas propias de la sociedad moderna. Por ello, notamos que reinstalar ciertas condiciones de trabajo de la experiencia formal anterior –disciplina laboral y rutinas de trabajo– se orientó de esta manera a otorgar un nuevo “orden” y a contextualizar los vínculos interpersonales que la pérdida del ordenamiento laboral anterior había jaqueado.

En este horizonte interpretativo, proponerse pensar “otra economía” es, al mismo tiempo, plantear “otro trabajo”, otra forma de producir y de engendrar relaciones sociales exentas de la mercantilización que impone y conduce el capital. Pero ¿qué es lo que significa “otro trabajo”? Para gran parte de la literatura sobre economía social [Coraggio, 2012], significa un trabajo que, en primer lugar, se vuelque a la producción de bienes de uso

conducido por las necesidades que socialmente se reconocen y; en segundo lugar, que sea realizado por sus propios trabajadores y sus productos apropiados socialmente, no de forma privada.

En este marco, es fundamental la función histórica que el Estado ha asumido en la instauración de distintos modelos de desarrollo (por ejemplo, en la industrialización sustitutiva en Argentina) y el peso de políticas activas en su consecución. Por lo cual, insistimos en que el futuro de la ES está también indisolublemente ligado a la tarea que desempeñe el Estado [Coraggio, 2007]. En estos términos y a partir de este trabajo, queda pendiente el interrogante sobre cuál ha sido la situación de las experiencias de autogestión en el giro hacia la derecha de los Estados latinoamericanos.

REFERENCIAS

- Antunes, Ricardo [2000], “La centralidad del trabajo hoy”, *Revista Papeles de población*, 6(25).
- [2007], “El caracol y su concha: ensayo sobre la nueva morfología del trabajo”, *Revista Sociología del Trabajo* (59), 131-142.
- [2009], “Diez tesis sobre el trabajo del presente (y el futuro del trabajo)” en *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*, I, Buenos Aires, CAICYT/CLACSO.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos [2007], “El nuevo desarrollismo y la ortodoxia convencional”, *Economía, UNAM*, 4(10): 7-29.
- Castel, Robert [1997], *Metamorfosis de la cuestión social*, México, Paidós.
- Coraggio, José Luis [2007], *Economía social, acción pública y política (hay vida después del neoliberalismo)*, Buenos Aires, CICCUS.
- [2012] “La Economía Social y Solidaria (ESS) en América Latina, en Guillén, Alejandro, Phélan, Mauricio (coords.), *Construyendo el Buen Vivir*, Cuenca, Universidad de Cuenca.
- Gago, Verónica [2014], *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Giavedoni, José Gabriel [2015], “Economía social y solidaria, trabajo y capitalismo: relación entre forma de trabajo y patrón de acumulación en el gobierno de la fuerza de trabajo”, *Trabajo y sociedad: Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas* (25): 11.
- Hintze, Susana [2001], “Reflexiones sobre el conflicto y la participación en la evaluación de políticas sociales”, *Revista Reforma y Democracia* (21): 1-25.
- [2007], *Políticas sociales argentinas en el cambio de siglo: conjeturas sobre lo posible*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- [2013], “Las políticas públicas de promoción del trabajo asociativo autogestionado en América Latina”, *Revista Osera*, 9.
- Hopp, Malena Victoria [2017], “Transformaciones en las políticas sociales de promoción de la economía social y del trabajo en la economía popular en la Argentina actual”, *Cartografías del Sur. Revista de Ciencias, Artes y Tecnología* (6): 19-40.

- Jessop, Robert [2008], *El futuro del Estado capitalista* (289), Madrid, Los libros de la Catarata.
- Kurz, Robert [2002], *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus.
- Marx, Karl [1973], *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- [1980], *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
- Merlinsky, Gabriela y Rofman, Alejandro [2004], “Los programas de promoción de la economía social: ¿Una nueva agenda para las políticas sociales?”, en Floreal Forni (comp.), *Caminos solidarios de la economía argentina. Redes innovadoras para la integración* (pp. 161-190), Buenos Aires, Ciccus.
- Narbond, Pedro [2012], “¿Estado desarrollista de bienestar o construcción de la izquierda del Estado neoliberal? Los gobiernos del Frente Amplio de Uruguay”, en *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas* (pp. 303-337), Santiago de Chile, Arcis/CLACSO.
- Nun, José [2014], *Sobre el concepto de masa marginal*, Bogotá, Laboratorio.
- Quijano, Aníbal [2003a], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.
- [2003b], *El trabajo al final del siglo XX*, Buenos Aires, CLACSO.
- [2004], “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, *Observatorio Social de América Latina*, 13: 15-30.
- Rifkin, Jeremy [2003], “El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era”, *Revista Chilena de Derecho Informático*, 1.
- Rosanvallon, Pierre [1995], *La nueva cuestión social: repensar el Estado providencia*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Tapia, Luis [2002], *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz, La Muela del Diablo.
- Trigo, Abril [2014], “Una lectura materialista de la colonialidad”, *Alternativas*, 3.
- Vilas, Carlos María [2011], *Después del neoliberalismo: Estado y procesos políticos en América Latina*, Lanus, Buenos Aires, Ediciones de la UNLA.
- Vuotto, Mirta [2007], *La co-construcción de políticas públicas en el campo de la economía social*, Buenos Aires, Prometeo.
- Wyczykier, Gabriela [2007], *De la dependencia a la autogestión laboral: sobre la reconstrucción de experiencias colectivas de trabajo en la Argentina contemporánea* (tesis de doctorado), FLACSO, Buenos Aires, Argentina.

CAPÍTULO 10. ELEMENTOS DESCOLONIALES DEL TRUEQUE. UNA PRIMERA PROBLEMATIZACIÓN

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA

Introducción

Esta investigación surge a partir de la inquietud suscitada por los planteamientos de Aníbal Quijano en torno a la reciprocidad como novedad sociológica, la cual define como el intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado [Quijano, 1998; 2008]. Dicha definición, a primera vista, resulta afín a la del trueque; sin embargo, a medida que se avanzaba en la investigación, se descubrió que realizar una aproximación teórica sobre el trueque no es una tarea sencilla porque cada experiencia contiene particularidades que las hace únicas [Humphrey y Hugh-Jones, 1998]. Además, de manera ambigua, se le coloca en una especie de zona gris entre el intercambio mercantil y la reciprocidad [López, 2012; Sabourin, 2003], o como antecedente del intercambio mercantil. Asimismo, la relevancia de dicha aproximación podría resultar prácticamente nula, en la medida en que el trueque es tratado desde una perspectiva eurocéntrica y economicista, donde este y la reciprocidad son considerados como formas “arcaicas” o “primitivas” de intercambio que, desde la lectura evolucionista, están condenadas a desaparecer al ser solo un antecedente del actual intercambio mercantil capitalista.

Sin embargo, la existencia de diversas prácticas –previas y en curso, prehispánicas y más recientes– contradice dicha afirmación y, a partir de las mismas, es posible rescatar un conjunto de aprendizajes que apuntan a la descolonialidad del poder, aludiendo a luchas y prácticas sociales que cuestionan y apuntan a dismantelar las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno-colonial capitalista, en los ámbitos de la vida social: trabajo, subjetividad, autoridad colectiva, sexo y “naturaleza”¹. En ese sentido, se sostiene que la permanencia y/o el regreso-

¹ Se entrecomilla cuestionándola como categoría que surge en la modernidad-colonialidad, que de manera jerárquica la separa del sujeto-objeto y, en esa medida, legitima la cosificación y explotación de la misma.

expansión del trueque es expresión de un proceso de desmercantilización del trabajo y de la “naturaleza”, así como de deconstrucción del discurso sobre la economía en el ámbito de la intersubjetividad.

Entonces ¿cómo problematizar en torno al trueque? ¿El acercamiento debe ser a partir de las cosas que se “truequean” y/o de las relaciones sociales y la racionalidad implicadas? ¿Hay que admitir las relaciones del trueque con el don, la reciprocidad y el intercambio? Teniendo presente estas consideraciones, temerariamente se emprende un esfuerzo por delimitar algunos elementos del trueque que contribuyan a visibilizar su importancia actual, así como los aportes descoloniales del mismo. Aquí, recién se muestran los primeros avances que se ocupan principalmente de mostrar las diversas aristas del problema a partir de una primera revisión de textos que han problematizado sobre el trueque, básicamente de fuentes antropológicas en el marco del debate formalistas-sustantivistas de la segunda mitad del siglo XX. Primero, se presentan informaciones de carácter más general para derivar en aquellas situadas en los Andes y Mesoamérica,² algunas de las cuales aluden al periodo prehispánico y otras, más recientes, a la década de 1990.

El trueque: entre el intercambio y la reciprocidad

Desde “la economía”,³ el trueque ha sido caracterizado simplemente como una forma de intercambio directo de productos, sin ninguna referencia al dinero. En esa medida, se ha considerado que no es más que la forma arcaica del intercambio mercantil como lo conocemos actualmente (precios, oferta-

² Se han tomado estos dos territorios, primero, para situar la problematización sobre el trueque en América Latina; segundo, para partir de un análisis comparativo general que sienta las bases del estudio amplio que se pretende realizar, y del que este trabajo es apenas una primera aproximación; y tercero, porque en la búsqueda se obtuvo información principalmente de estos.

³ Se entrecomilla “la economía” para cuestionar la mirada hegemónica que ha equiparado economía con economía capitalista –así como el capitalocentrismo en palabras de Gibson y Graham [2011]–, invisibilizando y negando lo que Olver Quijano [2012] llama la diferencia económico cultural. Graeber [2014], antropólogo y activista del movimiento Occupy Wall Street, revisa cómo desde los planteamientos de Adam Smith, considerado el padre de la disciplina económica, se naturalizó/legitimó lo que él considera el mito fundacional de la misma: un tránsito evolucionista que va del trueque al dinero.

demanda, mercado); de hecho, se sostiene que la razón de existir del trueque desaparece en cuanto hace su entrada el dinero.

De acuerdo con economistas clásicos y neoclásicos, el trueque corresponde a una forma de intercambio antiguo basado en la división elemental del trabajo y caracterizado por el no uso del dinero. Posteriormente, se estimó que este “*sistema ineficiente (sic)* dio lugar al intercambio basado en dinero, el cual estuvo acompañado de una progresiva división del trabajo y el desarrollo del mercado. Así, la invención del dinero fue la respuesta al *problema* del trueque” [Gregory, 1994, citado en Tocancipá, 2008: 151].⁴

Desde la antropología,⁵ se ha hecho un esfuerzo por mostrar que el trueque tiene otros componentes que saltan a la vista cuando dicha práctica se sitúa, se contextualiza, lo que complejiza la tarea de teorizar en torno al trueque.⁶ Marshall Sahlins [1983: 213-214] muestra esta dificultad para ubicarlo en su tipología de la reciprocidad. Inicialmente, ubica el trueque como parte de la reciprocidad negativa, y es considerado una forma de intercambio donde prevalecen conductas oportunistas y egoístas, pero, en un trabajo posterior, Sahlins lo coloca en la reciprocidad equilibrada, después de señalar la necesidad de ir más allá de la dimensión material de la transacción y considerar la reciprocidad como ese acto social total, al que aludía Marcel Mauss:

⁴ Se enfatizan algunas palabras con cursiva.

⁵ Desde dicha disciplina, se impulsó el conocido debate entre formalistas y sustantivistas, y los aportes de Karl Polanyi se posicionaron como referentes obligados de los segundos, especialmente sus planteamientos sobre los distintos principios de integración (reciprocidad, redistribución, intercambio –dicho sea de paso, el autor ubica el trueque en este último–) y la idea de la economía “incrustada” en la sociedad, que busca reconocer los condicionamientos que imponen las instituciones sociales, políticas y culturales a la economía [Polanyi *et al.*, 1976 (1957)]. Algunos comentarios y críticas a los planteamientos de este autor se encuentran en López [2012].

⁶ Vale la pena señalar algunas dificultades de “traducción” entre economía y antropología. Por ejemplo, entre los estudios de caso aquí revisados, de manera reiterada se habla del trueque como una forma de intercambio, el cual es equiparado al intercambio mercantil, pero sin adjetivarlo; además, no se explicitan –o se minimizan– los rasgos del intercambio mercantil –al que le agregaríamos capitalista–, como su orientación a la acumulación capitalista; también, por momentos se habla de intercambio-comercio-mercado como sinónimos. De los textos revisados, solo en Humprey [1998 (1992): 181] hay una nota aclaratoria para diferenciar trueque de comercio: “Aquí uso el termino trueque para indicar una transacción única, y comercio para una serie concatenada de comercializaciones por trueque”.

“Las sutilezas del trueque recíproco aparecen sobre todo cuando se considera solamente la transacción material, dejando aparte la ‘reciprocidad’ en sentido de un amplio principio social o norma moral de toma y daca” [Sahlins, 1976: 242]⁷. Siguiendo con Sahlins, según Caroline Humphrey [1998], el trueque incluye lo que dicho autor llama comercio primitivo, “donde las proporciones del intercambio están subordinadas a las relaciones sociales entre los actores” [167] y no a la oferta y la demanda: “resulta mucho más misterioso que las proporciones de intercambio respondan a la oferta y a la demanda que si ésta no los afectara en absoluto” [Sahlins, 1983: 318].

En la idea de que el trueque se asocia con conductas engañosas, como lo plantea inicialmente Sahlins, Michael Taussing [1987, citado en Humphrey y Hugh-Jones, 1998] en un estudio sobre el Putumayo identifica cómo se mezclan el don y el intercambio, lo que deriva en deuda y peonaje, y señala que dichas deudas son “un gigantesco engaño [...] donde la economía de regalo del indio se enredaba con la economía capitalista del colono” [20], por lo que los indígenas estaban permanentemente endeudados, sin saber si las mercancías eran el pago del trabajo último, un adelanto del siguiente o ambos a la vez. Stephen Hugh-Jones recupera parte de esos planteamientos para hablar sobre el trueque en el noroeste de la Amazonia, pero él apela por un estudio integral del peonaje-deuda, el comercio indígena y el cambio cultural. Sostiene que, sin negar la explotación, se debe mirar la otra cara y considerar a los indígenas como “agentes activos del intercambio” e identificar las discrepancias en la comprensión sobre los objetos, valores y relaciones involucradas en el intercambio –en el sentido que plantea Arjun Appadurai [1991], del potencial mercantil de todas las cosas a partir de valoraciones diferenciadas– aunque esto, nos parece, significa minimizar las asimetrías en esa relación, asociadas a la colonialidad del poder. El mismo Taussing, en otro trabajo sobre las minas de estaño en Bolivia, *El Diablo y fetichismo de la mercancía en América del Sur* [1980], plantea cómo la reciprocidad se transforma en intercambio en una extensa cadena de intercambios.

[L]os campesinos intercambian obsequios con el espíritu propietario; este convierte esos regalos en el metal precioso; los mineros extraen este metal, que solo “encuentran” cuando han realizado ritos de intercambio de obsequios con el espíritu; el trabajo de los mineros, encarnado en el mineral de

⁷ Se enfatizan algunas palabras con cursiva.

estaño, se vende como mercancía a los propietarios y patrones legales; estos últimos venden el mineral en el mercado internacional. Así, el intercambio recíproco de obsequios finaliza como intercambio mercantil; situados entre el demonio y el Estado, los mineros median esa transformación [Taussig 1980: 224, citado en Appadurai, 1991: 74].

Dominique Temple, por su parte, sostiene que identificar el trueque es una tarea sencilla; lo distingue del don en la medida en que este busca satisfacer la necesidad del otro, en tanto el trueque responde a la propia necesidad, lo contrasta con el intercambio al destacar que en este se han establecido precios, mientras que en el trueque no existe una equivalencia; no obstante, también reconoce vinculaciones tanto con el intercambio como con la reciprocidad, al identificar al trueque como el origen del intercambio, pero, a su vez, reconoce que el trueque puede ser reciprocidad [Temple, 2003: 44-45]. A pesar de la aparente sencillez en la distinción planteada por Temple, se advierte que reciprocidad, intercambio mercantil y trueque se entremezclan y pueden llevar a transformaciones como las ilustradas por Taussing, que, además, ejemplifican cómo desde la mirada hegemónica y colonial de “la economía”, se han distorsionado los sentidos del intercambio desde miradas otras.

El trueque en los Andes y Mesoamérica

John Murra, estudioso de la región andina, utilizó algunas de las categorías de Karl Polanyi, como redistribución y reciprocidad [Martínez-Alier, 2013; Good, 2008]. En *La organización económica del Estado Inca* [1956], aunque hay un capítulo destinado al intercambio y trueque, Murra coloca el énfasis en la función redistributiva del Estado incaico y concede un espacio reducido al trueque –que él llama “privado”– y lo circunscribe al ámbito local, sin dejar de reconocer su importancia previa a dicho Estado. No obstante, a partir de cronistas como Bernabé Cobo, recupera una minuciosa descripción de un intercambio mudo-silencioso, y asegura que no había ningún tipo de moneda, como los granos de cacao en Mesoamérica, pero un siglo después de la Conquista, el cronista sugiere el uso del maíz como moneda. Así, aunque Murra [1975] no profundiza en el trueque y, al igual que otros autores, equipara el trueque con el intercambio, es importante considerarlo porque su propuesta sobre los nichos ecológicos y el archipiélago vertical sirvieron de base para estudios posteriores acerca del trueque o las llamadas “eco-

nomías no monetarias”, principalmente en las décadas de 1970 y 1980. Por ejemplo, al modelo del archipiélago vertical, Karsten Paerregaard [1994] agrega la idea de la mirada horizontal de la complementariedad en su propuesta de economía categorial al estudiar el trueque en el valle del Colca, en Perú.

Como denominación para esta *forma de economía de trueque*, empleo el concepto de *economía categorial*. A esta la defino como un *sistema económico que utiliza el trueque y organiza a los productores en un conjunto de categorías firmemente definidas*, que los participantes consideran, por un lado, *opuestas* y, por el otro, *complementarias* [...] el concepto de economía categorial da pie a imaginarse el trueque como una imagen invertida del famoso concepto de Marx de cosificación de las relaciones sociales. En este sentido, las categorías complementarias giran en torno a la personalización de las cosas [Paerregaard, 1994: 218].⁸

Esta aproximación permite advertir cómo el trueque, aunque alude a un intercambio estrictamente económico, también contempla relaciones de reciprocidad al considerar la complementariedad, y sugiere, sin explicitarlo, una desmercantilización asociada al trueque, en la medida en que las relaciones sociales prevalecen sobre las cosas. Aun en términos estrictamente económicos, desde ciertos estudios antropológicos –citados por el mismo Paerregaard–, se advierten ventajas y diferencias importantes de “la economía de trueque”. Por ejemplo, esta no se somete a las mismas oscilaciones de precios que la economía monetaria y, por lo tanto, ofrece un clima comercial más estable, lo que, de alguna manera, explica la persistencia del intercambio directo, pues la población tiene control sobre los mecanismos del trueque, a diferencia de la economía monetaria de alcance nacional [Paerregaard, 1994: 236] y, actualmente, mundial. Asimismo, autores, como Olivia Harris [1979], rechazan la idea de traducir en términos monetarios el trueque, entendido este como intercambio directo de valores de uso. En ese sentido, Enrique Mayer sostiene que el deber moral⁹ es la base profunda de la “economía de trueque”.

⁸ Se enfatizan algunas palabras con cursiva.

⁹ Caroline Humphrey en “Transacción equitativa, recompensa justa: la ética del trueque en Nepal del Noreste” plantea cómo entre los budistas se trata de una obligación moral con el otro, no como caridad –como en el cristianismo– sino como justicia, como regla general más que como el “debería ser”. Se trata “de crear o preservar un

Este último autor¹⁰, junto con Giorgio Alberti, en su compilación *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos* [1974], señala la persistencia de “economías no monetarias”, donde los intercambios recíprocos “siguen constituyendo uno de los fundamentos de la organización socio-económica de la sociedad andina” [Alberti y Meyer, 1974: 13] y la reciprocidad es entendida como “una dimensión económica que regula el flujo de mano de obra, de servicios y de bienes entre las instituciones de producción, distribución y consumo. Pero, como dimensión económica, se manifiesta en un conjunto sociocultural que le da, sustento y significado” [Alberti y Meyer, 1974: 14], posición que también los emparenta con los planteamientos de Polanyi.

En líneas posteriores, presentan una definición de la reciprocidad en la que se detectan tres características que implícitamente ayudan a entender la distinción que establecen entre esta y el trueque: el intervalo temporal, el proceso de negociación y la cercanía social o las relaciones de parentesco. Si se circunscribe a la circulación-distribución de bienes, en la reciprocidad existe dicho intervalo, mientras que en el trueque, no; sobre el proceso de negociación, en aquella, el mismo está encubierto, en tanto que en el trueque se puede dar un abierto regateo; la reciprocidad la ubican en el ámbito familiar –entre conocidos–, mientras que el trueque se puede establecer con extraños [Alberti y Mayer, 1974: 21].

Hasta aquí, se han delineado algunos elementos en torno al trueque en los Andes, básicamente en espacios rurales-campesinos-indígenas. Ciertas aproximaciones refieren, siguiendo a Alberti y Mayer [1974], a la reciprocidad y la redistribución de ayer, como la del incanato; otras tantas, más contemporáneas, ilustran experiencias de las décadas de 1970 a 1990, catalogadas como “economías no monetarias”, donde se ha problematizado su relación con la “economía monetaria”. Textos más recientes, como el de Mayer, tratan de ubicar cómo los cambios recientes, la globalización, y el neoliberalismo han impactado en el entorno y las prácticas andinas de reciprocidad, las cuales reconoce que han sido modificadas a lo largo de la historia, pero sostiene que “no sucumbirán a las fuerzas impersonales del mercado” [2004: 13] por las ventajas que las mismas otorgan a los campesinos de los Andes; sobre el trueque, plantea que ellos establecen

mutuo sentido de justicia y confianza, en el cual cada lado se hace responsable como destinatario, tanto de su satisfacción como de la del otro” [Humphrey, 1998: 166].

¹⁰ John Murra fue profesor de Enrique Mayer en la Universidad de Cornell.

“sus propios nichos de comercio interno proteccionista como una defensa contra la penetración extractiva del mercado” [2004: 13].

Prevalece, pues, la dificultad de caracterizar el trueque que, desde estos autores, lo ubican solo como el intercambio de productos sin dinero, pero que le atribuyen ciertas características que lo acercan a la reciprocidad, al reconocer un deber moral o una ética implícita en el trueque, una preocupación por el otro; además, al señalar que la reciprocidad, como dimensión económica, no se limita al intercambio de trabajo (cosas), sino que también incluye el de fuerza de trabajo, como lo señala Quijano –en correspondencia con los planteamientos de Mayer y Alberti–, se sugiere que el trueque implica una tendencia contraria al proceso de mercantilización-asalaramiento que supuestamente se tornaría universal en la modernidad-colonialidad capitalista, y que dan cuenta de la heterogeneidad histórico-estructural¹¹, característica de las sociedades latinoamericanas.

Como ya se subrayó, el trueque, una vez contextualizado, tiene sus particularidades. Murra planteó tempranamente algunos límites y limitaciones al modelo del archipiélago vertical,¹² entre ellas las características y variantes regionales, e, incluso, subrayó un conjunto de diferencias entre lo que ocurría en los Andes y lo que pasaba en Mesoamérica. Destaca que, a nivel de Estados, en Mesoamérica los ingresos de las élites políticas provenían de los tributos cobrados a los pueblos conquistados; además, existía un pujante comercio –en plazas y grandes tianguis–¹³, y un grupo de mercaderes –*pochtecas*– que, además de organizar el tráfico interzonal, tenían un rol político a favor del aparato estatal. En contraste, en los Andes, el inca recibía ingresos en forma de energía humana invertida por medio

¹¹ Definida inicialmente por Quijano [1989] como “una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí. [...] Este modo afectaba a la estructura global de la sociedad y a cada una de sus instancias. Admitía la presencia de un eje central de articulación, el capital. Pero implicaba la presencia de varias y aún contrapuestas lógicas en el movimiento del conjunto de la sociedad” [29]. En trabajos posteriores, habla de la existencia y expansión de formas de control del trabajo como la reciprocidad y la servidumbre-esclavitud, que coexisten con el capital.

¹² Murra [1974] recupera la opinión de María Rostworowski [1972/1973] en el sentido de que dicho modelo aplicaba en la zona serrana, no así en la costa: “el libre trueque y la vía longitudinal resultaba más bien una característica de la costa, cuando ella podía librarse de la opresión andina” [Rostworowski citada en Murra, 1981: 97].

¹³ Del náhuatl *tianquiztli*, sitio para vender, comprar o permutar, asociado, inicialmente, a un espacio mercantil indígena.

de la *mit'a*, y, aunque existía trueque ocasional de productos, los recursos se movilizaban principalmente mediante la redistribución y la reciprocidad, entre el altiplano (núcleo) y las islas del archipiélago, no a través del comercio o las plazas de mercado. Así, “en Mesoamérica los tratos comerciales, las conquistas y las formas de tributo en especie parecen haber sido claves para asegurar la circulación de productos entre diferentes nichos ecológicos” [Good, 2008: s.p.].

Anne Chapman,¹⁴ en su contribución al libro que Polanyi –junto a Conrad Arensberg y Harry Pearson– coordinó, *Comercio y mercado en los imperios antiguos* [1957], realizó el estudio de la economía de los aztecas y los mayas en las primeras décadas del siglo XVI,¹⁵ delimitación temporal condicionada por el tipo y escasez de fuentes. José Velasco y Ana María Salazar [2008] señalan que su trabajo se centró en mostrar los rasgos centrales de la organización y la importancia económica del comercio a gran distancia –comercio exterior al que Chapman cataloga como intercambio sin mercado–. Se trataba de un complejo sistema que implicaba transporte a larga distancia y uso de monedas, pero no era una economía de mercado regida por los precios y la competencia, sino una economía en la que el intercambio era una relación cuantitativa, pues las equivalencias eran negociadas. Entonces, ¿cómo comerciaban los *pochteca* y los *ppolom* en ausencia de mercados? Velasco y Salazar [2008: s.p.], recuperando a Chapman, dicen que “evidentemente, hay que pensar necesariamente en un *trueque en especie*, llevado a cabo *incluso* mientras los ‘países’ respectivos estaban *en guerra*”.¹⁶ Así, en el aporte de Chapman, no hay espacio para el mercado –como abstracción (oferta-demanda, precios) ni como lugar situado (como los tianguis)–, las transacciones implicaban un proceso de negociación explícito, como también es señalado por Alberti y Mayer.

Sobre estudios del siglo XX, *La economía de un sistema de mercados en México* de Bronislaw Malinowski –autor de *Los Argonautas del Pacífico* [1922]– y Julio de la Fuente [1957]¹⁷ presenta una descripción de algunos

¹⁴ Fue alumna de Polanyi en la Universidad de Columbia.

¹⁵ Otros trabajos sobre comercio y rutas prehispánicas se pueden encontrar en Janet Long y Amalia Attolini [2009].

¹⁶ Se enfatizan algunas palabras con cursiva.

¹⁷ Malinowski estuvo en México estudiando los tianguis en Oaxaca durante el segundo semestre de 1940. Se sostiene que dicho antropólogo realizaría una segunda estancia en México para profundizar sus resultados; sin embargo, en 1942 murió. Un manuscrito en inglés se elaboró en 1941, pero recién en 1957 se publicó una edición en

tianguis del valle de Oaxaca, mostrando las diferencias entre los mismos para, después, realizar el análisis de la interdependencia a la que conducen esas diferencias. Los autores consideran que estos espacios en México “constituyen el principal mecanismo económico de distribución; revelan la forma en que la gente dispone de sus productos y adquiere artículos para su consumo; compendia, en suma, la organización económica de cada distrito o localidad” [Malinowski y De la Fuente, 1957], en los cuales, agregan, también se puede apreciar prácticas y creencias religiosas, costumbres y tradiciones prehispánicas que se revelan en la vida cotidiana (vestido, alfarería, utensilios como el metate), “usos que no pertenecen a un sistema económico y desarrollado, monetario, como el trueque” [Malinowski y De la Fuente, 1957: 37]. Lo equiparan con “un efímero, dramático, museo del día [y en la subjetividad de la región] el mercado [como espacio concreto, no como abstracción] llega a ser el locus y exponente del progreso” [Malinowski y De la Fuente, 1957: 37]. Destacan, asimismo, la función del maíz en la fijación de los precios.¹⁸

Susan Drucker [1988] señala que a “Malinowski le intrigaba que en Oaxaca se utilizara indistintamente el trueque y las transacciones monetarias” [20], pero, a pesar de esta aseveración, los autores en su trabajo apenas hacen menciones tangenciales, como la siguiente: “El mercado de Atzompa, que se caracteriza por sus transacciones de trueque, ha sido enlistado en una categoría especial” [Malinowski y De la Fuente 1957: 58]. Sobre las funciones del “mercado”, los autores concluyeron que “los indígenas o campesinos nunca iban al mercado a divertirse o por motivos semejantes. Van al mercado a concluir negocios” [Malinowski y De la Fuente, 1957: 50]. Drucker cuestiona esta afirmación a la luz de la propia metodología de los autores, ya que, si además del intercambio se asocia a la producción,

español y, en 1982, Susan Drucker-Brown, discípula de Julio de la Fuente, publicó la versión en inglés bajo el título *Malinowski in Mexico. The economics of a Mexican System*, en la que hace una extensa introducción, donde reflexiona sobre el impacto de ese trabajo e incorpora referencias de estudios posteriores que lo han recuperado y criticado.

¹⁸ Drucker [1988] dedica varias líneas a analizar esto, considerando la centralidad del maíz tanto para el autoconsumo como para conseguir ingresos a partir de su venta. Y ahí recupera una cita de Arturo Warman, quien señala que los precios no afectaban las decisiones de producción de este grano, lo que refuta que su producción esté sujeta a los precios. “Para decirlo en lenguaje campesino andino: hay papas para comer en la casa y hay otras papas para vender” [Martínez-Alier, 2013]; así, hay maíz para comer en casa y otro maíz para vender.

la distribución y los bienes necesarios para la supervivencia, esta visión utilitaria del mercado resultaría limitada.

Drucker [1988] sostiene que “en cuanto toca a América Latina, el ensayo de Malinowski sigue siendo la referencia más importante” [8]. Desconocemos si esto fue así o sigue siendo así; sin embargo, respecto al tema de interés de este trabajo, aporta poco, tal vez porque los autores parten de una preconcepción sobre los mercados como un “sistema económico, y desarrollado, monetario” y por la posible incomodidad que la “anomalía” del trueque significaba para el análisis; asimismo, aunque dejan entrever que manifestaciones de las distintas dimensiones de la vida social se pueden advertir en estos espacios (religiosa, social, etc.), desde el inicio y en sus conclusiones, plantean que la función de estos espacios es “para concluir negocios”, para comprar y vender.

La ciudad mercado [1957] de Alejandro Marroquín,¹⁹ también considerado un clásico de la antropología en México, muestra un panorama muy detallado del tianguis o mercado semanal en Tlaxiaco, Oaxaca,²⁰ desde lo que García [1978] considera una perspectiva marxista; en ese sentido, “consideraba los mercados como un engranaje más en el sistema de explotación del ‘indio’, aunque según afirmó podían ser utilizados como un instrumento de cambio” [s/p]. García menciona que Marroquín elaboró una propuesta teórica del mercado indio en México, donde destacó su importancia y describió sus características y funcionamiento; ahí planteó que estaba compuesto por un aparato material, por actividades que coordinaban sistemáticamente la actuación social colectiva, por normas reguladoras de dicha actuación y por una ideología. Además, tipificó los distintos mercados indios de México como semicapitalistas, intermedios y local tradicionalistas. Aquí no se identificaron menciones explícitas al trueque, pero el trabajo es relevante en la medida en que desmitifica la idea del mercado autorregulado, al ubicar la centralidad de la acción social.

Otro trabajo en el mismo tenor es *Mercados indios* de Félix Báez-Jorge y Arturo Warman [1982], donde presentan algunos elementos generales sobre los tianguis o mercados periódicos. Reconocen en los mercados un componente de explotación, al sustraer recursos de los más pobres a favor de las élites, pero también destacan un elemento de justicia en el intercambio directo entre productores que usan “sistemas de equivalencias estable-

¹⁹ Junto con De la Fuente, Marroquín fue discípulo de Malinowski [García, 1978].

²⁰ Centro comercial de la Mixteca que congregaba a unas 2 000 personas.

cidos por la experiencia y la tradición” [lo que da lugar a tratos que pueden parecer desiguales, pero] solo desde dentro, conociendo el valor relativo de las cosas para quienes las usan plenamente [...] esta forma de intercambio devela su tendencia, su vocación igualitaria” [Báez-Jorge y Warman, 1982: 7]. Así, Warman destaca los rasgos de este:

[E]l intercambio directo entre los productores no solo está regulado por una idea muy concreta de la justicia, sino también por sus propias leyes económicas [de este] se desprende el milagro de la sobrevivencia de las mayorías de los países pobres. [...] Bajo la aparente confusión pragmática y materialista del mercado, existe un espacio para el intercambio directo con su vocación igualitaria. No siempre es un espacio evidente –a veces es francamente clandestino– ya que se oculta de las amenazas y presiones de las fuerzas dominantes [...] está a la defensiva y se protege con sus propias armas. El idioma indígena, el conocimiento directo de la gente, el respeto a los viejos lazos comerciales, sancionados por lazos religiosos como el compadrazgo, las formas de confianza que genera el reconocerse como pobres, entre otras muchas, son las fronteras invisibles del intercambio directo en el mercado como arena de lucha [Báez-Jorge y Warman, 1982: 7].

Báez-Jorge [1982], en ese mismo sentido, señala que “las actividades de los mercados indios desbordan el marco de las funciones económicas, [y añade que] las lenguas autóctonas y el trueque –considerado equivocadamente como rémora histórica– son vehículos comunicantes e idóneos substitutos de la moneda escasa, respectivamente” [14].

Considerando el aporte de Warman, el intercambio directo se asemeja a la idea de trueque –aunque el autor concede el uso de dinero en los mismos–, en tanto que, para Báez-Jorge, el trueque ocurre ahí donde el dinero es escaso.²¹

Los trabajos de Marroquín, y Báez-Jorge y Warman destacan el carácter explotador del “mercado”, pero también identifican al mercado como una arena de lucha y un lugar de convivencia, con espacio para el intercambio directo entre productores –sin intermediarios y acaparadores–, donde las transacciones pueden realizarse, o no, con dinero. Este intercambio directo

²¹ Jairo Tocancipá [2008: 152] en su estudio sobre el trueque en el Cauca (Colombia) rescata la afirmación de Plattner [1989: 179], en cuanto a que el trueque ocurre solamente en dos posibilidades: una, cuando hay limitaciones institucionales en el uso del dinero –como lo señalado por Báez–, y la otra, cuando el trueque “denota una relación social especial” en condiciones sociales bien definidas.

se plantea entre iguales, regido por la idea de la justicia. Otra idea que rescatar es la forma en que se entiende el mercado: en todos los estudios se habla de oferta-demanda y precios, pero, en los de Marroquín, Warman y Báez-Jorge, se plantea que las “leyes” de la oferta y la demanda resultan “falsas” [Báez-Jorge y Warman, 1982: 7].

Así, aunque los estudios sobre Mesoamérica aquí recuperados remiten a épocas pasadas, es posible advertir la relevancia actual de los tianguis en México,²² en los cuales se practica el trueque. Si bien las referencias al trueque no son centrales, la idea de intercambio directo posibilita una aproximación a intercambios, la cual se distancia del intercambio mercantil capitalista –donde se registra una cosificación de las relaciones sociales– y donde la justicia es un elemento central, un elemento más para pensar el trueque como una práctica socioeconómica descolonial.

Un último aspecto a destacar es el señalamiento que hace Catharine Good [2008] sobre una particularidad de la etnografía mesoamericana que –sostiene ella– no ha sido tratada en la literatura sobre sistemas de intercambio en otras latitudes, es decir, la inclusión de lo no humano –santos, muertos, plantas, especialmente el maíz, cerros, cuevas–: “He concluido que en este ámbito las relaciones de intercambio y la reciprocidad para los nahuas trascienden lo económico y lo social” [Good, 2008: s.p.]. Edith Pérez [2016] señala que un principio del trueque es la no mercantilización o cosificación, no solo de los productos a intercambiar, sino también de las relaciones sociales, pues hay un reconocimiento del esfuerzo implícito en cada cosa intercambiada (lo que costó sembrar, mantener, cosechar, recolectar, hacerlo, transportarlo) y también está contenida la idea de lo sagrado, en el sentido que lo plantea Good.

Así, esta breve contextualización nos ayuda a visibilizar el lugar que el trueque ha tenido en la reflexión antropológica, dando cuenta de sociedades que contrastan con “la economía”–sociedad de mercado.

²² Amalia Attolini [2015] reconoce la existencia, hoy, de varios *tianguis* de origen prehispánico, como el de Zacualpan de Amilpas (Morelos) y el de Pátzcuaro (Michoacán).

Reflexiones finales

Este breve recorrido por la antropología y la forma diversa en que se ha estudiado el trueque desde la misma ha servido para contar con los elementos generales y contextuales de la investigación. Ha visibilizado la dificultad de teorizar sobre el trueque si se apuesta por un acercamiento que vaya más allá de la chata mirada economicista que lo reduce a un mero intercambio de productos sin la mediación del dinero y que, a su vez, lo restringe al ámbito de la circulación, sin considerar las dimensiones de la producción y el consumo (¿lo que se intercambia se produce con trabajo familiar/colectivo, con técnicas agroecológicas? ¿Qué necesidades satisfacen?, etc.), por un lado, y de la vida social en general, por otro. Asimismo, este primer acercamiento plantea diversas aristas para la reflexión; por ejemplo, delimitar el lugar del trueque entre la reciprocidad y el intercambio mercantil. Los trabajos revisados colocan al trueque más cerca del intercambio mercantil, pues, en general, se reconoce solo como transacción de objetos, pero también se abre espacio a pensar dicha práctica desde la reciprocidad, al identificar la idea de la justicia y una ética que implica una preocupación por el otro si los análisis enfatizan la dimensión de las relaciones sociales y –agregaríamos– la racionalidad: instrumental *vs.* descolonial: solidaria con la “naturaleza” y liberadora entre las personas [Marañón, 2014]. También ha planteado la necesidad de una reflexión más amplia sobre el intercambio y una discusión mayor sobre el valor e, incluso, el dinero. Además, se ha mostrado que las leyes universales de la economía propias del capitalocentrismo no se cumplen en todos los espacio-tiempo –dada la heterogeneidad histórico-estructural, categoría de gran utilidad desarrollada también por Quijano–, por lo que el supuesto del cambio social como senda evolutiva y unilineal hacia Europa y su modernidad, como el estadio de mayor “progreso-desarrollo”, se contradice con la existencia, persistencia y reemergencia del trueque en diversas partes del mundo, lo que apenas se ha prefigurado en este trabajo y es materia de un desarrollo posterior más amplio.

REFERENCIAS

- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique [1974], “Reciprocidad andina: ayer y hoy”, en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Perú, IEP.
- Appadurai, Arjun [1991 (1986)], “Introducción”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México D.F., Grijalbo.
- Attolini, Amalia [2015], “El tianguis como centro de interconexión económico y civilizatorio en Mesoamérica”, en *Simposio Internacional Comercio y Mercados. Perspectivas antropológicas e históricas de la articulación entre lo local y lo global*. Museo Nacional de Antropología, México, 10-14 de agosto.
- Báez-Jorge, Félix y Warman, Arturo [1982], *Mercados indios*, México, Fondo Nacional para Actividades Sociales del Instituto Nacional Indigenista.
- Drucker, Susan [1988 (1982)], “Malinowski en México”, *Anuario de Etnología y Antropología Social, I*. Recuperado de <<https://bit.ly/3Fvotm1>>.
- García, Carlos [1 de agosto de 1978], “Alejandro Marroquín: tianguis y capitalismo”, *Revista Nexos*. Recuperado de <<https://bit.ly/3bDEvQJ>>.
- Gibson, Katherine y Graham, Julie [2011]. *Una política poscapitalista*, Medellín, Siglo del Hombre.
- Good, Catharine [2008], “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad” en *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Recuperado de <<https://bit.ly/3q3YP6m>>.
- Graeber, David [2014 (2011)], *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona, Ariel.
- Harris, Olivia [1979], *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama.
- Humphrey, Caroline [1998 (1992)], “Transacción equitativa, recompensa justa: la ética del trueque en Nepal del Noreste”, en *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*, Quito, Abya-Yala.
- Humphrey Caroline y Hugh-Jones, Stephen [1998 (1992)], “Introducción: trueque, intercambio y valor”, en *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*, Quito, Ecuador, Abya-Yala.

- Long, Janet y Attolini, Amalia [2009], *Caminos y mercados de México*, México, IIH/UNAM/INAH. Recuperado de <<https://bit.ly/3nTgtXN>>.
- López, Dania [2012], “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”, en *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, CLACSO.
- Malinowski, Bronislaw y Fuente, Julio de la [1957], *La economía de un sistema de mercados en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, México, ENAH-Sociedad de Alumnos.
- Marañón, Boris [2014], “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, UNAM-IIEc.
- Marroquín, Alejandro [1957], *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, Ciudad de México, Imprenta Universitaria.
- Martínez-Alier, Joan [2013], “Karl Polanyi: historia social y antropología económica”, *Ecología Política* (45). Recuperado de <<https://bit.ly/3BGUVCG>>.
- Mayer, Enrique [2004], *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, Lima, IEP.
- Murra, John [1975], *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- [1981 (1974)]. “Los límites y las limitaciones del ‘archipiélago vertical’ en los Andes”, *Revista Maguaré* (1). Recuperado de <<https://bit.ly/3EwSoOK>>.
- Paerregaard, Karsten [1994], “Más allá del dinero: trueque y economía categorial en un distrito en el Valle del Colca”, *Anthropologica*, 11(11): 209-251.
- Pérez, Edith [2013], *Pochtecayotl, trueque en el nororiente de Morelos: nīi tla papatlahtin, para alimentar la tradición* (tesis de doctorado) ENAH, México.
- Plattner, Stuart [1989], *Economic Anthropology*, London, Stanford University Press.
- Polanyi, Karl; Martínez, Joan; Pearson, Harry; Arensberg, Conrad y Nicolás, Alberto [1976 (1957)], *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor.
- Quijano, Aníbal [1989], “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sontang (ed.), *¿Nuevos temas nuevos, contenidos?:*

las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo, Venezuela, Unesco/Nueva Sociedad.

———— [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul.

———— [2008], “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía* (2).

Quijano, Olver [2012], *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.

Sabourin, Eric [2003], “Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas”, en *Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste*, CISO, Sergipe, Brasil.

Sahlins, Marshall [1976 (1974)], “Economía tribal”, en *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.

———— [1983 (1972)]. *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

Temple, Dominique [2003], *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, TARI/Plural Editores/UMSA.

Tocancipá, Jairo [2008], “El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca”, *Revista de Estudios Sociales* (31).

Velasco, José y Salazar, Ana María [2008], “Comercio de larga distancia y articulación regional en Mesoamérica: la visión de Anne M. Chapman”, en *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZK3fEk>>.

CAPÍTULO 11. ECONOMÍAS POPULARES EN LAS PERIFERIAS URBANAS DE LATINOAMÉRICA. CONTRIBUCIONES EN LA DISCUSIÓN SOBRE LA DESCOLONIALIDAD DEL TRABAJO

HÉCTOR PARRA GARCÍA

Introducción

A modo de homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano, este capítulo se refiere a las economías populares y a sus formas de inserción en los circuitos globales de la producción y del comercio global. Por medio de diversos andamiajes teóricos que nos aporta la “descolonialidad del trabajo” [Quijano, 2013], podemos resituar el potencial creativo que los sectores populares develan en sus pragmáticas laborales y, con ello, las transformaciones de las subjetividades políticas en las periferias urbanas de Latinoamérica.

En un *mundo globalizado* que condena al desempleo estructural a más de 800 millones de personas, que desgrana el tejido comunitario de 1 300 millones de campesinos y los arroja a las periferias de las metrópolis, que orilla a la movilidad transnacional de 972 millones de migrantes, los ideales de progreso, pleno empleo y desarrollo se convierten en una pesadilla darwiniana a la que los excluidos estructurales del sistema de dominación no aspiran ya a llegar. En este contexto, ofrecemos una problematización sobre la noción de trabajo que prefigura las economías populares, abriendo un debate sobre la pertinencia de la categoría de “descolonialidad del trabajo” en la interpretación de este fenómeno coyuntural del capitalismo del siglo XXI.

Marginalidad, polo marginal y urbanización dependiente

Proponemos trazar una ruta de análisis sobre la pertinencia de diversos conceptos que la obra de Aníbal Quijano nos aporta en la comprensión de la complejidad histórica que suponen las economías populares y el auge que parece existir en el actual desarrollo del modelo neoliberal.

Desde la década de 1960, Quijano se preocupó por tratar de develar las especificidades estructurales de la marginalidad en América Latina. Para Quijano [1970], la marginalidad en América Latina es el resultado histórico de la dependencia entre sus economías y las metrópolis capitalistas: un proceso que representa un *continuum* histórico que se ha intensificado conforme más crece la economía mundial y que se reproduce tanto en la relación centro-periferia como dentro de los diversos sectores de las economías dependientes.

En esos años, Quijano [1970] llegó a definir la marginalidad como “población sobrante de las economías capitalistas dependientes”¹ [31], complejizando el concepto marxista de “ejército industrial de reserva” e introduciendo una dialéctica donde, gracias a la exclusión de heterogéneos sectores populares, fue/es posible la conformación del mercado mundial capitalista. La marginalidad de los países dependientes –en los que se adscribe la totalidad de América Latina– representa una camisa de fuerza que sujeta las pragmáticas económicas de los sectores populares. Surge el concepto de *polo marginal* (Quijano, 1977a) con el que Quijano enfatiza las formas fragmentarias, discontinuas y precarias en cómo se desarrollan los distintos usos de la mano de obra en América Latina. Las revoluciones tecnológicas, nos dice Quijano [1977a], “al suponer injertos en las economías dependientes, lejos de desaparecer modalidades anteriores de producción, las expanden y las articulan a los nuevos imperativos de la estructura económica global, pero naturalmente ocupando un nivel cada vez más deprimido” [252]. En este sentido, el polo marginal nos muestra el sentido histórico de todos los niveles de la estructura económica latinoamericana: amplios sectores populares que viven el dualismo de pertenecer a los sectores excluidos y, a la vez, integrados al capitalismo moderno, colonial y eurocentrado.

Años más tarde, Quijano avizora que el acelerado proceso de periferización urbana que experimentan las metrópolis latinoamericanas es producto de una dependencia que va más allá de los simples intercambios económicos entre los países dependientes y los desarrollados. Los “marcos ecológicos de la cultura urbana” [Quijano, 1977b] representan la espiral de la dependencia y la marginalidad latinoamericana, ya que produce instrumentos,

¹ En el caso de las economías dependientes, la población sobrante padece un doble proceso de exclusión, en tanto que solo una parte del conjunto económico está integrado al proceso mundial de producción, dejando al resto de la sociedad expuesta a formas más intensivas de explotación de plusvalía.

símbolos e instituciones de la cultura occidental moderna y se impone como el modelo hegemónico de socialidad al conjunto de las sociedades del planeta. En el contexto dependiente latinoamericano, dicha hegemonía de la cultura urbana occidental ha supuesto el engrosamiento de la población sobrante del universo rural a las periferias urbanas de las principales metrópolis.²

Los conceptos de *marginalidad*, *polo marginal*, *urbanización dependiente* y *marcos ecológicos de la cultura urbana* nos ayudan a comprender las economías populares como producto de una lógica del funcionamiento interno de la dependencia económico-cultural de las estructuras sociales latinoamericanas. Así, develamos el marco de totalidad social a la que pertenecen las economías populares, a pesar de la heterogeneidad histórica y estructural del capitalismo en Latinoamérica.

Economías populares y descolonialidad de trabajo

Teniendo como trasfondo la marginalidad, el polo marginal y la urbanización dependiente, podemos aproximarnos a la teoría de la descolonialidad del trabajo para mostrar algunas potencias creativas de ciertas experiencias de las economías populares.

Desde la perspectiva de la descolonialidad del trabajo, Quijano [2013] afirma que el sistema mundial colonial capitalista se forma a partir de una “estructura de control del trabajo, de sus recursos y productos, que articuló a todas las formas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y capital), bajo el predominio de la relación capital-salario del mercado mundial” [151]. Destacamos el principio de totalidad que contiene esta definición sobre la colonialidad del trabajo. Considerando que el sistema colonial-capitalista fue global desde su génesis y que se estructuró sobre una “división racial del trabajo”, es comprensible ver cómo la heterogeneidad histórico-estructural de la población mundial se ha movido de manera discontinua y diversa a partir del ordenamiento del patrón de poder capitalista, mundial, eurocentrado y colonial moderno.

² A pesar de no existir evidencias de mejora económica, Quijano nos advierte que los sectores rurales migran a las periferias de las ciudades con la expectativa de participar, aunque sea de forma marginal, en los beneficios de la cultura urbana que se proyecta desde los medios masivos de comunicación.

A diferencia de épocas anteriores, la cuarta revolución tecnológica –basada en el potenciamiento de las tecnologías de la información y comunicación– ha abierto la posibilidad de interconexión y gestión en tiempo real de una multiplicidad de procesos de producción, distribución y comercialización a nivel planetario.

En este contexto, resultan pertinentes las aportaciones sobre la “descolonialidad de trabajo”. Quijano nos muestra cómo una de las piedras angulares en la fetichización de las capacidades creativas de la humanidad está en la extendida “sinonimia entre la idea de trabajo asalariado y la idea general de trabajo” [Quijano, 2013: 150]. El trabajo asalariado se presenta como una actividad parcial y homogénea que obnubila la capacidad creativa, autónoma y comunitaria que la organización del trabajo puede desplegar en otras racionalidades distintas a las de la dominación colonial-capitalista.

La descolonialidad del trabajo pasa por el distanciamiento de la idea de que trabajo es igual a trabajo asalariado. Quizás en las experiencias de reciprocidad y solidaridad que despliegan las economías populares latinoamericanas encontremos algunos horizontes de realización política que versen en ese sentido. En las prácticas informales, ilegales, promiscuas y marginales de toda esta población “sobrante” encontraremos algunas claves y direcciones que tomen dichas prácticas hacia la descolonialidad del trabajo. De sus infinitas necesidades insatisfechas, emergen fuerzas creativas sobre las que se estructuran nuevas formas de organización laboral, que van más allá de la colonialidad del trabajo (formas renovadas de reciprocidad, comunitarismos laborales, prácticas de solidaridad económica, etcétera).

No obstante estas potencias creativas, en el mundo económico popular, persisten formas renovadas de explotación y servidumbre, empujadas por la búsqueda extraordinaria de plusvalía de consorcios multinacionales. Las experiencias de talleres textiles y de maquilas basadas en la reciprocidad negativa entre paisanos, vecinos y familias, renuevan las versiones más despiadadas de explotación del siglo XIX.

Ante la crisis del actual modelo de explotación capitalista, la “heterogeneidad histórico estructural en las relaciones capital-trabajo” [Quijano, 2013: 154] de América Latina ha supuesto un espacio social donde se despliegan múltiples potencias creativas de organización laboral y de trabajos de subsistencia, que se articulan, de manera diversa, con las relaciones de explotación del trabajo asalariado.

Nos acercamos al *quid* de la cuestión. La globalización nos permite ver la compleja heterogeneidad de trabajadores que están siendo sometidos al capital desde diversas formas de explotación que se articulan en su dominio.

Este escenario abre nuevas posibilidades de analizar al sujeto antagónico del capital, desde una multiplicidad de intereses e identidades concretas, que van más allá de su condición de explotación por la vía del salario o del consumo mercantil.

Por otra parte, la descolonialidad del trabajo pasa por ir en contra de todas las formas de explotación y dominación en todos los ámbitos de la vida social; esta solo es posible si los protagonistas de las economías populares superan la simple reproducción de sus prácticas cotidianas para pasar a la autoconciencia colectiva de sus prácticas cotidianas, generando una praxis de realización política alternativa al patrón de dominación moderno, colonial, capitalista y eurocentrado.

Su simple existencia, a lo largo de la historia del patrón de poder colonial capitalista en América Latina, supone que son parte constitutiva de dicha colonialidad, y la “superación de su marginalidad” [Quijano, 1998] nunca pasará por su inclusión social a la modernidad, sino por el autorreconocimiento de sus propios horizontes de sentido histórico y del lugar que ocupan en la historia de la explotación del capitalismo como “población sobrante”.

La agenda política de estos actores populares debe avizorar la vigencia de la organización racializada y sexuada del trabajo como patrón de orden social, mostrando, así, que la lucha contra el capital va más allá de la simple renuncia a la reproducción del trabajo asalariado.

En cuanto a los elementos que constituyen la colonialidad del trabajo, es decir, el Estado nación que pacta las condiciones de explotación, la homogenización de los sujetos que solo pueden ser trabajadores asalariados y/o consumidores, la división racial y sexual del trabajo y la subvaluación del precio de la mercancía-trabajo que invisibiliza el trabajo reproductivo conforman horizontes que deben considerarse en la praxis transformadora de los protagonistas de las economías populares.

Economías populares: concepto y mapeo latinoamericano

En los últimos años, la noción de economía popular³ se ha consolidado como una propuesta analítica muy prolífica en la problematización del heterogéneo

³ Aunque es uno de los principales factores de problematización de este ensayo, tomemos –por definición preliminar– la economía popular como el conjunto heterogéneo

universo económico que soporta la vida material de los sectores populares en Latinoamérica. En una época donde las actividades económicas más liminales han encontrado una interconexión planetaria –mediante la migración transnacional, el comercio transfronterizo, las tecnologías de la información y la comunicación, etc.–, es importante recolocar la discusión sobre la función del trabajo de los sectores populares en la reconfiguración de las relaciones de poder del capitalismo del siglo XXI y su contribución en el diseño de nuevos horizontes políticos de emancipación.

El concepto de economía popular se coloca en un lugar sumamente movedizo. Podemos ubicar dos posiciones dicotómicas. Existe una visión dominante que encuadra las economías populares en el esquema de informalidad, enfatizando la exterioridad de estas prácticas populares de los marcos legales. A partir de esta perspectiva, se encadenan diversos adjetivos que cargan de negatividad y pasividad a los protagonistas de las economías populares: lo informal como sinónimo de ilegal y violencia; lo informal como sinónimo de subsistencia, pobreza y residualidad; lo informal como sinónimo de mansedumbre y clientelismo político.

En el otro polo, existe una visión más sustantiva de las economías populares, vistas como alternativas a la acumulación de capital, mientras que sus prácticas (orientadas a la reproducción de la vida colectiva) contribuyen en la potenciación de formas de trabajo cooperativo, justo en los epicentros de la exclusión del sistema hegemónico capitalista. Emergen, desde esta perspectiva, distintas categorías analíticas que enfatizan el potencial de las economías populares en la búsqueda de alternativas a la dominación capitalista: *economías alternativas* y *economía solidaria* son algunas de las propuestas analíticas que conforman el ideal alternativo de estas prácticas autoproductivas.

Desde nuestra perspectiva, asumimos que la carga ideológica en que se soportan estas categorías puede proyectarse como exigencias normativas a las economías populares verdaderamente existentes, dificultando el estudio de sus especificidades, es decir, su alto nivel de abigarramiento, dinamismo y pragmatidad.

de prácticas productivas de los sectores más pobres de la población, que, a partir de la autoorganización, crean sus propias fuentes de trabajo, incluso, formando circuitos paralelos de intercambio y comercialización. A pesar de que se pretende mostrar como un fenómeno residual, producto de la falta de políticas de inclusión, asumimos que las economías populares cumplen un rol constitutivo en la estructura económica de los países poscoloniales.

Una primera dimensión que debemos tener en cuenta para una definición de economía popular es el espacio en que se mueven sus protagonistas. Consideremos los espacios populares como lugares de intersección donde convergen diversas pragmáticas que producen socialmente el espacio. Al igual que en el resto de los países poscoloniales, en América Latina, la producción del espacio popular –sobre todo urbano– adquiere la forma de “desborde popular” [Matos, 1984], un fenómeno constitutivo de las ciudades en la región.⁴ La idea de desborde popular nos resulta muy útil, debido a que elimina el sentido residual y subsidiario de la economía popular, resituando su centralidad en la historia de los procesos de configuración de lo urbano en Latinoamérica.

Otra dimensión a considerar, en esta aproximación al concepto de economía popular, sería el universo cultural que se esconde detrás de su “economía moral”.⁵ Mientras las prácticas productivas y de intercambio de los sectores populares se basan en la reproducción material y afectiva de la vida de sus participantes, podemos decir que, a pesar de estar inscritas al sistema global de dominación capitalista, estas logran sustantivar los sentidos acumulativos del capital, conformando redes de proximidad y manejos sustantivos del dinero que abren horizontes de realización económica alternativos y a la vez constitutivos del patrón de poder capitalista, colonial y moderno.

En este sentido, la emergencia del concepto de economía popular como término de discusión teórica está estrechamente ligada al periodo histórico

⁴ La ciudad latinoamericana, vista como desborde popular, refleja el histórico proyecto inconcluso de hegemonía de las clases dominantes locales, que, ante la ausencia de mecanismos eficaces de control y disciplinamiento social, han renunciado a un proyecto integral de ciudadanía que subsuma de manera real el sistema de necesidades y capacidades del conjunto social urbano, dejando abierta la experimentación autogestiva de prácticas productivas y de intercambio, que expresan la creatividad e innovación de los sectores populares, en un marco constante de negociaciones, tensiones y conflictos.

⁵ En su obra “La formación de la clase obrera en Inglaterra” [1989], Edward Palmer Thompson nos advierte que detrás de la formación de la clase subalterna encontramos un proceso activo en donde todos los recursos comunitarios, tanto materiales como simbólicos de los sectores populares, determinan sus acciones frente a las contradicciones del proceso de acumulación. “La clase no surgió como el sol, en una hora”, nos advierte Thompson. Detrás de las contradicciones del actual sistema de dominación capitalista, subyacen comunitarismos y sentidos comunes en las periferias urbanas de los cuales podemos rastrear las contradicciones de clase del siglo XXI.

que se abre en América Latina con la crisis del modelo de trabajo asalariado, vinculado al desarrollo del neoliberalismo a finales del siglo XX.⁶

Por cuestiones de espacio, nos limitaremos a señalar algunas dimensiones de las economías populares que apuntan, de manera parcial y contenciosa, a la idea de “ensamblaje popular” [Gago, 2015], una categoría articuladora que conecta las relaciones complejas que subyacen en estas experiencias económicas de la vida social de los sectores populares.⁷

Estas experiencias de economía popular son la expresión territorial de un circuito inferior de comercio popular que, al igual que los circuitos hegemónicos del comercio global, comienzan en un puerto franco o en una zona libre de aranceles. Las mercancías populares provienen mayoritariamente de China y son trasladadas por comerciantes hormiga. En su trajín, los comerciantes populares van trazando, a lo largo de los años, distintos puntos nodales de intercambio, consolidando, así, una red de barrios y ciudades de comercio popular transnacional. En este punto, las relaciones de proximidad y confianza cumplen una función crucial, dada la ausencia de almacenes, transportes y seguros de las mercancías.

En América Latina, se han entretejido rutas de comercio hormiga. Por lo general, comienzan en puertos francos como el de Lázaro Cárdenas, en México; Colón, en Panamá; Iquique, en Chile; Santa Marta, en Colombia, etc., y terminan en ferias transnacionales como La Salada (Argentina), Tepito (México), Oriental (Nicaragua), Ciudad del Este (Paraguay), San Victorino (Colombia). Tenemos, por ejemplo, la red de comercio popular

⁶ El neoliberalismo representó la desestructuración del régimen laboral asalariado, abandonando el proyecto estatal de bienestar, lo que ocasionó la multiplicación de la marginalidad en América Latina. Ante este escenario, la autoexplotación y el comercio informal se convirtieron en algunas de las principales fuentes económicas de amplios sectores populares, como una vía autogestiva de trabajo marginal. Estas actividades populares detonaron a partir del cúmulo histórico de experiencias autogestivas y autoconstructivas de organización local dentro de estos barrios.

⁷ Existen diversas experiencias latinoamericanas de economías populares y solidarías. La Confederación de Trabajadores de Economía Popular (CTEP) en Argentina, por ejemplo, es una herramienta gremial muy novedosa que congrega a un numeroso grupo de organizaciones económicas y que condensa la solidaridad económica, la movilización callejera y la negociación estatal como estrategias políticas en la obtención de derechos sociales por parte de sus afiliados. En el caso de las prácticas tradicionales de economía andina (trajines, fiestas, prestes, *pasanako*, mercados o *qhatus*), no solo han logrado resignificarse durante la internacionalización del comercio, sino que son una parte constitutiva de lo nacional-popular en Bolivia.

que los aymaras han logrado consolidar desde la zona franca de Iquique, en Chile, atravesando una red de pueblos andinos para alcanzar las fronteras brasileñas pasando por las ciudades de El Alto, Cochabamba, Oruro y Santa Cruz [Tassi y Medeiros, 2013] y, así, llegar a ferias como La Salada en Buenos Aires, Argentina.

De acuerdo con Verónica Gago [2015], existen por lo menos cuatro espacialidades persistentes en esta noción de ensamblaje popular.

- a. El taller como lugar de microemprendimientos productivos sumamente flexibles, que basa su ganancia en relaciones de proximidad.
- b. La villa como lugar de asentamiento de habitabilidad y espacio autogestivo de organización, en donde surge la fuerza del trabajo de la economía popular.
- c. La feria como vector de articulación, tanto de la villa como del taller, que logra proyectar personas y mercancías a la red global de comercio popular.
- d. La fiesta como economía del frenesí y espacio de legitimación de las identidades colectivas de los sectores populares.

Las convergencias y tensiones que surgen de la interacción entre estos espacios generan una legalidad emergente –invisible a la mirada hegemónica del Estado capitalista– que regula y organiza la espacialidad económica de amplios sectores marginales de las urbes latinoamericanas.

A pesar de estar sujetos al patrón de poder capitalista, podemos encontrar en estos ensamblajes populares algunas claves que apunten hacia la descolonialidad del trabajo, dados los potenciales autoorganizativos y el recentramiento a la reproducción de la vida social que suponen las prácticas económicas cotidianas de estos sectores populares.

Reflexiones finales

Este ensayo pretende abrir una discusión sobre las economías populares y sus potencialidades en la resignificación del trabajo, más allá de la forma hegemónica del salario –en plena crisis de reproducción–. ¿Cómo encontrar horizontes descoloniales del trabajo en las prácticas económicas de los sectores populares?

La posibilidad de una descolonización del trabajo pasa por una serie de premisas. La primera, un discernimiento de que el trabajo no solo es una

fuente de empleo, sino una actividad transformadora en donde cabe la fiesta, el reparto, la comunidad y la imaginación, que no quedan circunscritos a los tiempos de disfrute.⁸ En ese sentido, las fiestas, los cuidados comunitarios y los trabajos colectivos necesarios para la reproducción material de las economías populares pueden darnos algunas claves en el descentramiento del trabajo asalariado como instrumento dominante en las relaciones de poder colonial capitalista.

En la medida en que estos actores económico-populares adquieren conciencia de que sus prácticas materiales y simbólicas no solo ayudan a su sobrevivencia, sino que prefiguran nuevos horizontes de transformación (conciencia colectiva), se gestan nuevas intersubjetividades que abandonan el imaginario de progreso-desarrollo, dando legitimidad a otras maneras de trabajo, de intercambio y de disfrute, basadas en la reciprocidad y la solidaridad, regularmente gestadas desde los márgenes de la verticalidad del poder capitalista [Marañón, 2017].

Este camino hacia la descolonialidad del trabajo siempre será un proceso incierto, discontinuo, heterogéneo e históricamente situado en la pragmatidad concreta de los movimientos sociales de los actores populares, que desde la realización de sus vidas cotidianas van configurando nuevos sentidos siempre sujetos a deformaciones y subordinaciones por parte del sistema colonial de la modernidad capitalista, pero guiados por diversos horizontes históricos de sentido (buen vivir, igualdad, horizontalidad, feminismos, politicidad de cuidados, cuidado a la madre tierra, entre tantos otros).

⁸ Según Lewis Mumford [1971], uno de los momentos fundantes de la modernidad remite a la secularización entre los tiempos de trabajo y de disfrute. La preparación del tiempo a los ritmos de las labores y las máquinas ayudaron a arrancar la aversión del trabajo de una sociedad cristiana y medieval. Para Mumford, la gran orden trabajadora benedictina es considerada como la fundadora del capitalismo moderno, en tanto que sincronizaron las acciones de los hombres con las de las incipientes máquinas movidas por agua y pesas.

REFERENCIAS

- Gago, Verónica [2015], *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Marañón, Boris [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEC-UNAM.
- Matos, José [1984], *Desborde popular y crisis de Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Mumford, Lewis [1971], *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Universidad.
- Quijano, Aníbal [1970], “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina” en *CEPAL* (pp. 27-41) (mimeografiado).
- [1977a], *Imperialismo y marginalidad en América Latina*, Lima, La Mosca Azul.
- [1977b], *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Lima, La Mosca Azul.
- [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, La Mosca Azul.
- [2013], “El Trabajo”, *Revista Argumentos*, 26(72): 145-163.
- Tassi, Nico; Medeiros, Carmen; Rodríguez-Carmona, Antonio y Ferrufino, Giovana [2013], *Hacer plata sin plata. El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia.
- Thompson, Edward [1989], *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica.

CAPÍTULO 12. EXPLORACIONES DE LOS APORTES DEL ANARQUISMO LIBERTARIO DE KROPOTKIN A UNA CONCEPCIÓN DESCOLONIAL DE LA ECONOMÍA Y DEL TRABAJO¹

ARELI MACEDA JIMÉNEZ

MARLA ARCE PIMIENTA

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL

Introducción

Este capítulo tiene por objetivo identificar los aportes del pensamiento anarquista de Piotr Kropotkin para una concepción descolonial de la economía y del trabajo. Se trata de presentar los primeros avances de un estudio en curso orientado a contribuir a elaborar una nueva visión de lo que sería la economía, a partir de la categoría: la *solidaridad económica* como una síntesis de diversas racionalidades que presentan elementos liberadores (de la dominación, explotación y conflicto entre los seres humanos) y solidarios (de la dominación, explotación y conflicto con la madre tierra). Se trata de plantear una discusión crítica descolonial de los conceptos dominantes de economía y trabajo, que permita contribuir a sentipensar formas no eurocéntricas y descoloniales de concebir la satisfacción de nuestras necesidades materiales y espirituales.

Por lo tanto, este capítulo se encuentra estructurado en tres partes. La primera plantea, desde la mirada descolonial, un conjunto de categorías sociales que deberían ser consideradas para tratar de plantear otras miradas de la economía y del trabajo. La segunda presenta las contribuciones del pensamiento anarquista de Kropotkin a una visión descolonial de economía y trabajo. En la tercera se ensayan algunas conclusiones.

¹ En su versión original este capítulo utiliza la letra “x” como sustitución del masculino genérico, como práctica de un lenguaje más incluyente. En la versión publicada ha sido sustituida por el uso de expresiones no generizadas, atendiendo así a los requerimientos editoriales del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La mirada descolonial

Vivimos un periodo histórico crucial, signado por la crisis estructural e irreversible del patrón de poder capitalista, moderno, colonial, eurocentrado, mundial y patriarcal. Hay una crisis evidente de su proyecto cultural (modernidad y desarrollo), de sus formas de relacionamiento, de sus maneras de conocer a través de la razón instrumental, de sus modos de satisfacer las necesidades (produccionismo y consumismo), de su forma de concebir las relaciones entre la sociedad y naturaleza, y las relaciones entre sexos-géneros y sexualidades, las formas de autoridad colectiva (Estado nación y democracia representativa) y de su basamento en la clasificación social jerárquica por medio de la idea de raza, asociada a diferencias fenotípicas de las personas.

Una de las más importantes dimensiones de esta crisis se refiere a las denominadas por Immanuel Wallerstein [2006] estructuras del saber, es decir, al eurocentrismo, como narrativa universal y colonial, que propone una visión mundial desde la experiencia europea, a la cual ubica como el punto de llegada de todo logro “civilizatorio”. El eurocentrismo ha propuesto una visión atomizada y compartimentalizada de la vida social, la misma que se desenvolvería en ámbitos específicos y no interrelacionados, como la economía, la política, la sociedad y la cultura. Dentro de esta visión en la economía: *a)* se realizan acciones maximizadoras del beneficio a partir de las decisiones instrumentales de individuos egoístas; *b)* la institución central es la empresa capitalista que busca maximizar ganancias a partir del trabajo asalariado, de la producción de mercancías y de valores de cambio, con una estructura vertical para la toma de decisiones. El eurocentrismo naturaliza y homogeniza la vida social y no reconoce que ella es el resultado de relaciones de poder, y que la economía expresa en su concepción y en sus prácticas, también, determinadas relaciones de poder.

Desde la crítica descolonial, es posible afirmar que la visión eurocéntrica de la economía no reconoce otras formas históricas que coexisten con la economía capitalista, entre ellas, la servidumbre y la esclavitud, orientadas, ambas, a la dominación y explotación, por un lado, y la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple, asociadas a la cooperación y a la reproducción de la vida, por otro. La visión hegemónica de economía ha delimitado el campo de lo económico a lo mercantil y monetario, que se orientan a la generación de ganancias, desconociendo las prácticas económicas que no pasan por el mercado y por el dinero, y que no están orientadas a la acumulación de capital. En esta vertiente hegemónica, Fernand Braudel [1985] sostiene que la economía empieza con el intercambio en el mercado y

se proyecta hacia el capitalismo, planteando que las acciones económicas en las que no hay intercambio monetario corresponden a la vida material de la sociedad. Esta visión dominante, además, rechaza la definición aristotélica de economía como “administración de la casa” y solo toma en cuenta las prácticas humanas orientadas al lucro, es decir, a la crematística, y desde la colonialidad-modernidad hacia la acumulación de capital.

La visión dominante de la economía asociada al trabajo asalariado, además, ha encubierto otras cuatro formas históricas de control del trabajo, unas heterónomas, como el trabajo asalariado (la esclavitud y la servidumbre), y otras autónomas (la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple).² Todas estas formas históricas de control del trabajo han coexistido bajo la hegemonía del capital desde la emergencia de la colonialidad-modernidad en el siglo XVI, distribuidas entre la población mundial a partir del criterio de raza para legitimar la dominación y explotación en el orbe.

Algunas categorías indispensables para elaborar una propuesta descolonial de economía y de trabajo

Desde una perspectiva descolonial, algunas de las categorías que deberían ser consideradas para contribuir a la elaboración de una nueva visión de economía y trabajo son las siguientes:

- a. *La relación sociedad-naturaleza* se ha convertido en un tema crucial en este tiempo histórico de crisis del patrón de poder, el mismo que presenta una orientación destructiva no solo respecto a la vida humana, sino de las posibilidades de la vida, en general, en el planeta Tierra. En este sentido, es crucial tener como punto de partida de toda consideración descolonial de la economía y del trabajo la visión de relacionalidad y complementariedad entre la humanidad y la naturaleza, de relación sujeto-sujeto y de cuestionamiento a la dominación y explotación de la segunda por los primeros. En esta orientación son imprescindibles, sin duda alguna, los aportes de las culturas indígenas, al proponer el lugar de lo humano como integrado y perteneciente a la naturaleza, la cual no es un objeto sino un ser vivo: la madre tierra.

² Otra forma invisibilizada de control del trabajo es la reproducción de la vida.

b. *Las relaciones de poder y la totalidad histórico-social*. Quijano sugiere incorporar la cuestión del poder en el conocimiento y el debate, es decir, incluir las relaciones de poder entre explotadores y explotados, entre dominantes y dominados, ya que eso implica, necesariamente, estudiar sus determinaciones históricas: sus fuentes, sus condicionamientos, sus patrones de formación, de cambio, de crisis y de remoción. Así, plantearse el estudio de una problemática concreta requiere tener en consideración la totalidad social [Quijano, 2007: 9].

Por lo tanto, se considera crucial plantear, en este escrito, el análisis de la economía y el trabajo a partir de las *relaciones de poder*, aspecto que es evadido, naturalizado e invisibilizado por la vertiente hegemónica de economía [véase Dobb, 2007; Gibson y Graham, 2011; Quijano, 2012] y que no logra ser aprehendido de manera cabal por los enfoques que se ubican en la crítica a dicho enfoque y al dominio del capital, del capitalismo y de la colonialidad del poder.

Incorporar las relaciones de poder en el análisis de la solidaridad económica es importante, pero no suficiente, pues se requiere tomar en consideración una perspectiva integral del poder, de modo que la crítica de la idea hegemónica de economía incorpore la totalidad social y, por lo tanto, los diversos ámbitos en que se expresa el poder,³ articulando los cuestionamientos desde lo material y subjetivo sin que ambas dimensiones queden separadas. Al mismo tiempo, es importante incorporar una visión de la totalidad no sistémica ni orgánica ni mecánica, sino un enfoque de totalidad abierta [Quijano, 2007].

c. *Heterogeneidad histórico-estructural y pluriversalidad de epistemes*. La contribución a la elaboración de una nueva visión de economía debe incluir también las distintas miradas que emanan desde la heterogeneidad histórico-estructural (combinación de diversos espacios-tiempos articulados por la relación capital-trabajo) y desde las distintas formas de desobediencia epistémica que se expresan desde abajo, respecto del actual patrón de poder capitalista, moderno-colonial. Por lo tanto, la propuesta de un nuevo sentido de economía y trabajo no podría basarse en un solo lugar de enunciación, en una

³ La teoría de la colonialidad del poder plantea que este es dominación, explotación y conflicto en cinco ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, sexo-género-sexualidad, subjetividad y naturaleza [véase Quijano, 2007; Clímaco, 2014].

nueva, sino en varias epistemes, como un reconocimiento a las diferencias culturales existentes y negadas por la colonialidad del poder. Desde la descolonialidad del poder, que reconoce la heterogeneidad histórico-estructural, una nueva idea de economía y trabajo debe partir del reconocimiento de dicha diversidad y tratar de incorporar las propuestas que emanan de diversas epistemes, considerando la revuelta epistémica existente a nivel mundial, como sugiere Quijano.

En este sentido, el esfuerzo de síntesis orientado hacia un concepto pluriverso de economía y trabajo debería considerar una amplia gama de orientaciones críticas descoloniales, es decir, que se caracterizan por no asociarse a la racionalidad instrumental y que pueden tener elementos liberadores y solidarios. El conjunto de estos aportes podría conducir hacia una amalgama de racionalidades diversas, de origen occidental y no occidental, que, en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, según César Germaná [1995], tendrían elementos de racionalidades liberadoras (en términos de las promesas incumplidas de la modernidad) y solidarias (respecto a la convivencia equilibrada entre lo humano y la naturaleza) [véase Marañón, 2014; Marañón y López, 2013]. Se tendría que reconocer qué elementos de estas propuestas de economía se articulan a racionalidades que expresan otras formas de convivencia social, que tienden no solo hacia la descolonialidad de las relaciones sociales y políticas, sino también a afirmar *la igualdad entre la humanidad de este mundo*, como ocurre con la propuesta de los buenos vivires.

Aportes del pensamiento anarquista a una visión descolonial de economía y trabajo

Sobre la economía

La economía se define como la forma en la que se satisfacen las necesidades básicas materiales y espirituales: cómo se producen, distribuyen y consumen bienes; cómo se genera un excedente para ahorro e inversión (acumulación para la reproducción ampliada). La economía capitalista tiene una racionalidad instrumental, basada en la verticalidad, la dominación y la explotación, con el fin de obtener ganancias apropiadas privadamente para ser reinvertidas en un proceso ascendente sin fin. La economía capi-

talista se basa en el trabajo asalariado, el dinero y en anteponer el valor de cambio a cualquier necesidad. Frente a estos supuestos el anarquismo construye su crítica en torno a la organización económica y al trabajo; a la par, propone alternativas que aportan a la visión descolonial, en términos teóricos y prácticos.

Existen diferentes propuestas anarquistas de transformación, entre ellas, encontramos al mutualismo, colectivismo y al comunismo libertario; de cada una de estas propuestas, surgen diferentes ideas sobre organización económica y trabajo. Aun así, para la tradición anarquista en general, es fundamental romper con la división de trabajo manual y trabajo intelectual, abolir la propiedad privada, impulsar la socialización (libre acceso al trabajo y a la tierra, y, por lo tanto, el fin de los terratenientes y de los patrones), lograr la asociación voluntaria (autogestión de la producción) y la libre federación (libre asociación), así como criticar la falta de equidad en la idea de retribución.

La ayuda mutua

Para este capítulo, como parte de una investigación en pleno desarrollo,⁴ retomaremos la propuesta teórica del comunismo libertario de Kropotkin. Este teórico desarrolló la idea del apoyo mutuo. El apoyo mutuo, ayuda mutua o *Mutual Aid*, es uno de los conceptos claves no solo dentro del pensamiento de Kropotkin, sino que ha trascendido a distintos proyectos libertarios a lo largo del tiempo. En su libro titulado *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución* [1902], conceptualiza el apoyo mutuo-ayuda mutua como “un hecho científicamente comprobado como factor de la evolución, paralelo y contrario al otro factor, el famoso *struggle for life*” [Kropotkin, 1902: 10].

Es entonces que Kropotkin –dado su espíritu apegado al sentido científico y positivista de la época en la cual escribe– ubica el apoyo mutuo como un factor de evolución que sobrepasa, inclusive, la especie humana; pues este también es compartido por los grupos de animales para la reproducción y sostén de la vida. Asimismo, ya insistía en que “la cooperación, el socorro mutuo, la solidaridad para superar los obstáculos de la naturaleza eran

⁴ Se trata de una investigación más amplia orientada a elaborar, desde la teoría de la des/colonialidad del poder, una nueva concepción de economía, denominada *solidaridad económica*.

factores tan importantes como la selección natural” [Méndez, 2012: 48]. Para él, “al ser el hombre un ser social, no se podía buscar su libertad fuera del contexto social” [Méndez, 2012: 48].

Kropotkin ubica que dentro del capitalismo el apoyo mutuo tiene un enorme impacto en la vida diaria humana, ya que:

[E]n nuestras relaciones mutuas cada uno de nosotros experimenta sus momentos de rebelión en contra del credo individualista en boga en nuestros días, y las acciones en las que los hombres son guiados por sus inclinaciones mutuas constituyen una porción tan grande de nuestra interrelación cotidiana que si fuese posible ponerles un freno a esas acciones se detendría de inmediato cualquier desarrollo ético posterior [Kropotkin, 1902: 255].

Miseria y propiedad privada: hacia la expropiación

Kropotkin, además, se pregunta: ¿por qué la miseria existente en el capitalismo? Él menciona que el hijo del hombre civilizado es rico al tener a su servicio un capital inmenso de conocimientos, herramientas y técnica proporcionados por sus antecesores, además de ser potencialmente rico por todo lo que se puede obtener de la tierra. Después de afirmar esto, podemos concluir que el autor se cuestiona lo siguiente: ¿por qué la pobreza si se puede producir con abundancia? [Kropotkin, 2005: 22].

Los socialistas responden a esas preguntas diciendo que todo lo necesario para la producción (suelo, vías de comunicación, educación, abrigo, saber, etc.) ha sido acaparado por unos cuantos a lo largo de la historia, hay concentración de recursos. Kropotkin, en consonancia con esa idea, menciona que, además, la producción tiene limitaciones conscientes y directas, en donde los capitales que poseen los propietarios, mediante la explotación de los trabajadores y el despojo de los bienes comunes, son destinados a manos extranjeras y no a la producción interna de la región, por lo que no hay mejora de la producción. También existen limitaciones indirectas e inconscientes que consisten en malgastar el trabajo humano en objetos superfluos, orientados a satisfacer a solo una parte de la población [Kropotkin, 2005: 32].

Con relación a la propiedad, Kropotkin afirma que es necesario expropiar los medios de producción (suelo, subsuelo, fábrica, industria) para que sean devueltos a la colectividad humana, ya que son obra de esta y, asimismo, son requeridos para el bienestar común. La expropiación para el bienestar de todos es el valor supremo para el comunismo libertario.

Sobre las necesidades: primero el pan

Para el autor, en una sociedad que vuelva común la propiedad privada, la economía deberá encargarse del estudio de las necesidades humanas y de los medios para satisfacerlas con el menor gasto posible de energía humana. Así, propone el comunismo libertario como organización económica, el cual es una economía gestionada por la comunidad sin Estado, y se da por la asociación voluntaria e igualitaria a través de la propiedad común de los servicios y medios de producción. En esta forma de organización, se enfatiza la experiencia colectiva como necesaria en la búsqueda de la libertad individual [Paniagua, 2015].

Al mismo tiempo, una nueva forma de posesión de los medios de producción y servicios requiere de una nueva forma de retribución, nuevas formas de consumo y de organización política. El comunismo libertario propone liberarse de toda especie de gobierno para, así, satisfacer necesidades de organización mediante el libre acuerdo –en vez de la ley– entre individuos y grupos que persigan los mismos fines, en donde la posesión común de los instrumentos de trabajo implique el disfrute común de la labor común. Pero, aunque los instrumentos de producción y su disfrute sean comunes, los objetos de consumo –como el alimento, el vestido y la habitación– deben permanecer como posesión individual y como prioridad a satisfacer, ya que estos son los medios necesarios que los humanos debemos tener para vivir asegurando el bienestar y la reproducción de la vida [Kropotkin, 2005: 60].

El ataque a la propiedad traerá consigo una crisis de organización, ya que el régimen es llevado por la empresa privada y el salario. Entonces, la sociedad deberá tomar en sus manos el conjunto de la producción para así organizarla según las necesidades de toda la comunidad.

El criterio para satisfacer la necesidad básica más próxima, *el pan*, tendrá que ser a semejanza de las comunas agrarias europeas. Mientras haya suficiente para toda la comuna, nadie controla ese bien, se toma a consideración de las necesidades propias y comunes; si el bien es insuficiente para la reproducción de la comuna se recurre al reparto o al racionamiento: “tomar sin tasa lo que se posee en abundancia; y racionar lo que hace falta medir y repartir” [Kropotkin, 2005: 72].

El autor cobra conciencia de que la especie humana no solo vive para comer, beber y procurarse albergue. Después de que estas necesidades quedan satisfechas, llegan otras nuevas de carácter artístico; él las llama *necesidades de lujo*. La revolución también deberá garantizar el tiempo libre a toda la comunidad para que, así, puedan desarrollar sus capacidades

intelectuales. “El tiempo libre después del pan: he aquí el supremo objetivo” [Kropotkin, 2005: 108].

Sobre el consumo y la producción, se ha extendido la idea de que es necesario producir para consumir. Pero ¿antes de producir no surge primero la necesidad de producir aquello para consumirlo? Entonces, ¿no es el estudio de las necesidades lo que debería regir a la producción? Se menciona que sería lógico empezar por ahí para después ver cómo se podrían satisfacer esas necesidades mediante la producción. Kropotkin propone los estudios de la *fisiología de la sociedad*, la cual se encargará de atender las necesidades de esta. Por igual, es preciso recordar que se consume y produce lo necesario, y no de manera caprichosa.

Estado y autogestión

Kropotkin sostiene que sin Estado la humanidad puede expandirse económica e intelectualmente. Así, posiciona el deseo como una forma de organización social que garantiza la libertad económica sin que el individuo se subordine al Estado. Para Kropotkin, el progreso⁵ es más efectivo sin la interferencia del Estado, dejando toda iniciativa a grupos libremente constituidos, los cuales pueden suplir todas las funciones que ahora se consideran propias de un gobierno.

Por lo tanto, propone la satisfacción de necesidades de organización mediante el *libre acuerdo* [Kropotkin, 2005: 129]. Este consiste en el intercambio de ideas y propuestas en congresos, a los cuales asisten los delegados –elegidos por la misma comunidad– para discutir cuestiones que atañen a la colectividad. Esto no lo hacen con el fin de legislar, sino para regresar a la comunidad con un proyecto de contrato, acordado por el interés común, para ratificarlo o desecharlo según el interés común. Así, el libre acuerdo lleva al diálogo, y para este es necesario tener, ante todo, el sentimiento de solidaridad, de ayuda mutua, en donde esté presente el espíritu de sacrificio por el bien común.

⁵ Kropotkin entiende por progreso tener las mejores condiciones para la felicidad y libertad humana individual, la cual acabará beneficiando al conjunto de la sociedad [Vidal, 2011].

Sobre el trabajo

Los orígenes del anarquismo están en la lucha y autoorganización de los trabajadores contra la explotación y opresión; surge como algo adentro y en contra del capitalismo. Aunque hay diferentes propuestas, este mantiene supuestos y hechos generales a los cuales recurre metodológicamente para elaborar su fundamentación teórica. Su supuesto básico es la libertad, y el hecho general sobre el cual se apoya es la solidaridad; por lo tanto, estos no son antagónicos, sino complementarios.

La noción de trabajo

El trabajo nos resulta algo tan común que difícilmente nos cuestionamos lo que entendemos por este, el cómo y con qué fines lo desempeñamos. Aunque sea grande la insatisfacción respecto al trabajo, solo pedimos que sea reformado en cuestiones relativas a disminuir las horas invertidas, mejorar las condiciones laborales y salariales, etc. Mas la noción misma de trabajo no es cuestionada y el concepto continúa intacto y reproduciéndose.

El origen de la palabra *trabajo* viene del concepto *tripalium* (“tres palos” en latín). “El *tripalium* era un instrumento de tortura donde se amarraba y se azotaba a los esclavos” [Mate Amargo, 2015]. Así, entendemos que, desde el inicio, el concepto *trabajo* estuvo relacionado con una labor tortuosa y no deseada, que, sin embargo, debía ser soportada.

De esta manera, en el presente ensayo, se critica al trabajo desde la visión anarquista. El trabajo que desempeñamos en la sociedad capitalista tiene como relación básica el trabajo asalariado y como institución básica la empresa capitalista, que busca el control de los medios de producción, de la fuerza de trabajo, de los recursos naturales, de las mercancías y de la satisfacción del excedente.

El trabajo ha sido convertido por el capitalismo en una especie de bienpreciado, impulsado por la remuneración económica. Asimismo, es relacionado con cualquier actividad humana [Mate Amargo, 2015], lo cual resulta contradictorio, ya que bien se puede llamar trabajo a una actividad física que hacemos por disposición y placer, así como también se le puede llamar trabajo al que se realiza para alimentar el sistema en miras del progreso, el cual se hace de mala gana y por encima de las actividades que preferimos hacer.

Trabajo libre y creatividad: rechazo al trabajo asalariado

En cuanto a la concepción de trabajo, Kropotkin lo considera como una necesidad fisiológica orientada a la satisfacción de nuestras necesidades físicas, artísticas y morales; por lo tanto, el bienestar es el más grande estímulo del trabajo. Él vincula el trabajo libre con el trabajo agradable, en consecuencia, menciona que es el más capaz de aportar una mayor dosis de energía e inteligencia, además de realizar una tarea auténticamente productiva, a diferencia del trabajo asalariado.

Por lo tanto, es necesario dejar de abogar por el derecho al trabajo, ya que solo perpetúa la condición de esclavitud asalariada. Por el contrario, se proclama el “derecho al bienestar”, el cual implica una revolución social en donde es posible vivir y criar a nuestros hijos para hacerlos miembros iguales en una sociedad con retribución justa, sin el trabajo capitalista [Kropotkin, 2005: 40]; esto es posible ya que tenemos todos los medios para producir, para hacer que viva y se desarrolle la sociedad.

La fábrica también puede ser un espacio para realizar un trabajo agradable si tiene las condiciones óptimas para que las personas trabajen (ventilación, espacios amplios, etc.). “Y si la mayor parte de las fábricas continúan siendo los lugares infectos y malsanos que nosotros conocemos, es porque el trabajador no cuenta para nada en la organización de las fábricas, y porque el rasgo característico de ellas es el más absurdo derroche de las fuerzas humanas” [Kropotkin, 2005: 121].

Considera que la necesidad de trabajar y el esfuerzo individual que esto conlleva es colectivo también; así, si todo lo necesario es un bien comunal, entonces no tiene sentido el salario. Por lo tanto, este se abolirá, debido a que considera imposible que exista una remuneración económica proporcional a las horas de trabajo, tal y como lo asumen los colectivistas —haciendo referencia a la idea de organización económica propuesta por Mijaíl Bakunin, el colectivismo—. Los medios de producción serían comunales, por lo que el disfrute de la riqueza también sería colectivo. El reparto de los bienes será según las necesidades de cada persona y de la comunidad.

La supresión de la división entre trabajo manual e intelectual

En cuanto a la división que se hace entre trabajo manual y trabajo intelectual, este último es el deseable, mientras que el primero es mejor evitarlo. Este mismo deseo es el que hace que existan trabajadores para ambos sectores,

en donde unos viven del trabajo de otros. Sin embargo, hay que recordar que el trabajo manual es indispensable para la existencia.

Es precisamente por poner fin a esta separación entre el trabajo del pensamiento y el trabajo manual que nosotros queremos abolir el salario, que nosotros queremos la revolución social. Entonces, el trabajo no se presentará más como una maldición del destino: llegará a ser lo que debe ser: el libre ejercicio de todas las facultades del hombre [Kropotkin, 2005: 149].

La división del trabajo ha funcionado para enriquecer a los ricos; además, al hacer una sola actividad por largo tiempo, el trabajador se embrutece y pierde capacidad de inventiva.

Ante lo material que toda persona pueda desear, se antepondrá, en todo momento, la satisfacción del pan y, en segundo término, la satisfacción de vivienda y vestido [Kropotkin, 2005: 60]. Aun así, es menester satisfacer todas las necesidades artísticas y espirituales, las cuales son individuales –cada uno se ve interesado por distintos aspectos–. Estas son factibles a ejercer, pero en su totalidad apelan ya no a un trabajo individualizante especializado, sino a un trabajo artesanal que involucra todo el proceso productivo. Esto será posible gracias a que nadie estará dispuesto ni tendrá que realizar trabajos con el solo fin de sobrevivir –de cubrir alimento, vestido y vivienda–; las necesidades básicas estarán cubiertas, como ya se mencionó con anterioridad [Kropotkin, 2005: 108].

Para poder lograr la revolución, es indispensable, según Kropotkin, asegurar el pan –como viabilidad material– y que esta se vea apoyada en la técnica, el libre acuerdo y la ayuda mutua; solo así se verá lograda “la alegría de vivir sin apoderarse de la vida de los otros” [Kropotkin, 2005: 221].

Reflexiones finales

En este capítulo, se han tratado de conocer–desde la descolonialidad del poder– las contribuciones del anarquismo para repensar la noción dominante de economía y trabajo –reconociendo la existencia de diversas economías basadas en la reciprocidad⁶–, a las que podemos denominar *solidaridad económica* y *trabajo descolonial*, respectivamente.

⁶ Sobre la discusión acerca de la reciprocidad, véase López [2014].

Como se mencionó en el primer apartado de este texto, es necesario no perder de vista tres categorías indispensables para elaborar una propuesta descolonial de solidaridad económica y de trabajo descolonial. En cuanto a la categoría de heterogeneidad y pluriversalidad de epistemes, hay que considerar la importancia de reconocer y recuperar el pensamiento anarquista como una forma de desobediencia epistémica. Esta propuesta, tomando en cuenta las relaciones de poder entre explotadores y explotados, se forma desde abajo y se hace una crítica al sistema capitalista, proponiendo formas otras de convivencia social y política que afirman la igualdad entre toda la humanidad de este mundo.

Algunas de las ideas anarquistas libertarias que pueden contribuir a un nuevo concepto descolonial de economía son: la crítica a la explotación, la ayuda mutua, la solidaridad, la autogestión, la propiedad colectiva, la prioridad de satisfacción de las necesidades básicas y el rechazo al Estado como autoridad colectiva e institución que regula las actividades económicas y la vida en general. Esta forma de organización económica propuesta desde el anarquismo tendrá que ser según el contexto de cada región, respondiendo, así, a la diversidad de situaciones.

En cuanto a los aportes para un trabajo descolonial, podemos retomar la reflexión en torno a romper con una de las ideas fundamentales del sistema imperante, en cuanto a la relación entre la vida y el trabajo que el capitalismo sostiene. Las tendencias descoloniales, las cuales recogen los andares y sentires de los pueblos que prescinden y han prescindido de la lógica capitalista, a pesar del despojo, convergen justamente en la idea de que la vida –el cuidado de esta– sobrepasa toda idea de trabajo enajenado y, sobre todo, la idea de producir por producir.

Más allá de la abolición de todo trabajo, podríamos enfocarnos en el proceso de dialogar a partir de reconceptualizar las actividades que realizamos como seres que formamos parte de la Pachamama, las cuales permiten saciar las necesidades de la reproducción de nuestras vidas en conjunto con el equilibrio que el medio necesita. En este sentido, se habla de la desmercantilización del trabajo.

Frente a esta propuesta, podemos afirmar que el anarquismo proporciona elementos para repensar la concepción dominante de economía; para, así, complementar la visión descolonial de la economía, que correspondería a la solidaridad económica. Esta tiene como supuestos básicos una organización colectiva horizontal, basada en la reciprocidad, en la desmercantilización, en donde la producción está orientada a la satisfacción de necesidades básicas mediante la gestión de la propiedad colectiva.

En cuanto a la concepción del trabajo, se critica el hecho de que se nos ha inculcado como una obligación para utilidades específicas orientadas a la reproducción del capital. Sin embargo, desde una perspectiva descolonial, buscamos reconfigurar esta noción y orientarla hacia un cúmulo de actividades humanas liberadas y dirigidas a la reproducción de la vida, las cuales nos han permitido vivir a lo largo de la historia.

Entre los aspectos criticables del anarquismo, destaca que aparentemente su propuesta de autogestión se restringiría al sector “moderno” de la economía, en el entendido de que este sería el único productor de riqueza, dejando de lado las formas de economía no asalariada ni urbana. En este sentido, no habría consideración, desde el anarquismo, de la heterogeneidad histórico-estructural y de la existencia de otras formas de hacer economía no capitalista.

En relación con el trabajo, es evidente que el anarquismo ha asumido el significado dominante de trabajo, en tanto empleo, y no ha advertido que el trabajo asalariado o empleo es solo una modalidad de trabajo.

Otro aspecto cuestionable es el imaginario del progreso-desarrollo, de la ciencia y tecnología que acompaña la visión anarquista. En el mismo sentido, es necesario resaltar que la propuesta anarquista clásica no considera la relación sociedad-naturaleza. En su propuesta económica, es indispensable el incremento de la producción para la satisfacción de las necesidades básicas, mediante la tecnología y la ciencia, en miras del progreso-desarrollo, lo cual es cuestionable. En la actualidad, es necesario fijar límites en cuanto al modo y al incremento de esta producción. La crisis ambiental que enfrentamos nos exige pensar en una producción racional y ecuánime, con base en una racionalidad sujeto-sujeto, donde cuestionemos nuestra relación de dominación y explotación con la naturaleza, proveniente de una visión de exterioridad, creando, así, relaciones de complementariedad en una y otra.

No hay que olvidar que esta separación entre sujeto y objeto, que sostienen todavía ciertas posturas anarquistas en cuanto a la naturaleza, deja sobreentendido nuevamente que hay un sujeto universal, por lo tanto, blanco, masculino, moderno, heterosexual, del cual solo surge una experiencia y posibilidad única de trabajo. Habría que, incluso, mirar hacia las divisiones entre bárbaros y salvajes que todavía Kropotkin utilizó para nombrar a pueblos, comunidades y sujetos que se encontraban en otras geografías, bajo otras epistemes. Dichas clasificaciones se reproducen hasta hoy.

Las prácticas anarquistas y/o libertarias tienen sus bases filosóficas y teóricas en la Europa marginal del siglo XIX. Ubicar geoespacial e históricamente a los pensadores nos permite entender ciertos posicionamientos

o formas de explicar el mundo por parte de estos. Lo anterior se destaca debido a que algunos de los aportes que rescatamos desde el pensamiento anarquista pareciera que se pueden contraponer a las propuestas descoloniales por el ímpetu moderno que parecen sostener.

Aun así, el anarquismo surge dentro de los márgenes de la occidentalidad y la diversidad de sus prácticas se coloca desde otras epistemes contrarias a la verdad única que ofrece el capitalismo dentro de la modernidad-colonialidad. Las prácticas libertarias, autogestionarias, entonces, son capaces de dialogar con las otras formas de vida que se han negado sistemáticamente desde hace al menos cinco siglos.

Como toda práctica emancipatoria, estas no están acabadas, todo lo contrario, se encuentran en un movimiento continuo e, idealmente, en la construcción constante de diálogos y quehaceres que apunten a la descolonización de la vida en este mundo globalizado.

REFERENCIAS

- Braudel, Fernand [1985], *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Corredor, Carlos [2014], *Economía sin Robinson Crusoe: Apuntes para superar el autismo*, Popayán, Colombia, Universidad del Cauca.
- Clímaco, Danilo [2014], *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes*, Buenos Aires, CLACSO.
- Dobb, Maurice [2007], *Introducción a la economía*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Germaná, César [1995], *El “Socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta.
- Gibson, Katherine y Graham, Julie [2011], *Una política poscapitalista*, Colombia, Siglo del Hombre.
- Kropotkin, Piotr [1902], *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Instituto de Estudios Anarquistas. Recuperado de <<https://bit.ly/2Y9NMNm>>.
- [2005], *La conquista del pan*, Buenos Aires, Libros de Anarres.
- López, Dania [2014], “La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal”, en Boris Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, IIEc-UNAM.
- Marañón, Boris [2014], *Descolonialidad y cambio societal. Experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, IIEc-UNAM / CLACSO.
- [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEc-UNAM.
- Marañón, Boris y López, Dania [2013], *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el buen vivir*, México, IIEc-UNAM.
- Mate Amargo [2015], “¿Por qué estamos en contra del trabajo?: criticando el concepto de trabajo”, *Periódico Anarquista: La Boia*. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZJW7b1>>.
- Méndez, Juan [2012], “Solidaridad y ayuda mutua. El Grupo de Migración y Convivencia de la Asamblea Popular de Lavapiés”, *Revista Teknokultura*, 9(2): 41-60.

- Paniagua, Juan Felipe [2015], “El trabajo en la visión anarquista”, *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, 5. Recuperado de: <<https://bit.ly/3Cs33al>>.
- Quijano, Aníbal [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre.
- Quijano, Olver [2012], *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.
- Vidal, Capi [2011], “El anarquismo de Kropotkin”. *Portal libertario OACA*.
- Wallerstein, Immanuel [2006], “Las estructuras del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?”, *Espacio Abierto*, 15: 83-90.

PARTE IV

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD

CAPÍTULO 13. FOTOGRAFÍA, DOCUMENTACIÓN Y PODER EN LOS ANDES

YURI GÓMEZ CERVANTES

Un principio tautológico de la fotografía es el registro. Incluso, quienes buscan una superación estética de la literalidad del documento –digamos, desde Robert Heineken hasta Joan Fontcuberta y sus adherentes a la posfotografía– terminan retroalimentando mediante su negación la condición documental de lo fotográfico. Bajo este principio, en América Latina y el Caribe, la valoración social de las imágenes radica en su capacidad documental, ya sea por su aproximación a la experiencia privada de quienes están fuera de la historia universal o por los eventos de carácter público con repercusión en la vida de todos, pero a través de miradas particulares. De ahí que en los estudios desde las ciencias sociales y humanas la fotografía funcione predominantemente como un repositorio social. Otros, desde una posición diferente, extienden esta cuestión *cuasi natural* de la foto como registro hacia el uso social de las mismas. El argumento propuesto a continuación parte de la relación entre la práctica fotográfica y el principio de documentación –aproximadamente hasta la primera mitad del siglo XX–, reconociendo que en la región andina esta noción encuentra su origen en una experiencia histórica que es necesario problematizar: la colonialidad del poder.

La fotografía en América Latina y el Caribe deja la impresión de un proceso ordenado, sin tensiones y secuencial, que deriva de su contraparte en Europa.¹ Esta narrativa asumiría la expansión de los contextos históricos de la fotografía. Pero ¿qué tan seguros estamos de esto? En el caso del Viejo Continente, Jonathan Crary [2008] expone cómo la fotografía decantó de una nueva cultura visual, en constante tensión y vinculada al desarrollo del

¹ En todo el texto los términos Europa o europeo, son usados como expresiones geopolítica-culturales antes que cartográficas; en consecuencia, nos referimos tanto a la Europa occidental, como a Estados Unidos y a las élites criollas o más vinculadas e identificadas con estos procesos en las excolonias.

capital, a la ciencia –en campos como la filosofía o la incipiente física–, así como a aparatos para la observación. Nada de esto pareciera estar presente en la región, donde la cultura visual moderna tomaría otro matiz. Mientras los dispositivos visuales del siglo XIX europeo son resultado de una concatenación de inventos y debates teóricos hasta dar con el daguerrotipo, en el Nuevo Mundo son todos consumidos al mismo tiempo.

La fotografía, en una parte del mundo, pertenece a una serie de innovaciones tecnológicas y, en la otra, será una entre muchas novedades. Eso, quizá, explique por qué en las primeras noticias que llegaron sobre el daguerrotipo existió dificultad para describir la cámara y su funcionamiento.² De lo hasta aquí delineado, uno puede inferir que la recepción de la fotografía en América Latina y el Caribe tuvo un acceso restringido a los sectores letrados. Un segundo momento cobra mayor relevancia: las expediciones que utilizaron cámaras. A diferencia de la prensa,³ las expediciones que recorrieron el continente tomando fotografías constituyen el espacio de encuentro entre el aparato, los pueblos de las nacientes repúblicas y una nueva experiencia visual.

Lo justo sería reconocer que, para los años posteriores a la independencia, los viajeros con pretensiones científicas –recuérdese que estamos en los albores del cientificismo ilustrado y racionalista del pensamiento moderno– que recorrieron la región utilizaron la cámara obscura [Rodríguez, 2001]. Vinculado a esta experiencia, el daguerrotipo desplazará progresivamente a este aparato, propiciando los primeros encuentros entre la fotografía y la región. De ese modo, el primer daguerrotipo llegó a las costas de América durante el verano de 1840 en manos de un sacerdote francés, Louis Compte, en la corbeta Oriental. Junto a él, venía un grupo de sesenta escolares de familias acomodadas francesas y belgas, una importante biblioteca, un equipo de docentes y varios avances tecnológicos.

² En Perú, la primera nota sobre el daguerrotipo apareció en *El Comercio* del 25 de septiembre de 1839 [McElroy, 1985]. En Bolivia, fue en *El restaurador de Sucre* el 9 de septiembre de 1849 [IIAMA, 2013]. En Ecuador, al parecer, la primera noticia apareció en marzo de 1840 en *La Balanza*, un modesto diario de la ciudad de Guayaquil [Chiriboga, 1994]. Por su parte, Magdalena Broquetas [2012] indica que en Uruguay la gente ya estaba al tanto de la invención del daguerrotipo por medio de la prensa; una situación similar menciona Rosa Casanova [2005] para el caso de México.

³ Ciertamente es que lo ambiguo de las descripciones iniciales sembró curiosidad entre los lectores, deseosos de noticias sobre los primeros viajes de expediciones con daguerrotipos al continente.

El objetivo del viaje era educativo. Compte, además de las tareas ecuménicas, debía fotografiar todos los lugares visitados durante el trayecto. Primero, la embarcación pasó por los puertos de Bahía y Río de Janeiro en Brasil; siguió su ruta hasta Montevideo; alcanzó las costas de Valparaíso para zozobrar al poco tiempo de su salida. El viaje quedó interrumpido, al regresar al puerto chileno para volver a Europa; sin embargo, aquí lo que cuenta es la experiencia de las demostraciones públicas del novedoso aparato y su finalidad documental. Al otro lado del Pacífico, en México, ocurrió algo similar. Si bien los primeros equipos llegaron para su comercialización al puerto de Veracruz en diciembre de 1839, por su alto costo, la mayor difusión transcurrió durante las expediciones de principios de la década de 1840.⁴

Cierto es que, en otros países como Perú o Ecuador, los daguerrotipistas comerciales introducen finalmente el aparato a un público masivo; sin embargo, en esos años todavía replican la dinámica del viajero que cruza de un país a otro documentando todo lo exótico. De igual forma, muchos de estos fotógrafos verán una oportunidad de ingreso en las primeras expediciones europeas en búsqueda de nuevos yacimientos mineros o de pretensiones arqueológicas y etnográficas. A diferencia de la del desarrollo de la cultura visual occidental, la historia de la fotografía en América Latina y el Caribe implica situar el principio documental de las empresas expedicionarias. Por eso, importa profundizar en la inserción práctica de la cámara como soporte de registro en nuestra experiencia visual.

En una extensa investigación, Mary Louise Pratt [2011] analiza la literatura de expedición del siglo XVIII en adelante como un rastro del giro en las formas de conocer y autoconocer desde Europa, es decir, una forma nueva de relacionarse con el mundo. A partir de entonces, la documentación se ha regido por la necesidad de describir, clasificar y catalogar de forma seccional a una escala planetaria anteriormente inimaginable.⁵ De ese modo, emerge un proceso de *tabula rasa* ante todo lo no europeo documentado

⁴ Casanova [2005] indica tres en particular: la del diplomático austriaco Emanuel von Friedrichsthal en Yucatán; la del viajero y escritor John Lloyd Stephens junto al grabador Frederick Catherwood, y la del ingeniero Théodore Tiffereau en sus viajes por el centro y norte del país en búsqueda de yacimientos.

⁵ Según Michel Foucault [2005], “reducen todo el campo de lo visible a un sistema de variables cuyos valores pueden ser asignados [...] por una descripción perfectamente clara y siempre acabada. Así pues, se puede establecer [...] el orden de las diferencias” [137].

durante las expediciones, ignorando el conocimiento previo o local sobre lo observado e interpretrándoles significados nuevos.

Simultáneamente, la racionalidad detrás de estas empresas funda una nueva experiencia de conocimiento con origen en la consolidación de un proceso desantropomorfizador, desantropologizador y antropocentrador.⁶ La preocupación por el objeto en sí, por la naturaleza como una experiencia espontánea, fue desplazada por el interés en el acontecimiento del sujeto, por el carácter del descubrimiento como experiencia indirecta sobre un objeto en particular. Por eso, en contraste con los relatos de viajes de fray Juan de Santa Gertrudis (1724-1799) o Pedro Cieza de León (1518-1554), donde la sorpresa por lo descubierto estuvo en relación con lo sublime, con el contacto con Dios, los nuevos relatos de expediciones mantuvieron una actitud de asombro secularizado, una experiencia indirecta que facultó la explicación de lo visto.⁷ No podemos ignorar la correspondencia de estas expediciones con el capitalismo. En esa dirección, Pratt [2011] afirma, en su investiga-

⁶ Sobre el proceso de desantropomorfización, que se entiende como el abandono de la experiencia e interés por la cosa en sí, desantropologización, que implica el conocimiento como un elemento autónomo de las necesidades y la praxis, y el antropocentrador, que coloca al hombre como medida de todas las cosas, que se inician con el Renacimiento, y adquieren su esplendor bajo el capitalismo, véase Ágnes Heller [1980].

⁷ Las experiencias europeas mencionadas por Pratt comienzan en 1735 y fueron parte de la mentalidad imperial de Inglaterra y Francia. El español fray Juan de Santa Gertrudis nunca fue reconocido por la comunidad científica porque todavía reprodujo la mentalidad del periodo anterior [véase Pérez Morales, 2012; Pérez *et al.*, 2014] y Santa Gertrudis, 1994]. España ingresará en esta nueva racionalidad muchos años después, aproximadamente en 1778, con la instrucción de la Corona para la recopilación de información que contribuyera con el fundado Gabinete de Historia Natural establecido en Madrid. Jaime Peralta [2014] ha estudiado la experiencia ilustrada española y sus estrategias científicas de producción, circulación y consumo de conocimiento, producto de las empresas de viaje científicas. Un caso aparte es el de Alemania, que también participó con Inglaterra y Francia en estas empresas expedicionarias; sin embargo, hay una particularidad en torno al periodo de la consolidación de la nación alemana (1871-1890), que marca un giro adicional en su proyecto de expansión. Según Stefanie Gänger [2006; 2008], el discurso del nacionalismo complementó el discurso civilizatorio europeo previo de los expedicionarios alemanes: “Con este cambio ideológico, la exploración científica alemana en Sudamérica se expresó cada vez más en términos de poder y apropiación. Las aspiraciones coloniales alemanas en esta parte del mundo fueron evidentes durante todo el siglo XIX, y se debatieron abiertamente en los medios de comunicación del país europeo” [Gänger, 2006: 82].

ción, que las empresas partícipes de los procesos descritos confluyeron con la denominada acumulación originaria y la colonización, dos procesos que alimentaron al emergente sistema capitalista. Las expediciones científicas compartieron los intereses de los financistas, principalmente economías capitalistas europeas –como Inglaterra y Francia– deseosas de expandir sus mercados y descubrir nuevos productos para la comercialización, pero ningún ímpetu aventurero pudo satisfacerse con la ausencia de territorios en ultramar. Las expediciones científicas más importantes operaron bajo una relación colonial, sustentada en principios raciales, como la *indigenización* de los pueblos conquistados en América. La convergencia de ambos procesos reconfiguró una serie de relaciones de poder y prácticas sociales, entre ellas, “una transformación de la naturaleza de la visualidad quizá más profunda que la fractura que separa la imaginiería medieval de la perspectiva renacentista” [Crary, 2008: 15].

Todo esto indica que hay una geopolítica operando: el proceso de modernidad, con origen en 1492, incluyó una extensa práctica de colonización que funda y da sentido a este periodo. Por lo tanto, la modernidad y la colonialidad son parte de un proceso histórico que Aníbal Quijano [1992; 2000] denomina como la colonialidad del poder: un patrón de poder único y universal que implica la confluencia del capital como relación de producción central y articuladora de todas las demás, junto con la raza, entendida como elemento de jerarquización y estratificación de la población a una escala mundial. Finalmente, el eurocentrismo –una racionalidad específica– es resultado de la experiencia histórica de la colonialidad del poder. Uno de sus productos es el anclaje del sujeto de esta experiencia como perteneciente a Europa. Otro producto viene a ser el desconocimiento de cualquier relación con otro sujeto no europeo. Esa *praxis*, es decir, la reflexión teórica y la agencia de los europeos por representarse a sí mismos y a quienes no lo eran como parte de un único proceso histórico de raíz europea ilustran la imposibilidad del reconocimiento en las otras culturas de un sujeto igual o equivalente.

De esa forma, se materializó una desigualdad de poder entre lo europeo y lo no europeo, manifiesta en las expediciones del siglo XVIII y latente hasta la fecha. El principio documental de la fotografía reproduce la experiencia histórica descrita. La modernidad-colonialidad de la empresa expedicionaria produjo el criterio y la valoración de la condición documental de la fotografía. Por eso, en un inicio, la fotografía estuvo al servicio de la sociedad para la investigación acuciosa y la presentación de evidencias sobre todo ámbito de la vida social a su alcance o interés. Al menos, eso queda

en el rastro de las expediciones que trajeron la cámara por nuestros territorios. Fue hasta los decenios del siglo XX cuando la fotografía adquirió paulatinamente una condición de práctica artística; no obstante, esta nunca se desligó de su función social en torno al registro de lo histórico-social.⁸

La fotografía, en un inicio, solo reemplazó –bajo un principio de mayor fidelidad, tecnicismo y precisión– una imagen antes recogida por el grabado durante los relatos de viaje; incluso, los servicios ajenos a la expedición –por ejemplo, en las *carte-de-visite*– contienen y comparten el principio de la documentación veraz sobre el *objeto* capturado por la cámara. La fotografía, desde su invención, “introdujo la posibilidad práctica de producir imágenes visuales realistas basadas en los principios modernos de la objetividad científica” [Poole, 1991: 113]. A pesar de la existencia de críticas sobre esta relación de poder sujeto-objeto en la fotografía,⁹ estos principios continúan reproduciéndose en el sentido común.

Si la mirada es una construcción social, es decir, una mediación cultural que incide sobre la capacidad de ver la condición documental inscrita en la fotografía, direcciona el desarrollo de cierta mirada en la experiencia de América Latina. Ya vimos que detrás de la condición documental está la colonialidad del poder. El aprendizaje de esta mirada debe mínimamente coincidir con otras experiencias propias de los pueblos de la región. Por lo tanto, esta no puede quedar fuera ni al margen de la construcción de una cultura visual moderna en América Latina y el Caribe.

No obstante, la investigación en la región asume implícitamente que la fotografía equivale a “la revelación, y el establecimiento de nuestro sentido, de la diversidad del mundo. [...] No hay programa salvo el de la diversidad y el interés” [Sontag, 2010: 308]. En otras palabras: “saber que por cada *esto* hay un *aquello* [...] tener una pluralidad de modelos” [Sontag, 2010: 308]. De ahí que predomine un impulso hacia la fórmula de la interpelación identitaria: la indagación del *yo* en relación con un opuesto, un *otro*, en las imágenes fotográficas. Pero esta tendencia, muy predominante en

⁸ De hecho, hasta ahora “las imágenes fotográficas imitan a las imágenes pintadas. [...] La composición, en el sentido más profundo y pedagógico de la palabra, no tiene lugar en la fotografía” [Berger, 2015: 34-35].

⁹ “se ve así como este medio mecánico, óptico-químico, pretendidamente objetivo; del que con frecuencia se ha dicho, en el plano filosófico, que se realizaba ‘en ausencia del hombre’, implica de hecho ontológicamente la cuestión del *sujeto*” [Dubois, 1994:12-13]. Joan Fontcuberta, en *El beso de Judas* [1997], también cuestiona la supuesta relación sujeto-objeto de la fotografía.

la fotografía sobre América Latina, termina cayendo en distintos reduccionismos al situarse en el espacio andino. Por una parte, fantasea sobre un territorio exclusivo de lo indígena, cuando era habitado por una variedad de sujetos sociales, todos representados en distintas placas –inclusive para el tiempo del daguerrotipo–. Por otra, reproducen una identidad establecida desde relaciones coloniales instauradas por Occidente y reproducidas por las élites criollas.

En el fondo, estas interpretaciones naturalizan una falsa linealidad en la imagen fotográfica, ya que desconocen que desde “el momento de su invención, la fotografía ha sido utilizada para producir imágenes de lugares y gentes no-europeos” [Poole, 1991: 114]. Esto no equivale a una develación de la pluralidad de modelos, sino al reconocimiento, en la fotografía, de una densidad histórica, entretejida en complejas relaciones de poder. Ante esta urgencia, John Berger [1998] propuso el abandono del uso unilineal de la fotografía –un manejo que, en algunas oportunidades, como sugiere él, convierte una toma en una especie de tautología, que repite lo que se dice de otro modo (por lo general, con la palabra escrita)– por un sistema radial. No obstante, esta propuesta sería todavía insuficiente porque identifica lo heterogéneo como la negación de lo homogéneo en la imagen fotográfica. Sin embargo, aquí se sostiene una heterogeneidad como principio estructurante y no en su uso, la centralidad y la historicidad del poder como elemento de investigación en la fotografía.

Se trata del poder como un fenómeno comprendido desde prácticas de dominación, explotación y resistencia, el cual, como sugiere Quijano [2000] en la perspectiva de la colonialidad del poder, atraviesa todos los ámbitos de la vida social, al mismo tiempo que adquiere especificidad en el interior de cada realidad social. Hablar del poder y su densidad histórica implica el reconocimiento de la *heterogeneidad histórico-estructural*¹⁰ en el quehacer fotográfico. Abrir esta cuestión complejiza lo documental en los estudios sobre la fotografía. En ese sentido, corresponde transitar del diagrama radial de Berger [1998] –en desplazamiento de una linealidad de la imagen– hacia un modelo interpretativo como una tupida malla irregular, expresión de las múltiples articulaciones de las relaciones de poder.

¹⁰ Por heterogeneidad histórico-estructural entendemos lo social como “la copresencia y la articulación de diversas *lógicas* históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única” [Quijano, 1992: 434-435].

En una interpretación como esta, la heterogeneidad histórico-estructural reviste de complejidad la economía política de la foto, es decir, del trinomio producción, circulación y consumo. En estas circunstancias, lo reducido del espacio solo permite plantear algunas aristas de modo general. Por ejemplo, la toma de una fotografía comprende una organización y valoración que no son neutrales. Ya sea sobre sujetos (individuales o en grupo) o paisaje, hay variedad de criterios formales –el uso de los planos, la perspectiva, la composición, el juego con la luz y la sombra, el recurso a la alusión dicotómica de modernidad versus lo tradicional, entre otros– mediados por relaciones de poder.

El ejercicio fotográfico queda pautado según la caracterización de ciertas relaciones, como el género, la raza, lo etario, la clase, entre otras. En consecuencia, la densidad histórica y la naturaleza específica del poder son un paso necesario en el estudio de la imagen fotográfica. En el nivel más operativo posible, esto demanda no solo una historicidad de las relaciones de poder, sino, también, el anclaje en su unidad territorial mínima de análisis, ya sea rural, urbana, aglomeración de baja densidad, y en su articulación con el resto del territorio. Solo de ese modo es posible hallar cómo operan y revisten de un carácter específico al lenguaje de la imagen fotográfica, por qué la pasividad o agencia del fotografiado, qué tipo de foto corresponde con cierto grupo social. En todas estas preguntas, subyace la cuestión del poder.

La máquina como un apoyo en las fotografías peruanas de principios del siglo XX quizá facilite la explicación de este punto [Gómez, 2015]. Por lo general, la máquina representa la tecnología y esta, a su vez, se concibe como la “encarnación material de la racionalidad, el método científico y la subyugación de la naturaleza por parte del hombre. En formas importantes, tecnología y modernidad son dos caras de la misma moneda” [Hiatt, 2016: 4]. Rara vez uno encontrará a una mujer de sectores populares o rurales cerca de alguna maquinaria, por más que en su día a día haya interactuado con una de ellas para ganarse la vida. A su vez, entre la población masculina, la pose junto a las máquinas denotó distintas actitudes según la clase social del sujeto fotografiado. En la distribución de las personas, no todos podían aparecer cerca de una máquina, eso dependería de la clase y la cuestión racial. No obstante, la actitud de los registrados varía según una serie de criterios. En Cusco, las promesas de la tecnología ya se habían desvanecido porque tuvieron impactos negativos en la estructura social [Rénique, 1980]. De ahí que en las fotos donde aparecen haya una mayor flexibilidad en su utilización para la composición de la imagen.

En ningún momento debe equipararse la determinación del sitio y del momento de la imagen con la determinación del fotógrafo. La tarea está en la lógica propia y distintiva de la imagen fotográfica. En el caso de la relación entre la foto y el fotógrafo, la situación es distinta. Si la mirada es una construcción social que termina influyendo sobre el lente de la cámara, entonces, el modo como fueron tejiéndose las relaciones de poder en los Andes influye en el acto fotográfico, así como en su circulación y consumo. Su biografía y la caracterización de su oficio adquieren centralidad. Pero la posibilidad de la experiencia de la observación solo aparece con la mirada, mientras que la primera es una conciencia sobre la variedad de la segunda. La inserción de la condición documental de la fotografía y las relaciones de poder que subyacen a esta no equivalen a negarle historicidad a una experiencia de observación anterior en los Andes ni a la historicidad de sus fotógrafos. Mucho menos podemos interpretar que la fotografía fue una borradura de todo lo anterior. Esto produce un margen para la agencia de los individuos, así como una tensión que pudo producir interpelaciones. De hecho, la condición documental de la fotografía no implica, para nada, una capacidad de narrar por sí misma; como sostiene Berger [1998], las tomas fotográficas solo conservan apariencias instantáneas carentes de un significado fijo.

Sin embargo, el contenido de la imagen fotográfica carece de neutralidad, ingresando a una constante recodificación del significado según las condiciones de producción, circulación y consumo. Partiendo de la heterogeneidad histórico-estructural y de la cuestión del poder aquí expuesta, quedaría un margen para la resistencia, el cual operaría desde la interpelación de algún fotógrafo sobre la contextualización de su práctica, a partir de las tensiones producidas por la confluencia de distintas miradas.¹¹ Solo una exploración en rigor con lo expuesto permitiría dilucidar si los fotógrafos andinos de principios del siglo XX –en conjunto o a título particular– llevan consigo la tensión entre esta mirada moderna-colonial y alguna alternativa a ella. Sin el ánimo de sostener pretensiones concluyentes, la fotografía de la primera mitad del siglo XX todavía es un tema esquivo.

¹¹ Al respecto, quizá, el mayor interés y consenso radica en la obra de Martin Chambi, pero existen otros fotógrafos como Max T. Vargas, Sebastián Rodríguez, Pedro Montero, Esteban Mariño, entre una extensa lista todavía con una incipiente investigación.

REFERENCIAS

- Berger, John [2015 (1972)], “Entender una fotografía”, en Geoff Dyer (ed.), *Para entender la fotografía* (pp. 31-36), Barcelona, Gustavo Gili.
- [1998], *Mirar*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Broquetas, Magdalena (coord.) [2012], *Fotografía en Uruguay. Historia y usos sociales 1840-1930*, Montevideo, Centro de Fotografía de Montevideo.
- Casanova, Rosa [2005], “De vistas y retratos: la construcción de un repertorio fotográfico en México, 1839-1890”, en *Imaginarios y fotografías en México. 1839-1970*, Madrid, Lunwerg.
- Chiriboga, Lucía [1994], “Génesis de una rara iconografía”, en *Identidades desnudas. Ecuador 1860-1920*, Quito, ILDIS/Abya-Yala/Taller Visual: 9-20.
- Crary, Jonathan [2008], *Las técnicas del observador*, Murcia, CENDEAC.
- Dubois, Philippe [1994], *El acto fotográfico*, Buenos Aires, Paidós.
- Fontcuberta, Joan [1997], *El beso de Judas*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Foucault, Michel [2005], *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gänger, Stefanie [2006], “¿La mirada imperialista? Los alemanes y la arqueología peruana”, *Histórica*, 30(2): 69-90.
- [2008], “¿Cómo escribir la historia de la arqueología en el Perú? Respuesta a las ‘Observaciones’ de Peter Kaulicke acerca de ‘¿La mirada imperialista?’”, *Histórica*, 32(2): 183-194.
- Gómez, Yuri [2015], *Luz y sombra en los Andes peruanos en la primera mitad del siglo XX. Representación y poder en la fotografía de Sebastián Rodríguez y Martín Chambi. Tesis de la Maestría de Estudios de la Cultura*, Quito, UASB.
- Heller, Ágnes [1980], *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península.
- Hiatt, Willie [2016], *The Rarified Air of the Modern: Airplanes and Technological Modernity in the Andes*, New York, Oxford University Press.
- McElroy, Keith [1985], *Early Peruvian Photography. A Critical Case Study*, Ann Arbor, UMI Research Press.

- Peralta, Jaime [2014], “De delirios ignorantes a cultas reflexiones: la ilustración europea y la apropiación de los saberes de la periferia colonial”, *Fronteras de la historia*, 9(1): 72-95.
- Pérez Morales, Edgardo [2012], *Naturaleza, paisaje y sociedad en la experiencia viajera. Misioneros y naturalistas en la América Andina durante el siglo XVIII*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Pérez, Aristóbulo, Segura, Alejandro y Gutiérrez, Germán [2014], “Observaciones conductuales de Fray Juan de Santa Gertrudis en su viaje al Nuevo Reino de Granada”, *Revista de Historia de la Psicología*, 35(2): 37-64.
- Poole, Deborah [1991], “Fotografía, fantasía y modernidad”, *Márgenes*, IV(8): 109-141.
- Pratt, Mary Louise [2010], *Ojos imperiales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal [1992], “La colonialidad / modernidad-racionalidad”, en Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO/LibriMundi.
- [2000], “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems*, 2: 342-386.
- Rénique, José Luis [1980], “El centro científico del Cusco (1897-1907)”, *Histórica*, IV(1): 41-52.
- Rodríguez Villegas, Hernán [2001], *Fotógrafos en Chile durante el siglo XIX*, Santiago de Chile, Centro Nacional del Patrimonio Fotográfico.
- Santa Gertrudis, Fray Juan [1994], *Maravillas de la naturaleza* (3 t.), Bogotá, Colcultura.
- Sontag, Susan [2010 (1999)], “Una fotografía no es una opinión... ¿o sí?”, en *Cuestión de énfasis*, Barcelona, Debolsillo: 293-309.

CAPÍTULO 14. UNIVERSIDAD, REFORMA UNIVERSITARIA, PLURIVERSIDAD Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER EN PERÚ

CAROLINA ORTIZ FERNÁNDEZ

Introducción¹

En las últimas décadas, los pueblos de la Amazonía vienen resistiendo con gran intensidad las políticas de recolonización y despojo de sus territorios; exigen que las decisiones tomadas en su jurisdicción se respeten. Cuestionan la imposición de las empresas petroleras y de monocultivos avalada por las instituciones del Estado –que se arrogan la representación del no saber– y del saber hegemónico impartido en las universidades, lo que conduce a preguntar: ¿qué hacer desde las universidades? De modo semejante, los movimientos feministas, de mujeres y de las comunidades LGTBI, vienen planteando demandas que cuestionan el saber en todos los ámbitos. Estas demandas no pueden ser ignoradas.

Una de las fuentes de la crisis de la universidad radica en su mirada y política monocultural y eurocéntrica que se reproduce desde su creación. Negarse a reconocer a las autoridades jurisdiccionales y las prácticas culturales de las comunidades amazónicas, en los ámbitos de la economía, la agroecología, la jurisprudencia, la falta de consulta previa y el irrespeto a los acuerdos, son expresiones de ello. La formación universitaria las ignora por considerarlas atrasadas e irrelevantes, visión que está estrechamente tejida con la dominación patriarcal y el racismo, articulados por la economía mundo y la colonialidad del patrón global de poder. El orden social patriarcal impuesto en la mayor parte de sociedades con los procesos coloniales se ha afianzado de manera violenta y cobra mayor fuerza junto a las políticas de especulación financiera y los *commodities*.

El orden social patriarcal moderno colonial, entendido como la gestión y la relación de autoridad, de organización social y del saber en procesos de larga duración en Occidente, implica su organización desde la visión

¹ El presente artículo es una versión abreviada del texto original publicado en 2017 en la revista *Investigaciones Sociales*, 21(39).

del hombre-padre gran propietario, “blanco”, y hoy impone sus normas y políticas en nombre del Estado nación o supranacional y de las grandes corporaciones, presentándose de manera paternalista o autoritaria. En la primera de estas formas se esfuerza por inhibir la violencia que se ejerce cuando se piensa y considera que las mujeres y los pueblos no producen conocimiento, cuando se les cataloga menores de edad que necesitan ser tutelados por los profesionales que gobiernan; la legislación, la educación y la economía lo avala. En la segunda de ellas, implica el ejercicio autoritario de las relaciones y estructuras históricas de autoridad, ejercido por las fuerzas del orden, el aparato jurídico, los medios de comunicación y la universidad que programa estructuras curriculares ajenas a la mayoría de la población.

Esta relación de dominación patriarcal se teje con el racismo epistémico que niega las maneras de conocer y producir conocimiento de los pueblos no europeos por una supuesta naturaleza inferior. En ese sentido, la universidad no permite que los estudiantes aprendan sin sentirse avergonzados de sí mismos o de las prácticas culturales de sus pueblos; tampoco permite introducir la visión de las mujeres en todas las áreas del saber. A esto, se suman los desastres naturales y el calentamiento global que se acrecienta por el modelo extractivista, los relaves mineros, la deforestación, la contaminación industrial, entre otras prácticas ecocidas. En las diversas disciplinas, se concibe la naturaleza como un objeto sin vida, un objeto de explotación, ajeno a la especie humana, visión que avala las políticas de desarrollo que conducen a su destrucción. Ergo, no es posible señalar que la enseñanza es neutra y apolítica. El saber es poder, y está vinculado históricamente a las relaciones de control del territorio, de los bienes comunes, de la subjetividad, del trabajo, de la relación sexo-género, de la autoridad.

La Ley Universitaria 30220 y el Modelo Educativo San Marcos vigente no son ajenos a lo planteado. Ambos proyectan la modernización de la universidad, pero sujeta a los requerimientos del patrón global de poder que busca la sujeción de las universidades a las necesidades de las financieras y corporaciones.

La crisis de la universidad en América del Sur ha sido planteada en los últimos años por varios autores. Para Boaventura de Sousa Santos [2005], la universidad atraviesa una crisis de hegemonía por la antinomia entre los factores funcionales tradicionales y los vinculados al fomento de la concentración e incremento sin fin de capital. La segunda, crisis de legitimidad, por la contradicción entre la jerarquización de los saberes especializados y las exigencias sociopolíticas de democratización de los sectores populares. La tercera, crisis institucional, por el desajuste entre la presión

de alta productividad corporativa y la necesidad de autonomía que los movimientos sociales demandan. Paulo Freire y un conjunto de intelectuales pertenecientes a la teoría crítica transformativa critican la educación funcionalista hegemónica que reproduce el *status quo* y apuestan por una educación comprometida con las maneras de aprender subalternizadas e impulsan la formación de intelectuales transformativos. César Germaná, en una exposición sobre la reforma universitaria que fue comentada por quien escribe, sostuvo que, desde sus orígenes, la universidad ha sido colonial porque formó a los responsables que impusieron la perspectiva de conocer, la cual inferioriza a los dominados. Edgardo Lander señala que, además de la conminación externa a nivel global sobre la vida universitaria, las amenazas internas constituyen un gran riesgo. La sujeción al desarrollismo, el individualismo y el consumismo configuran el diseño de las estructuras curriculares. Las exigencias de evaluación y acreditación se subordinan a las exigencias de las corporaciones educativas y al cortoplacismo, mientras tanto hace que se viva gestionando las urgencias. Por estos motivos, apremia crear espacios públicos de pensamiento crítico que interpele al capital educativo transnacional.

Además de lo planteado por estos autores, consideramos que, ante los movimientos sociales y epistémicos de las mujeres, de los movimientos populares, de las comunidades y pueblos afroindígenas, es imprescindible establecer diálogos con ellos, abrirse a lo que se suele considerar el “no saber”. Es pertinente señalar que, en los últimos años, pareciera que el Estado se interesara en atender las demandas de los movimientos sociales por medio de la nueva política educativa y el currículo nacional; por ejemplo, en la reciente introducción de la perspectiva de género y en la pequeña ampliación de la educación intercultural bilingüe; no obstante, su gran limitación es que permanece la visión hegemónica que defiende el modelo económico extractivista sostenido por el orden social patriarcal.

La universidad y los procesos coloniales

Si bien las universidades latinoamericanas fueron fundadas en el siglo XVI –la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) en 1551, y la Universidad de México en 1553–, nuestra historia en relación con el conocimiento no comienza allí; los pueblos originarios tuvieron “instituciones por medio de las cuales las generaciones responsables de la gestión

de la sociedad prepararon a las nuevas generaciones” [Dussel, 2013: s.p.]. Siguiendo a Bernardino de Sahagún, Enrique Dussel precisa que había más de 300 profesiones en la cultura azteca y que en el calmécac se formaban a las nuevas generaciones nahuas.

En la civilización inca, como da cuenta Felipe Guamán Poma en *Nueva corónica y buen gobierno* [1980 (1615)], la formación de las nuevas generaciones estaba a cargo de las mujeres y de los hombres mayores. En la cotidianidad de la existencia social, transmitían el conjunto de conocimientos según la edad, la diferencia sexual y la visión sagrada de la vida. Se les formaba en agroecología, arte textil, ganadería, caza, música, danza, religiosidad, astronomía, arquitectura, ingeniería hidráulica, medicina y minería. A los 15 años, empezaba el entrenamiento militar. Las maestras y maestros se llamaban *camascaamautaruna*, quienes entendían el lenguaje de las estrellas, los cometas, los eclipses, las “tempestades de aire”, de los animales y pájaros; eran expertas y expertos en leer y comprender los signos vitales de la naturaleza y a través de esa lectura podían predecir el devenir. Todo esto cambió a partir del siglo XVI. Las universidades creadas en esta región fueron un instrumento e institución funcional a las políticas coloniales, propiciaron el proceso de evangelización y la extirpación de idolatrías, lo que condujo al etnocidio y epistemicidio de los pueblos y a la apropiación y explotación de sus territorios.

En la UNMSM, la enseñanza de la jurisprudencia, la teología y la medicina estuvo asociada a ese proceso, ya que constituyeron los tres pilares del orden social. La medicina se ocupó de las tecnologías sobre el cuerpo, la teología de los imaginarios y la jurisprudencia de las reglas de la organización social.

Si el pensamiento y la estética modernos se configuran a partir de un lugar geohistórico y político de enunciación, es porque ambos tuvieron como punto de partida el violento encuentro entre los íberos y los pueblos indígenas del sur de este continente en el siglo XV. Dussel [2001] y Quijano [1988] sostienen que la modernidad surgió gracias a América. Por un lado, abrió posibilidades liberadoras en toda relación social, institucional, estructural y, al mismo tiempo, nuevas formas de explotación y dominación a través de los procesos y políticas coloniales que expandió la hegemonía del eurocentrismo, la idea de raza en toda relación social [Quijano, 1991] y el afianzamiento del orden patriarcal colonial –agregamos–. Sin embargo, el otro pensamiento no se hizo esperar, se halla tempranamente en *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guaman Poma; en los *Comentarios reales* [1609] del Inca Garcilaso de la Vega, en la danza, la música y la pintura.

En el episteme impuesto, racista y patriarcal, la ciencia se asoció a Occidente y a la racionalidad de los varones. Todo saber producido por la civilización inca y pre-inca fue considerado creencia irrelevante de pueblos primitivos no viriles, según la clasificación registrada por Juan Ginés de Sepúlveda. El objetivo de la ciencia radica en perfeccionar el conocimiento de la naturaleza para su mejor explotación. Émile Durkheim, Friedrich Nietzsche e Immanuel Wallerstein precisan que esta concepción la fue alejando de la generosidad, la belleza y el amor. Las ciencias denominadas exactas fueron separadas de los saberes considerados especulativos; en su lugar, advino la categoría *progreso*, que adquirió un sentido de linealidad e infinitud: separó al cuerpo de la razón, a la naturaleza de la cultura. El orden sociosimbólico patriarcal occidental impuesto, asociado a la supuesta superioridad de un sexo sobre otro y a la propiedad privada, implica la centralidad y concentración de poder y saber en defensa de las propiedades y privilegios de los grupos de poder, conformados, eminentemente, por varones. Sus primeros arraigos se asientan en la estructuración histórica de la vida doméstica, el control de la sexualidad, el cuerpo y el trabajo de las mujeres, el control del trabajo y el cuerpo de los trabajadores, en la estructura jerárquica de la Iglesia y el Ejército; se fue expandiendo a las instituciones de gobierno y la sociedad, hasta afincarse históricamente en toda relación social. Los procesos coloniales afianzaron esta relación del poder en la construcción histórica de las estructuras del saber. Desde esta visión, se organizaron cada una de las disciplinas clasificadas como nomotéticas e ideográficas.

En 1855, en San Marcos, los colegios mayores pasaron a ser facultades y, al igual que en Europa, se clasificaron en ciencias y letras, división que constituyó en Occidente la demarcación de las dos culturas y que los procesos coloniales requerían para ampliar y no perder su dominio sobre los territorios que se habían independizado políticamente. En 1959, Charles Snow, en una conferencia realizada en Cambridge con el título de “Las dos culturas y la revolución científica”, cuestionó el cisma ocurrido en el mundo académico de Occidente entre científicos/ingenieros y artistas/literatos por ser sumamente nocivo y prejuicioso. Esta escisión incentivada por los grupos de poder económico y la dominación patriarcal produjo un gran cisma en la vida académica con una repercusión negativa en el individuo y la comunidad.

El primer proyecto moderno colonial en San Marcos

En 1876, gracias a la iniciativa de José A. Barrenechea y al proyecto moderno liberal del presidente Manuel Pardo, se creó la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas. Para disminuir la especulación en la Facultad de Letras, siguiendo a Auguste Comte, que acuñó el concepto de *física social*, se creó la cátedra de Sociología en 1896, a sugerencia de Mariano Cornejo, del presidente Nicolás de Piérola y del rector Francisco García-Calderón. Se pensó que la sociología era una ciencia exacta. Este, desde nuestro punto de vista, fue el primer proyecto moderno colonial de secularización de la universidad, antes de la reforma de Córdova, por su espíritu desacralizador y laico. Cornejo, diplomático y parlamentario, tuvo una formación erudita y un conocimiento vasto del pensamiento europeo; introdujo la mirada laica en el gobierno y en el proceso de conocer y comprender la vida social. Esto fue notable. Con todo, a pesar de haber vivido en Puno durante su etapa escolar, en la que tuvo profesores alemanes, y a su formación en filosofía y letras, en sus propuestas y obras ignoró a la población indígena y a las mujeres (90% de la población).

El plan de estudios de aquellos años mantuvo los contenidos dedicados a espacios y experiencias exclusivamente de Europa occidental. Por medio del darwinismo social, se reafirmó la supuesta naturaleza inferior de los pueblos de América.

En ese proceso, la visión de las mujeres fue muy distinta. Trinidad Enríquez, Laura Esther Rodríguez y Esther Festini lograron conquistar su ingreso a la universidad; la primera ingresó a la Universidad San Antonio de Abad de Cusco, en 1875; la segunda, a la Facultad de Ciencias Matemáticas, Físicas y Naturales de la Universidad de San Marcos, en 1894, y fue la primera mujer que juramentó como médica cirujana en 1900. Festini, en 1901, fue la primera en obtener el grado de bachiller en la Facultad de Letras con la tesis: *El rol que corresponde a la mujer en la sociedad es el que determina su educación* [Ortiz, 2008]. En 1904, sustentó la tesis *Cuestiones relativas a la educación femenina*, con la que obtuvo el grado de doctora en Letras. Las propuestas de la teoría social funcionalista, difundidas por el curso de sociología, le permitieron comprender que las identidades de género son construidas socialmente y no por determinación divina, pero aisladas de las relaciones históricas de dominación y explotación, sujetas a la clasificación socioeconómica, etnorracializada y de la organización sociosimbólica patriarcal. En cambio, fuera de la universidad, Mercedes Cabello logró comprender la asociación entre la construcción social de las identi-

dades genéricas y las relaciones socioeconómicas, así como la dominación patriarcal en la intimidad y en la vida pública. Indagó y reflexionó sobre la construcción social de los caudillos, tan usual y patriarcal en América Latina. Clorinda Matto asoció las relaciones de dominio y explotación etnorracializadas con las relaciones de explotación del trabajo y el cuerpo de las mujeres. ¿Por qué la universidad no logró comprender estas relaciones de dominación a fines del siglo XIX?

La universidad en el siglo XX

En la década de 1920, la universidad continuó siendo una estructura académico administrativa autoritaria y elitista, que excluía a la mayoría de la población peruana. La reforma universitaria fue defendida en Argentina, Uruguay, Chile y Perú; los estudiantes reivindicaron la democratización de la universidad, pero siempre con el espejismo de la dominación patriarcal, el eurocentrismo y su colonialidad. Por eso, es destacable la observación del amauta cuando expresa que “en el Perú, por varias razones, el espíritu de la Colonia ha tenido su hogar en la Universidad” [Mariátegui, 1995: 99], pero no como herencia colonial, sino como un vestigio que se subordina a las relaciones indicadas por el patrón global de poder del siglo XX y su colonialidad.

Peruanicemos al Perú

La frase “Peruanicemos al Perú”, empleada por José Carlos Mariátegui, proviene de Eduardo Cáceres. Matto la menciona y la hace suya. En el periódico *Los Andes*, fundado por Cáceres, se encuentran referencias que vinculan el sentido de peruanizar el país, en el contexto de la guerra del Pacífico, con la defensa de las prácticas culturales propias, por ejemplo, la defensa del quechua y del territorio, y se reafirmó en las primeras décadas del siglo XX con Mariátegui y los indigenistas. En la universidad, José de la Riva Agüero propuso el curso de Historia del Perú, aunque construido desde la perspectiva histórica masculina y europea.

En la década de 1960, ante los movimientos campesinos que antecederon a la reforma agraria y el creciente proceso de urbanización, los nuevos migrantes conquistaron su ingreso a la vida universitaria. El régimen militar que se inició en 1968, mediante el Decreto Ley 17437 (ley de la Universidad

Peruana de 1969), formuló un modelo de modernización que se propuso organizar el “Sistema de la Universidad Peruana”, basado en la conformación de consejos ejecutivos y en la departamentalización académica, que limitaba la participación estudiantil y de docentes en el gobierno de la universidad, persistiendo, así, la centralidad de la autoridad, uno de los ejes de la dominación patriarcal.

Los contenidos de los planes de estudio continuaron siendo eurocéntricos, aunque con un despliegue de la mirada propia a partir de la naciente teoría de la dependencia. Las dictaduras militares de la década de 1970 en América Latina acentuaron la centralidad y concentración del poder también en la vida universitaria. Los grupos provenientes de la izquierda reprodujeron el patriarcado y la visión eurocéntrica. En la década de 1990, la política neoliberal del nefasto régimen fujimorista, sujeta a las demandas del patrón global de poder, violó la autonomía universitaria al intervenirlas militarmente.

La dominación patriarcal, en su versión autoritaria estrechamente vinculada al neoliberalismo, controló la administración, la producción intelectual y las actividades académicas, poniendo en marcha la eliminación de la “gratuidad” de la enseñanza y el afianzamiento de la concepción de universidad como si fuese una autoritaria corporación empresarial. Esto contribuyó a educar los sentidos, a modelar los cuerpos y las formas de ver según los requerimientos simbólicos hegemónicos y geopolíticos del mercado mundial y de las élites “nacionales” dependientes de ese poder, hasta convertir al estudiante en cliente y al docente universitario en un trabajador por horas, con las características del trabajo a destajo, con numerosos alumnos, que le impiden desempeñar adecuadamente su labor académica y de investigación.

La formación universitaria, desde la perspectiva estructural funcionalista y el marxismo eurocéntrico, con algunas variantes contemporáneas, se ha ocupado de legitimar las políticas de desarrollo con una visión lineal de progreso indefinido, hoy vinculado al extractivismo que pone en riesgo la vida del planeta. Recordemos que las catástrofes no son siempre naturales, son motivadas por esta política de sobreexplotación de los bienes comunes, avalada por el saber hegemónico en la universidad. El modelo económico actual y su aparato educativo, mediante la nueva ley de educación y la ley universitaria, abren algunos espacios para la mirada intercultural, pero la colonialidad del poder se mantiene.

La universidad en el siglo XXI, pluriversidad y descolonialidad del poder

Provincializar Europa

Comprendiendo que el creciente poder del capital financiero y el patrón global de poder se mueven entre crisis, sobre todo, la crisis ecológica que pone en riesgo la vida del planeta, no es posible continuar con la estructura universitaria actual. La Ley Universitaria 30220 supone solo su modernización. La crisis generalizada hace indispensable mutar la vida, en general, y la vida universitaria, en particular, propiciando una educación pública pluralista –pluriversal, en términos de De Sousa [2005], multiversal, en términos de Edgar Morin [1999]–, vinculada a la problemática del mundo social y a la gratuidad de la enseñanza, con una comunidad universitaria plural, agregamos, intercultural, despatriarcal, democrática y descolonial, orientada a las necesidades de los pueblos y de la naturaleza.

La universidad otra será pluralista o pluriversal si se provincializa Europa. Esta propuesta se inspira en José María Arguedas [Ortiz, 2004]; supone el descentramiento y desprendimiento del sujeto europeo que se impuso, a nivel mundial, en el conocimiento por medio de los procesos coloniales. De este modo, se fractura la totalidad autoritaria unívoca y lineal del eurocentrismo. La universidad otra deberá poner en concierto y debate la pluralidad de perspectivas. Para Arguedas, no existe el saber sino los saberes. Si esto es así, todo saber es provinciano; el europeo es uno más, pero es el que se ha impuesto como el único válido. Provincializar Europa no significa negar sus aportes, sino desconcentrar su poder. Implica cuestionar al sujeto teórico europeo que se ha erigido como soberano en los discursos científicos. Provincializar Europa implica la descolonialidad y la despatriarcalización del saber, en particular, de las ciencias sociales [Ortiz, 2004]; supone develar el episteme colonial y ecocida, revelar las construcciones burocráticas de ciudadanía del Estado nación. Implica la ruptura epistémica del marco de saber y poder que se impuso con los procesos coloniales. El episteme y la estética emergen de las situaciones y existencias de dolor y sufrimiento de los subalternizados, de la energía que renace en la resistencia y supervivencia cotidiana, en los sueños, la música, en el desarraigo, en perspectivas y otros saberes.

Provincializar Europa y sentipensar la pluriversidad, desde la descolonialidad, significa contribuir a formar una genealogía epistémica distinta a

los parámetros occidentales, como lo planteó Arguedas en su discurso “No soy un aculturado” en 1968, desde la visión de un “quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla” [Arguedas, 1978: 2] con el conocimiento, el diálogo o la resemantización de los saberes creados por otros pueblos, pero sin la repetición e imitación colonial. La genealogía arguediana tiene como punto de partida el reconocimiento de la diversidad territorial y humana del país, veamos:

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana, todos los grados de calor y color, de amor y odio, de timbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma [Arguedas 1978: 3].

Esta genealogía, mucho más democrática, establece puentes entre mito y razón, y cuestiona la instrumentalización de la razón, pero continúa siendo masculina y patriarcal.

Si consideramos el episteme, siguiendo a Michel Foucault, como el marco de interpretación, de valoración y de saber, según el régimen de verdad asignado por los dispositivos y relaciones de poder en distintas épocas, sería casi imposible concebir las cosas y las palabras desde otro marco, la resistencia epistémica implicaría establecer una ruptura con ese marco o mejor cosmovisión. En ese sentido, Quijano explica los dilemas de ese desprendimiento, ya que no basta solo con negar sus categorías, es necesario desprenderse de los vínculos de la racionalidad-modernidad con la colonialidad. Lo que le falta a Foucault es la ubicación geohistórica de los procesos coloniales modernos y el patrón global de poder que sí es percibido desde América Latina. La geopolítica epistémica se reconfigura y moderniza estableciendo el extractivismo epistémico. Por eso, se trata de dialogar, aprender y revalorar los conocimientos ancestrales, pero, de acuerdo con Catherine Walsh [2015], sin que el Estado ni las corporaciones asuman el control, sino que se construya su gestión mediante la economía social de conocimiento.

Sobre todo en la historia de las mujeres y los hombres indígenas, los cuerpos de las mujeres, los pueblos y territorios invadidos tienen algo en común, son violentados por el Estado y las corporaciones con el fin de extraer y consumir toda su energía. La pluriversidad supone la descolonialidad epistémica, lo cual, además de provincializar Europa y los Estados Unidos, implica desracializar y despatriarcalizar el saber; abrirse y escuchar al no saber; transgredir las fronteras disciplinarias; que-

brantar la relación colonial entre sujeto y objeto de conocimiento; recuperar y recrear los saberes subalternizados; revalorar y propiciar la economía del cuidado en toda relación social, por cuanto tiene como principio y fin la relación afectuosa y armónica con la naturaleza, consigo mismo, con la prójima y el prójimo.

Disciplinariedad y transdisciplinariedad

La universidad construida desde la clasificación disciplinaria no permite comprender la complejidad de lo real. La disciplinariedad engeguece, aísla y disciplina los cuerpos para que no se aprenda a ver con amplitud, “conduce a la ligereza cuando lo real es complejo” [Germaná, 2014]. Desde esta visión, por ejemplo, se podría señalar que el muchacho que disparó en febrero de 2018 en el centro comercial de Independencia, en Lima, es un psicópata, que la solución para evitar estos sucesos es puramente punitiva o de atención psicológica. Según las estadísticas, los centros de salud registran un creciente número de jóvenes con ese diagnóstico, por lo que es pertinente preguntar: ¿son los problemas de salud mental un caso estrictamente individual y familiar, aislado de la crisis que atraviesa el planeta? El carácter particularista de las disciplinas invisibiliza el carácter multidimensional de los grandes problemas humanos.

Mariátegui [1995], Morin [1999] y Wallerstein [1997] han atinado al señalar que el conocimiento especializado extrae al objeto del conjunto, no tiene en cuenta las interdependencias. Así, la economía sería la ciencia social matemáticamente más avanzada y la humanamente más atrasada porque “se ha abstraído de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas, ecológicas inseparables de toda actividad económica” [Morin, 1999: 19]. Siendo el ser humano de carácter biosocial, psicológico, social y cultural, una totalidad multidimensional y compleja, se ha desmembrado en compartimentos separados, haciendo imposible su comprensión. Es imperioso reencontrar el principio de totalidad, entendiendo que este es plural. Un todo interconectado y atravesado de relaciones sociales de confrontación, interdependencia y seducción que se configuran históricamente. Lo mejor de nuestra tradición peruana y latinoamericana estuvo alejada o agrietó la estructura disciplinaria.

Hoy, los diversos movimientos sociales y epistémicos feministas, de mujeres, los pueblos afroindígenas, la juventud y las comunidades LGTBIQ toman la palabra en la escena pública, erosionando la relación colonial

entre sujeto y objeto de conocimiento que la otra universidad, la pluriversidad, tiene el compromiso de asumir. La mirada integral trasciende las disciplinas, alude a múltiples raíces y universos en incesante mutación y, al mismo tiempo, infinitas posibilidades. Si –como se sabe, pero se olvida– todo está en constante movimiento, en un continuo siendo, es perentorio reconocer la provisionalidad del saber; estudiantes y docentes tienen que estar preparados para aprender y desaprender, considerando la incertidumbre como parte del proceso de conocimiento.

Escuchar la voz de nuestros orígenes

Si se entiende que el aprendizaje y la investigación son una colaboración, que todo conocimiento es inacabado e incompleto, que por eso es indispensable propiciar la perspectiva dialógica e intercultural desde la descolonialidad, se empezará a escuchar la voz de los orígenes. Siendo el ser humano cosmos, sociedad, psique y cultura, apremia recuperar y recrear los saberes y sentires recludos en el mundo interior. El conocimiento que se produce desde esta perspectiva fortalece la autonomía individual y las relaciones comunitarias y, al contravenir la herida colonial, racista y patriarcal, asume un carácter resiliente que se expresa mediante actos comunicativos que no solo interpelan, sino que plantean propuestas creativas. La descolonialidad del conocimiento estima el enjuiciamiento crítico de la ciencia, de sus fundamentos teóricos y metodológicos.

Despatriarcalizando el saber

La ciencia moderna universalizada por el eurocentrismo, como bien lo expresa Vandana Shiva [1999], es un paradigma reduccionista de la proyección específica del hombre occidental que las élites latinoamericanas “blancas” y letradas imitaron, y en tanto proyección masculina y patriarcal –agregamos– no significó una fuerza liberadora para toda la humanidad, sino que implicó el control de la naturaleza, de la Pachamama –en términos quechuas–, de las mujeres y de los pueblos no europeos.

Las perspectivas de las mujeres provenientes de los sectores populares, de los pensamientos del afuera, ingresaron a la academia, en el caso sanmarquino, en la década de 1990 y con mayor fuerza en el siglo XXI. En sus investigaciones, además de considerar las clasificaciones socioeconómicas, empezaron a cuestionar la relación colonial y racializada del sujeto mascu-

lino y femenino “blanco(a)”, “ablancado”, “criollo”, sobre el “objeto femenino” “chola”, “indígena”, “negra”, “mestiza”, LGTBIQ, que fundamenta las perspectivas teórico patriarcales de las fuentes disciplinarias. Para esto, se partió de la propia experiencia vital y de la revaloración de sus cuerpos, empezaron por reencontrarse con las fuerzas ancestrales de la historia negada, con la energía de la naturaleza o madre tierra, se alimentaron de diversas corrientes; empezaron por recuperar y visibilizar historias y otros saberes ajenos a la universidad; miraron y experimentaron los problemas sociales y humanos desde la trasdisciplinariedad y la complejidad de lo real; se inmiscuyeron y nutrieron de la historia, la filosofía, la poesía, el cine, el arte, la música, el cosmos, el psicoanálisis y la economía política. Consideraron el conocimiento como un proceso intersubjetivo en un campo de fuerzas, teñido de color, de diferencia sexual y de control del trabajo público y privado. Las reglas epistémicas positivistas y neopositivistas empezaron a ser cuestionadas por los cuerpos y saberes subalternizados. Contribuyeron a que la teoría de la colonialidad del poder ampliara su visión, pues se comprendió que las relaciones de dominación, de explotación y conflicto en la vida social, además de estar atravesadas por la clasificación racializada, el eurocentrismo y el patrón global de poder, también lo están por las clasificaciones de género del orden social patriarcal.

Con todo, la educación imperante –vehículo del lenguaje patriarcal y el capitalismo en sus múltiples expresiones, desplegado por las tecnologías de la información y la comunicación, las instituciones y los agentes de socialización en general– contribuye a construir el cuerpo como realidad sexuada y depositaria de categorías de percepción y apreciación sexuate de la dominación masculina y patriarcal. Se encarna en el cuerpo, como señala Pierre Bourdieu [1998], con principios jerárquicos de la clasificación social dominante; constituye una especie de programa de cómo debemos ver, actuar, amar y reproducir el orden social que tiende a ser naturalizado, lo que interfiere en los procesos de descolonialidad. Otro factor a considerar como expresión de la dominación y educación patriarcal, que se ha mencionado en otra ocasión, es que la dificultad en las gestas de formas de autogobierno radica en que se espera que haya siempre un padre o madre, un guía, maestro, jefe partidario o teórico, un salvador, que ordene y tutele la existencia social, nuestras vidas y el saber. Se necesita fortalecer las autonomías individuales y colectivas, lo cual no supone negar la “autoridad”, sino más bien entenderla como un proceso de acompañamiento en relaciones desconcentradas-socializadas de poder que permita la formación autónoma e interdependencia saludable de las gentes y colectivos.

Género, interculturalidad y descolonialidad en la estructura curricular

Nuestra crítica a la tradición patriarcal en el conocimiento radica en que continúa reproduciendo el dominio del sexismo androcéntrico y la racialidad en las ciencias sociales, que se expresa al invisibilizar los conocimientos producidos por las mujeres y los pueblos “no blancos”. En el curso de teoría sociológica, por ejemplo, en el caso sanmarquino, se suele reflexionar solo en torno a los clásicos europeos: Marx, Weber, Durkheim, Latour, Bourdieu, Bauman, por mencionar a algunos; es tiempo de visibilizar las reflexiones y propuestas de clásicos como Guaman Poma, Flora Tristán, Marianne Weber, Rosa Luxemburgo, Mercedes Cabello, Hannah Arendt, Carole Pateman, Ochy Curiel, María Lugones, entre otros. El propósito de abrirse al “no saber” no es estrictamente apelar al reconocimiento y justicia histórica, sino establecer una perspectiva dialógica con los puntos de vista y epis-temes que fueron subalternizados y que constituyen alternativas frente a la crisis que atraviesa el planeta.

Flora Tristán y Karl Marx coexistieron en el mismo espacio y tiempo, pero la teoría social solo da cuenta del segundo. Tristán, de formación autodidacta, reflexiona acerca de las condiciones de vida de los obreros y las obreras; sostiene que ambos construyen la historia y que urge su organización de manera autónoma ante el mercado y el Estado; es decir, propone la organización independiente de lo que hoy se denomina *sociedad civil*. Ante el trabajo esclavizante, agotador y alienante, exacerbado por el capitalismo, su propuesta se inspira en el carácter creativo, en torno al sentido artesanal de la tradición del *compagnonnage*. Asimismo, reivindica el trabajo manual; propone no disociarlo del trabajo intelectual, adelantándose, de esta manera, a Alain Badiou [2012]. También cuestiona que la categoría *humanidad* aluda solo al hombre, y que la mujer haya devenido en la proletaria del proletario; exige que los derechos conquistados por la Revolución francesa se extiendan a las mujeres y a los hombres trabajadores. Afirma que, si lo único que tienen de propiedad los obreros son sus brazos, “para que la clase obrera pueda gozar con seguridad y garantías de su propiedad, se le tiene que reconocer en principio el libre disfrute y garantía de su propiedad” [Tristán, 2011: 41]. El sentido de propiedad alude a disponer con goce y libertad de la propia energía corporal que brota de las manos, nervios, músculos, intelecto, etc., a convertir el cuerpo –experimentado como ajeno– en el propio. El libre disfrute pone en cuestión la acumulación sin fin.

Guaman Poma realiza el primer diagnóstico socioeconómico de la sociedad colonial en el siglo XVI desde la afirmación indígena que no niega aprender de Occidente en constante tensión descolonial. Es el primer historiador, sociólogo e intelectual que se autoidentifica como cronista, indio ladino, señor y príncipe, que propone la necesidad imperante de “mudar la vida” porque sintió su insostenibilidad en la condición y relación colonial; comprendió que los seres humanos son los que hacen la historia y, al mismo tiempo, propuso alternativas basadas en la educación y bien vivir. Antecedió al surgimiento de la idea de cambio en Europa precisada por John Locke. Su metodología se basó en saber escuchar, en el conocimiento y comprensión de la complejidad del territorio, de la diversidad de las lenguas y prácticas socioculturales de cada región [Ortiz, 2010]. ¿Cómo ignorar el principio de “mudar la vida” para el “bien vivir” de todas y todos?

Pensar la universidad implica hacerlo desde el conocimiento fronterizo, desde el pensamiento del afuera, diría Foucault. Presume pensar y actuar desde fuera del orden social, pero también desde dentro –agregamos–, desde los propios recodos del poder; supone sentipensar desde la experiencia histórica de los dominados y de las dimensiones múltiples que se interdefinen y condicionan por la heterogeneidad estructural, territorial y cultural del país.

Una experiencia interesante es la propuesta de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas Amawtay Wasi de Quito:

[S]e organizó en cuatro centros curriculares: Ushay-Yachay o de la interculturalidad, Ruray-Ushay o de las Tecnociencias para la vida; Munay-Ruray o del Mundo vivo; y Yachay-Munay o de las Cosmovisiones. El centro de los cuatro centros es Kawsay, “vida” o también “conocimiento”. Se entiende así el significado de Sumak Kawsay, que malamente se traduce como “buen vivir”. Sumak Kawsay sería la plenitud del vivir a través del conocimiento. Este es un modelo de pedagogía decolonial y, por lo tanto, de universidad decolonial [Mignolo, 2012].

En el caso sanmarquino, existen esfuerzos individuales, mas es imprescindible colectivizar esos esfuerzos, entendiendo que el conocimiento es una construcción dialógica, por lo tanto, colectiva.

Reflexiones finales

Nuestra historia en relación con el conocimiento no comienza con la creación de las universidades. Las civilizaciones precolombinas del antiguo Perú tuvieron patrones propios de formación, investigación y producción de conocimiento.

La universidad, desde su fundación, contribuyó al proceso de colonización y despojo. En el episteme impuesto, la ciencia se asoció a Occidente y a la racionalidad instrumentalizada de los hombres grandes propietarios “blancos”. Todo saber producido por la civilización inca y preínga fue considerado creencia irrelevante de pueblos primitivos y sexos débiles no viriles en estado de naturaleza. El objetivo de la ciencia, desde la razón colonial patriarcal, radicó en perfeccionar el conocimiento de la naturaleza para su mejor explotación. El saber se alejó de la generosidad, la belleza y el amor.

Las universidades sudamericanas siguieron y afianzaron la mirada lineal y eurocéntrica, y junto a la Iglesia y el Ejército potenciaron la dominación y organización sociosimbólico patriarcal, la explotación de la naturaleza, la racialización y el sexismo de las relaciones sociales que se enraizaron en todas las instituciones.

El episteme-cosmovisión hegemónico, impuesto mediante la fragmentación disciplinaria y las relaciones de dominación indicadas, impide acercarnos en mejores condiciones al entendimiento de la complejidad de lo real.

La Ley Universitaria 30220 supone solo la modernización de la universidad. La crisis generalizada hace indispensable mutar la vida, en general, y la universidad, en particular. En términos de Arguedas, se requiere provincializar Europa, propiciando una educación pública pluriversal –según plantea De Sousa– y multiversal –en términos de Morin– que defienda la gratuidad de la enseñanza, recuperando su carácter de bien público con una comunidad universitaria plural, intercultural, democrática y descolonial, orientada a las necesidades de los pueblos. Esto supone el desprendimiento epistémico del marco de saber y poder que se impuso al conjunto de la vida social.

Pensar la pluriversidad supone una comunidad en la que coexisten epistemes-cosmovisiones de distinto origen unidos en el debate mediante una profunda solidaridad por el bienestar de las comunidades subalternizadas y no por intereses mezquinos. Para esto, es inexcusable volver a los orígenes, considerando a la Pachamama-cosmos fuente de vida y no un objeto, por lo que apremia recuperar el carácter sagrado de la vida.

REFERENCIAS

- Arguedas, José María [1978], “No soy un aculturado”, *Revista Tarea*, 2, Lima: 26-27.
- Badiou, Alain [2012], “‘El militante fiel’. Una entrevista a Alain Badiou”. Recuperado de <<https://bit.ly/3mEy7z5>>.
- Bordieu, Pierre [1998], *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- Cabello, Mercedes [2001], *El conspirador. Autobiografía de un hombre público*, Lima, Kavia Cobaya.
- Cornejo, Mariano [1910], *Sociología general*, Madrid, M. G. Hernández.
- De Sousa Santos, Boaventura [2005], *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Buenos Aires, Libros del LPP.
- Dussel, Enrique [2013], “Discurso del Dr. Enrique Dussel como rector interno de la UACM”. Recuperado de <<https://bit.ly/3bBxWy9>>.
- [2001], “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Signo.
- Foucault, Michel [2014], *Las Palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Freire, Paulo [2011], *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI.
- Garcilaso, Inca [2001 (1609)], *Comentarios Reales*, Madrid, Cátedra.
- Germaná, César [2014], “Reforma universitaria” [conferencia], Lima, U. Ricardo Palma.
- Ginés de Sepúlveda, Juan [1996], *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Guaman Poma, Felipe [1980 (1615)], *Nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Ayacucho.
- [1993], *Nueva corónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo [2015], “Venezuela: La universidad tradicional y la universidad bolivariana” [conferencia], Quito, UASB. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZY7igC>>.
- Lorca, Javier [2014], “El control de los cuerpos y los saberes”, *Página 12*. Recuperado de <<https://bit.ly/3nM9BLC>>.

- Mariátegui, José Carlos [1995], *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- Mignolo, Walter [2012], “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”. *Indymedia Argentina*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CKnhxg>>.
- Morin, Edgar [1999], *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO.
- Ortiz, Carolina [1999], *La letra de los cuerpos subyugados*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- [2004], *Proceso de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia de la crisis*, Lima, Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- [2008], “Mujeres, universidad y sociedad”, *Revista Sociología* (18-19): 147-165.
- [2010], “El bien vivir y el buen convivir en la Nueva Crónica y buen gobierno. Un pensamiento otro: su legado una teoría crítica”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2(3).
- [2014], *Poéticas afroindoamericanas. Episteme, cuerpo y territorio*. Lima, Pakarina Ediciones/Facultad de Letras de la UNMSM.
- Quijano, Aníbal [1988], *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Sociedad y Política.
- [1991], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Lima, 13(29): 11-20.
- [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- [2007], “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Investigaciones Sociales*, 10(16): 347-368.
- (ed.) [2014], *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Lima, URP.
- Shiva, Vandana, y Mies, Maria [1997], *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.
- Snow, Carles [1963], *Las dos culturas y la revolución científica*, Buenos Aires, Editorial Sur.
- Tristán, Flora [2011], *La unión obrera*, Lima, UNMSM.
- Wallerstein, Immanuel [1997], *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Walsh, Catherine [2015], “Universidad, seres, saberes y (geo)poder(es) en Ecuador y América del Sur” [conferencia], Quito, UASB.

CAPÍTULO 15. DESCOLONIZANDO EL DERECHO. LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN

ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ

Introducción

El pensamiento descolonial significa un reto para la teoría de los derechos humanos, ya que, en cuanto a la visión dominante, ellos son un producto de la modernidad. En este sentido, el análisis que se realiza del sistema moderno-colonial cuestiona de raíz el fundamento de los derechos humanos: su universalidad, su monoculturalidad, su eurocentrismo, su individualismo, etc. Por otro lado –se puede sostener–, esta crítica logra pasar por alto el potencial liberador del discurso de derechos humanos [Quijano, 2001; Espinel, 2015], que no se toman en cuenta las posibilidades reales que los derechos humanos han tenido cuando son utilizados y asumidos por movimientos sociales o sectores marginados que, en muchas ocasiones, son los mismos sujetos que sufren de diversas formas de colonialidad.

No obstante, si bien existe un uso liberador de derechos humanos que ciertas subjetividades emergentes realizan, esto no deja a un lado que el discurso de derechos humanos, como estrategia política y jurídica de la modernidad, esté afectado de colonialidad, y que, en consecuencia, puedan constituirse en instrumentos de dominación. Para Aníbal Quijano, la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista” [Quijano, 2000: 93]. Es decir, se trata de un concepto que, si bien guarda relación, es diferente al concepto de *colonialismo*. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, con un gran énfasis en la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino que continúa y estamos en una transición hacia *la colonialidad global*.¹

¹ Por otro lado, este proceso también significó la imposición de la visión del mundo como un objeto cognoscible y, además, explotable. El antropocentrismo que cons-

En este sentido, el discurso eurocentrado de derechos humanos es un componente que ha funcionado para la colonialidad del poder, del saber, del ser y del hacer. La manera en que concretiza la comprensión de dignidad humana y, en especial, las formas y mecanismos de protegerla es –en variadas ocasiones– una forma de ejercer la colonialidad. De ahí que consideremos necesario repensar los derechos humanos para lograr su descolonización o, en otras palabras, desarrollar una teoría crítica que dé mejor cuenta a las prácticas liberadoras que encarnan, apropian y transforman el discurso de derechos humanos.

Hemos de reconocer que la construcción de una teoría crítica de derechos humanos, desde la perspectiva descolonial, es una tarea ardua y de largo alcance. Por el momento, en las siguientes líneas, reflexionamos sobre algunos aportes que la filosofía de la liberación (FL) puede otorgar a esta labor. Básicamente, nos centraremos en tres conceptos que han de tomarse en cuenta para hablar de una fundamentación de derechos humanos: la alteridad, la praxis y el sujeto vivo necesitado.

Filosofía de la liberación y descolonialidad

El tema de la descolonialidad y los derechos humanos ha estado potencialmente presente en el pensamiento de la liberación. Una muestra es un artículo de Ignacio Ellacuría² escrito a petición de una revista francesa,

truyó los derechos humanos significó ver la naturaleza como una “cosa” para dominar y explotar, y el desarrollo se concibió como ilimitado, sin tomar en cuenta las restricciones que la misma naturaleza imponía. Por eso, uno de los caminos para la descolonialidad de derechos humanos está en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza [Martínez y Acosta, 2017].

² Ignacio Ellacuría (1930-1989) nació en Portugalete, Vizcaya, España. En 1947, entró en el noviciado jesuita en la ciudad de Loyola. Estudió Humanidades y Filosofía en Ecuador, en la Universidad Católica de Quito. Estudió teología en Innsbruck, y ahí, en 1961, fue ordenado sacerdote. Se doctoró de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el pensamiento zubiriano. En 1967, se instaló en El Salvador para colaborar en la Universidad Centroamericana (UCA), de la que llega a ser rector. En 1975, obtuvo la nacionalidad salvadoreña. Fue asesor de monseñor Óscar Arnulfo Romero. Se constituyó como una voz importante en el proceso de negociación entre las guerrillas y el gobierno salvadoreño durante la década de 1980. El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado, junto con seis compañeros jesuitas, una trabajadora y su hija, por un batallón del ejército salvadoreño.

donde se le plantea la relación de los derechos humanos con las luchas de los pueblos indígenas. Su respuesta la realizó dentro del marco de análisis que le daban las categorías “mayorías populares” y “realidad histórica”, pero enriquecidas con el contenido intercultural. En efecto, propone la construcción de una “teoría revolucionaria de los derechos humanos” que parta de las luchas de las mayorías populares por transformar y que dé más de sí la realidad histórica, con el fin de superar las situaciones de injusticia.

En este contexto, Ellacuría comprende los pueblos indígenas como parte de esas mayorías populares, pero añade –de cierta forma– la cuestión de la colonialidad del poder, del ser y del saber. De ahí que establezca la necesidad de la autonomía indígena como parte de un derecho a la insurrección o revolución [Ellacuría, 2012: 296], y reconoce la importancia de no desperdiciar la experiencia histórica de los pueblos indígenas para poder reconstruir las luchas por la dignidad humana y lograr generar una nueva comprensión de los derechos humanos. Siguiendo esta línea, sostenemos que, a partir de la FL, se puede proponer un camino para una fundamentación de derechos humanos que asuma la descolonización.

Los derechos humanos desde la alteridad

Una de las críticas más constantes al pensamiento moderno es que su construcción del sujeto ha sido abstracta y ha significado un criterio de una supuesta inclusión en abstracto (sujeto universal), pero en la práctica concreta es un criterio de exclusión. No obstante, la FL, aun cuando es crítica de la modernidad, no renuncia a la construcción de subjetividades. Para los procesos de liberación, es importante que la víctima, el pobre y el oprimido –el colonizado– se constituyan en sujetos de su propia historia. Sin embargo, la FL no fundamenta derechos humanos en el sujeto abstracto de la modernidad, ni en el individuo egoísta que solo busca su propio interés. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto es así porque el sujeto abstracto de la modernidad se constituye como una totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni a la exterioridad del Otro. Además, como señala Franz Hinkelammert [2005], la moderna sociedad occidental más que antropocéntrica es mercadocéntrica –o bien, es una sociedad antropocéntrica, racista y patriarcal construida en función del mercado–; ha colocado el mercado como un supuesto orden natural, y la legitimidad y validez de las instituciones están en función de que permitan el libre desenvolvimiento

de las leyes de mercado. Por eso, la visión del sujeto y de la subjetividad de la modernidad, iniciada con René Descartes, terminó ligándose al dominio de la naturaleza y de la realidad social por medio del capitalismo. Se trata de una concepción *egocentrista* del ser humano, que sacraliza al individuo como propietario que fomenta la enajenación y mercantilización de todas las facetas de la vida humana. Reducir la dimensión subjetiva del ser humano a la subjetividad individualista de la modernidad hegemónica significa promover un desperdicio de la experiencia. Desde otras culturas, la subjetividad se ha construido de manera distinta y, en diversas ocasiones, de forma comunitaria.

La subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. Como es bien sabido, es Enrique Dussel, quien, partiendo de la filosofía de Emmanuel Levinas, ha introducido la alteridad como un elemento fundamental de la FL. Por eso, se habla de una FL concebida como una metafísica de la alteridad o una filosofía de la alteridad ética [Salamanca, 2003]. A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas.

Del conjunto de categorías que Dussel aporta a la FL, algunas de ellas tienen relación con una fundamentación de derechos humanos desde la alteridad; además, autores juristas cercanos a los movimientos de liberación las han tomado en cuenta para la construcción de su pensamiento jurídico [De la Torre, 2007: 139-159]. Estas categorías son la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la libertad situada, la exterioridad y la enajenación.

Dussel afirma que la exterioridad es la categoría más importante para la FL, y que posibilita realizar un discurso nuevo. Es decir, la *exterioridad* marca la diferencia de la FL con las filosofías del centro que usan también las otras categorías. Posibilita un discurso nuevo porque hace viable fijarse en la realidad de los pueblos periféricos: “Es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa” [Dussel, 1996: 55]. La exterioridad parte del hecho de que, en el conjunto de todos los entes, sobresale uno, distinto a todos los demás: *el rostro de los otros seres humanos*. Alejados de la proximidad, consumidos por la proxemia —donde aún el rostro humano es asumido como una cosa-sentido, como un ente más—, la presencia de este rostro nos recuerda la necesidad de aquella. El ser humano, como ente, es parte de la totalidad, de los sistemas, pero la emergencia de su rostro nos vuelve a enfrentar a la proximidad; es cuando el otro se nos revela en toda su exterioridad [Dussel, 1996: 56].

Pero también es importante considerar la categoría de *alienación*, que se da cuando se le niega al otro su calidad de otro. La totalidad, el sistema,

tiende a totalizarse, a autocentrarse; busca eternizar su estructura presente y devorar intrasistémicamente toda exterioridad posible [Dussel, 1996: 70]. Entonces, para el sistema, el *otro* aparece como algo diferente que pone en peligro la unidad de “lo mismo”. En efecto, al *otro*, en tiempo de peligro, se le transforma –gracias a la ideologización– en “el enemigo”, en la colonialidad; el colonizado es esa exterioridad a la que se le niega su calidad de sujeto y se le trata como un objeto.

Estas categorías nos posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad, desde el encuentro con el otro. A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos, basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, la FL propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que solo reconoce derechos a *los mismos*,³ no al inequívocamente otro, al que, por la totalidad, es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso para el sistema. Ese otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado como delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales; los procesos de descolonización y las praxis de liberación se reprimen (ellas son finalmente los medios en que los otros emergen para romper la alienación a la que son sometidos). En efecto, la comprensión de derechos humanos efectuada solo desde el individuo está marcada por un reduccionismo monocultural e historicista.

Sin negar la subjetividad como elemento de una fundamentación de derechos humanos, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos y colonizados del planeta; se trataría de un sujeto intersubjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación. Es lo que propone la FL a partir de una metafísica de la alteridad, que se concretiza en comprender la ética y la responsabilidad por/con el otro como el inicio de toda filosofía. Esta ética es una ética de la solidaridad, que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales [Wolkmer, 2018: 231-233].

³ Esos *mismos*, esos que reafirman la *mismidad* del sistema, son los que concretizan al ser humano abstracto, a ese ser humano que se considera “sujeto universal de derechos”, es decir, el varón, blanco, burgués, adinerado, occidental, etc. Es el sujeto colonizador, beneficiario de la colonialidad del poder.

La ética de la alteridad busca una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad. “El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra ‘persona-igual’ en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodóticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*)” [Dussel, 1998: 417]. Desde el otro como otro –el pobre, el oprimido, la víctima, el colonizado–, que es libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad considerándola nada (como incultura, analfabetismo, barbarie, primitivismo, incivilización), es como surge en la historia lo nuevo. Por ello, todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva, en su sentido metafísico, es analógico: semejante, en algo, a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Todo lo anterior se realiza, se hace realidad, cuando alguien dice, por ejemplo, “¡[t]engo hambre, necesito alimento!” [Dussel, 1998: 524]. El hambre del pobre es consecuencia de un sistema injusto, y, en su situación de víctima, no tiene lugar dentro del sistema. No tiene lugar por ser negatividad, por sufrir falta de, por ser no ente en el mundo. Pero fundamentalmente está fuera porque saciar estructuralmente el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. En efecto, los derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse en herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y, por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. El *cara-a-cara* con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema [Dussel, 1996: 59].

La FL propone recuperar al ser humano como se hace presente en la realidad, como ser corporal, como sujeto viviente frente a otros que también se hacen presentes como seres corporales y sujetos vivientes; es una relación de cuerpo a cuerpo, de *cara-a-cara*. La pregunta clave de este sujeto no es “¿existo?”, sino “¿puedo seguir existiendo?”. Se trata de responder por las condiciones de posibilidad de vivir como ser corporal, como ser viviente.

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales, es la demanda más urgente del mundo de hoy. Para esto, el tema de los derechos humanos es, sin duda, una herramienta importante, pero fundamentada en un sujeto intersubjetivo. Y esto tiene que ver con que el colonizado se asuma como sujeto de su propia historia.

Derechos humanos como producto de la praxis de liberación

La FL no se comprende solo como una ética de la alteridad, sino también puede entenderse como una filosofía de la praxis. Diversos autores –por ejemplo, Ellacuría [1999], Dussel [1998] y Hinkelammert [2005]– estudian en su reflexión las diversas formas de *praxis*. De una u otra manera, buscan encontrar sus características para poder considerarla como una praxis de liberación. Si bien parten del análisis de la praxis humana en general, coinciden en señalar que no toda praxis es liberadora, sino que existen unas opresoras, homicidas, colonizantes y alienantes. En este sentido, los derechos humanos, como realidad histórica, están afectados por esta ambivalencia de la praxis; los derechos humanos bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones funcionales para prácticas opresoras y colonizadoras, o herramientas para la liberación. Comprender los derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación.

Ellacuría [1999] trata la praxis desde el análisis de los elementos y dinámicos que integran la realidad histórica, que van desde la materialidad hasta la dimensión personal, y desde el individuo hasta el cuerpo social. Como señala Antonio González [1999], la praxis humana “en cuanto apropiación y transmisión *tradente* de posibilidades es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico” [11]. En diversos escritos, tanto en los de carácter político y filosófico como en los teológicos, Ellacuría [1999; 2000] utiliza el concepto *praxis* y, en variadas ocasiones, lo hace de manera adjetivada; así, se encuentran conceptos como *praxis histórica*, *praxis social*, *praxis política*, etc. Es un concepto utilizado por este autor como parte de su diálogo con el marxismo, aunque con una importante fundamentación en el pensamiento de Xavier Zubiri.

Para Ellacuría, por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde con mayor claridad se expresa la interacción entre el ser humano y el mundo, pues en ella las relaciones no son siempre unidireccionales, sino respectivamente codeterminantes. Mediante la praxis, se muestra el poder creativo del ser humano. Este poder “está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzado [el ser humano] dentro del proceso histórico” [Samour, 1999: 110]. Si bien todo tipo de actividad humana transformadora está incluido en la reflexión filosófica de la praxis humana, pues ella incluye todas las formas del quehacer humano –especulativas, educativas, técnicas, religiosas, etc.–, Ellacuría pone énfasis en las praxis históricas de liberación, es decir, en aquellas que actúan como productoras de estructuras

nuevas más humanizantes y ecológicamente-materialmente viables, o, como señala Dussel [1998: 553], teniendo como referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas.

El proceso práxico de liberación, ya en el ámbito ético y político, es principalmente dialéctico –aunque no exclusivamente–, ya que busca negar la negación de los seres humanos y avanza afirmando lo positivo. Se trata de un proceso que se da dentro del dinamismo histórico de la posibilitación y capacitación, por lo cual no existe ninguna garantía de triunfo. Ya se ha dicho que la realidad histórica puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser de opresión y alienación. Esto porque “la *praxis* histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu” [González, 1999: 11]. A diferencia de lo que puede suceder con posturas idealistas o mecanicistas de la historia, el mal y la injusticia en la historia no pueden ser legitimados ni justificados como unas necesidades lógicas en el desarrollo de una teleología o como partes de un devenir forzoso de la historia. Más bien, el mal histórico es un límite real que se presenta como un desafío a la *praxis* de liberación. La liberación es, entonces, un proceso a través del cual el ser humano va ejerciendo su libertad, y va haciéndose cada vez más libre gracias a su estructura de esencia abierta [Ellacuría, 2000: 640].

La concepción de la *praxis* hasta ahora analizada tiene importantes consecuencias para los derechos humanos. En este contexto, no sería viable, y carecería de sentido, un fundamento absoluto y dogmático, desde el que se proponga un tipo de “falacia desarrollista”. En efecto, deberán comprenderse desde su complejidad como momentos pertenecientes a las distintas fuerzas históricas –momentos jurídicos, ideológicos, sociales y políticos–. Esto significaría asumir una concepción compleja de los derechos humanos.

La FL no solo desarrolla la comprensión del sentido de la *praxis*, sino también del sujeto de ella. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la *praxis* de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente sus derechos humanos [Dussel, 1998: 513]. Sin embargo, el sentido principal del sujeto de la *praxis* de liberación es la víctima que, adquiriendo consciencia de su situación y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás y superar la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida. En este sentido, el sujeto de la *praxis* de liberación:

[E]s el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El “lugar” último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el “diagrama” del Poder por la razón estratégica [Dussel, 1998: 525].

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual, sino la ya mencionada intersubjetividad. La intersubjetividad no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos sociohistóricos son fluidos y fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien, significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que, por sus cualidades de víctimas o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida [Gallardo, 2008: 60]. Como señala Dussel [1998: 525], la intersubjetividad se forma a partir de una cierta comunidad de vida, lingüística, con memoria colectiva, etcétera.

Por su parte, Hinkelammert resalta el carácter procesual del hacerse sujeto, que, para la FL, significa la vuelta –la recuperación– del sujeto reprimido: “el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida” [Hinkelammert, 2005: 495]. El ser humano, para vivir, requiere hacerse sujeto; la vida es un llamado a constituirse como sujeto. En efecto, el ser sujeto no es un antes –un *a priori* del proceso–, sino que resulta del mismo proceso [Hinkelammert, 2005: 496]. Es decir, el “sujeto” no contiene un valor o una sustancia *a priori*, sino que depende del sentido negativo del sistema que lo hace víctima; lo que podría decirse es que ese sujeto buscará revertir su situación de víctima mediante la generación de un nuevo sistema. En efecto, para llegar a ser sujeto de la praxis de liberación es necesario efectuar una crítica autoconsciente del sistema que causa la victimización. Las víctimas han de caer en la cuenta de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema –por utilizar expresiones de la ética del discurso– y, sobre todo, en que debido a dicho sistema no pueden producir, reproducir y desarrollar su vida.

El proceso de la praxis de liberación es principalmente dialéctico, aunque no exclusivamente. En cuanto a los derechos humanos, la praxis de liberación se constituye, en diversas ocasiones, por el enfrentamiento de un

movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de víctimas busca modificar las tramas sociales para lograr una transferencia de poder, con el fin de satisfacer sus necesidades de vida [Gallardo, 2008: 44; Dussel, 1998: 541]. Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto intersubjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas. Un movimiento social basado, por ejemplo, en las decisiones de “líderes” y que no se guía por la voluntad consensuada de las víctimas terminará reproduciendo el mismo sistema que excluye a las víctimas, y esos “líderes” terminarán utilizando el poder de manera fetichizada. Por eso, la intersubjetividad tiene que ver con dicho principio, que Dussel define de la siguiente manera: “El principio normativo crítico democrático apunta a promover el consenso crítico de las víctimas, por su participación real y en condiciones simétricas” [Dussel, 2006: 105]. Al fundamentar los derechos humanos en la praxis de liberación, se comprende la importancia del consenso de las víctimas para que la lucha por “nuevos derechos” signifique la creación de un nuevo sistema, que incluye la participación de los que habían sido excluidos. En efecto, el Estado no es fundamento de derechos humanos; a lo más, puede ser un instrumento, un conjunto de instituciones, para hacerlos efectivos. La praxis de liberación de los pueblos es un hecho más radical que la existencia y el funcionamiento del Estado [Salamanca, 2008: 28-34].

Los derechos humanos tienen como uno de sus fundamentos la praxis histórica de liberación, en cuanto esta se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, al ejercer el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de la vida, y dar paso a un nuevo sistema. Esto implica colocar a la praxis como el hecho más radical que antecede al Estado o a la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de los derechos humanos. Es un fundamento no dogmático, ni etnocéntrico, ni historicista; defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye por medio de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad. Y esto implica reconocer la subjetividad y la praxis propia de los sujetos que sufren la colonialidad del poder.

El principio material de derechos humanos: la producción de vida

La FL tiene como uno de sus temas centrales de reflexión el “sujeto vivo”, y, en conexión con él, la satisfacción de las necesidades para la vida. La recuperación del sujeto no solo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. Esto no quiere decir que el sujeto intersubjetivo y el sujeto de la praxis queden relegados a un segundo sitio, otorgándole la primacía al sujeto vivo. No se trata de jerarquizar a los “sujetos”. Es decir, para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico [Hinkelammert, 2002]. La ausencia de cualquiera de ellos, o la ausencia total de sujeto, significaría que fácilmente los derechos humanos podrían ser un discurso ideologizante y convertirse en herramientas de opresión y descolonización.

En virtud del sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, mediante la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema por medio de “nuevos derechos”, la satisfacción de necesidades para la vida es el criterio material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas:

El juicio de hecho crítico (desde el marco material de la ética] se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reales del sistema, y como ‘medida’ o criterio de los fines del mismo: si la vida no es posible, la razón instrumental que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa [Dussel, 1998: 523].

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan solo en un sujeto *pragmatista* que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Esta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues, a la larga, significa el suicidio. Hinkelammert señala que entre el siglo XIV y XVI, en los inicios de la modernidad, la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad concebida a partir del individuo y se caracteriza por ser la racionalidad hegemónica, se impone –o se pretende imponer– a la sociedad entera [Hinkelammert, 2005: 19-23]. Es una racionalidad

que atenta contra la vida y niega derechos humanos, y, por eso, es la irracionalidad de lo racionalizado, y la ineficiencia de la eficiencia. A la eficiencia y a la racionalidad económica, se les atribuyen los aportes de la competitividad, y ambas son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad, pues provoca que se perciba como “realidad virtual”. El maíz o el trigo son producidos si son competitivos, no porque alimenten; una pieza de ropa no se fabrica –aunque caliente y dé abrigo– si su producción no es competitiva. Es en la colonialidad del poder, del saber y del ser expresados, mediante la racionalidad, donde se impone el imaginario eurocentrado a otras formas de vida. Con esta realidad virtual, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, desaparece el valor de uso de las cosas. No obstante, esto se extiende a todas las facetas de la vida, incluyendo aquellas relacionadas con lo jurídico y los derechos humanos. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer, y su desaparición podrá ser interpretada como un devenir natural de los acontecimientos y por el “ejercicio de la libertad” de sus miembros que optaron por dejar de utilizar, por ejemplo, su lengua (es más competitivo hablar inglés que ñahñhu); o, igualmente desde este criterio, se ha de considerar que las transformaciones sociales que no aumenten la competitividad no deben realizarse. El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce; es más, impide siquiera verlos. Significa la afirmación de la totalidad –del sistema moderno-colonial– y la negación del otro –del colonizado–; el encubrimiento del rostro de la víctima, quien lo es por su propia responsabilidad, por no ser “competitivo”. Por eso, un sujeto práctico o actuante no es suficiente.

Contrario a la racionalidad medio-fin, Hinkelammert señala que la vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. La vida es la posibilidad de tener fines, y, sin embargo, no es un fin. Por eso, si consideramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, entonces, lo miramos como sujeto. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano; solo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en estos su propia actividad. La racionalidad reproductiva es la propia del sujeto vivo. Para poder enfocar esta racionalidad, debemos asumir al actor más allá de sus relaciones medio-fin; percibirlo como sujeto y, por lo tanto, no como un fin, sino como condición de la posibilidad de los fines. El ser humano como sujeto vivo concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Sin

embargo, no puede realizar todos los fines que, bajo un cálculo medio-fin, parecen posibles; por lo menos, debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de vivir. Si bien el sujeto determina sus fines, no puede desconocer la materialidad de la historia, como señala Ellacuría [1999: 55-100]. De ahí que el sujeto esté “atado” al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida.

El criterio de vida o muerte se convierte en el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad está subordinada a la vida. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. Como señala Hinkelammert, “[l]a racionalidad medio-fin aplasta la vida humana [y de la naturaleza], lo que evidencia su carácter potencialmente irracional” [Hinkelammert, 2005: 49].

La racionalidad del sujeto vivo se enfrenta a la pretensión de mostrar como racionales las acciones que producen muerte. Hinkelammert denuncia la desorientación del mercado y del pensamiento sobre él en relación con la racionalidad reproductiva. Ante el criterio del mercado, todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque desde la racionalidad reproductiva sean destructoras. Por lo tanto, las actividades devastadoras de la vida son promovidas por el mercado, al igual que las actividades compatibles: “Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado es tan racional como cortar cualquier otra” [Hinkelammert, 2005: 51]. Se genera, entonces, una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva; se trata de la muerte tanto de los seres humanos como de la naturaleza: “Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado” [Hinkelammert, 2005: 53]. Ahora bien, esta tendencia a la destrucción no es necesariamente la finalidad de nadie, sino que resulta de la propia racionalidad medio-fin y de constituirse en una totalidad. El sistema coordinador de la división social del trabajo –el mercado– la hace surgir. Podrán tratarse de efectos externos para la racionalidad medio-fin, pero son indiscutiblemente internos para la vida y para la racionalidad reproductiva.

No obstante, cuando la racionalidad medio-fin pretende totalizarse, la racionalidad reproductiva no deja de existir y sigue haciéndose presente. Esta racionalidad no es una postura idealista, sino que responde a una exigencia material, al enfrentamiento del ser humano con la materialidad de la realidad histórica; por lo tanto, se le asume para preservar la vida o se le soslaya para producir muerte. Cuando más se niega esta racionalidad,

aumentan las situaciones que imposibilitan la satisfacción de necesidades, como el desempleo, la violencia, el subdesarrollo, la pauperización, etc. Entonces, estas insatisfacciones se hacen sentir como exigencias y protestas, pero, además:

[D]onde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambientales. [...] Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción [Hinkelammert, 2005: 57].

De lo anterior, se desprende la relación del sujeto vivo con el sujeto de la praxis de liberación. La praxis que busca la liberación integral ha de tener como momento material y objetivo la satisfacción de las necesidades de las víctimas. La transformación del sistema y la generación de una nueva institucionalidad deben tener como objetivo posibilitar la vida y evitar la muerte [Hinkelammert, 2002: 338].

La toma de consciencia de la víctima para generar una comunidad y constituirse en una subjetividad emergente que genera “nuevos derechos” tiene como momento inicial el enfrentamiento ante la muerte. Si el aprendizaje de la razón medio-fin es descrito como un aprendizaje de prueba y error, en cambio, el aprendizaje de la racionalidad reproductiva es diferente. Señala Hinkelammert que es un aprendizaje que se enfrenta a la muerte para evitarla; busca evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Se persigue afirmar la vida y, entonces, el esfuerzo de evitar aquello que la amenace; se trata de un aprendizaje negativo. La praxis de liberación surge, en este contexto, como consecuencia de la experiencia, por parte de las víctimas, de las distorsiones que el mercado produce en la vida y en la naturaleza. Además, la afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: conservarse como sujeto que puede tener fines. Es así como se genera una conciencia generadora de praxis de liberación [Hinkelammert, 2005: 66-67].

Si bien la comunidad de víctimas toma conciencia y se organiza, generando un consenso para guiar su praxis (principio formal), este debe tener como proyecto –y a la vez como límite– el desarrollo de la vida (principio material). El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Si no contara con ese horizonte, no sería un sujeto vivo; podría, en cambio, pretender ser un actor de la racionalidad medio-fin que no tiene como límite la vida y llega a generar, como hemos visto, el suicidio.

Quedarse únicamente con el criterio de la producción de vida del sujeto vivo, como fundamento de los derechos humanos, correría el riesgo, entre otros, de terminar defendiendo un individualismo justificador de un egoísmo que afirmase un imperativo “sálvese quien pueda” o “viva quien pueda vivir”. Por eso, es necesario completar este fundamento con el de la alteridad y de la praxis de liberación. En este sentido, Hinkelammert [2005] señala:

El quererse salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que solo es posible si este la sustenta [Hinkelammert, 2005: 68-69].

El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, pero esta subjetividad se complementa con la afirmación de la vida del otro. Por eso, el otro aparece con claridad en las crisis de los sistemas que causan muerte [Dussel, 1998: 523].

Reflexiones finales

A partir de los conceptos y categorías de la FL, es posible construir un fundamento de derechos humanos basado en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y la producción de vida. Esta fundamentación busca superar la colonialidad del ser, del saber y del poder, desde la cual se ha conformado la mayoría de las fundamentaciones que, a la par, niega el pluralismo cultural y rechaza la posibilidad de una construcción intercultural de los derechos humanos. La alteridad se constituye como base para la crítica a cualquier totalidad que niegue las posibilidades a los excluidos –mujeres, pobres, indígenas, etc.– de darle sentido al mundo desde su propia subjetividad para producir y reproducir sus vidas.

Sin negar la subjetividad como elemento esencial de los derechos humanos, la FL la abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos y colonizados del planeta; por eso, se trata de un sujeto *intersubjetivo* que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Para la FL, los derechos humanos deben considerar al criterio de vida o muerte como de última

instancia. La racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva; aquella racionalidad está subordinada a la vida.

La fundamentación propuesta significa un *retorno del sujeto*, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico, como un horizonte filosófico para una crítica del sistema moderno colonial. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –constituida por un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de la vida, y dar paso a un nuevo sistema (descolonización). Por eso, la praxis es un hecho más radical que el Estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Rechaza el dogmatismo, el etnocentrismo y el historicismo, y, a la vez, defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la modernidad hegemónica, sino del sujeto intersubjetivo que se constituye mediante la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

REFERENCIAS

- De la Torre Rangel, Jesús Antonio [2007], *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, México, Porrúa.
- Dussel, Enrique [1996], *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- [1998], *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- [2006], *Veinte tesis de política*, México, Siglo XXI.
- Ellacuría, Ignacio [1999], *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores.
- [2000], “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Escritos Teológicos, Tomo I*, San Salvador, UCA Editores.
- [2012], “Respuesta a CETRAL [Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos]”, en Juan Antonio Senent (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Bilbao, Universidad de Deusto: 293-296.
- Espinel, Oscar Orlando [2015], “El régimen de los derechos humanos. Diseños globales, subordinación y colonialidad”, en Hernán Gabriel Vázquez (ed.), *Representaciones discursivas de la violencia, la otredad y el conflicto social en Latinoamérica*, Buenos Aires, Hernán Gabriel Vázquez.
- Gallardo, Helio [2008], *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Murcia, DSR.
- González, Antonio [1999], “Prólogo”, en Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, pp. 9-12.
- Hinkelammert, Franz [2002], *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- [2005], *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, EUNA.
- Martínez, Esperanza y Acosta, Alberto [2017], “Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible”, *Revista Direito e Práxis*, 8(4): 2927-2961.

- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, XI(2): 342-386.
- [2001], “Poder y derechos humanos”, en Carmen Pimentel (ed.), *Poder, salud y derechos humanos*, Lima, CECOSAM: 9-25.
- Salamanca, Antonio [2003], *Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, Frankfurt, IKO.
- [2008], *Filosofía de la revolución. Filosofía para el socialismo en el siglo XXI*, San Luis Potosí, UASLP-CEDH.
- Samour, Héctor [1999], “Filosofía y libertad”, en Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino (coords.), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Santander, Sal Terrae: 89-121.
- Wolkmer, Antonio [2018], *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Madrid, Dykinson.

CAPÍTULO 16. PROCESOS DE DESMERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA Y DE DESCOLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD. APORTES DEL PUEBLO NASA, EN EL CAUCA, COLOMBIA

HILDA CABALLERO AGUILAR

Introducción

A partir de la crisis multidimensional irreversible que atraviesa el actual patrón de poder moderno-colonial capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, evidenciada en los conflictos y cuestionamientos a las relaciones de poder en los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, relaciones sexo-género-sexualidad, subjetividad y naturaleza), se plantea la necesidad de reflexionar sobre la posibilidad de la acción colectiva, en la construcción de propuestas alternativas sustentadas en subjetividades e identidades que se alejan de la racionalidad instrumental y tienden a la desmercantilización y la descolonialidad, ya que dicha racionalidad se orienta, en la fase “neoliberal” del capitalismo global, hacia la mercantilización total de la vida, poniendo en riesgo las bases materiales de la existencia en el planeta.

El objetivo de este capítulo es reflexionar en torno a los procesos de desmercantilización y descolonialidad de la vida, a partir del análisis que articula la perspectiva de la colonialidad del poder¹ y la mercantilización de la subjetividad, ya que ambos procesos sustentan el despliegue histórico del patrón de poder moderno-colonial capitalista a escala global. Esto, con la finalidad de ampliar la comprensión de procesos sociales en construcción que propician la transformación del orden social actual, sustentados en una subjetividad con tendencias a la desmercantilización. Partimos

¹ La colonialidad del poder es una perspectiva teórica que rompe con el eurocentrismo y analiza la cuestión del poder en la modernidad, develando la colonialidad como su cara oculta [Quijano, 1992; 2001], evidenciando la estructura de dominación, explotación y conflicto que se produjo desde la conquista de América, con la idea de la “raza”.

de que la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de la vida niegan e invisibilizan otras maneras de dar sentido a la experiencia social e individual, presentes en la construcción de formas alternativas de organización de la vida en sociedad, que se orientan a la reproducción ampliada de la vida, no del capital ni del capitalismo colonial-moderno. Tales formas se consideran alternativas, ya que buscan distanciarse de la racionalidad instrumental que ha impuesto la necesidad de mercantilizar y resolver todo mediante el mercado capitalista, garantizando, así, la reproducción del capital y el capitalismo. Esto plantea retos teóricos para el estudio e interpretación de procesos que tienden a la descolonialidad de la subjetividad, a la desmercantilización de la vida, y a la descolonialidad del poder en su conjunto, como se puede apreciar en las luchas “indígenas”, específicamente la del pueblo nasa, en Colombia.

El análisis se desarrolla desde la perspectiva de la colonialidad del poder en diálogo con algunos elementos teóricos de la crítica marxista, que abonan a la comprensión de las luchas contra la mercantilización de la vida, lo cual permite establecer un puente para reflexionar sobre los procesos orientados a la descolonialidad y desmercantilización, a partir de la necesaria configuración de subjetividades individuales y colectivas asociadas a formas alternativas de organización de la vida en sociedad. Todo esto, a partir de otro horizonte histórico de sentido, denominado *buenos vivires*, en el que se pone el énfasis en la producción de valores de uso, en el trabajo concreto y en la igualdad social. Se trata de propuestas y experiencias donde la producción y el consumo se orientan a generar valores de uso, a revalorar el trabajo concreto, a restituir los intercambios recíprocos, a dispersar y socializar el poder, a construir relaciones de igualdad y de solidaridad entre los humanos y con la naturaleza, restituyendo otras formas de relacionalidad entre el ámbito social y el natural.

Retomamos los aportes de la escuela crítica del valor –que tiene entre sus más preclaros representantes a Anselm Jappe–, la cual establece la necesidad de desprenderse de las categorías fetichistas (mercancía, valor, dinero, trabajo abstracto) que rigen el orden social actual, para transitar a otras formas de organización de la vida en sociedad. Dichos aportes se complementan con la perspectiva de la colonialidad del poder, que analiza las relaciones de poder más allá de lo “económico”, en los diversos ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva y subjetividad, relaciones sexo-género y relación con la naturaleza, tomando como eje de análisis la subjetividad. Esto, con la finalidad de identificar los elementos teóricos que permitan interpretar las propuestas alternativas que van construyendo

imaginarios críticos que tienden a la descolonialidad de la subjetividad y a la desmercantilización de la vida.

El contenido del capítulo está organizado en tres apartados: el primero busca reflexionar sobre lo que ha implicado desplazar el análisis del sujeto a la subjetividad, desde una perspectiva interdisciplinaria, ya que esto permite ampliar las posibilidades de comprensión de la acción colectiva en la construcción de propuestas alternativas, sustentadas en subjetividades e identidades que se alejan de la racionalidad instrumental. Así, en el análisis de la subjetividad se establece un diálogo con la perspectiva de la colonialidad del poder, que rompe con los metarrelatos y las visiones teleológicas sobre el devenir histórico. El segundo se orienta a reflexionar el tránsito del fetichismo de la mercancía a la desmercantilización de la subjetividad, por medio de un diálogo entre la teoría crítica del valor y la perspectiva de la colonialidad del poder, para revisar las categorías que rigen el orden social actual y que configuran la vida social fetichizada (mercancía, valor, dinero, trabajo abstracto), con el propósito de retomar la centralidad de la concepción del trabajo concreto y otras formas de relacionalidad en la construcción de subjetividades que permitan transitar a la desmercantilización de la vida. El tercer apartado presenta una reflexión preliminar que busca articular la subjetividad y los diversos ámbitos de la existencia social en la construcción de identidades históricas específicas, que configuran procesos y propuestas alternativas orientadas a la desmercantilización de la vida y a la descolonialidad de la subjetividad, como es el caso de la lucha del pueblo nasa, en Colombia, que se orienta a la restitución de sus formas propias de vida. Por último, se presenta un balance preliminar.

Del análisis del sujeto a la subjetividad para la comprensión de la acción colectiva

Desde la década de 1960, se cuestionan las interpretaciones del sujeto moderno visto, desde el pensamiento social dominante, como un sujeto libre, coherente, con una esencia eminentemente racional, ya que dichas interpretaciones limitan las posibilidades de análisis de las propuestas y experiencias alternativas en organizaciones sociales (movimientos sociales, colectivos o comunidades), que se alejan de la racionalidad instrumental dominante [Aquino, 2013]. Experiencias que se plantean como alternativas a la mercantilización de la vida, ya que asumen una posición crítica de la modernidad capitalista y su racionalidad instrumental, así como de

su principal narrativa del progreso-desarrollo orientada a la reproducción de capital y de la modernidad-colonialidad.

En este sentido, la perspectiva de la colonialidad del poder brinda elementos para analizar las propuestas alternativas no como experiencias precapitalistas, premodernas, arcaicas o tradicionales, permitiendo alejarse de la visión dominante dualista-evolucionista que las analiza como esfuerzos fallidos por alcanzar la modernidad, el progreso y el “desarrollo”. Desde la descolonialidad del poder, podemos entender la emergencia de experiencias alternativas reprimidas, invisibilizadas, silenciadas o desdeñadas durante los siglos de instauración del patrón de poder moderno-colonial, mundial, capitalista, eurocentrado y patriarcal a escala global. Estos procesos y experiencias alternativas emergen como resultado de las tensiones generadas por los límites y contradicciones de dicho patrón de poder, que han puesto en riesgo las posibilidades de vida en el planeta. Partimos de que estas experiencias se sustentan en la configuración de subjetividades históricas situadas en espacios-tiempos específicos. Esto permite transitar de las interpretaciones universales, teleológicas, evolutivas y unidireccionales del devenir de la sociedad orientada a la reproducción de capital y sustentada en una subjetividad mercantilizada, hacia la comprensión de formas “otras” de dar sentido a la organización de la vida en sociedad.

Subjetividad e identidad: más allá de lo racional

Se recurre al análisis de la subjetividad para la interpretación de la acción colectiva; la subjetividad entendida como la manera de dar sentido a la experiencia individual y social dentro de la organización de la vida en sociedad, a partir de “la compleja configuración de la experiencia de sí” [Flórez, 2010: 172], partiendo de que la subjetividad no es una cuestión individual, sino social, relacional, que deriva de relaciones sociales, relaciones de poder, en un espacio-tiempo específico. Lo anterior permite dar cuenta del sujeto en un sentido distinto al moderno-colonial, articulando la subjetividad a la construcción de identidades históricas específicas, no a designios universalistas y unilineales. Esto se refiere al sentido que se otorga a la experiencia, articulando “la memoria y las expectativas, las esperanzas y las fantasías, el imaginario y el conocimiento” [Quijano, 2001: 5].

Dichos planteamientos son necesarios para entender la colonialidad de la subjetividad, ya que esta se relaciona con la construcción de conocimiento, la memoria histórica, el imaginario social y las perspectivas a futuro,

partiendo de que la subjetividad no es aislada, ni individual, sino que se construye mediante relaciones sociales y está vinculada al momento histórico que se vive. La subjetividad es un elemento central de las relaciones entre los humanos y entre estos y el resto del universo. Esta se constituye como un modo de otorgar sentido a la experiencia con cada uno de los elementos de ella y con ella en su conjunto [Quijano, 2001; Marañón, 2012]. Esa producción de sentido es un elemento vital en el proceso de nuestra especificidad histórica, del modo humano de sobrevivencia y de relación con los demás seres del planeta. Su proceso de constitución como una manera específica de la vida social de la especie debe ser anterior a todo poder social, entre los elementos originarios de sobrevivencia; en la medida en que otorga sentido a los elementos de la experiencia, es una condición *sine qua non* de la especificidad de la sobrevivencia social de la especie. Por eso mismo, el control de la subjetividad aparece como un elemento central de todo poder social, en especial, del imaginario y del conocimiento, elementos decisivos en la trayectoria histórica de la producción de sentido en la modernidad-colonialidad capitalista.

El control de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas en la sociedad actual se hace principalmente por medio de la hegemonía del eurocentrismo en la producción del conocimiento, de la memoria y del imaginario. Se trata de una perspectiva de conocimiento y de un modo de producirlo que expresa la trayectoria del mundo que comenzó con la conquista de América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder. El eurocentrismo empezó a ser elaborado en el siglo XVII, en la Europa centro-nórdica, y se impuso mundialmente de manera hegemónica como parte del proceso de la colonización europea del mundo y como la única forma legítima de pensar y de producir conocimiento; pero no implica todas las formas de producción de conocimiento de Europa, sino aquella en la que predomina la racionalidad instrumental.

La colonialidad del poder es, ante todo, una estructura de dominación, explotación y conflicto, que se configura a partir de la conquista de América con la idea de la raza, desde la que se clasificó y jerarquizó a la población mundial. Las discriminaciones sociales raciales posteriormente fueron codificadas como étnicas, antropológicas o nacionales y de diversa índole, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas [Marañón, 2012]. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron, inclusive, asumidas como categorías, de pretensión “científica” y “objetiva”, de significación ahistórica, es decir, como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estruc-

tura de poder fue, y todavía es, el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, siguen siendo los miembros de las razas, de las etnias o de las naciones en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante.

No obstante que el colonialismo político fue eliminado, como señala Quijano [2011], la relación entre la cultura europea –llamada también *occidental*– y las otras sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior, se trata de una colonización de las otras culturas, aunque, sin duda, en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados, es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario y, en cierta medida, es parte de él. Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no servían para la dominación colonial global [Quijano, 2011; 1992], sino, ante todo, de los modos de conocer, de producir conocimiento, imágenes, símbolos, y, principalmente, de modos de significación, lo que implica la subalternización de otras formas de dar sentido a la organización de la vida en sociedad. La represión fue seguida por la imposición del uso de los patrones de expresión y de significación de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática. No obstante, las culturas subalternizadas idearon estrategias para mantener formas alternativas de reproducción material y simbólica de la vida, lo que se manifiesta en un constante conflicto.

En el análisis de la subjetividad, es fundamental tratar la identidad desde una perspectiva antiesencialista, entendida como “la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo o a sí misma y al propio actuar en el mundo” [Flórez, 2010: 173]. Esto permite entender la construcción de la subjetividad y la identidad como un proceso histórico situado.

El análisis descolonial de la subjetividad parte de una perspectiva interdisciplinaria, en donde es fundamental considerar, en la reproducción de

la vida, la articulación entre lo material y lo simbólico. En este sentido, los aportes tanto de la sociología como de los estudios culturales y de la antropología son esenciales. Desde los estudios culturales, el análisis de la subjetividad se ha centrado en “las formas de producción, creación y distribución de significados en la sociedad contemporánea” [Aquino, 2013: 264]. Se enfocan en la experiencia y en la cultura como “un proceso de significación e interpretación [de vivencias personales y colectivas] como espacio discursivo [...] como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente; como una lucha entre las condiciones materiales y el significado” [Aquino, 2013: 265]. Por su parte, la sociología recupera la dimensión simbólica en el proceso de producción de sentidos, e incluye cuestiones como las emociones, los sentimientos, las relaciones personales, para interpretar las acciones dentro del sistema de relaciones en el que se insertan [Aquino, 2013: 269]. También son importantes los aportes de la antropología cultural que define la cultura, desde Clifford Geertz, como “aquellas estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se comunica y actúa” [Aquino, 2013: 271], en donde la construcción de sentidos es fundamental; el sentido se refiere al valor que los sujetos otorgan a sus acciones, siendo la clave para comprender “la trama de simbolismos que poseen las sociedades” [Aquino, 2013: 271-272].

Con estos aportes, se puede establecer un diálogo con la perspectiva de la colonialidad del poder, desde la que se plantea la necesidad de romper con el eurocentrismo y la simplificación de la ciencia moderna para dar cuenta de la complejidad en la que se desarrollan las luchas y propuestas alternativas que configuran diversidades identitarias, como resultado de relaciones sociales que son siempre relaciones de poder, es decir, de dominación, explotación y conflicto. Estos planteamientos permiten superar los límites de la razón moderna-colonial para “pensar la acción colectiva fuera del marco binario que ubica el poder en un espacio puro y ajeno a las resistencias” [Flórez, 2010: 110], para evitar las simplificaciones en el análisis que parte de polarizar la acción para su interpretación: dominantes/dominados, opresores/oprimidos, mercantilizados/desmercantilizados, libres/alienados. Desde esta perspectiva, se amplía la comprensión del proceso de construcción de experiencias alternativas, vistas “no solo como lugares de resistencia (utópica) frente a los dispositivos de poder, sino, también, como lugares donde se recrean las relaciones de poder” [Flórez, 2010: 235], ya que, desde la perspectiva de la colonialidad del poder, este se reproduce en los diversos ámbitos de la vida social, interviniendo también en la configuración de la subjetividad.

Lo anterior permite entender las dinámicas de cohesión y polarización en constante tensión dentro de la acción colectiva. Así, “la constitución de la identidad es un continuo e inacabado proceso de acercamiento y distanciamiento del poder” [Butler citada en Flórez, 2010: 185], un proceso donde intervienen no solo la razón, sino, también, la pasión, los sentimientos, los afectos y desencuentros. De esta manera, el análisis de la subjetividad como dimensión constitutiva de la acción política demanda la incorporación de elementos que permitan su comprensión más allá de lo racional para transitar a la construcción de subjetividades desmercantilizadas.

Hacia la descolonialidad de la subjetividad. Las contribuciones de la escuela crítica del valor

El objetivo de este apartado es reflexionar en torno a las categorías económicas fetichistas (mercancía, valor, dinero, trabajo abstracto), con la finalidad de identificar los elementos que permitan transitar a la construcción de una subjetividad descolonizada que posibilite la desmercantilización de la vida. Para ello, se establece un diálogo entre las contribuciones del marxismo y la teoría de la colonialidad del poder, a partir de los aportes teóricos de la escuela crítica del valor.

El diálogo entre la crítica del valor y la colonialidad del poder

La crítica del valor emergió en los márgenes de los grupos de discusión marxista en la década de 1980, haciendo una revisión de los planteamientos del marxismo tradicional (materialismo histórico) y una reinterpretación de los aportes de la obra de Karl Marx. Desde esta perspectiva, así como desde el análisis de la subjetividad, se cuestiona la función del sujeto revolucionario (el proletariado) como agente para la transformación y superación del capitalismo, lo que da la pauta para entender la acción de otros sujetos, orientada a la transformación social. Se recuperan específicamente los planteamientos de Jappe, ya que sus reflexiones buscan trascender los límites del marxismo tradicional, aportando elementos para la comprensión de la dinámica capitalista y las propuestas emancipadoras de transformación de la sociedad, en la que “ningún miembro pueda apropiarse lucrativamente del trabajo y el excedente producido por los demás” [Crespo, 2018: 2].

La escuela crítica del valor establece que “conceptualizar al sistema capitalista simplemente y solo como régimen fetichista implica aceptar las relaciones de dominación, hacer pasar sus maniobras subjetivas como si fuera un proceso natural” [Crespo, 2018: 3], asumiendo que la sociedad se dirige a sí misma. Esta afirmación es fundamental para los objetivos de esta reflexión que, desde la perspectiva de la colonialidad del poder, busca desnaturalizar las categorías que rigen el orden social actual, ya que invisibilizan las relaciones de poder que intervienen en la naturalización y legitimación de dicho orden.

Desde los planteamientos de la escuela crítica del valor, se establece que vivimos en una sociedad dominada por el valor, ya que, mientras existan el valor, la mercancía, el dinero y el trabajo abstracto, como categorías mediadoras de las relaciones sociales, la sociedad estará gobernada por el automovimiento de las cosas creadas por ella. Apuntan que “[e]l fetichismo reside en la base misma de la sociedad capitalista e impregna todos sus aspectos” [Crespo, 2018: 4], esto permite trascender el economicismo en el análisis de la dinámica del capital, entendido como relación social, para aprehender que ellas están atravesadas por relaciones de poder, como plantea la colonialidad del poder. La crítica del valor establece que “dondequiera que exista una doble naturaleza de la mercancía y dondequiera que el valor mercantil, que es creado por la faceta abstracta del trabajo y representado por el dinero, forme el vínculo social” [Crespo, 2018: 4], será el valor el que decida tanto el destino de los productos, como el de los hombres. Lo que conlleva interpretar el nacimiento histórico del sujeto y del objeto en sus formas “alienadas desde el principio” [Crespo, 2018: 3].

La escuela crítica del valor señala que “[n]o son las cosas las que dominan como pretende la apariencia fetichista, sino que lo hacen en la medida en que las relaciones sociales se han objetivado en ellas” [Crespo, 2018: 3-4]. Las relaciones sociales se conciben y se concretan por medio del tamiz de las mercancías y la lógica mercantil implícita en su realización. Así, “[e]l valor no se limita a ser una forma de producción, es también una forma de conciencia” [Crespo, 2018: 5], por lo que todas estas categorías fetichistas, inciden en la configuración de una determinada subjetividad, en donde “todo lo que los sujetos del valor pueden pensar, imaginar, querer o hacer se muestra ya bajo la forma de la mercancía, del dinero, del poder estatal, del derecho” [Crespo, 2018: 7]. A estos planteamientos, cabe agregar –desde la colonialidad del poder– que se ha impuesto una forma de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, permeando los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, subje-

tividad, relaciones sexo-género y naturaleza), no solo el estrictamente económico.

Desde la escuela crítica del valor, el valor se define como “una forma social de organización. Su producción no enriquece a la sociedad; es la creación de un vínculo social” [Crespo, 2018: 8], una manera de relacionarse, de establecer relaciones de poder que legitiman la dominación y la explotación. Un aspecto importante que permite entender la sobreexplotación del trabajo y de los llamados recursos naturales se refiere al análisis sobre los avances en la productividad, puesto que “el aumento de la producción de valores de uso no cambia en absoluto el valor producido en cada unidad de tiempo”, ya que, para producir la misma cantidad de valor, es necesaria “una producción continuamente ampliada de valores de uso, y en consecuencia un consumo incrementado de recursos naturales” [Crespo, 2018: 7], lo que explica la necesidad de crear la demanda, estimulando el consumo constante y creciente.² Este proceso orientado a garantizar la reproducción de capital es el que exacerba la producción y el consumo, poniendo en riesgo las bases materiales de la existencia en el planeta.

Trabajo abstracto y trabajo concreto en la construcción de la subjetividad

Otra categoría que revisa la escuela crítica del valor y que interviene en la configuración de una sociedad dominada por el valor es la del trabajo abstracto que, en realidad, se refiere a la faceta abstracta del trabajo, que ha llegado a ser concebida como algo verdaderamente real. Explican que, en la sociedad mercantil, “cada cosa tiene una existencia doble, una como realidad concreta y otra como cantidad de trabajo abstracto” [Crespo, 2018: 10], que se expresa en el dinero. Así, el valor “es el resultado de la faceta abstracta del trabajo” y es lo que hace intercambiables a las mercancías

² Explica que los avances en la productividad no aumentan la plusvalía, solo indirectamente; esto precisa incrementar, de manera creciente, dicha productividad, la crítica del valor señala que “el aumento de la producción de valores de uso no cambia en absoluto el valor producido en cada unidad de tiempo. Una hora de trabajo es siempre una hora de trabajo, y si en esa hora uno produce sesenta sillas en lugar de una, eso significa que en cada silla no está contenida más que la sexagésima parte de una hora” [Crespo, 2018: 9].

[Crespo, 2018: 10], propiciando la mercantilización de los diversos ámbitos de la existencia social.

La crítica del valor también sugiere que

el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera está dominada por abstracciones reales y anónimas [ya que son] la valorización del valor, en cuanto trabajo muerto, a través de la absorción del trabajo vivo, y su acumulación en forma de capital las que gobiernan la sociedad capitalista, reduciendo a los actores sociales a simples engranajes de ese mecanismo [donde el trabajo asalariado y el capital] no son más que dos estados de agregación de la misma sustancia: el trabajo abstracto cosificado en valor [Crespo, 2018: 11].

Es decir, que se trata de “dos momentos sucesivos del proceso de valorización, de dos formas del valor” [Crespo, 2018: 11]. De ahí que también se distancien de la visión dominante en el marxismo tradicional, de que la contradicción en el capitalismo es la que se presenta entre capital y trabajo asalariado, “entre trabajo muerto y trabajo vivo” [Crespo, 2018: 11] estableciendo que la contradicción fundamental del capitalismo es la que se presenta “entre el valor y la vida social concreta” [Crespo, 2018: 11-12]. En este sentido, salir del proceso de valorización del valor implicaría romper con las abstracciones que dominan no solo la dinámica económica de producción y consumo, sino las relaciones sociales que construyen la vida social.

De estos planteamientos, se desprende que “no es posible superación alguna del fetichismo sin abolir prácticamente el trabajo como principio de síntesis social” [Crespo, 2018: 5]. Se refiere no al trabajo como actividad humana, sino al trabajo que interviene en el proceso de valorización (a la faceta abstracta del trabajo). Desde esta perspectiva, se hace un cuestionamiento al marxismo que consideraba al proletariado como “el sujeto revolucionario”, la clase consciente que llevaría a la emancipación, ya que, desde la reflexión de Jappe, esta clase es funcional al propio capitalismo, donde el proletariado se refiere a “una determinada categoría de vendedores de bienes (en este caso, de su fuerza de trabajo) frente a otros vendedores” [Crespo, 2018: 6]. De ahí que no se puede abstraer de su dinámica. Esto permite plantear que “[l]a dinámica mercantil no es resultado solo de la subjetividad de los explotadores a la que se opondría la subjetividad de los explotados” [Crespo, 2018: 7] –desde una perspectiva binaria–, sino que ambas subjetividades contribuyen a dar continuidad a esta forma de organización de la vida en sociedad.

Así, la desmercantilización de la vida precisa de un proceso de descolonialidad de la subjetividad que modifique las estructuras de significación impuestas y socialmente aceptadas, incidiendo no solo en las condiciones de reproducción de la vida material, sino también de la subjetiva, en los modos de producción, distribución y consumo de significados que dan sentido a la organización de la vida en sociedad.

Lo anterior conduce a preguntar: ¿las posibilidades de emancipación están en las clases consideradas no funcionales para el capitalismo, como los marginados que planteaba la teoría de la marginalidad social? Esto implica pensar en posibilidades de emancipación en sectores de la población que quedan al margen de la dinámica hegemónica del capitalismo, marginados del núcleo central de la economía dominante y sus categorías fundamentales (mercancía, valor, dinero, trabajo abstracto, Estado), en los que se pueden encontrar intercambios de fuerza de trabajo y de productos del trabajo, donde no interviene el mercado capitalista y el dinero, y la producción es principalmente de valores de uso destinados a la reproducción de la vida, no del capital, por medio de trabajo concreto. Por otra parte, configuran otras formas de relacionalidad, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y de solidaridad, que configuran espacios de vida desmercantilizados, además de que su lucha se orienta a la autogestión y a la autonomía política, practicando otras maneras de ejercer el poder, mediante prácticas de democracia directa para la toma de decisiones, permitiendo configurar formas de autoridad colectiva al margen del Estado. Esto abre las posibilidades para el análisis e interpretación de las propuestas alternativas que tienden a la descolonialidad de la subjetividad y la desmercantilización de la vida.

Elementos para transitar a la desmercantilización de la subjetividad

Partimos afirmando que la subjetividad es un proceso de creación de significados, de sentidos y de valores a partir de la experiencia concreta, situada en una determinada fase histórica y vinculada a la dinámica de reproducción de la vida material y simbólica. En este sentido, podemos plantear las posibilidades de generación de otros valores, otros sentidos y formas de significación desde una subjetividad orientada a la desmercantilización de la vida. Esto, con la finalidad de tomar distancia de la idea del valor solo como valor económico para acercarnos a otras formas de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, al margen del mercado capitalista y del Estado.

Para pensar en lo que implica superar las categorías fetichistas que señala la escuela crítica del valor, hay algunos autores que reflexionan en torno a la producción de valores de uso. Partimos de lo que dice la escuela crítica del valor en el sentido de que

[e]n el capitalismo el fin no es la producción de valores de uso, ni siquiera de la mayor cantidad posible de valores de uso, [ya que esta es solo un medio, cuya finalidad es] producir la mayor cantidad posible de valor y, en consecuencia, de transformar la mayor cantidad posible de trabajo vivo en trabajo muerto [Crespo, 2018: 8].

Por ello, las experiencias alternativas de producción de valores de uso rompen con la dinámica de producción y consumo capitalista, mientras que, en la sociedad, “cualquier producto es ya desde el principio una mercancía, en lugar de convertirse en ella solo cuando entra en el intercambio, en la circulación” [Crespo, 2018: 8].

Pero, el proceso es más complejo, e interviene la subjetividad como una manera de dar sentido al proceso de reproducción de la vida. Por otro lado, el mundo moderno y su exacerbada capacidad de producir bienes materiales, con las contradicciones que esto conlleva, se presenta como “promesa de abundancia y libertad” [Echeverría, 1998: 59], como señala Echeverría [1998], una realidad, al mismo tiempo, “fascinante y amenazadora, [...] deseable y repulsiva, [...] en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro” [122]. Esto plantea la importancia de entender la configuración de una subjetividad inmersa en una paradoja constante, que se decanta según el contexto y las posibilidades de acceder a las promesas de la modernidad, que se plantean como una forma de seducción, ya que, en la base de la vida moderna, “actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la ‘lógica del valor de uso’, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de bienes, a la ‘lógica’ abstracta del ‘valor’” [Echeverría, 1998: 63]. Se plantea la importancia de recuperar el concepto de *forma natural* de la vida social, que, a decir de Echeverría [1998], “ocupa un lugar central en el discurso de Marx” [159], e implica el “valor de uso” de los objetos. Desde aquí se abre el análisis a una concepción artificial de la vida social, que se construye con la modernidad capitalista, rompiendo con la aparente “naturalidad” de su devenir histórico.

En la concepción de un proceso “social artificial” Echeverría establece que “[e]l ciclo de la reproducción como proceso de vida social solo es un

producir/consumir significaciones” [Echeverría, 1998: 185], expresado en una forma de socialidad que se materializa en la producción y el consumo. Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de transitar a la desmercantilización de la vida como un proceso de restauración de la “vida natural” en la reproducción social, resignificando las necesidades de consumo y disfrute del ser humano, ya que cuestiona “en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro-lo no humano, lo extra (infra o supra) humano” [Echeverría, 1998: 66].

Otro aspecto importante para la reflexión es lo relacionado con el valor que le damos a las cosas, partiendo de los planteamientos de Arjun Appadurai [1991], quien señala que las cosas pueden ser consideradas mercancías, o no, dependiendo del contexto intersubjetivo y social en el que se intercambian. Esto es así debido a la compleja interacción de factores temporales, culturales y sociales en que se generan. Sus conceptos de “fase mercantil, candidatura mercantil y contexto mercantil” [Appadurai, 1991], remiten a la fase, contexto y categorización de una sociedad, a partir del grado de mercantilización que presenta [Appadurai, 1991: 29-31]. Así, diversos objetos se desmercantilizan por una percepción compleja del valor, que fusiona lo estético, lo ritual y lo social, y se presenta “un tipo especial de transvaluación, donde los objetos son colocados más allá de la zona de mercantilización culturalmente delimitada” [Appadurai, 1991: 40]. Esto implica pensar en otras concepciones de valor, no solo el mercantil que ha hegemonizado el pensamiento moderno-capitalista. Además, sugiere que podemos distinguir diversos grados de mercantilización de una sociedad a otra e identificar tendencias sin caer en esencialismos en los que se caracterizan las formas alternativas de reproducción de la vida desde visiones puristas, binarias, que las categorizan como mercantilizadas o desmercantilizadas. Esto es fundamental si concebimos la desmercantilización de la subjetividad como un proceso dinámico, en tensión y muchas veces contradictorio.

Procesos de desmercantilización de la vida y de descolonialidad de la subjetividad. Aportes del pueblo nasa en el Cauca, Colombia

En las propuestas que plantean la construcción de formas alternativas de organización de la vida en sociedad, como la lucha indígena que se orienta

no solo a resistir, sino a revertir la colonialidad del poder y de la subjetividad (dominación y explotación material y subjetiva), mediante la restitución de sus formas propias de vida, que se alejan de la visión lineal, dualista y evolutiva de la historia, se identifican tendencias a la desmercantilización de la vida, en procesos que evidentemente no están exentos de tensiones, contradicciones y disputas.

Lo anterior se debe a que los procesos de restitución de sus formas propias de vida implican distanciarse de las relaciones sociales mediadas por las categorías que rigen el orden social actual (valor, mercancía, dinero, trabajo abstracto), vinculadas a la narrativa dominante del progreso-desarrollo y su discurso de diferenciación jerárquica que ha colonizado la subjetividad. Se trata de un discurso que ha colocado estas formas otras de dar sentido a la organización de la vida en sociedad, como sociedades o comunidades atrasadas, premodernas o precapitalistas, puesto que el sentido de su lucha no se orienta a la reproducción y acumulación de capital, sino a la reproducción ampliada de la vida, mediante el restablecimiento de otras maneras de relacionalidad, entre lo humano y lo no humano, que se alejan de la lógica del mercado capitalista y del dinero.

En el proceso de lucha de diversas comunidades indígenas contra la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de la vida, la fuerza subversiva y emancipadora de la memoria, la lucha histórica, sus saberes ancestrales y sus formas propias de darle sentido a la organización de la vida en sociedad configuran toda su cultura, que las impulsa a emerger como propuesta alternativa para resistir y revertir la dominación y la explotación. En este sentido, compartimos lo establecido por Patricio Guerrero, quien señala:

La cultura es una respuesta creadora frente a la realidad y a la vida, por ello es un instrumento imprescindible para su transformación. No podríamos entender dónde está esa fuerza que afirma a los pueblos indios y negros en la lucha por la defensa de su identidad por más de 500 años de dominación. Los pueblos indios y negros han venido resistiendo desde hace siglos desde su cultura, y desde ella hoy surgen para dejar de ser pueblos clandestinos y construirse como pueblos con destino [Guerrero, 2002: 90].

La cultura es entendida como un proceso, una construcción social, históricamente situada, de lucha de sentido por la vida, material y simbólica, en donde la subjetividad se configura como “una forma de ser y hacer mediante la cual un pueblo construye los significantes, significaciones y sentidos

de una forma de identidad propia, que lo distingue y diferencia de otros” [Guerrero, 2002: 86]. Así, la cultura se configura “como constructora de nuevos sentidos de alteridad” [Guerrero, 2002: 91], a través de los símbolos y prácticas en procesos de restitución de identidad, a partir de la memoria histórica y un imaginario socialmente construidos e históricamente situados.

En este contexto, “emerge no un discurso sino [...] otro horizonte de sentido histórico” [Quijano, 2014: 5], donde las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la vida, permitiendo cuestionar y desnaturalizar las relaciones sociales mediadas por las categorías que rigen el orden social actual y que han legitimado la dominación y la explotación. Esta emergencia expresa un largo proceso de lucha contra la colonialidad del poder y de la subjetividad, que logra permear en otros sectores de la población (estudiantes, intelectuales, investigadores, ecologistas), cuando el amplio movimiento indígena, que es diverso y heterogéneo, irrumpe organizándose y actuando para denunciar “la vida no se vende”, no se vende la tierra, el agua, los bosques, etc., porque la madre tierra es la madre de todos y a la madre no se le vende. Con esta denuncia, se hace un llamado enérgico a la población mundial, señalando que los bienes naturales no pueden ser mercancías porque son la base de las condiciones de pervivencia de todos en el planeta.

En las luchas en defensa de la madre tierra, donde interviene la recuperación del territorio y la restitución de sus formas propias de vida, se despliegan diversas estrategias en la construcción de maneras alternativas de reproducción de la vida, contra la dominación y la explotación, orientadas a lograr la autonomía territorial y política. Estas luchas buscan romper con las formas de organización que reproducen relaciones de poder, relaciones sociales desiguales, jerárquicas, que legitiman el proyecto hegemónico de producción de mercancías para la acumulación de capital. Se trata de un proyecto hegemónico que en los territorios indígenas es encabezado por empresas extractivistas y de agronegocios para la producción intensiva y extensiva de mercancías, principalmente, para satisfacer las demandas del mercado mundial. Esto intensifica el enfrentamiento contra el despojo material y simbólico de sus territorios y la lucha por revertir las condiciones de dominación, explotación y conflicto, que varían en cada contexto y situación particular, en donde intervienen procesos de confrontación por restituir sus territorios, sus prácticas, su identidad, su imaginario, orientadas a revertir la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de los diversos espacios de vida. No obstante, estos procesos no están ausentes de tensiones y contradicciones.

Restitución de las formas propias de vida

A pesar de las tensiones y contradicciones que se generan en la confrontación de prácticas, identidades e imaginarios, el movimiento indígena en el Cauca, Colombia, siempre ha tenido el objetivo de restituir sus formas propias de vida como proyecto que articula la dimensión política y simbólica de la lucha, ya que, a decir de Raúl Zibechi [2015]:

[E]n el norte del Cauca, estaba naciendo una sociedad otra cuando se aprobó la Constitución de 1991. En miles de hectáreas recuperadas pusieron en marcha iniciativas de producción colectiva, de salud y de educación: crearon un centro de estudios como el CECIDIC, con criterios propios; recuperaron los cabildos como espacios de decisión supracomunitaria con base en grandes asambleas; pusieron en pie una organización como la Guardia Indígena, elegida, dirigida y controlada desde las comunidades, con la capacidad de proteger y educar al mundo nasa sin violencia. El movimiento fue capaz de diseñar los planes de vida como norte de los proyectos comunitarios [365].

Una de las estrategias para resistir y revertir la colonialidad del poder, mediante el fortalecimiento de su identidad, ha sido el impulso y la elaboración de los planes de vida, los cuales son proyectos creados e implementados por las comunidades con el propósito principal de restituir sus formas propias de vida, articulando la dimensión política y simbólica de su lucha en los diversos espacios de vida: salud, educación, gobierno, justicia, espiritualidad y territorialidad, mediante la producción de significaciones y prácticas que se alejan del criterio mercantil para la satisfacción de necesidades materiales y subjetivas, y donde la organización de la vida trasciende lo económico y lo capitalista.

Esto conlleva constantes impugnaciones al orden social hegemónico, apelando a la ley de origen, a la memoria histórica, a las tradiciones y, en general, a su cosmovisión, en una relación estrecha de trabajo y cuidado con la madre tierra, de respeto de los ciclos de vida que permitan su regeneración y la reproducción de las condiciones de vida de las comunidades. Esto se lleva a cabo con la finalidad de concebir y restituir otras formas de relacionalidad, en donde están presentes la reciprocidad y la solidaridad, elementos que constituyen el núcleo de la disputa y confrontación, orientada a revertir la colonialidad del poder y de la subjetividad, que ha mercantilizado los diversos espacios de vida.

Desde 1971, las reivindicaciones del movimiento indígena, encabezado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), se vinculan a la idea de recuperar lo que les pertenecía: los resguardos indígenas, territorios en los que se restituye la propiedad colectiva. Así, la toma de fincas para vivir y cultivar la tierra se diferencia de otras “invasiones” bajo el argumento de que ocupar propiedades, que anteriormente fueron tierras pertenecientes a los resguardos y despojadas, constituye un proceso de “recuperación” [González, 2016: 119]. Esto fortalece su lucha frente al Estado y la sociedad colombiana, y se constituye como una afrenta a la propiedad privada de la tierra.

Derivado de lo anterior, a la recuperación de la tierra, se suma la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida. En este sentido, se llevó a cabo la reconstrucción de los cabildos, en los que se reorganiza la autoridad tradicional para coordinar el proyecto político a nivel regional. A partir de la década de 1980, se restituye y/o fortalece la Asamblea Comunitaria, máxima instancia de decisión colectiva, en donde hay un proceso de construcción de autoridad colectiva, con la participación de toda la comunidad en la toma de decisiones, mediante una forma alternativa de ejercicio del poder, en el que se aplica la democracia directa y la rotación de puestos. Esta forma de restablecimiento de la autoridad colectiva cuestiona la legitimidad de la democracia representativa y la autoridad vertical del Estado en términos materiales y simbólicos. Al respecto, la Asamblea Comunitaria, aunque no es ajena a dificultades, tensiones, contradicciones y desaciertos, ha mostrado ser “un legado de resistencia que se niega a ejercer poder desde arriba”, constituyéndose, en la medida de lo posible, como mecanismo de control para que no se beneficien unos cuantos en nombre de la comunidad.

En 1970, las comunidades indígenas nasa, en el Cauca, solo tenían 200 hectáreas de tierra y contaban con seis cabildos. Dos décadas después, ya existían 122 cabildos con 570 mil hectáreas de tierra [Almendra, 2017: 86]. Posteriormente, se fueron restituyendo otros procesos que fortalecieron la acción de los cabildos, aunque siempre en tensión con el poder del Estado:

En el año 2005, frente a la ocupación burocrática que imponía una organización indígena que respondía más y mejor a las formas y reglas gubernamentales que a sus propias comunidades de base, la ACIN [Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca] por mandato colectivo crea los *Tejidos de Vida*, como organismos del gobierno autónomo [...] pueblos resistiendo y autonomizando para defender el *Çxhab Wala Kiwe* (territorio del gran pueblo) desde el Cauca [Almendra, 2017: 82].

Los Tejidos de Vida son “órganos técnico-operativos supeditados al proceso político-organizativo que facilitan el accionar y constituyen el gobierno autónomo en el territorio” [Almendra, 2017: 49], articulan los diversos espacios de vida (económico-ambiental, pueblo y cultura, justicia y armonía, defensa de la vida, comunicación para la verdad y la vida), en donde lo económico no es preponderante, sino que se articula a los otros ámbitos de la existencia social, buscando integrarse desde diversos espacios territoriales. Estos Tejidos de Vida tienen la finalidad de fortalecer otros ámbitos internos que permitan responder oportunamente a los mandatos colectivos, por medio de formas de gobierno propio y, a la vez, “tejer externamente lazos de unidad con otros pueblos y procesos sociales y populares en camino a la autonomía y manejar, desde los mandatos colectivos, las relaciones con el Estado” [Almendra, 2017: 91].

También, frente a la agudización de la violencia y la debilidad o falta de voluntad y/o interés del Estado por proteger a las comunidades indígenas, se vieron obligados a restituir la *minga*, una práctica ancestral de “trabajo colectivo que se realiza en los territorios para alcanzar un objetivo individual o común que beneficie a las comunidades” [Almendra, 2017: 85]. La *minga* se constituye como un trabajo colectivo que se rearticula en diversos espacios-tiempos históricos, no solo para resistir, sino para revertir la colonialidad del poder (la dominación, la explotación y el conflicto). El trabajo colectivo se enfoca principalmente en la producción de valores de uso, comida, vivienda y servicios, en los que se restituye el sentido espontáneo de la actividad, del trabajo concreto y el disfrute humano de la producción y el consumo de bienes, procesos alejados de la “lógica” mercantil abstracta del “valor”. Esta forma de trabajo articula espacios discursivos y prácticas que configuran una subjetividad descolonizada y desmercantilizada. La *minga* se utiliza en procesos de reflexión, de lucha y de trabajo, fortaleciendo las relaciones de reciprocidad y de solidaridad; la reciprocidad entendida como el intercambio de fuerza de trabajo y de productos del trabajo, sin mediación del mercado capitalista, del valor, del dinero, y la solidaridad entre los humanos y con la madre tierra, en busca del bien común, para la reproducción ampliada de la vida.

En este proceso, es fundamental la recuperación de los saberes tradicionales en la restitución de sus formas propias de vida, mientras que la producción que responde a sus prácticas productivas tradicionales constituye un modo de resistencia a los procesos de modernización, en los que los recursos naturales, las comunidades y sus formas de vida tienden a ser destruidas, desplazadas y reemplazadas por formas modernas de produc-

ción, con los costos sociales y ecológicos, lo que conlleva la producción y el consumo orientados por la lógica mercantil capitalista.

Hacia la desmercantilización de la vida: resignificación de la producción y el consumo alimentario

Uno de los planes que expresa y sintetiza la cosmovisión del pueblo nasa –en su empeño por restablecer la armonía entre las diversas formas de vida– y que se puede interpretar como un esfuerzo por revertir la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de la vida, mediante una resignificación de la producción y el consumo, es el que emprendieron desde 2008, en el resguardo indígena de Yaquivá, para llevar a cabo el Proyecto Agroecológico y la Soberanía Alimentaria con sus Componentes de Infraestructura Productiva dentro de la Institución Educativa JIISA FXIW. Este proyecto se sustenta en el impulso del “huerto casero” [Franco y Valero, 2011: 4], el cual se refiere a un sistema agroforestal, cuyo objetivo es la diversificación productiva mediante huertos mixtos como estrategia para enfrentar los riesgos de depender de pocos productos y las variaciones en los precios del mercado. Los huertos se desarrollan en varios patios o huertos caseros en fincas de varias comunidades; son sustentados principalmente por mujeres, quienes realizan la mayor parte de las labores. Este tipo de huerto familiar, que es común entre diversas comunidades indígenas, se considera una alternativa al problema de abastecimiento y/o de acceso a alimentos en áreas marginadas, además de que complementa la dieta alimentaria, la cual se compone principalmente de arroz, papa, yuca y panela, además de verduras y frutas. Esto favorece una alimentación sana y diversificada, con alimentos de alto valor nutritivo para el consumo familiar, especialmente, frutas, hortalizas, musáceas y productos animales [Franco y Valero, 2011: 5].

Este tipo de prácticas implica la producción de valores de uso –no de mercancías– para la satisfacción de las necesidades familiares y de la comunidad. Además, se recuperan los saberes y formas tradicionales de producción y consumo de alimentos, restituyendo sus conocimientos milenarios sobre los ciclos de producción agrícola, que empatan con los ciclos de vida, y las maneras de regenerar las capacidades productivas de la tierra sin el uso de agroquímicos fertilizantes e insecticidas, agresivos para la tierra y la comunidad. A decir de quienes han estudiado la propuesta [Franco y Valero, 2011], la diversificación productiva supone necesariamente:

La modificación o adecuación de sus sistemas de producción en función de una racionalidad determinada por la que opta la familia y que siempre está dirigida a mejorar las condiciones de vida de sus integrantes [...] esta estrategia se basa en el principio de uso de la diversidad de recursos y prácticas productivas, lo que da lugar a la integración y combinación de diferentes prácticas, el reciclaje de materias, energía, agua y residuos y la diversificación de los productos obtenidos de los ecosistemas [Toledo, 1993, citado en Franco y Valero, 2011: 7].

Se considera que esta estrategia puede operar tanto en el nivel de unidad doméstica como en el de comunidad e, incluso, en una región. Desde esta perspectiva, las comunidades del pueblo nasa han desarrollado el *thul* nasa, el huerto cerca o alrededor de la casa, donde se siembra una diversidad de plantas medicinales y alimenticias, como coles, yuca, arracacha, frutas, cebolla y flores ornamentales. También siembran árboles frutales y maderables y se crían animales de corral (gallinas, patos y cuyos). La forma como se concibe esta estrategia sintetiza parte de la cosmovisión nasa:

Al nasa tul, “la huerta”, también se le denomina *kwe’sx tul*, “nuestra huerta”; esta expresión indica que el nasa *thul* es de la familia que allí vive. Estos huertos caseros son establecidos alrededor de la vivienda, como símbolo de protección, abrigando el núcleo familiar, en este sentido la casa viene representando el corazón del *thul* nasa. Los cuidados y labores de mantenimiento son realizados por los integrantes de la familia y los productos obtenidos de allí son utilizados principalmente para el consumo interno del hogar, es por esta razón que también se le conoce como *kwe’sx tul*, que significa nuestra huerta, indicando el sentido de pertenencia que tiene para cada hogar. El objetivo de esta forma de producción ancestral es mantener un equilibrio entre el entorno y el hombre, realizando labores agrícolas que propicien un sistema de producción sustentable. Este a su vez se convierte en un modelo de desarrollo alternativo adaptado a las realidades locales, fomentando la preservación de la diversidad, la cultura y la economía de los habitantes de esta región [Franco y Valero, 2011: 7].

Con el impulso de estos huertos se articula la dimensión simbólica y política vinculada al trabajo con la tierra, para la producción, consumo e intercambio de alimentos, en donde interviene la restitución y transmisión de los saberes ancestrales, mientras que los médicos tradicionales y las personas mayores orientan sobre qué sembrar, cómo hacerlo y cuánto, reconstruyendo

prácticas de autonomía, política territorial y alimentaria, que se constituyen como estrategias orientadas a desmercantilizar la vida en las comunidades indígenas, a partir de la cosmovisión nasa. En síntesis, el huerto casero representa un sistema de cultivo fundamental, puesto que:

Contribuye al desarrollo de las buenas prácticas de alimentación en los hogares campesinos; es una expresión cultural que reivindica los saberes locales sobre las técnicas de manejo y uso de semillas; brinda múltiples beneficios a las familias en la medida en que aporta variedad de alimentos sanos, al tiempo que favorece la preservación de la biodiversidad. En estos términos, las huertas aportan al bienestar de las familias campesinas, dignificando sus vidas y las de las familias que compran sus productos [Erazo y Liscano, 2017: 66].

La producción en los huertos caseros se despliega mediante el trabajo concreto de los diversos miembros de la familia, principalmente de las mujeres y los hijos, trabajo que no se expresa en valor mercantil intercambiable, sino en el valor que cobra la posibilidad de satisfacer necesidades familiares y de la comunidad en busca del bien común, lo que conlleva el cuidado y protección de la madre tierra para garantizar la reproducción de la vida. Las plantas medicinales y los alimentos que se producen en los huertos caseros, así como la crianza de animales, se destinan principalmente al autoconsumo, al intercambio o para obsequio. El trabajo en los huertos caseros, además, permite la transmisión de los saberes sobre los ciclos de producción, el cuidado y el respeto a la madre tierra, fortaleciendo los lazos de amistad, familiaridad, confianza y el sentido de comunidad. Estos procesos permiten conferir otras concepciones de valor al trabajo y a los productos, vinculados a lo ético, lo estético, a lo ritual y lo social, distanciándose del valor mercantil. Asimismo, fortalece sus formas de producción, distribución y consumo de bienes materiales y simbólicos.

A partir de lo anterior, se considera que la diversidad de estrategias emprendidas por el pueblo nasa, mediante la restitución de sus formas propias de vida –entre las que se encuentran las formas tradicionales de producción, distribución y consumo de alimentos– brinda elementos para la construcción de subjetividades descoloniales orientadas, por medio de prácticas concretas, a desmercantilizar diversos espacios de vida. Esto permite configurar imaginarios críticos descoloniales que rompen con la modernidad-colonialidad capitalista y cuestionan las categorías que rigen el orden social actual, vinculadas a la narrativa del progreso-desarrollo, para

revertir la dominación y la explotación mediante la restitución del trabajo concreto y la relación de cuidado y protección de la madre tierra dirigida a la reproducción ampliada de la vida, no del capital.

Reflexiones finales

La reflexión sobre la colonialidad de la subjetividad, desde una perspectiva interdisciplinaria, se nutre del diálogo entre la teoría crítica del valor y la perspectiva de la colonialidad del poder para ampliar la comprensión de la acción colectiva en la construcción de propuestas alternativas, sustentadas en subjetividades descolonizadas que se orientan a desmercantilizar las relaciones sociales. Esto permite romper con los metarrelatos y las visiones teleológicas sobre el devenir histórico, que han concebido al capitalismo como la forma superior de organización de la vida en sociedad. Por otro lado, abre las posibilidades para plantear la descolonialidad de la subjetividad y la desmercantilización de la vida, a partir de superar los discursos de diferenciación social jerárquica y las concepciones que rigen el orden social actual, en donde las relaciones sociales mediadas por la mercancía, el valor, el dinero y el trabajo abstracto se asumen como procesos “naturales” para legitimar la dominación, la explotación y el conflicto.

En este contexto, la subjetividad es un elemento central de las relaciones entre los humanos, y entre estos y el resto del universo. La subjetividad se constituye como un modo de otorgar sentido a la experiencia con cada uno de los elementos de ella y con ella en su conjunto [Quijano, 2001; Marañón, 2012]. Esa producción de sentido es un elemento vital en el proceso de nuestra especificidad histórica, del modo humano de sobrevivencia y de relación con los demás seres del planeta, por la crisis generalizada del patrón de poder moderno-colonial capitalista en la que nos encontramos.

En consecuencia, la configuración de subjetividades descolonizadas, como las que se identifican en diversas luchas indígenas, va más allá de lo racional, del dominio de la racionalidad instrumental, orientada a la reproducción de capital. Dichas subjetividades permiten la emergencia de discursos y prácticas inscritas en otro horizonte de sentido histórico, donde las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la vida en sociedad. Estas otras formas de producción, distribución y consumo de significados se materializan en prácticas que van construyendo formas alternativas de reproducción, material y simbólica de la vida, opuestas a la mercantilización de los diversos ámbitos de la exis-

tencia social; cuando plantean “la vida no se vende” (el agua, los bosques, la tierra), construyen subjetividades que permiten resistir y revertir las relaciones sociales mediadas por la lógica mercantil capitalista.

Lo anterior plantea –en el debate actual– disyuntivas históricas, en donde las propuestas y luchas del movimiento indígena se configuran como centro de la resistencia mundial y de la generación de alternativas para revertir la colonialidad del poder y de la subjetividad, la dominación y la explotación, que han puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta por la exacerbada producción y consumo de mercancías para el mercado global, mediante la mercantilización total de la vida. En este proceso, es fundamental la restitución de las formas propias de vida de las comunidades indígenas y de su cultura, entendida esta como un proceso, una construcción social, históricamente situada, de lucha de sentido por la vida, material y simbólica, en donde la subjetividad se configura como “una forma de ser y hacer mediante la cual un pueblo construye los significantes, significaciones y sentidos de una forma de identidad propia, que lo distingue y diferencia de otros” [Guerrero, 2002: 86].

No obstante, la descolonialidad de la subjetividad y la desmercantilización de la vida se conciben como procesos dinámicos, en tensión, y muchas veces contradictorios, ya que en las comunidades indígenas se identifican diversos grados de mercantilización, en donde alternan la producción tanto de mercancías como de valores de uso, mediante trabajo colectivo concreto y propiedad colectiva de la tierra, para la satisfacción principalmente de necesidades familiares y de la comunidad. En estos procesos, se impulsa la construcción de otras formas de relacionalidad, como la reciprocidad y la solidaridad, entre los humanos y con la madre tierra, que se alejan de la lógica mercantil de reproducción de la vida y se orientan a armonizar la relación entre lo natural y lo social, a partir del vínculo de respeto, protección y trabajo que establecen con la tierra, en donde es esencial recuperar y preservar las capacidades de la tierra como dadora de vida y de sustento.

Así, el restablecimiento de sus formas propias de vida conlleva una disputa por restituir otros sentidos de vida, otras formas de valorar sus acciones, que permiten desnaturalizar y cuestionar las relaciones sociales, relaciones de poder, mediadas por las categorías que rigen el orden social actual (valor, mercancía, trabajo abstracto, dinero, Estado) y que han legitimado la dominación, la explotación, en donde la disputa no es solo por las condiciones materiales, sino también por las formas de significación del sentido de la organización de la vida en sociedad, articulando procesos y subjetividades que propician la transformación del orden social actual.

REFERENCIAS

- Almendra, Vilma [2017], *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*, México, Pueblos en Camino/Grietas/Pensaré Cartoneras/En cortito que's pa'largo.
- Appadurai, Arjun [1991], "Introducción: las mercancías y la política del valor", en *La vida social de las cosas*, México, Grijalbo.
- Aquino, Alejandra [2013], "La subjetividad a debate", *Sociológica*, 28(80): 259-278.
- Crespo, Rodolfo [2018], "Aportes teóricos de la escuela crítica del valor y de Anselm Jappe a la teoría del valor del régimen capitalista". *América Latina en Movimiento*. Recuperado de <<https://bit.ly/3BEf8Jb>>.
- Echeverría, Bolívar [1998], *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- Erazo, Wilmer y Liscano, Oscar [2017], *Soberanía alimentaria y el agro-negocio forestal: Cajibío-Cauca*, Colombia, Universidad del Cauca.
- Flórez, Juliana [2010], *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Franco, Marco Heli y Valero, Liana [2011], "Thul Nasa: huerto casero tradicional, modelo de desarrollo alternativo en el resguardo indígena de Yaquivá". Trabajo presentado en el Congreso Internacional Rural Sustentable. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Investigaciones Agropecuarias Marengo, del 12 al 14 de octubre de 2011.
- González, Arturo [2016], *Vivimos porque peleamos. Una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca* (tesis de maestría), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Guerrero, Patricio [2002], *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Escuela de Antropología Aplicada/Abya-Yala.
- Marañón, Boris [2012], "Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir", en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y*

potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial, Buenos Aires, CLACSO: 125-154.

Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 13(29):11-20.

_____ [2001], “La colonialidad y la cuestión del poder”. Recuperado de <<https://bit.ly/3bB5PPF>>.

_____ [2011], “Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3(5).

Quijano, Olver [2012], *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.

Zibechi, Raúl [2015], *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra Ediciones.

CAPÍTULO 17. LA DESCOLONIALIDAD DEL ESPACIO-TIEMPO DESDE LA RACIONALIDAD RELACIONAL

ROSA PAMELA PALOMINO RUIZ

Introducción

Hablar de la descolonialidad del espacio-tiempo implica abordar, primeramente, qué es la colonialidad. De esta manera, nos adentramos a entender la colonialidad como el proceso histórico que se constituye con la modernidad a partir de los procesos de colonización eurocentrados, la constitución del capitalismo como economía homogeneizadora y, con ello, la instauración de un patrón de poder mundial específico: el patrón de poder colonial, que surge de la categorización de los seres humanos a partir de valoraciones jerárquicas desde la idea de raza, trascendiendo a cada uno de los ámbitos de la existencia social y a los diferentes lugares de enunciación y concepciones, tales como el espacio-tiempo.

Así, a partir de la colonialidad del poder, se comprende cómo el *espacio-tiempo* ha sido construido desde categorías *jerárquicas* que lo interpretan, erigen y reconocen desde valoraciones mediadas por el *capital*, lo *mercantil*, las ideas de *desarrollo-progreso*, el *cientificismo* y lo *productivo-utilitario*, con lo que el espacio y el tiempo se conciben como otros más de los recursos al alcance del ser humano en su afán por el control.

La colonialidad del espacio-tiempo

Con el patrón de poder colonial, del cual nos habla el sociólogo Aníbal Quijano [2000a], surge la constitución de un espacio-tiempo como espacio de enunciación, de experiencia del transcurrir cotidiano, del cambio, de la conciencia humana, del pasado, del presente y del futuro, del transcurrir humano y no humano, implicando formas particulares de relacionamiento con y en el espacio, con la madre tierra, con lo vivo y lo inerte. Este espacio-tiempo guarda una retórica de tiempo lineal que, en la actualidad, porta el estandarte del progreso-desarrollo, cuyo antecedente salvacionista proviene de las ideas de salvación judeocristianas [Piccininni, 2011].

Así, la expresión de la *colonialidad del tiempo* implica la hegemonía de una *concepción lineal*, en la que se insertan los ideales de desarrollo-progreso y las pautas a seguir hacia lo civilizado, hacia el desarrollo, hacia el llamado primer mundo.

Asimismo, con la *colonialidad del espacio*, se resalta el *control* y la *explotación* no solo de los espacios geográficos, de los recursos naturales y del entorno ambiental, sino también de otros espacios como el cuerpo, limitando las formas de relacionamiento con los diferentes espacios y con todos los elementos que los constituyen, desde la integralidad de la vida, que implica al conjunto de especies en las que se incluye la especie humana, hasta el conjunto de elementos no vivos o inertes.

La colonialidad del espacio-tiempo tiene como base: 1) la diacronía unilineal homogeneizadora y cosificadora del tiempo –gestada desde la Antigua Grecia–, que involucra el desconocimiento de otras historicidades, es decir, de otras ontologías, implicando un carácter autorreferencial de salvación que está presente hasta nuestros días con las ideas de desarrollo-progreso [Oto y Quintana, 2010], y 2) la *colonización de los mundos no europeos* como forma de colonización del espacio, que incluye no solo los *espacios geográficos*, sino también los *cuerpos, humanos y no humanos* [Mignolo, 2011].

Esta colonialidad del espacio-tiempo forma parte del llamado *desencantamiento del mundo* que no solo implica la creciente *racionalización de la vida social*, sino también el rechazo de las explicaciones míticas y religiosas de la misma [Germaná, 2002], lo cual permite prescindir, en el discurso, de los elementos mágicos, míticos y sagrados, ante los recursos técnicos de la creciente racionalidad moderna y utilitarista, así como de las relaciones en su conjunto, que implican otras y distintas formas de relacionamiento con el entorno, más allá del control, el beneficio y la idea de recurso.

El desencantamiento del espacio-tiempo surge de su *desacralización*, que se vivencia en los cinco ámbitos de la existencia social que Quijano [2000a] enuncia como formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales.¹ Sin embargo, es importante mencionar que cada uno

¹ Quijano [2000a] enumera y caracteriza así los cinco ámbitos de la existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) la naturaleza y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento, y 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

de estos no aparece como ámbitos fraccionados de la realidad social, sino que se conjuntan dentro de una totalidad en la que cada uno guarda racionalidad con los demás.

De esta forma, no es posible entender cada uno de estos ámbitos sin su interrelación con los otros; tampoco se podría comprender la colonialidad del espacio a partir de la desacralización y control de la naturaleza, sin la gestión y control de las subjetividades y del conocimiento a partir del cientificismo, con el cual la vida pasa por un proceso intersubjetivo de cosificación y deja de comprenderse desde lo sagrado para ser un recurso de control biopolítico que surge con la colonialidad. Una de sus implicaciones se expresa en el desarrollo del derecho, en términos del “derecho de muerte y poder sobre la vida”, con la categoría de “raza” y posteriormente con “nacionalidad”, lo que da pie a la desacralización de la vida en la construcción del *Homo sacer*² a partir de la cual el hombre deja de enunciarse como un ente que puede ser sacrificado, para convertirse en un hombre que puede ser asesinado bajo distintos escenarios, contextos y justificaciones –como la colonia o la guerra–, respaldados por la autoridad legal del Estado [Oto y Quintana, 2010: 52].

Sin embargo, la colonialidad de la vida, como forma de colonialidad del espacio a partir de los cuerpos de los seres, va más allá del derecho de la vida o la muerte, trasciende dichas fronteras y se evidencia con la biopolítica y el biopoder del cuerpo, donde destaca lo fisiológico y lo fenotípico en relación con la cultura. La constitución de los Estados nación y el desarrollo del derecho internacional son claros ejemplos en los que las migraciones diplomáticas internacionales resultan en herramientas de intervención social desde la idea de raza y sus respectivas estigmatizaciones culturales, trayendo consigo procesos de blanqueamiento de la raza por aculturación, es decir, con la inserción de comunidades extranjeras europeas en países colonizados, buscando el ideal de desarrollo-progreso y de blanquitud como paradigma civilizatorio.

Son varios los estudios donde se trata la colonialidad del cuerpo como espacio colonizado. De especial mención es el cuerpo femenino como uno de los primeros espacios colonizados, cuyo análisis muestra la transversa-

² Se entiende como *Homo sacer* la construcción del hombre en función de lo sagrado de la vida, de manera que lo legal no puede demandarse en lo sagrado. Asimismo, “cualquier cosa que ya poseyeran los dioses o estuviera marcada por ellos como propiedad divina era distinguida como *religiosus*, y por tanto, no se les podría ofrecer o hacerlas *sacer*” [Fowler, 1911: 61].

lidad de la raza, del sexo-género, de la clase, etc. Así se explicita la colonización de la corporeidad de las mujeres indias o africanas a partir del abuso sexual, la explotación y el control.

Con la biopolítica, se tienen los fenómenos que se gestaron en México en su proceso de constitución como Estado nación, en el que el mestizaje fue una herramienta biopolítica con la que se racializaron discursos y prácticas migratorias en pro de un mestizaje selectivo que, a su vez, implicaba prácticas y discursos discriminatorios contra determinados migrantes que fueron considerados un peligro para el proceso de homogeneización de la población del país.

Se cuenta con el ejemplo de la *raza cósmica* de José Vasconcelos, que, pese a su intención de trascender la idea de raza, la sigue preservando a partir de un racismo mestizo o mestizaje racista que responde a una clasificación jerárquica de la humanidad, empleando el mestizaje como vía eugénica, es decir, como creencias y prácticas que apuntan a mejorar la calidad genética de una población humana, y que, a su vez, trae consigo la colonialidad del tiempo a partir de la ley de estadios sociales, basada en el tiempo lineal, que implica las ideas salvadoras de desarrollo-progreso y que concibe un primer estadio primitivo y sus posteriores más avanzados [Yankelevich, 2017].

También están las prácticas posrevolucionarias mexicanas de aculturación selectiva en los proyectos colonizadores integrados por extranjeros. Así, pese a que los gobiernos posrevolucionarios –como el de Álvaro Obregón– se hacían pasar por no racistas, las políticas sobre inmigración tenían nociones de racismo basadas en la superioridad de la raza blanca, resultando en una preferencia por los inmigrantes europeos o de ascendencia europea, como los grupos menonitas en el norte del país, en las que el proceso de blanqueamiento no solo implicaba cuestiones fenotípicas, sino también culturales para el desarrollo económico del país, es decir, imaginarios de dichas poblaciones como gente pacífica y trabajadora.

Así, mientras había migrantes deseables para el desarrollo del país, bajo el ideal de crecimiento económico y del desarrollo-progreso, también existían migrantes indeseables, estigmatizados y perseguidos, incluso, con actitudes hostiles y violentas, como fue el caso de las inmigraciones chinas, que fueron víctimas de grupos racistas, como la Liga Pro Raza y los Comités Antichinos, entre otros. Sin embargo, los chinos no eran los únicos migrantes no deseados; dentro de esta categoría, se encontraban también las poblaciones negras e hindúes, sin olvidar ni obviar a las poblaciones indígenas del país que migran dentro del mismo [Hansen, 2005].

La colonialidad del espacio-tiempo también proviene de las subjetividades que no solo fraccionan la forma de entender la totalidad de la existencia social, sino que también la jerarquizan, la cuales tienen como precedente las formas de enunciación de la vida, desde las épocas griegas y romanas, y la paulatina fragmentación del entendimiento de la totalidad social.

Tenemos, así, las concepciones de vida de los griegos, quienes disponían de la raíz *zoè*, que se entendía como el derecho de vivir, común a todos los seres –animales, hombres y dioses–; a su vez, se gestó la raíz *bíos* como la forma de vida del individuo y sus grupos, a partir de la cual comienza a conceptualizarse una diferenciación, fragmentación y exclusión entre los distintos tipos de vida. Así, dentro del *bíos*, se encontraba la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*), la vida de placer (*bíos apolaustikós*) o la vida política (*bíos politikós*); es en esta última donde comienza a explicitarse la exclusión de la vida natural del ámbito de la *polis*, de la política, confinando la vida reproductiva al ámbito de la *oíkos*, es decir, al de la economía [Agamben, 1998: 10].

Asimismo, la colonialidad del espacio-tiempo no solo implica la negación de otras historicidades y formas de comprensión del tiempo, sino también la fragmentación o separación del mismo sin la complejidad de conexiones entre el pasado y el presente a partir de su interpretación lineal. Una de sus expresiones tiene lugar con el desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XIX, la cual derivó en la fragmentación del conocimiento y de las formas de entender y explicar la realidad social. Así surgieron las distintas disciplinas sociales que no solo dividían el conocimiento, sino que también dividían el pasado del presente. Immanuel Wallerstein [1998: 4] se refiere a esta segmentación como la fisura entre el pasado y el futuro, a partir de la cual la economía, la ciencia política y la sociología se encargarían del presente y su proyección al futuro, mientras que la historia se ocuparía de lo ocurrido en el pasado.

Sin embargo, los orígenes de las concepciones lineales del tiempo provienen de los romanos y griegos, en los que este va perdiendo su condición sagrada ante la creciente hegemonía del tiempo racionalizado, es decir, del tiempo como objeto, como medida y como algo externo al ser humano, que posteriormente será impulsado por el cientificismo y el desarrollo del capitalismo, en el que se instaura el tiempo como cosa medible, cuantificable y como recurso escaso: “Desde Aristóteles en adelante comienza a imponerse una definición donde impera la representación del tiempo como ‘series de ahora’ [...]. El tiempo para Aristóteles es ‘número del movimiento desde un antes a un después’” [Piccininni, 2011: 20].

De esta manera, se generan cambios en la percepción y concepción del tiempo y del espacio, que tienden a fraccionar la realidad y a ignorar la conectividad y vínculos dentro de la totalidad de la existencia social mediante el desencantamiento del mundo y la desacralización del tiempo-espacio, el cual comienza a restringirse a lo medible, a lo cosificado, a lo mundano.

Estos cambios resultan de gran relevancia, puesto que abonan a un pensamiento no relacional, en el que el humano toma distancia de aquellas concepciones integradoras, donde se concebía a sí mismo como una parte más de la totalidad para, entonces, convertirse en el referente con el cual se mide la totalidad.

Víctor Piccininni [2011] lo explica como el cambio del tiempo sagrado al tiempo lineal; en el primero, predomina una racionalidad relacional en la que el ser humano no solo es parte integral de los ciclos de la naturaleza y el cosmos, sino que guarda una relación con lo sagrado desde su transcurrir cotidiano, inundando su pasado, su presente y su futuro, a partir de los espacios en los que se relaciona; en el segundo, en el tiempo lineal, se reserva lo sagrado a las tradiciones religiosas judeocristianas que concentran lo sagrado del hombre a las ideas salvacionistas después de la muerte o a las ideas salvacionistas de la ciencia y la tecnología en pos del desarrollo-progreso:

Este salto esencial en la interpretación del tiempo se produce ya con la visión de los profetas del judaísmo y se traslada luego a las concepciones cristianas islámicas. Esta visión se opone y rechaza la interpretación cíclica del eterno retorno, [...] y se orienta hacia una interpretación lineal que degrada el pasado como fuente de culpa y pecado original, realza el futuro como posibilidad y esperanza de redención y espera con intensidad la llegada de un nuevo mundo [Piccininni, 2011: 21].

Aventurarnos a dichos cambios en las concepciones del tiempo implica entender otras concepciones del mismo desde la racionalidad relacional. Es desde la racionalidad relacional que la sociabilidad no se resume a lo humano ni a los aspectos materiales o del capital. En la racionalidad relacional, se concibe la existencia desde su amplitud en la que hay una profunda conectividad entre cada uno de los elementos que integran el espacio, los entornos, los elementos vivos, pero también los elementos no vivos o inertes.

La racionalidad relacional desde el espacio-tiempo

Con la racionalidad relacional, este aparente fraccionamiento de la vida y de la existencia social da pie a la interdependencia, la conexión y el vínculo entre las cuestiones políticas, religiosas, económicas, sociales, etc., puesto que todas se interconectan.

Las jerarquías normalizadas, a partir de las cuales se han construido las nociones de espacio-tiempo lineal y colonial, pasan a ser cuestionadas desde un lente crítico que tenga como foco de atención las relaciones, las cuales solo son posibles de comprender a partir de su complejidad, en la que se trazan relaciones históricas que vinculan el presente con el pasado y el futuro, pero también espacios, personas, cuerpos, contextos políticos y coloniales, formas y lugares de conocimiento y saberes, lo que implica una continua contextualización del relaciones.

Así, en la racionalidad relacional, se evidencian otras formas de entendimiento del mundo, otras historicidades, otros tiempos, como el tiempo sagrado. Este último resulta de gran importancia, pues en él se ejemplifican las nociones de circularidad o ciclicidad provenientes de concepciones arcaicas que autores como Piccininni [2011] han analizado. Concepciones del tiempo circular, cíclico o del eterno retorno, cuyo carácter sagrado proviene del sentido de predestinación que se le adjudica y a partir del cual se comprende el sentido mítico-religioso de esas anteriores civilizaciones, que en sus cosmovisiones y representaciones del mundo conciben una renovación periódica del mismo.

Muchos mitos antiguos se fundaban en dichas creencias; la tradición helenística de la *palingenesis* hace mención de esta repetición de hechos, en la que hay una periódica restauración dada por una génesis, su correspondiente duración, sus cambios y, finalmente, su muerte, tras la que surge de nuevo y a partir de la cual el ser humano se encuentra sujeto al tiempo eterno de infinita repetición, regeneración y renacimiento de la vida [Escareño, 2007: 156].

Esta percepción cíclica del tiempo también tiene lugar en las antiguas culturas latinoamericanas; por ejemplo, se expresa en las sociedades de los mayas, también nombrados como *los señores del tiempo*, cuya noción del tiempo se integra por una secuencia de acontecimientos recurrentes, icónicos, míticos, que indicaban la repetición de ciclos, es decir, implicaban este retorno a determinados patrones que, aunados a esta concepción cíclica, también contemplaban una historicidad desde el tiempo lineal: cada ciclo guardaba su propia historicidad, su propio ritmo, sus particularidades que

permitían diferenciarlo de otros ciclos [Piccininni, 2011]. La rueda calendárica maya o el *Tzolkin* da cuenta de cómo el tiempo cíclico y el tiempo lineal guardan relacionalidad con la concepción sagrada del tiempo maya. Así, en cada uno de los 365 días del calendario maya, hay características y singularidades específicas regidas, a su vez, por poderes divinos que implicaban historicidades específicas dentro del tiempo cíclico [Voss, 2007].

Estas concepciones del tiempo sagrado dan cuenta de un pensamiento relacional en el que la atención está en las relaciones y vínculos siempre referidas a otros: otros tiempos, otros seres, otros espacios, es decir, una visión relacional y estructural que comprende procesos complejos. En cambio, la linealidad del tiempo responde a los principios causalísticos y mecánicos carentes de conexiones complejas y de una visión crítica que cuestione las jerarquías del orden existente, incluyendo las jerarquías del espacio-tiempo lineal.

Como parte de esta visión lineal y cosificadora del tiempo, hay una aversión a la muerte mediada por el capital; de esta forma, se habla de los tiempos muertos, del tiempo perdido, de la siempre falta de tiempo: “De este modo, las cosas que hay que hacer eluden la muerte de cada instante, por esto se ‘tiene más o menos tiempo’ para determinadas cosas, porque ‘tener’ se refiere a las ‘cosas’ y el mismo transcurrir de la vida se convierte en cosa” [Piccininni, 2011: 21].

Esta visión de aversión a la muerte se expresa en las nociones del tiempo y del espacio en cada ámbito de la existencia humana: el trabajo, la economía, el sexo-género, la organización social y política, entre otros. Surgen categorizaciones de los distintos espacios, como el cuerpo, la tierra, la vida misma y sus tiempos, reduciéndolos y homogeneizándolos a los valores del capital, de la ganancia, de lo productivo-utilitario, fragmentando ciclos y espacios ante la aversión a lo no productivo, lo que resulta en una aversión a la muerte, que, bajo las perspectivas lineales del tiempo, tiene como consecuencia una fatalidad.

En los tiempos modernos y lineales, los tiempos de la vida buscan ajustarse a las necesidades del capital; así, esta aversión a la muerte como fatalidad se conceptualiza en las etapas de la vida. La vejez es muestra de ello, debido a que su conceptualización moderna, lejos de considerarse desde una visión cíclica que atañe al descanso, al disfrute, a la contemplación y a la búsqueda relacional con las generaciones que le preceden, desde la reciprocidad, huye de dicha visión por considerarse no productiva. Por el contrario, se busca, a toda costa, servir en una fuerza de trabajo remunerada, incluso, pese a la decadencia de las condiciones laborales [Miralles,

2010]. De igual forma, se busca ser independiente como sea posible, porque la relacionalidad, incluso con el círculo familiar cercano, llega a ser símbolo de dependencia malsana; se huye de la connotación de fragilidad que se ha yuxtapuesto a la de interdependencia.

Con lo anterior, también se cortan vías de reciprocidad y de don en los lazos interpersonales de la familia [Godbout, 1997], que guardan relación con el cuidado, con los trabajos no valorados e invisibilizados en el seno de la esfera doméstica, propios de las prácticas históricamente femeninas, como la llamada economía de la gratitud y el regreso del don, las cuales evidencian la racionalidad relacional en la esfera doméstica. A partir de esta, se generan vínculos con base en intercambios y apoyos afectivos que relacionan el don generado en la niñez con su posterior devolución en la vejez, siendo la reciprocidad una forma de sostén doméstico, familiar y de la sociedad misma, y evidenciando, con los dones de transmisión, el vínculo entre generaciones, las múltiples conexiones de cuidado y relación entre el pasado, el presente y el futuro, cíclico y lineal, a la vez, en el que cada ciclo tiene su propio ritmo y su propia historicidad.

Estos vínculos ya han sido evidenciados desde diferentes propuestas teóricas y políticas relacionales, la llamada anarquía relacional y las políticas de cuidado son muestra de ello; en estas se considera que:

La protesta más anti-capitalista es cuidar a otros y cuidarse a uno mismo. Adoptar la práctica históricamente femenina y por tanto invisible, de cuidar, atender, nutrir. Tomarse en serio las vulnerabilidades y fragilidades y precariedades de cada uno, y apoyarlas, honrarlas, empoderarlas. Protegerlos, promulgar y practicar comunidad. Una afinidad radical, una socialización interdependiente, políticas de ciudad [Hedva, 2016: 14].

Este carácter de aversión a la muerte y a lo no productivo se potencializa con el género, por ejemplo, a través de las masculinidades en las que recae con mayor peso la llegada de la edad no productiva, el periodo posretiro que indica el tramo de la vida que va desde que el individuo abandona la actividad económica remunerada hasta su muerte. Se hace incesante la búsqueda de una vejez productiva que se ajuste a los valores e intereses del capital; de lo contrario, su peso deriva en la propia conceptualización de muerte en vida e, incluso, en procesos fisiopsicológicos de depresión y suicidio [Paz, 2010].

Esta aversión a la muerte, síntoma del tiempo lineal, también se hace presente en el cuerpo, por ejemplo, en el cuerpo femenino, en el que hay

una simbolización de los ciclos vitales, como los ciclos de menstruación y ovulación, en los que lo productivo y la muerte, de nuevo, son categorías rectoras de valoración que señalan a dichos ciclos como un problema en la cotidianidad de las mujeres, resumiéndolos a su influencia en la capacidad de rendimiento del día a día: “Incluso hoy en día se piensa en la menstruación como en una desventaja biológica que transforma a la mujer en una trabajadora emocional, irracional, inestable y en la que no se puede confiar” [Gray, 1999], o bien los ciclos menstruales pasan a ser reducidos a un reflejo biológico y material, tratado con desprecio y aversión, como algo sucio y contaminante, desconectándolo de las visiones y concepciones energéticas y espirituales, así como relacionales con la madre tierra.

Esta visión lineal del tiempo es la misma que cataloga el sentir y los procesos fisiopsicológicos de la menstruación a partir de la enfermedad, es decir, de forma negativa, lo que lleva a nombrar a dichos procesos desde la idea de síndrome premenstrual.

También se han generado restricciones culturales que evidencian la relación entre los distintos espacios –geográficos y corpóreos– y su expresión mediante prácticas, como aquellas que implican apartar a las mujeres que se encuentran menstruando de determinados espacios, actividades o cosas: herramientas o utensilios cotidianos, en especial aquellas con una carga simbólica masculina, como instrumentos de caza, cuya prohibición de uso por parte de las mujeres surge de la creencia de perjudicar dicha actividad; ejemplo de ello lo encontramos en las culturas andinas, en torno al ciclo agrícola, con la *Pacha-vivencia* y la *crianza de la vida*:

El lado profundo de este ciclo agrícola es la constante aplicación de la crianza de la vida (tecnología) religiosa de nuestras comunidades, crianza que se manifiesta en el corte ritual de las flores de maíz, que es realizado por una mujer, porque su constitución y delicadeza no afecta ni daña el proceso de maduración del maíz. Pero la mujer que ejecuta esta acción no debe estar en su ciclo crítico (menstruación) porque de lo contrario la *chakra* “se enoja” y dañaría la producción [Cachiguango, 2000].

Otras prohibiciones espaciales son las que implican una restricción de acceso a determinados espacios, como la cultura islámica, en la que las mujeres menstruando tienen prohibido entrar a las mezquitas, sitios sagrados que no deben ser conminados por lo impuro.

Sin embargo, aunque ambas concepciones hacen referencia a la mujer respecto de su ciclo menstrual, se destaca que, en las cosmovisiones andinas,

así como en otras concepciones indígenas, prevalece una racionalidad relacional en la que el ciclo menstrual de las mujeres guarda una relación con los procesos de la tierra. Así, el foco se centra en las relaciones de la mujer con la madre tierra, principalmente en sociedades agrícolas e indígenas en las que se asocia la fertilidad y la tierra con la mujer fértil, aunque también sustentadas en una caracterización jerárquica en el marco del régimen patriarcal de herencia de la tierra, en el que la mujer no puede heredar, puesto que sus ciclos menstruales representan un peligro de contaminación para la tierra:

Es decir, la mujer en periodo no fértil no puede vincularse con la milpa en su periodo de fertilidad (cuando el grano está madurando), [...] con la población mazahua se trata de una situación de similitud simbólica (lo putrefacto con lo putrefacto en la menstruación y los alimentos en fermentación [Ortiz y Bordi, 2006: 111].

Estos otros mundos, ontologías relacionales, saberes y conocimientos que se han construido alrededor de la menstruación como un ciclo, como un tiempo cíclico, que hace referencia a los ciclos del universo, también implican un cúmulo de conocimiento generacional, en el que los ciclos menstruales no solo son una respuesta fisiológica del cuerpo femenino. A continuación, se cita una narración mítica, del paso del tiempo lineal al tiempo cíclico, la cual expresa el carácter simbólico, más allá del fisiopsicológico, que experimentan mujeres con su primera menstruación. Dicha narración proviene de la recopilación de Miranda Gray sobre mitos ancestrales del ciclo menstrual:

Esta noche es muy especial para ti, pues la rueda de la vida ha girado para indicar que has dejado de ser niña y te has convertido en mujer. Mis hermanas y yo te guiaremos, y aunque tal vez no comprendas todo lo que veas o sientas durante esta transformación, al menos, empezarás a hacerlo. Durante la infancia tus energías son lineales; fluyen constantemente con el único cometido de hacerte crecer tanto física como mentalmente para que dejes de ser un bebé y te transformes en una mujer adulta. Cuando llega ese momento las energías también se modifican: dejan de ser lineales y se convierten en cíclicas. Seguirán un ritmo que se repetirá una vez al mes, y el color y el sabor de tu ritmo serán solo tuyos; yo estoy aquí para ayudarte a tomar conciencia de ello, y para que conozcas las diferentes energías que encierra ese ciclo. [...] Por ser mujer estás vinculada al ritmo del universo. [...] Durante generaciones las mujeres han sido la conexión entre el hombre y

el cosmos pues, a partir de su primera menstruación, las hembras primates evolucionaron de un modo distinto que el resto del mundo animal, y cada flujo de sangre se transformó en un reloj que armonizaba con los ritmos universales. [...] Desde que la primera mujer comenzó a menstruar. Permanecerá aquí a través de los tiempos contando los ritmos de la luna y midiendo los ciclos femeninos, que son diferentes de los de los hombres: ellos siguen el sol, mientras que nosotras nos guiamos por la luna. Como verás, fueron las mujeres las que por primera vez midieron el tiempo [Gray, 1999: 23-24].

Este tipo de narraciones míticas dan cuenta de un pensamiento relacional que conecta conocimientos y experiencias con el pasado, el presente y el futuro, pero también evidencia una trama compleja de conexiones con el universo, no solo abocadas a lo material ni restringidas a lo humano, y que responde a una existencia ampliada y de profunda conectividad entre los seres del universo, entre mundos y cosas.

Es desde estas concepciones que el ciclo menstrual no solo resulta una experiencia interior, personal y psicológica, sino que también implica una relacionalidad con el exterior, cuyos procesos o ciclos dan cuenta de formas de relacionamiento con la madre tierra. Por ejemplo, el campo semántico del ciclo menstrual se divide en el ciclo de la siembra, correspondiente al momento de la menstruación, que, a su vez, corresponde a la fase lunar de la luna nueva y a la estación del invierno; después, se tiene el ciclo de la maduración, que corresponde a la preovulación, a la luna creciente y a la primavera; posteriormente, está el ciclo de la cosecha, el de la ovulación, la luna llena y el verano, y, por último, el ciclo de la recapitulación, que dará pie a un nuevo inicio, una nueva siembra y que implica la premenstruación, la luna menguante y el otoño [Gray, 1999: 23-24].

De esta forma, el ciclo menstrual no solo ha implicado una conexión con el cuerpo, sino también experiencias y relacionamientos con los ritmos de la Tierra, en donde dichos ciclos vitales no son valorizados a partir del capital y en los que se contempla la muerte como proceso de renacimiento, no limitado a lo productivo utilitario, sino desde el retiro, la destrucción y la muerte-desastre, necesaria para el renacimiento y el crecimiento, es decir, de la que surgen las fuerzas necesarias para la transformación y la nueva gestación [Piccininni, 2011].

Estas concepciones míticas del tiempo guardan semejanza con los procesos agrícolas indígenas en que los ciclos forman parte de las maneras de relacionarse con el entorno, con la madre tierra; de ellos se desprenden los ciclos anuales de siembra en los que la muerte corresponde a los momentos

en que la tierra no produce, guardando una relación profunda con la crianza de la vida a partir del descanso de la tierra. Estos ritmos agrícolas, a su vez, generan y dictan pautas de relacionamiento en comunidad para la organización del trabajo comunitario en los tiempos cíclicos, los cuales indican las actividades a realizar, qué producir, los momentos de descanso, de celebración y diversión, todos necesarios para la vinculación y generación de comunidad, pero también menospreciados por las visiones occidentales y lineales del tiempo, que reducen lo agrícola a términos económicos utilitarios, productivos y de aprovechamiento y explotación de la madre tierra [González, 2007].

Reflexiones finales

Como se ha tratado de evidenciar, es en estas otras nociones del espacio-tiempo donde hay una constante relacionalidad entre la organización social, las personas, los seres vivos y no vivos, el cosmos, la vida y la muerte. Autores como Arturo Escobar [2016], mediante sus propuestas, como la sociología de las ausencias, dan cuenta de cómo estas otras formas de pensar y de hacer desaparecen y, con ellas, también otras racionalidades. Sin embargo, estas ausencias se caracterizan por ser relacionales. Escobar resalta la lucha zapatista, como ejemplo, la cual contempla otros mundos relacionales, “mundos donde quepan muchos mundos” o “pluriverso”, partiendo de que las cosas y seres solo existen en relación con otros y no tienen una vida propia.

Escobar nos permite entender que estas ontologías relacionales no solo dan pie a otras concepciones del espacio-tiempo, sino que también comprenden un conjunto de tramas complejas de luchas sociales, como aquellas de los pueblos originarios, en las que coinciden y se entrecruzan las luchas por la defensa del territorio, de lo comunitario, de la vida, siendo luchas y causas compartidas, no exclusivas, contrarias a aquellas ontologías que representan el capital y el Estado, basadas en la idea de un mundo universal. Así, la racionalidad relacional comprende las luchas por la visibilización y la creación de otras racionalidades que derivan en luchas ontológicas por mantener un pluriuniverso en el que tengan lugar otras racionalidades colectivas.

Estos nuevos entendimientos relacionales de la vida humana también conllevan otras concepciones en torno a las asimetrías y el poder, cuestionando la naturalización de categorías y jerarquías hegemónicas, y centrando

la atención en las relaciones cambiantes que surgen dentro la complejidad de la existencia social. De esta forma, surgen los planteamientos teóricos animistas relacionales, en los que se analiza la existencia ampliada, como se explicita en el siguiente párrafo que refiere las diferentes relaciones asimétricas y recíprocas, desde la episteme local, que se gestan en la comunidad rural de Archibarca, Argentina:

Los seres [...] no están definidos por sus rasgos intrínsecos o esenciales, sino debido a sus relaciones. Al mudar el foco desde los seres/objetos relacionados a las relaciones (practicadas y esperadas), comienza a aparecer una episteme local. A esta episteme la llamo *uywañaña*, ya que la raíz en lengua *aymara uyw* abarca toda una constelación semántica que incluye actos de cuidado, amor, respeto y temor, crianza, así como significados tales como el duelo, los cerros sagrados, los manantiales sagrados, los pastores, y los animales de rebaño [Haber, 2011: 83].

La racionalidad relacional cada vez resuena más como parte de las propuestas teóricas para entender la totalidad de la existencia social. Su planteamiento resulta en una crítica y respuesta a los entendimientos fraccionarios de la realidad social, en los que predomina el énfasis economicista en cada una de las esferas sociales, que hacen de la ciencia económica moderna la lectura hegemónica con la cual son leídos cada uno de los ámbitos de la vida, el trabajo, el sexo género, la madre tierra, las diversas formas de conocimiento e intersubjetividades, la autoridad colectiva, etcétera.

En estos otros entendimientos de la totalidad de la existencia social, la complejidad y la relacionalidad se hacen cada vez más presentes, pero también evidentes ante las crecientes crisis ambientales, en las que se muestra la correlación de crisis y problemas no solo ambientales, sino económicos, sociales, políticos, alimentarios, de salud, etc., que se interconectan.

Asimismo, la racionalidad relacional surge ante el planteamiento de una nueva racionalidad crítica de la racionalidad-utilitarista que ha predominado con el origen de la modernidad, el capitalismo y el sistema mundo moderno, y con el actual patrón de poder colonial. Situar y comprender las racionalidades sociales, incluyendo la racionalidad relacional desde la modernidad, la globalización y sus crisis, nos permite evidenciar las tensiones entre racionalidades sociales en las actuales estructuras de legitimación, significación y dominación que se evidencian con la crisis de los modelos de desarrollo-progreso y de las promesas de liberación de la sociedad ante las desigualdades sociales.

La perspectiva relacional también surge ante el cientificismo dominante que ha permeado el entendimiento de la realidad no solo social, sino también ambiental, de la vida en general, incluyendo a todo ser vivo o inerte e implicando la existencia amplia no restringida a lo humano, que deja de entenderse solo a partir de lo objetivo, neutral, comprobable y cuantificable, y que abre camino al alcance explicativo de los valores, de lo intangible en su carácter relacional, de su relación con los otros y lo otro.

A esta relacionalidad, se le añaden las nuevas concepciones no lineales y multidiversas del tiempo, de las diferentes temporalidades que acontecen, que albergan múltiples historias y espacios de enunciación y miradas transversales; esto nos permite no naturalizar las perspectivas y jerarquías hegemónicas que surgen con la colonialidad. Así, los procesos históricos dejan de ser entendidos desde una lógica simple de causa y efecto, para entenderse como complejos sistemas interaccionales y multicausales, en donde la totalidad de la existencia social se hace presente.

Desde la racionalidad relacional, se abre la posibilidad de que surjan y se visibilicen otras racionalidades que den cuenta de la complejidad de la existencia social; surgen otras luchas y otros entendimientos, otras formas de conocer, de vivir y de sentir, otros tiempos, otros espacios y otras existencias.

REFERENCIAS

- Acosta, Javier [2007], *Schopenhauer, Nietzsche, Borges y el eterno retorno*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Agamben, Giorgio [1998], *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Giulio Einaudi Editore.
- Cachiguango, Luis [2000], "Allpa Tarpuy: La siembra ritual del maíz en Kotama-Otavaio", *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*.
- Escobar, Arturo [2016], "Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur", *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1): 11-32.
- Fowler, Warde [1911], "The Original Meaning of the Word Sacer", *Journal of Roman Studies*, 1: 57-63.
- Germaná, César [2002], *La racionalidad en las Ciencias Sociales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Godbout, Jacques [1997], *El espíritu del don*, México, Siglo XXI.
- González, Felipe y Vizcarra, Ivonne [2006], "Existir y luego ser. El ciclo de la vida doméstico de las mujeres indígenas en el Estado de México", en Felipe González e Ivonne Vizcarra (coords.), *Mujeres indígenas en el Estado de México. Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 97-150.
- González, Yolotl [2007], "Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos", *Dimensión Antropológica*, 41: 45-80. Recuperado de <<https://bit.ly/3wbsYBR>>.
- Gray, Miranda [1999], *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual*, Madrid, Gaia.
- Haber, Alejandro [2011], "Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas postoccidentales", Darío Herms y Laura Miotti (coords.), *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*, Córdoba, Brujas, pp. 75-98.
- Hansen, Lawrence [2005], "Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940", *Revista Migraciones Internacionales*, 3(1).

- Hedva, Johanna [2016], “Teoría de la mujer enferma”. Recuperado de <<https://bit.ly/3kPLWJE>>.
- Mignolo, Walter [2011], “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, Mignolo, Walter (coord.) *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*, Barcelona, Península, pp. 39-49.
- Miralles, Ivana [2010], “Vejez productiva. El reconocimiento de las personas mayores como un recurso indispensable en la sociedad”, *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, 14(26): 1-14.
- Oto, Alejandro y Quintana, María [2010], “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica del Homo sacer”, *Tabula Rasa* (12): 47-72.
- Paz, Jorge [2010], *Envejecimiento y empleo en América Latina y el Caribe*, Ginebra, Suiza, Organización Internacional del Trabajo.
- Piccininni, Víctor [2011], *La experiencia del tiempo. Del cotidiano “transcurrir”... a las esencias de un “tiempo puro”*, Mendoza, Centro de estudio Parques de Estudio y Reflexión “Punta de Vacas”.
- Quijano, Aníbal [2000a], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- [2000b], “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, 11(2): 342-386. Recuperado de <<https://bit.ly/3bT28VT>>.
- Voss, Alexander [2015], “La noción del tiempo en la cultura maya prehispánica”, *LiminaR*, 13 (15): 38-52.
- Wallerstein, Immanuel [1998], “El tiempo del espacio y el espacio del tiempo: el futuro de la ciencia social”, *Geografía política*, 17(1): 71-82.
- Yankelevich, Pablo [2017], “Migración, mestizaje y xenofobia en México (1910-1950)”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina*, 54: 128-156.

PARTE V

COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD EN LAS RELACIONES DE AUTORIDAD

CAPÍTULO 18. EZLN: LA GUERRA CONTRA EL OLVIDO Y LA LUCHA POR LA VIDA

DAVID BARRIOS RODRÍGUEZ

El 1 de enero de 2021 se cumplieron veintisiete años del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, estado del sureste mexicano. Más de un cuarto de siglo de la impugnación, pionera, al neoliberalismo en América Latina y el mundo entero. El EZLN se había preparado durante años para ese momento, fase que, en el marco del décimo aniversario de la irrupción armada, caracterizaron como del fuego y que sería sucedida, en parte, por las movilizaciones en el país en contra de la guerra, por otra etapa identificada con la palabra, que con igual fulgor que la primera hizo que la atención del mundo se fijara en las y los indígenas de Chiapas y México. Este primer proceso es el que mayor atención recibió, no obstante que, desde entonces el EZLN y sus bases de apoyo continuaron entrelazando los ejes señalados (el fuego y la palabra) con ese otro que, siendo la columna vertebral, reside en la organización de los pueblos zapatistas [Baschet, 2017] y que ha permitido la construcción de la autonomía. Se trata, en términos civilizatorios, de un inmenso esfuerzo en la vida cotidiana y que es protagonizado por miles de mujeres, hombres, ancianos, ancianas, niños y niñas, para quienes todos los días son un mundo nuevo.¹

No obstante, resulta habitual que en distintos espacios se pregunte qué ha pasado con las y los zapatistas después de aquellos primeros años que recibieron la atención de movimientos, organizaciones, medios de comunica-

¹ Aunque el proceso es de mucho mayor aliento y estuvo relacionado con la tradición comunitaria de los pueblos indígenas, existe un cierto consenso de que a partir de 2003 con la conformación de cinco Caracoles da inicio la construcción de la autonomía en los hechos, ante la contrarreforma indígena aprobada en 2001 y que contradice lo planteado en los Acuerdos de San Andrés, resultado de un largo proceso para dar una salida negociada al conflicto iniciado en 1994. Para balances de los orígenes del EZLN y sus primeros años de lucha remitimos a los trabajos de Yvon Le Bot y el Subcomandante Marcos [1997], Gloria Muñoz [2003] y Laura Castellanos [2007].

ción, personas de a pie o de aquellas vinculadas a la academia.² Sobre ello, consideramos que ese efecto de “desdibujamiento” se relaciona con que la trayectoria del EZLN difiere del canon latinoamericano de las izquierdas; por ejemplo, la extrañeza producida por la renuncia a la disputa del poder del Estado y de su gestión, pero también en lo relativo a negarse a la continuación de las hostilidades o al fortalecimiento de sus capacidades bélicas. Hace algunos años, en lo que funcionó como un recuento de la historia de la organización, plantearon que al inicio poco se comprendió que el dilema en el marco del levantamiento armado no estaba “entre negociar o combatir, sino entre vivir o morir” [Subcomandante Insurgente Marcos, 2014].³ En cambio, a partir de la finalización de los combates (que no de la guerra en sus múltiples formas), a la pregunta sobre qué seguía en su lucha eligieron que:

[E]n lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo. En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida. En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida [Subcomandante Insurgente Marcos, 2014].

A más de veinticinco años, la conmemoración de la salida a la luz pública del EZLN ocurrió en un marco regional atravesado por un proceso con expresiones de derechización gubernamental y de las elites nacionales, como ocurre con los gobiernos de Iván Duque en Colombia, Sebastián Piñera, en

² Con ello, nos referimos tanto a conversaciones en distintos espacios en países de América Latina y el Caribe como al desconocimiento en México sobre las propuestas del EZLN, lo que es más perceptible a partir de 2006, es decir, después de la iniciativa que se desprende de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, conocida como La Otra Campaña.

³ En esa ocasión (mayo de 2014), se realizó un homenaje al indígena zapatista Galeano, asesinado en un ataque al Caracol de la Realidad y de quien retomó el nombre el anteriormente conocido como Subcomandante Insurgente Marcos, cumpliendo, así, con el objetivo de afirmar la identidad colectiva y ejemplar de las comunidades zapatistas y dar fin al liderazgo focalizado desde el exterior en un individuo [Baschet, 2018].

Chile, o Jair Bolsonaro, en Brasil.⁴ Proceso que resulta pertinente poner en relación con la frustración respecto al recorrido de los gobiernos considerados progresistas, que si bien en algunos casos lograron importantes avances en términos de inversión e inclusión social, no consiguieron –en caso de que se lo hayan propuesto– poner coto a la lógica económica dominante en el capitalismo contemporáneo.

Al mismo tiempo, en estos gobiernos, resulta notable la réplica de repertorios punitivos respecto a problemáticas de violencia, como ocurre con la política antidrogas, así como la represión a la diversidad de luchas que caracterizan nuestro continente, entre las que destacan las socioambientales, contra las violencias machistas, por el derecho a la ciudad (movilidad, por vivienda, o contra la represión policial).

Por “debajo” de este proceso, es decir, de la alternancia de partidos en los sistemas políticos, que proviene de un hartazgo que se relaciona, en ocasiones, con eventos puntuales, pero también con el comportamiento estructural del capitalismo contemporáneo, es perceptible un incremento en el conservadurismo e intolerancia de sectores de la población, que está relacionado con un claro proceso de polarización, resultado del periodo histórico tan peculiar en que nos encontramos.

Se trata de un momento absolutamente excepcional en la historia, donde las agresivas modificaciones que vivimos nos exigen modificar la manera en que percibimos el paso del tiempo: no más como una manera de proyectarnos hacia el futuro, sino como una cuenta regresiva que nos conduce a una transformación profunda y de carácter sistémico.

Hasta el momento, la inercia del proceso y la correlación de fuerzas entre los actores apuntan a que el mundo que pare nuestro presente está conformando por uno en el que se incrementará aún más la explotación humana y la apropiación-destrucción de la naturaleza. En un escenario como este, las y los zapatistas han señalado que nos enfrentamos a una tormenta, “una catástrofe en todos sentidos... algo terrible, más destructivo si fuera posible” [Subcomandante Insurgente Galeano, 2017] y actuando en consecuencia han continuado con el llamado a la organización, al encuentro entre las existen-

⁴ En el transcurso de 2019 y hasta el arribo de la pandemia causada por el SARS-CoV-2, cabe resaltar, por un lado, la generalización de protestas en distintos países de la región contra el modelo económico, la corrupción, los feminicidios/violencias machistas o la violencia de Estado, así como el golpe de Estado en Bolivia y el asedio que continúa sobre Venezuela.

cias excluidas, desvalorizadas e invisibilizadas para afrontar la tarea más acuciosa del presente: la defensa de las distintas expresiones de la vida.

Relanzamiento del despojo

El estudio de los procesos sociales contemporáneos latinoamericanos se ve enormemente enriquecido si atendemos al pasado de nuestros países. Las miradas genealógicas y diacrónicas nos permiten observar no solo las líneas de continuidad en el devenir de nuestras sociedades, sino también atender a las especificidades de cada uno de los contextos que nos interesa analizar. En ese orden de ideas, rescatamos el enfoque que da cuenta del recorrido del capitalismo como un sistema-mundo que, durante cinco centurias, ha tendido a profundizar la heterogeneidad y polarización y no la convergencia-linealidad [Wallerstein, 2016], entendida esta última como el arribo a un estadio de igualdad que se concretaría a partir de la idea moderna-occidental en torno al desarrollo y el progreso. Este proceso cuenta con periodos históricos en los que se da una suerte de relanzamiento sistémico que permite afianzar sus rasgos centrales, entre los que se cuentan la explotación, la jerarquización y la propia polarización [Wallerstein, 2016]. En ese orden de ideas, resulta plausible traer a cuenta tres cortes históricos que nos permiten enlazar las historias de resistencia y lucha de sectores subalternos y, en específico, de los pueblos indígenas:

[I]dentificamos tres momentos en los que particularmente hubo una gran transformación en las comunicaciones y la tecnología militar, en la apropiación de nuevos objetos de la naturaleza, en el uso de energéticos y en el diseño del territorio y la construcción de territorialidad todo junto e imbricado. En cada uno de estos momentos hubo una producción del ambiente, adecuando la naturaleza y el territorio a las ambiciones capitalistas de acuerdo con sus posibilidades reales [Ceceña, 2010: 21].

Estos tres recortes coinciden, en primer lugar, con la invasión de lo que actualmente conocemos como América Latina y el Caribe, acontecimiento, en sí mismo, constitutivo del moderno sistema mundial [Quijano y Wallerstein, 1992] y el correlativo proceso de esclavización de poblaciones en África, lo que dio lugar al comercio triangular colonial del Atlántico. El segundo fue resultado de la Revolución Industrial y la conformación de trazados para la producción-explotación de mercancías a partir de los desarrollos tecnoló-

gicos y que lograron llevar más allá el proceso de avance en la estructuración del capitalismo a nivel mundial. Para nuestra región, esto se materializa con mayor fuerza en las postrimerías del siglo XIX y comienzos de la centuria pasada, cuyo símbolo de expansión fueron los ferrocarriles [Glade, 1991]. También coincide en distintos contextos de América Latina y el Caribe con episodios de violencia que posibilitaron la afirmación-conformación territorial de los Estados nacionales en la región, así como de trayectorias productivas-extractivas específicas. Ejemplos elocuentes de ello son las ocupaciones militares en el sur del continente (eufemísticamente llamadas “pacificación” de la Araucanía y “conquista del desierto” en los territorios que en la actualidad identificamos como Chile y Argentina, respectivamente), la ofensiva republicana en México sobre los grupos indígenas que incluyen la Guerra de Castas y la Guerra Yaqui, así como las conflagraciones en Brasil contra rebeliones intestinas de carácter étnico y religioso (Malês y Canudos) [Malaguti, 2009].

Sobre el tercer momento, desde la década de 1980, pero en especial en la de 1990, los pueblos indios de México y América Latina señalaron que el cambio-adaptación del modelo económico retrotraía algunas de las prácticas de despojo que, siglos antes, habían señalado el comienzo del capitalismo con el arribo de los invasores o, en la época republicana, con la “modernización” de nuestros países en el contexto de la hegemonía del proyecto liberal.

En ese sentido, más allá de la especificidad cronológica, las dos últimas décadas del siglo XX supusieron, para América Latina y el Caribe, un ajuste de cuentas respecto a las narrativas dominadas por la perspectiva de los Estados nacionales. Por aquel entonces, en el contexto del V centenario del “descubrimiento de América”, quedó patente una respuesta generalizada de las memorias subalternas a las celebraciones que, desde el poder, se llevaron a cabo por la invasión del continente y que, para edulcorar la efeméride, se dio en llamar como el “encuentro entre dos mundos”. Recordemos que 1992 fue de grandes movilizaciones en repudio a la conmemoración de los quinientos años de la invasión europea a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe. Enormes manifestaciones de indígenas, afrodescendientes y sectores populares tomaron las calles de ciudades latinoamericanas, al mismo tiempo que fueron derribadas las estatuas y monumentos erigidos a los conquistadores.⁵ En lo que respecta específicamente a Chiapas, el 12 de

⁵ Fenómeno que se repitió en 2020, a raíz de las protestas provocadas por la reiteración de la violencia racista. Tomaron impulso con las movilizaciones de Black Lives

octubre de 1992, alrededor de diez mil indígenas agrupados en la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANZIES) realizaron una celebración de los quinientos años de resistencia en San Cristóbal de las Casas, misma que, a su paso por la ciudad, derribó la estatua de Diego de Mazariegos, el conquistador local. Tiempo después se tuvo conocimiento de que la mitad de los manifestantes pertenecían al EZLN, que se encontraba en las tareas de organización clandestinas, previas al levantamiento, y que esta fue una de las últimas acciones civiles que realizaron [Le Bot y Subcomandante Insurgente Marcos, 1997].

La conmemoración coincidía, a la vez, con el avance del capital en connivencia con el Estado sobre los territorios en pos de bienes, ahora relacionados no solo con minerales, sino también con el agua, la biodiversidad, o en busca de la reconversión productiva hacia el *agrobusiness* y el monocultivo. Aun cuando en los siglos previos algunos de estos grupos habían sido expulsados desde sus comunidades originales hacia sitios inhóspitos, las fronteras de la acumulación habían llegado hasta ellos. Esto recordaba el despojo originario, así como el saqueo con que el capitalismo se alimentó de nuestro continente en los momentos previos de polarización referidos. A ello, hay que agregar que en los últimos años la intensidad de apropiación de bienes naturales se ha incrementado, a partir de modalidades destructoras-depredadoras, como la fractura hidráulica o minería a cielo abierto, que están llevando a comunidades enteras hacia los límites ecológicos de sus ecosistemas y, con ello, amenazando sus formas de vida.⁶

En ese marco, la puesta en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el 1 de enero de 1994, señalaba uno de los momentos cumbre en la narrativa respecto al desarrollo del libre mercado.⁷

Matter contra el asesinato del afroamericano George Floyd, a manos de un policía blanco, y se replicaron en distintos lugares del mundo [*Deutsche Welle*, 2020].

⁶ Como prueba de ello, consideremos para México datos del decenio anterior (2000-2010) de acuerdo con los cuales la extracción de oro en el periodo 2000-2010 (419 097 kg) duplica lo extraído durante el periodo colonial 1521-1830 (191 825 kg). En el caso de la plata, en el periodo 1521-1830, se extrajeron 56 144 toneladas, mientras que en el periodo 2000-2010 fueron 33 465 toneladas, es decir, que en diez años se ha extraído casi la mitad de lo que se extrajo en trescientos años de Colonia española [González, 2011].

⁷ Acuerdo comercial entre Canadá, Estados Unidos y México que, en 2019, fue objeto de una actualización, proceso marcado por las presiones de Donald Trump, así como por las negociaciones por separado del ahora llamado Tratado México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC), que entró en vigor el 1 de julio de 2020.

La insurrección armada quedó marcada por el simbolismo –para quienes vivimos ese momento– de ser una impugnación al discurso triunfalista de la élite mexicana, que señalaba que nuestro país se encontraba en vías de la bonanza económica y a punto de transitar al primer mundo. Al mismo tiempo, el consenso neoliberal imperante había hecho posible que durante aquellos años se avanzara en aspectos centrales de la agenda privatizadora. Especialmente sensible para las comunidades indígenas de Chiapas y el resto del país resultó la modificación del artículo 27 constitucional sobre la propiedad de la tierra, que, en los hechos, revertía uno de los triunfos más importantes de la Revolución mexicana: el reconocimiento de la propiedad comunal sobre la tierra. Además, la reforma finalizaba con el reparto agrario. De esta manera, se atacaba uno de los pilares de la vida indígena: los procesos de territorialidad y territorialización, caracterizados por un vínculo con el entorno, a partir de un sentido de equilibrio, respeto a la vida, una relación no predatoria con la naturaleza y basada en valores de uso. Después de esta reforma constitucional y ante la negativa de muchas comunidades a renunciar a las formas de propiedad colectiva, diversos han sido los intentos gubernamentales y de la iniciativa privada para promover la propiedad individual de la tierra, ya sea por medio de programas de certificación de derechos de propiedad o del ofrecimiento de sustitución de cultivos a cambio de apoyos diversos. Detrás de este embate, se encuentran intereses empresariales, como la ganadería extensiva, el agronegocio (que incluye los agrocombustibles) o la mercantilización de bienes naturales diversos.

La irrupción de las y los campesinos indígenas del sureste mexicano supuso, entonces, la afirmación de otra forma de concebir la historia, integrando los momentos del despojo en uno solo que reivindicaba las voces ignoradas y acalladas, pero no derrotadas. La Primera Declaración de la Selva Lacandona afirmaba, con profunda claridad, sobre la concatenación de los procesos históricos: “Somos producto de 500 años de luchas” [Comandancia General del EZLN, 1993].

¿Qué representa el EZLN para el México contemporáneo?

En el momento del levantamiento armado del EZLN, en México había un inobjetable proceso de invisibilización de los pueblos indígenas, no solo de sus luchas y reivindicaciones, sino de su existencia misma, lo que también

es común en otras geografías de la región en las que el racismo acompaña su desarrollo histórico.⁸ Se trata de la pervivencia de la colonialidad del poder, más allá del colonialismo histórico que la engendró [Quijano, 1999].

En algo que se prolonga hasta la actualidad, desde el poder económico y político se promovía la idea de que los pueblos originarios existen como un pasado inmóvil y estéril que se glorifica o explota como una mercancía o que se le incorpora al presente del país como fuerza de trabajo y consumidores. En términos más generales, se ha conformado un racismo social muy profundo que incluye criterios relacionados con el color de piel, así como con una serie de prejuicios hacia rasgos fenotípicos o conductuales asociados con “lo indígena”. En todos los casos, esto funciona a partir de un discurso que se enmascara bajo la noción de atraso, que se le atribuye y que se opone a nociones en torno al progreso, modernidad y desarrollo, lo que, a estas alturas del partido, resulta altamente cuestionable si observamos el proceso desde las perspectivas que reconocen la crisis civilizatoria antes señalada.

Este racismo contaba en el estado de Chiapas con algunas de sus expresiones más atroces. La reconstrucción de la memoria que llevan a cabo las bases de apoyo zapatista y que ha emergido por medio de las comparticiones, encuentros, producciones audiovisuales o de las intervenciones o comunicados del vocero de la organización, el Subcomandante Insurgente Moisés, habla de las violaciones a las mujeres, de las golpizas, los azotes, del trabajo impago y de toda clase de abusos que cometían en las postrimerías del siglo XX los finqueros con los pueblos mayas de la región [Subcomandante Insurgente Moisés, 2017].⁹ Dicho de otro modo, lo que vivían las comunidades indígenas, en esos mismos años, se contraponía con el discurso triunfalista del neoliberalismo que, gracias al levantamiento zapatista y a un conjunto de luchas que se dieron en distintos lugares del continente y el

⁸ Por ejemplo, a través de los grandes mitos unificadores de los Estados nacionales, como la “democracia racial brasileña”, la conformación de la cultura criolla en Argentina y Perú o, para el caso mexicano, el “mestizaje”, que generan en realidad una estratificación racial no reconocida. Estas conforman estrategias para la conformación efectiva de comunidades imaginadas [Anderson, 1993], y también para legitimar el despojo sobre los pueblos indígenas y sus territorios.

⁹ Como muestra de esa producción, se encuentra el documental *Los abuelos y abuelas en las fincas* (*Lak Tatuch'o'b yi'k'oty lak chuchu'tyi finca*), realizado en lengua ch'ol por Los Tercios Compas, jóvenes zapatistas que desde hace años realizan el registro a partir de la autonomía del proceso de las comunidades rebeldes.

mundo entero, logró ser exhibido. Este es uno de los contundentes logros de la organización del sureste mexicano: haber restituido la dignidad y la libertad a las personas que la conforman.¹⁰

En términos más generales, la enseñanza de las y los zapatistas sobre los procesos organizativos se ha anticipado a fenómenos que han ocurrido no solo en México, sino que ahora observamos en otros países de la región y del mundo. Nos referimos al desgaste generalizado en los sistemas de partidos, donde se han diluido las fronteras programáticas e ideológicas entre los contendientes, lo que también ha puesto de manifiesto los límites de la democracia procedimental. Por fuera de este marco, también han sido cuestionadas las formas de organización y de “hacer política” tradicionales, que, en ocasiones, funcionan a partir de jerarquías, imposiciones y oportunismo. Esto quedó especialmente patente a partir de la aparición del comunicado “La (imposible) ¿geometría? del poder en México”, del Subcomandante Insurgente Marcos, que apareció un poco antes de La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, lo que supuso la decisión de dar pasos en el camino a la cerrazón y traición del sistema político mexicano respecto al proceso de diálogo generado por el levantamiento armado. Esto, en ese entonces, fue reconocido como la más audaz y zapatista de las propuestas lanzadas por la organización, planteó una ruptura con los canales institucionales de participación.

Las distintas iniciativas políticas de las y los zapatistas tienen, como entramado profundo, una serie de principios, una percepción de los procesos y el tiempo, así como una agenda de lucha que corresponde con su propia experiencia de construcción comunitaria, de la autonomía y el buen gobierno.¹¹ En este último caso, nos referimos a la consigna que enarbola las iniciativas conjuntas entre la organización del sureste mexicano

¹⁰ Este ha sido uno de los mensajes que se han reiterado en los últimos años en las comunicaciones de voceros e integrantes del EZLN: el logro civilizatorio que representa, para las comunidades, la libertad, una de carácter genuino respecto a los opresores directos, pero también respecto a algunas de las expresiones más atroces del comportamiento sistémico. Por ello el primer nivel de la Escuelita Zapatista tenía como contenido central “la libertad según las y los zapatistas”.

¹¹ Los siete principios zapatistas del buen gobierno son: convencer y no vencer; servir y no servirse; construir y no destruir; representar y no suplantar; proponer y no imponer; bajar y no subir, así como aquel que está escrito en los accesos a cada uno de los centros de organización y administración, los Caracoles zapatistas, en los que residen las Juntas de Buen Gobierno (JBG): “aquí el pueblo manda y el gobierno obedece”, frase basada en el principio de obedecer y no mandar.

y el Congreso Nacional Indígena (CNI): “Nuestra lucha es por la vida”. Es por ello que, en ocasiones, no es del todo comprensible, para quienes se especializan en el estudio de los movimientos sociales o las formas de acción colectiva, situarse en la brújula de las reivindicaciones zapatistas, mucho menos para los representantes de los poderes instituidos y sus lógicas de negociación. Quien habitúa establecer diagramas sobre la estructura de oportunidades políticas, que posibilitan o impulsan la realización de movilizaciones, pierde de vista que en los marcos de los pueblos indígenas la demanda no puede ser recompensada con apoyos económicos u otro tipo de concesiones. A ello obedece también que a estas formas de lucha social se les haya señalado como intransigentes o radicales.

Esto permite enfatizar uno de los aspectos que consideramos centrales de lo que en la actualidad representa la lucha de las y los zapatistas en el México contemporáneo y que ha sido ignorado. México es, detrás de Brasil, el país con más asesinatos en el continente, sin que exista un conflicto armado declarado. Para que esto tuviera lugar en México, es necesario remontarnos a mediados de la década pasada, cuando el entonces Ejecutivo federal, Felipe Calderón Hinojosa, decidió –no sin la influencia de Estados Unidos– lanzar la llamada “guerra contra el narcotráfico”, estrategia de militarización de la seguridad pública que, desde entonces, ha provocado en México un auténtico baño de sangre, en el que, además de cientos de miles de asesinatos, se han reportado decenas de miles de desapariciones, así como un aberrante proceso de mercantilización de la vida en al menos dos sentidos. En primer lugar, en lo que respecta a la población, cuando es utilizada para realizar trabajos diversos en condición de esclavitud o semiesclavitud, a lo que hay que agregar la venta de órganos vitales o el extendido proceso de desaparición de personas, especialmente niñas y adolescentes, con objetivos de explotación sexual. En segundo, la proliferación de un extractivismo llevado a cabo de manera ilegal y que abarca biodiversidad, minería o sustracción de hidrocarburos fósiles. En síntesis, una de las vertientes cruciales del proceso es que ha permitido extender las fronteras de apropiación de la naturaleza y de explotación de la población para la acumulación.¹²

¹² Lo que tiene aparejado un proceso de desvalorización de la existencia humana, como ocurre con las personas vinculadas con las estructuras de la economía criminal, quienes ingresan en un umbral de desechabilidad, no obstante que, mediante su propia destrucción y, en ocasiones, aniquilación (reducción de sus cuerpos a la nada), generan cuantiosas ganancias. Este planteamiento que hemos construido

Como se señalaba antes, ante el grado de barbarie en que nos encontramos inmersos, habituándonos a la muerte y la cancelación del futuro, en los territorios bajo influencia zapatista –que corresponden con un área equivalente a países como Bélgica o El Salvador– no se registran fenómenos asociados con estas formas de violencia. Nos referimos, entre otros, al tráfico de armas y personas, producción y trasiego de estimulantes ilegales, venta de órganos vitales, trata de personas, feminicidios, formas de trabajo esclavo o semiesclavo. Respecto a la violencia feminicida, de la cual México y otros países de Latinoamérica ostentan los mayores niveles a escala planetaria, vale la pena señalar su erradicación en los Caracoles zapatistas.¹³ Como señalaron en diciembre de 2019, durante la inauguración del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que luchan: “La cuenta que nosotras te traemos es que en nuestras compañeras en este año no hubo ninguna asesinada ni desaparecida” [Comandanta Amanda, 2019]. Esa región del país donde “el pueblo manda y el gobierno obedece” constituye posiblemente la única porción de México en la que no se registran balaceras en todo momento, en la que no aparecen cuerpos mutilados o decapitados en los caminos, en donde las y los niños no son secuestrados para incorporarse a las filas del sicariato o para ser explotados sexualmente. En un contexto en que se han incrementado formas de comportamiento y subjetividad profundamente destructivas, que tienen como pilar valores de individualismo, consumo, abuso y competencia, los pueblos y comunidades zapatistas están en las antípodas de ese modelo criminal de sociedad.

Donde los de arriba destruyen, los de abajo reconstruimos

Las objeciones a la trayectoria y la propuesta zapatistas son conocidas y se han reiterado desde los primeros años del levantamiento: que su propuesta se restringe al ámbito local, que está acotada a lo étnico-identitario, que al privilegiar la construcción política y social en contra de la opción militarista renunciaron a la posibilidad de extenderse en términos territoriales,

durante los últimos años, respecto a las existencias que se vinculan a este tipo de actividades, está en deuda con la propuesta sobre el mito de la desechabilidad de las mujeres del tercer mundo [Wright, 2006].

¹³ Para 2019, la cifra oficial de feminicidios en México fue de 1006 casos según el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública [Molina, 2020].

que “confunden la política con la poética”, e, inclusive, que la imaginación se ha desgastado y que sus iniciativas ya no resultan novedosas. En este terreno, creemos que hay que remitirnos a las cuantiosas convocatorias al encuentro, al debate, al aprendizaje y a la organización. Pero también no hay que ignorar el enorme esfuerzo que implica para las comunidades la construcción de la autonomía en un contexto de acoso y represión que centrándose en la cotidianidad de las bases de apoyo zapatistas, también ha alcanzado a las y los simpatizantes y acompañantes de esta lucha.¹⁴

La experiencia de lucha zapatista se encuentra, desde hace veintisiete años, bajo asedio militar y paramilitar, y la resistencia –una palabra que han dotado de sentido propio– está relacionada con el rechazo –en un contexto de precariedad material– de las estrategias de gobierno que, mediante proyectos de “inversión social” o la intervención de ONG, desarrollan políticas de contrainsurgencia.¹⁵

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona marcó un cambio en la trayectoria de la experiencia de lucha zapatista, en parte, por su audacia y, en parte, porque a un año de haber sido lanzada dio inicio la llamada “guerra contra el narcotráfico” en México.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona buscaba desestancar el tiempo muerto en que la estrategia de gobierno había intentado paralizar la lucha de las y los zapatistas con la contrarreforma indígena. Después de la represión orquestada contra esta iniciativa, el EZLN maduró un conjunto de iniciativas políticas que han tenido como objetivo dar a conocer de manera

¹⁴ Mencionamos solo algunos episodios. El primero de ellos, la represión a las y los adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en el marco de la iniciativa de 2006, conocida como La Otra Campaña que, el 3 y 4 de mayo, se saldó con un operativo policiaco-militar ordenado por el entonces gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto (a la postre presidente del país), en el que fueron asesinadas dos personas, decenas de mujeres fueron torturadas sexualmente y otras cientos fueron detenidas y encarceladas. En el contexto del estado de Chiapas, se cuentan por centenares las denuncias realizadas por las Juntas de Buen Gobierno, que abarcan hostigamientos, desalojos y agresiones físicas. En 2014, una agresión en el Caracol de la Realidad derivó en el asesinato de un destacado integrante de la comunidad, quien, habiendo tenido diversos cargos comunitarios, también había sido maestro de la Escuelita Zapatista, su nombre de lucha era Galeano.

¹⁵ Los proyectos funcionan en la lógica de las políticas focalizadas neoliberales, al ofrecer material de construcción para viviendas, servicios de salud, alimentos ultraprocesados o apoyos económicos. El apoyo del gobierno se condiciona a cambio de ingresar en un registro y participar en determinadas actividades.

directa la experiencia de las comunidades indígenas zapatistas en resistencia y de otras luchas de los pueblos indios, quienes también se enfrentan al despojo, explotación, miseria y exclusión, y que son parte del Congreso Nacional Indígena (CNI).

Después de un periodo de silencio que se alargó por tres años (2009-2012), la fuerza colectiva del EZLN y sus bases de apoyo, tomaron cinco cabeceras municipales del estado de Chiapas, en silencio y de manera pacífica, el 21 de diciembre de 2012. Fue entonces cuando dieron a conocer iniciativas como la realización del primer nivel de la Escuelita, “La libertad según las y los zapatistas”, así como la apertura de una serie de espacios de compartición con el CNI, la Sexta (nacional e internacional) y con otras luchas. La realización de tres ciclos de la Escuelita Zapatista supuso un esfuerzo organizativo que demuestra la capacidad y fuerza de las bases de apoyo del EZLN. Más de 6 mil alumnos y alumnas tuvieron la posibilidad de aprender de manera directa la lucha zapatista, así como los distintos trabajos que se llevan a cabo en las comunidades y en el proceso de construcción de la autonomía.

Más adelante se han llevado a cabo distintas comparticiones, es decir, encuentros entre los pueblos indígenas de México, así como entre estos y adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Tal fue el caso del Primer Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías, llevado a cabo entre los últimos días de diciembre de 2014 y los primeros de 2015. Al año siguiente, lanzaron una iniciativa, respaldada por el CNI, para conformar el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) con representantes de los pueblos originarios de México, quienes eligieron como su vocera y precandidata a la presidencia a María de Jesús Patricio Martínez, indígena nahua, oriunda de Tuxpan, Jalisco, dedicada a la medicina tradicional y con una larga trayectoria de lucha dentro del CNI. Para llevar adelante esta iniciativa, se conformaron redes de apoyo que salieron a las calles del país con el objetivo de difundir las luchas y la situación de los pueblos indígenas del país, así como para intentar recabar las más de 800 mil firmas que fueron solicitadas por el Instituto Nacional Electoral (INE) para poder ser candidata a la presidencia de México. De este proceso, destacaron los mecanismos de discriminación que implicaron que la recolección de firmas se llevara a cabo por medio de una aplicación para teléfonos móviles que funcionaba solo en equipos de alta gama, que requerían de conexión a internet y que, por ambas condiciones, no fueron pensados (o tal vez por eso mismo) para adaptarse a las condiciones de un país con más de 60% de su población viviendo en pobreza. Además, la candidatura de la también conocida como

Marichuy hizo aflorar el racismo negado que permanece en México y del cual son cómplices sus instituciones.

También han realizado convocatorias para seminarios de ciencias exactas (Conciencias), desde las humanidades y las ciencias sociales (Pensamiento Crítico contra la Hidra Capitalista, Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda y el conversatorio Miradas, Escuchas, Palabras: ¿Prohibido Pensar?), así como actividades más identificadas con expresiones artísticas (Comparte, Festival de Cine *Puy Ta Cuxlejaktic* y el Primer Comparte de Danza Báilate Otro Mundo”).

Mención especial merecen los Encuentros Internacionales de Mujeres que Luchan, realizados en marzo de 2017 y diciembre de 2019. Se trata de espacios separatistas donde, durante algunos días, miles de mujeres provenientes de más de 50 países fueron recibidas por bases de apoyo zapatistas para compartir sus experiencias de lucha, para acompañarse y organizarse con el objetivo de enfrentar, de manera colectiva, ese crimen hecho sistema que se ensaña de forma especial con ellas [Subcomandante Insurgente Galeano, 2017].

Entendemos que el actual capataz se formó en el PRI y en la concepción “indigenista” en la que los originarios anhelan vender su dignidad y dejar de ser lo que son, y que el indígena es pieza de museo, artesanía multicolor para que el poderoso oculte lo gris de su corazón. Por eso su preocupación de que sus muros-trenes (el del Istmo y el mal llamado “Maya”) incorporen al paisaje las ruinas de una civilización, para que deleiten al turista [Subcomandante Insurgente Moisés, 2017].

La locomotora obradorista

Desde el 1 de diciembre de 2018, el Gobierno mexicano está encabezado por Andrés Manuel López Obrador, quien se autoidentifica con expresiones políticas que se afirman de izquierda o progresistas, pero que, al mismo tiempo, no tiene reparo en aliarse con otras de principio antagónicas (partidos evangélicos, grupos confesionales o el gran empresariado).¹⁶ Después de

¹⁶ En específico, para la elección presidencial de 2018, la coalición Juntos Haremos Historia, que postuló a López Obrador, estuvo conformada por MORENA, el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Encuentro Social (PES). Este último vinculado con

dos intentos previos –en 2006, saldado con un fraude electoral en su contra, y en 2012, en que se puso en operación una gigantesca maquinaria de compra de votos a favor del candidato del PRI, Enrique Peña Nieto– en 2018 el candidato del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) se hizo con la presidencia. Para que este último resultado fuese posible, tuvo que modificar elementos de su discurso que eran incómodos para el *statu quo* y, a la vez, posicionarse a favor de los intereses del gran capital; entre ellos, los que buscan abrirse paso y disciplinar los últimos reductos de vida indígena y campesina en el país. Ecuación que no puede ser más eficaz si consideramos los 30 millones de votos que obtuvo López Obrador, lo que ha permitido avanzar en áreas en las que los anteriores gobiernos neoliberales fueron detenidos por la movilización social. Esto ha quedado claro, por ejemplo, gracias a los megaproyectos de infraestructura que impulsa su gobierno y que son enlazados con otros más de corte social. Especialmente importantes resultan el Corredor y Tren Interoceánico (CyTI) y el proyecto llamado Tren Maya, iniciativas de reordenamiento territorial que están diseñadas para intervenir en las regiones del país identificadas como “atrasadas” y en las que habitan la mayor parte de los pueblos indígenas, con 44 de los 62 grupos etnolingüísticos identificados como tales [INPI, 2019].

Respecto a la construcción del denominado Tren Maya, el gobierno de López Obrador apunta hacia el logro de metas largamente añoradas, pues existen anteriores proyectos similares que se remontan, al menos, al siglo XIX, pero que en las últimas décadas son rastreables en gobiernos de corte neoliberal, como los de Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo [Ceceña y García, 2019]. Se trata, por añadidura, de lugares del país donde se han dado luchas socioambientales y por la defensa del territorio de gran trascendencia. Bajo el argumento de llevar desarrollo y progreso a los estados de Chiapas, Yucatán, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, el trazado del tren (que se ha modificado varias veces) tendría como objetivos declarados promover infraestructura que ampliará la oferta turística para generar empleos.

iglesias neopentecostales. Como partido político, participaron en movilizaciones contra el matrimonio igualitario o la adopción de menores por parejas no heterosexuales. Además, se han posicionado en contra de la ideología de género, el aborto y la legalización de la marihuana. A pesar de la victoria de su candidato presidencial, Encuentro Social perdió el registro por no alcanzar el porcentaje requerido de votación en la contienda [Garma, 2019].

También se ha hecho público que parte de la iniciativa está relacionada con el cometido de funcionar como un dique que, mediante oferta laboral, contenga la migración, en lo fundamental, proveniente de Centroamérica. Este fue uno de los requerimientos que el gobierno de Donald Trump hizo al gobierno de México y, hasta inicios de 2021, el Estado mexicano ha cumplido con la tarea encomendada.

Con el paso del tiempo, ha quedado cada vez más claro que detrás del proyecto existen poderosos intereses inmobiliarios, del empresariado turístico, así como de la concatenación de actividades extractivas que se integrarían con el proyecto del tren. En términos sociales, se auguran resultados catastróficos por las posibilidades que representa “abrir” esa porción del país a las actividades de la economía criminal, no solo por la comercialización de estimulantes ilegales, que suele acompañar a los sitios abocados al turismo, sino también por la trata de personas para explotación sexual [Gasparello, 2019].

Además, el gobierno actual ha logrado institucionalizar también la militarización del país por medio de la creación de una fuerza con atribuciones federales, conocida como Guardia Nacional, otro éxito que había estado vedado a sus antecesores. A partir de 2019, se verificó un incremento real de la presencia de las fuerzas armadas y de la Guardia Nacional en los 32 estados del país (con casi 231 mil efectivos) en tareas que están siendo asociadas no solo con el combate al crimen organizado, sino también al control de la migración y la militarización de regiones en las que se promueven los megaproyectos de infraestructura referidos, como ocurre en el sur de México, donde están desplegados alrededor de 60 mil integrantes de estos cuerpos armados del Estado [Camacho, 2019].

Además de su habilitación formal para tareas de seguridad pública, destaca el uso de las fuerzas armadas para llevar a cabo distintos proyectos de la llamada 4T. En ese sentido, destaca la manera como el actual presidente ha apoyado su mandato en una institución relacionada, durante las últimas décadas, con distintas violaciones a los derechos humanos, entre ellas, asesinatos, desaparición forzada y tortura en el marco de la guerra contra el crimen organizado.

En el terreno de construcción civil, destaca un nuevo aeropuerto internacional, ubicado en la base de Santa Lucía, bajo la supervisión de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena). A ello se agrega la construcción de 2 700 sucursales del Banco del Bienestar, también encomendadas al Ejército, al igual que la edificación de cuarteles para la Guardia Nacional. Respecto al llamado Tren Maya, se le asignó la construcción de los dos

últimos tramos: el seis (Tulum con Bacalar y Chetumal) y el siete (Bacalar a Escárcega) [Medellín, 2020]. En fechas recientes, también se concedió al Ejército la construcción del aeropuerto de Tulum [*Sin Embargo*, 2020]. Todo ello se traduce en un incremento de recursos a la Sedena, que pasó de 81 mil millones de pesos, en 2018, a 94 mil millones de pesos de acuerdo al presupuesto de egresos de la federación en 2020 [Ortiz y Espino, 2020]. A contramano de la imagen que se intenta proyectar de una institución proba, en el pasado reciente, el Ejército mexicano ha desviado fondos dedicados a diversas actividades hacia empresas fantasma por al menos 156 millones de dólares [Gallegos, 2020].

La lucha es por la vida

La trayectoria del EZLN ha mostrado en innumerables momentos la correspondencia con la memoria de los oprimidos y sus procesos, más allá del tiempo y el espacio. Esto abarca la reivindicación de las luchas subalternas en la historia de México, pero también de otros contextos pasados y contemporáneos, como ocurre con la resistencia del pueblo palestino o mapuche. Este ámbito de la experiencia zapatista resulta central, ya que, al reivindicar procesos históricos pasados, actualiza la legitimidad de sus contenidos, mismos que se alejan radicalmente de las formulaciones propias de la *realpolitik*.

Esto contraviene una de las coartadas más perversas de la manera como se ha procesado la historia de México y que se transmite de manera acrítica a las generaciones jóvenes. En el panteón de héroes mexicanos, van de la mano explotadores y explotados, lo que también oblitera los innumerables momentos en que las luchas de los sectores populares fueron traicionadas, utilizadas y derrotadas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la Revolución mexicana, en cuyo legado son equiparados los hacendados (Carranza y Madero) con los campesinos zapatistas o los integrantes de la División del Norte de Francisco Villa, quienes tampoco tenían acceso a la tierra.

Por su parte, López Obrador identifica al expresidente indígena oaxaqueño Benito Juárez como su referente histórico y, en este punto, resulta una afinidad consecuente. El también conocido como Benemérito de las Américas, estandarte del liberalismo decimonónico, contribuyó mediante la promulgación de las Leyes de Reforma (en particular la Ley Lerdo) con el despojo de tierras a los pueblos indígenas, por medio de la desamortización de bienes, teniendo como principio la deificación del individuo y la

propiedad privada.¹⁷ En un recorrido que se puede observar en el proceso de otros países de América Latina, esto formó parte del proyecto de las élites de los Estados en conformación, lo que consiste en avanzar sobre las formas de propiedad y uso colectivo de la tierra.

En el ámbito del discurso y de la construcción de sentidos sociales, el racismo ha sido parte constitutiva del proyecto nacional mexicano, a través de un estigma de atraso endilgado a los pueblos originarios, del cual el propio Juárez era partícipe, como cuando se refirió a sus progenitores como “indios de la raza primitiva del país” [Secretaría de Gobernación, 2018].¹⁸ Juárez es, de manera elocuente, el modelo de indígena cómodo para el poder: dispuesto a la aculturación y que adhiere a los principios modernizadores; es el relato de quien sale adelante a través de su domesticación.

En agosto de 2019, a un año del triunfo electoral de la izquierda institucional, la comandancia del EZLN emitió un comunicado sobre los pasos dados en sigilo y silencio. Después de años de organizarse, habían reeditado el resquebrajamiento del cerco militar impuesto por el Gobierno federal, al igual que en diciembre de 1994. Las bases de apoyo zapatistas han duplicado, tras quince años de trabajo constante, el número de centros organizativos existentes hasta ese momento, pasando de cinco a doce caracoles. También han expandido los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y han creado los Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista (CRAREZ) [Subcomandante Insurgente Moisés, 2019].¹⁹

En 2020, la conmemoración de veintiséis años de lucha se dio en el marco de un conjunto de iniciativas nombradas como “Combo por la vida:

¹⁷ Enfoques recientes han abonado en una mejor comprensión de las dinámicas de los pueblos indígenas respecto a la propiedad de la tierra en las décadas previas a la Reforma, así como en la recepción que hubo de la desamortización, en la que, a veces, se optó por la parcelación de las tierras de reparto [Kouri, 2017]. Esto, sin duda, contribuye con visiones más complejas sobre los pueblos, pero no altera el resultado concerniente al proceso general de despojo en el que convergieron las élites gobernantes durante la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁸ La narrativa dominante en la educación cívica de México destaca del personaje la promulgación de las Leyes de Reforma, en particular la separación del Estado y la Iglesia, que prefiguraría la laicidad de las instituciones, así como la resistencia a la intervención francesa.

¹⁹ Poniendo en funcionamiento la disciplina y capacidad organizativa característica de las y los zapatistas, los nuevos caracoles, municipios y CRAREZ fueron instalados de manera simultánea en distintos puntos del estado de Chiapas [Tercios Compas, 2019a; 2019b].

diciembre de resistencia y rebeldía”. En el mensaje de aniversario, el Subcomandante Insurgente Moisés se refirió a la disyuntiva que se presenta a los pueblos indígenas organizados y, específicamente, a las bases de apoyo zapatistas, ante la imposición de megaproyectos como los que en este siglo XXI buscan, una vez más, posibilitar el despojo territorial y continuar la guerra de exterminio que es una guerra contra la vida en su conjunto.

En 2020, inició la pandemia producida por el virus SARS-CoV-2. Cuando nos aproximamos a un año de su arribo a México, el país se encuentra entre los cinco países con más muertes a nivel mundial, con más de 150 mil decesos. México figura en el mapa de la catástrofe planetaria. Esto se vincula con tendencias estructurales, como la oferta calórica dominada por la gran industria de alimentos y bebidas ultraprocesadas, lo que se verifica en el rol destacado que el país tiene respecto a enfermedades crónico degenerativas, como la obesidad y la diabetes. A ello se suma el desmantelamiento de los servicios públicos de salud durante el neoliberalismo o la función dominante de la economía informal que imposibilita para millones de personas el cumplimiento del confinamiento impulsado por los diferentes niveles de gobierno.

Aun así, resulta patente que el manejo de la pandemia realizado por la llamada 4T ha resultado contradictorio con el paso del tiempo (medidas de prevención, posicionamientos respecto al distanciamiento y la disminución de la movilidad) y en relación con sus distintas estructuras, a lo que se agrega haber privilegiado los intereses privados sobre la salvaguarda de la población. Sobre este último elemento, el gobierno parece haber sucumbido ante los gremios empresariales que presionaron a lo largo de los meses por levantar las medidas de distanciamiento y movilidad, lo que queda de manifiesto con la apertura de actividades económicas no esenciales en los momentos más álgidos de la pandemia.²⁰

Asimismo, no se llevaron a cabo políticas eficaces que hicieran posible que los sectores informales y precarizados de la economía cumplieran con la cuarentena. También resulta significativo que se aprovechara la contingencia sanitaria para avanzar en la construcción de los megaproyectos de

²⁰ En México, el carácter “esencial” de las actividades permitidas durante la pandemia ha sido definido por el Gobierno federal. Con el paso de los meses, hubo una tendencia a flexibilizar y ampliar las actividades permitidas, privilegiando aquellas relacionadas con los grandes capitales.

infraestructura en un contexto en que todos los días mueren cientos de personas por día.

En el sureste de México, de manera temprana, el EZLN desarrolló medidas sanitarias y de prevención dentro de las comunidades, al mismo tiempo que hizo el llamado a mantener las luchas contra la violencia feminicida, la defensa del territorio y la madre tierra, por las personas desaparecidas, asesinadas, encarceladas. Seis meses después, anunciaron que aun con todas las limitaciones materiales (sin acceso a pruebas, equipo médico especializado o medicamentos) y doce decesos atribuibles a la enfermedad, de manera colectiva, habían logrado resistir (Subcomandante Insurgente Moisés, 2020). También anunciaron, como colofón de seis comunicados, una nueva iniciativa: “Una declaración por la vida”. Esta convoca y es propuesta por un espectro amplísimo de personas y colectividades, esfuerzos y luchas, distintas entre sí y “no pocas veces contrarias” (Nosotr@s, 2021). Sin embargo, comparten los dolores de la tierra y el entendimiento de que el capitalismo es el responsable de estos, que se trata de un sistema que no se puede reformar y que es necesario comprometerse para luchar hasta su completa destrucción, que esa lucha debe ser mundial, diversa y basada en la escucha y mirada de lo diferente, de lo otro, de quienes comparten la vocación de libertad y justicia (Nosotr@s, 2021). A partir de dichas coincidencias, se anunció la realización de distintas actividades en los cinco continentes (Nosotr@s, 2021). La respuesta es acorde con su experiencia de lucha y lo construido hasta ahora; es la enseñanza básica del zapatismo: no rendirse, no venderse, no claudicar [Subcomandante Insurgente Marcos, 2014].

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict [1993], *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Baschet, Jérôme [2015], *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Estado Español, Nuevos emprendimientos Editoriales.
- [2017], *Podemos gobernarnos nosotros mismos. La autonomía, una política sin el Estado*, México, CIDECI-Unitierra.
- [2018], *¡Rebeldía, resistencia y autonomía! La experiencia zapatista: una grieta para salir del capitalismo, salvar la vida en el planeta Tierra y construir un mundo donde quepan muchos mundos*, México, CIDECI-Unitierra.
- Camacho, Zósimo [16 de agosto 2019], “Oficial, militarización de Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Península de Yucatán”. *Contralínea*.
- Castellanos, Laura [2007], *México armado*, Ciudad de México, Era.
- Ceceña, Ana Esther [2010], *Comunicaciones para el vivir bien, comunicaciones para el progreso*, inédito, 77 pp.
- Ceceña, Ana Esther y García, Josué [2019], *Tren Maya. Avances de investigación*, Ciudad de México, OLAG-IIEc.
- Comandancia General del EZLN [1993], “Primera declaración de la selva Lacandona”, *Enlace Zapatista*, Recuperado de <<https://bit.ly/3x419f9>>.
- Comandanta Amanda [27 de diciembre de 2019], “Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del segundo encuentro internacional de mujeres que luchan”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3GPExnd>>.
- De los Ríos, Alicia y Barrios, Rodríguez, David [2015], “Y llegaron a contradecir: más de dos décadas de lucha zapatista contra el neoliberalismo”, en Unai Vázquez y Luis Miguel Uharte, *La década ganada en América Latina: una mirada analítica a las luchas populares*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- Deutsche Welle [12 de junio de 2020], “Estatuas históricas bajo ataque en todo el mundo”. *Deutsche Welle*. Recuperado de <<https://p.dw.com/p/3deri>>.

- Gallegos, Zorayda [2020], “El Ejército mexicano desvió 156 millones de dólares a empresas fantasma entre 2013 y 2019”. *El País*. Recuperado de <<https://bit.ly/3bFH5Wq>>.
- Garma, Carlos [2019]. Religión y política en las elecciones del 2018. Evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social. *Alteridades*, 29(57): 35-46. Recuperado de <<https://bit.ly/3CsTFz>>.
- Gasparello, Giovanna [2019], “¿La propuesta de desarrollo turístico que plantea el Tren Maya representará ‘una herramienta de integración y reconciliación social’ o favorecerá la expansión de la violencia ligada a las economías ilegales del turismo de masas? (Estrategia Nacional de Turismo 2019-2024)”, en *Impactos sociales y territoriales del Tren Maya. Miradas multidisciplinarias*, Ciudad de México, INAH/UAM Xochimilco.
- Glade, William [1991], “América Latina y la economía internacional, 1870-1914”, en Leslie Bethell, *Historia de América Latina tomo VII*, Barcelona, Crítica.
- González Rodríguez, José de Jesús [2011], “Minería en México. Referencias generales, régimen fiscal, concesiones y propuestas legislativas”, Documento de trabajo núm. 121 (versión preliminar), México, LXI Legislatura Cámara de Diputados.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) [2019], “Atlas de pueblos indígenas de México, Distribución por entidad federativa”. <<https://bit.ly/2Z3oHUX>>.
- Kouri, Emilio [2017], “Sobre la propiedad comunal de los pueblos, de la reforma a la revolución”, *Historia mexicana*, 66(4): 1923-1960. Recuperado de <<https://bit.ly/3k2pH2U>>.
- Le Bot, Yvon y Subcomandante Insurgente Marcos [1997], *El sueño zapatista*, Ciudad de México, Plaza y Janés.
- Malaguti, Batista, Vera [2009], *O medo no Rio de Janeiro Dois tempos de uma história*, Río de Janeiro, Brasil, Editora Revan.
- Medellín, Jorge [13 de octubre de 2020], “Ejército mexicano: construcción de aeropuertos, combate al COVID, respuesta a huracanes y ahora Tren Maya”. *Defensa*. Recuperado de <<https://bit.ly/3k4CnGl>>.
- Molina, Héctor [2020], “El 2019, un año de pesadilla para las mujeres mexicanas”, *El Economista*, Recuperado de <<https://bit.ly/3xaBWQk>>.
- Muñoz, Gloria [2003], *20 y 10 El fuego y la palabra*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Nosotr@s [1 de enero de 2021], “Primera Parte: Una declaración por la vida”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3weBn7x>>.
- Ortiz, Alexis y Espino, Manuel [25 de julio de 2020], “AMLO da 13 tareas civiles a militares”. *El Universal*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CKGiiO>>.

- Quijano, Aníbal [1999], “¡Qué tal raza! (Tema central)”, *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, 48: 141-152.
- [2000], “Colonialidad del poder y clasificación Social”, *Journal of World-systems Research*, 11(2): 342-386.
- [2004], “Nuestra América: el laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, *Tareas*, 116: 45-74.
- [2010], “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico”. En Irene León (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (2a ed.). Quito, FEDAEPS.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel [1992], “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 44(4): 583-591.
- Secretaría de Gobernación [2018], “El Benemérito de las Américas, en sus propias palabras”. Recuperado de <<https://bit.ly/3CLQ3oc>>.
- Sin Embargo [6 de octubre de 2020], “El Ejército también construirá el aeropuerto de Tulum en Quintana Roo: AMLO; estará listo en 2023”. *Sin Embargo*. Recuperado de <<https://bit.ly/3pZGveF>>.
- Subcomandante Insurgente Galeano [2017], “Depende. Participación de la Comisión Sexta del día 27 de diciembre de 2017 en el ConCiencias por la Humanidad”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3nOIEqO>>.
- Subcomandante Insurgente Marcos [19 de junio de 2005], “La (imposible) ¿geometría? del Poder en México”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3mGG4DR>>.
- [25 de mayo de 2014], “Entre la luz y la sombra”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3nXXiMo>>.
- Subcomandante Insurgente Moisés [12 de abril de 2017], “El mundo capitalista es una finca amurallada”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CKNc7I>>.
- [17 de agosto de 2019], “Comunicado del CCRI-CG del EZLN. Y rompimos el cerco”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/2Yif9Fe>>.
- [5 de octubre de 2020], “Sexta parte: una montaña en alta mar”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3EFdYPB>>.
- Tercios Compas-Comisión Sexta del EZLN [2019a], “Imágenes de la ruptura del cerco I”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/3wdAopt>>.
- [2019b], “Imágenes de la ruptura del cerco II”. *Enlace Zapatista*. Recuperado de <<https://bit.ly/2ZNtytP>>.
- Wallerstein, Immanuel [19 de julio de 2005], “Los zapatistas: la segunda etapa”, *La Jornada*.

- [14 de enero de 2008], “¿Qué han logrado los zapatistas?”, *Página 12*.
- (coord.) [2016], *El mundo está desencajado. Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones 1500-2000*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Wright, Melissa [2006], *Disposable Women and Other the Myths of Global Capitalism*, New York, Routledge.

CAPÍTULO 19. MUJERES AL MANDO: LA REVOLUCIÓN DE ROJAVÁ. LA LUCHA POR LA AUTOGESTIÓN Y LA RECONFIGURACIÓN DE LAS RELACIONES SEXO-GÉNERO EN EL KURDISTÁN SIRIO¹

SANDRA DANIELA GONZÁLEZ ROSALES

En los últimos años, el secuestro mediático de los movimientos que buscan la transformación social de sus comunidades es un ejercicio constante dentro del actuar occidental que intenta limitar el proceder de los dominados a categorías útiles dentro del sistema dominante, para así cooptarlos y eliminarlos, evitando la transformación subjetiva en márgenes del capitalismo. Este mismo fenómeno ha reproducido en la conceptualización que, en los últimos años, las mujeres kurdas hayan sido definidas como las “chicas rudas” del Medio Oriente, dado el protagonismo que han alcanzado dentro del conflicto sirio, contexto que no solo ha exotizado, sino que ha propiciado la invisibilización de su propuesta de transformación de las relaciones sexo-género dentro del movimiento kurdo.

Si bien las mujeres kurdas han desarrollado una función fundamental en la lucha por la autonomía del Kurdistan sirio –participación oficializada a partir de la creación, en el año 2012, del brazo armado llamado *Yekîneyên Parastina Jin* (Unidades de Protección Femenina)–, la propuesta no se centra en la lucha armada, sino en la búsqueda de la igualdad en la toma de decisiones, la lucha contra la violencia patriarcal y la transformación de la vida de las mujeres dentro de sus comunas, todo ello bajo la propuesta del *confederalismo democrático*.

Históricamente, las mujeres han participado de manera activa en el movimiento kurdo tanto en el ámbito político como en el militar, teniendo como ejemplo de esto el surgimiento de la primera organización para la mujer:

¹ El presente artículo es un resumen de la tesis de licenciatura, que tiene como título: *Un análisis descolonial del confederalismo democrático y la reconfiguración de las relaciones sexo-género en el Kurdistan sirio* (2012-2016).

la Sociedad para el Avance de las Mujeres Kurdas, establecida en 1919 en Estambul. Tras la repartición del territorio entre los actuales Estados de Irán, Iraq, Siria y Turquía, las mujeres participaron como *peshmergas* o combatientes en las primeras revueltas del siglo XX, por lo que podemos deducir que la inclusión de las mujeres dentro del movimiento no es algo nuevo y va más allá de un fenómeno efímero como lo han planteado numerosos medios occidentales [Dirik, 2014].

Precisamente, para contrarrestar esa creencia y amparados en un discurso de desobediencia epistémica, las mujeres kurdas han creado un paradigma propio que sirve como base para la lucha: *jineology*, término usado por primera vez por Abdullah Öcalan y reapropiado por la comunidad como forma de lucha y resistencia, teniendo como fin “reconstruir las ciencias hacia una vida comunitaria y libre”. Esta nueva etapa del movimiento de mujeres kurdas busca desarrollar unas ciencias sociales que respondan a su contexto y que representen, por lo tanto, una forma de lucha donde los que eran privados de la producción del conocimiento sean vistos como sujetos activos en la elaboración del mismo [Kaya, 2015].

El caso de estudio que se analizará es la lucha de las mujeres kurdas del norte de Siria, a partir del conflicto que envuelve al país tras las revueltas populares iniciadas en 2011; no obstante, es conveniente recordar que, para ese momento, aproximadamente 2 775 300 kurdos vivían en Siria, representando 15% de la población total, por lo que la etnia kurda es considerada como la minoría étnica más importante en la República Árabe Siria.

A causa del régimen autoritario, representado por el Partido Baath Árabe Socialista, “el 15 de marzo de 2011, se iniciaron en Siria protestas ciudadanas en solidaridad a la revuelta egipcia” [*Ekurd Daily*, 2014] y, como respuesta a estas protestas, la represión no se hizo esperar. Los kurdos se unieron a la lucha para protestar contra el régimen y se levantaron en armas para retomar la idea de autonomía. El levantamiento en armas inició con la declaración del 19 de julio del 2012, cuando el Partido de la Unión Democrática (PYD) señaló que el pueblo kurdo se levantaría en armas para gobernar y defenderse [De Santiago, 2014].

Uno de los logros significativos de la lucha kurda en Siria es el control de cantones como Afrin, Kobane y Cezíre, donde se practican formas de autogobierno basadas en asambleas populares que, en marzo de 2016, anunciaron el establecimiento de la Federación Democrática del Norte de Siria, un proyecto anticapitalista por y para el pueblo.

Es por ello que la presente investigación busca responder cuáles son los avances y limitaciones descoloniales de la transformación de las rela-

ciones de sexo-género en la lucha por el confederalismo democrático en el Kurdistán sirio en el periodo 2012-2016, tras las revueltas populares en Medio Oriente. Se plantea como hipótesis central del trabajo que, en la lucha por el confederalismo democrático impulsada por el pueblo kurdo en Siria, se está registrando una transformación descolonial de las relaciones de sexo-género, las cuales tienden hacia la despatriarcalización, situación que es evidente con la participación activa de las mujeres en la resistencia armada, la intervención en la toma de decisiones en las asambleas populares y la conformación de mandos políticos duales. A pesar de los grandes avances dentro de la resistencia kurda, también es necesario reconocer que la dominación patriarcal se sigue reproduciendo de manera heterogénea porque se mantiene una interiorización milenaria de la violencia en contra de las mujeres que se ve reflejada en crímenes de honor y en la falta de reconocimiento de preferencias sexuales diversas (entre otras), por lo que no se da un cuestionamiento a estructuras heteronormativas.

El objetivo central de la investigación es determinar si hay una tendencia a la descolonialidad en el ámbito sexo-género en el movimiento por la autonomía del Kurdistán sirio, así como exponer las consecuencias de la participación de las mujeres kurdas en Siria. Finalmente, pretendemos identificar las motivaciones de las mujeres kurdas para participar en la lucha de liberación del Kurdistán.

La propuesta kurda del confederalismo democrático

La participación de los kurdos en las revueltas populares se dio desde el primer momento, apoyando la demanda de mayor libertad y, posteriormente, la caída del régimen. Como ya hemos mencionado, Al Assad quiso controlar las revueltas con reformas paliativas que no dieron frutos, una de ellas es la concesión de la ciudadanía siria a 360 000 kurdos que habían vivido como apátridas por más de cincuenta años. Se considera que “la alianza entre Damasco y el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) durante la década de los ochenta y noventa con Hafez al Assad en la presidencia, se truncó en el año 2000 con la llegada de Bashar al poder y su acercamiento a Ankara” [Meseguer, 2013], aumentando de manera considerable la represión del pueblo kurdo, que representa casi 10% de la población siria, lo que se tradujo en persecución política y represión hasta llegar a la muerte.

Numerosos jóvenes kurdos organizaron movilizaciones en contra del régimen, y la lucha por la propuesta de un gobierno secular intensificó de manera contundente la participación de más kurdos, principalmente de jóvenes, quienes eran la vanguardia de los levantamientos populares. Adicionalmente, “la efectividad y organización de las protestas provocaron la retirada del ejército de la mayor parte de las zonas kurdas del noreste sirio” [Quiñones, 2017: 142]; es decir, la retirada del régimen de ciertas zonas en Siria propició el levantamiento de grupos insurgentes y el control político de los mismos en los vacíos de poder que se dejaron tras la concentración de las fuerzas armadas en zonas vitales para el régimen como Latakia, Hama y Homs. Es ahí cuando el Partido de la Unión Democrática (PYD) y su milicia, las Unidades de Protección Popular (YPG), comenzaron a tener un control territorial de algunas ciudades al norte de Siria, de mayoría kurda.

Se conoce como la Revolución de Rojavá al proceso de instauración de un autogobierno dentro del norte de Siria bajo la propuesta del confederalismo democrático, escogiéndose el 19 de julio del 2012 como el comienzo de los levantamientos con miras hacia la revolución por representar una fecha conmemorativa internacional, que retoma dos sucesos, a saber: la toma de Barcelona de milicias, en 1936, en contra del fascismo y el fin de cuarenta años de dictadura de la familia Somoza en Nicaragua en 1979. Esta revolución comenzó con la instauración de asambleas populares para la toma de decisiones dentro de los territorios que controlaban los kurdos, además de que se dio la promulgación de una constitución bajo el postulado de un acuerdo voluntario entre las partes y la defensa de la autonomía con miras al respeto de la diversidad étnica, política y religiosa.

La propuesta del confederalismo democrático se inspira en el municipalismo libertario como proyecto que busca desjerarquizar la existencia humana en comunidad, impulsando otras formas de asociación que promuevan y desarrollen una democracia directa mediante la descentralización de la toma de decisiones. Dicha propuesta ya no busca la creación de un Estado, sino combatir la conformación de una autoridad colectiva inclusiva, la creación de cooperativas que conciban las relaciones laborales entre iguales y de manera horizontal, y un cuestionamiento claro de las relaciones entre hombre y mujeres, promoviendo una relación armoniosa entre los mismos.

Esto se puede reconocer como un proceso de *socialización del poder* (en términos de Aníbal Quijano), que permite la descentralización de la toma de decisiones y el establecimiento de una autoridad colectiva, donde los habitantes puedan decidir por asamblea la forma en la que actuarán en

su cotidianidad, lo que permitió en el contexto kurdo sirio que la gente de a pie, kurda o no, se sintiera comprometida y respaldada con la propuesta del confederalismo democrático. Que la Constitución de Rojavá sea un acuerdo voluntario concebido en asamblea no hizo sino reflejar la diversidad de visiones que contiene el pacto social al que se ha llegado, a pesar del conflicto imperante.

Esta constitución, también llamada contrato social, consta de once capítulos a lo largo de los cuales se reconoce al *confederalismo democrático* como aquel que proviene de “la voluntad de las personas y los grupos al norte de Siria a través de elecciones libres y democráticas, donde todos los órganos administrativos y los consejos están formados por elección” [Constitución Rojavá, 2017: s/p]. Dentro del preámbulo, se reconoce la diversidad que representa el contrato social dentro de Rojavá, estableciendo que todas las culturas que lo habitan son iguales en todas las esferas de la vida social, administrativa, educativa y lingüística.

Lo anterior permite visualizar la diversidad de los grupos que componen la federación democrática al norte de Siria (autoproclamada así el 17 de marzo del 2016) y detalla de manera breve cómo fue el proceso al cual llegó la lucha por el establecimiento del autogobierno en la región. El vacío que dejó el Estado, tras el retiro de tropas al norte del país, permitió que la organización social floreciera y, si bien la propuesta del confederalismo democrático nace de una reivindicación kurda, el proyecto aglutina de manera inclusiva y horizontal los diversos grupos que habitan la región, promoviendo de manera efectiva la socialización del poder y dispersándolo entre todos aquellos que cohabitan lo que conocemos como Rojavá.

Comunas, cantones y confederación de distritos

La autoridad colectiva en Rojavá tiene como objetivo la horizontalidad del poder; es por ello que la organización de la vida social se realiza entre pequeñas localidades, bajo la figura de cantones y comunas que se han confederado en distritos a lo largo del territorio del Kurdistán sirio. La ciudad de Qamishli fue designada como el centro de la federación y donde se reúnen los representantes de cada uno de los distritos para dar a conocer las decisiones que se han tomado en cada una de las asambleas locales para llegar a un acuerdo; posteriormente, se bajan a las comunas los acuerdos para legitimarlos o para, de nuevo, llegar a un consenso que provenga de todos los niveles que intervienen en la toma de decisiones que componen Rojavá.

En esta región autónoma, coexisten tres cantones que promueven y vigilan el cumplimiento del autogobierno en Siria, el cantón de Afrín, el cantón de Cizire y el cantón de Kobanê. Cada uno de ellos cuenta con diversas comisiones que se entienden como órganos ejecutivos dentro de la federación: Comisión de Educación, Comisión Económica, Autoridad Financiera, Autoridad Municipal, Agencia de Medio Ambiente, Comisión de Justicia, Autoridad de Asuntos Sociales, Cuerpo de Trabajadores, Autoridad del Interior, Autoridad de Mártires y Veteranos, Comisión de la Libertad de las Mujeres, Autoridad de la Juventud y el Deporte, y Autoridad de Cultura y Turismo. Cada una de las comisiones se vincula de manera directa con las asambleas populares para la toma de decisiones y pueden vincularse entre ellas dentro de los diferentes cantones.

Trabajo solidario y reivindicaciones anticapitalistas

Dentro del actuar cotidiano en Rojavá, se puede visualizar la transformación de las relaciones económicas que ejercen una economía desde una racionalidad liberadora que permite que la reproducción de la vida se ejerza bajo el impulso y la voluntad de sus miembros. Los kurdos han denominado a su economía como una economía participativa (economía *alcolmunali*) que lucha en contra de la explotación económica capitalista, por lo que los excedentes que se producen en cada una de las áreas que componen Rojavá son colectivizados. En este sentido, las cooperativas se han materializado como una de las alternativas en contra del capitalismo, organizadas de manera que cubren las necesidades sociales de los socios y los habitantes en diversos ámbitos económicos como consumo, transporte, comercio y producción agrícola, todos ellos enfocados a la defensa de la madre tierra.

Según uno de los informes del Comité Económico de la Federación, las cooperativas agrarias al norte de Siria han plantado más de 328 280 hectáreas de tierra, en las cuales se han cultivado cebada, trigo, lentejas, garbanzas y algunas otras legumbres. Las cooperativas no solo se centran en la agricultura, también existen cooperativas sindicales, ganaderas, de limpieza, etc. A lo largo de la instauración de la Revolución de Rojavá y la proclamación de la autonomía, se han creado más de 142 cooperativas, que han sido apoyadas por los comités de cantones que la componen, “solo en Cizire hay más de 87; en el Cantón Afrin (Efrîn/Afrîn) 21 y en el Cantón Kobanî 34, con la participación de 600 familias” [Kurdistán América Latina, 2018].

A mediados de 2015, se creó el Comité Económico de la Mujer, que facilitaba el establecimiento y el financiamiento de cooperativas de mujeres.

Todas las mujeres que trabajan en las cooperativas son también las propietarias/accionistas, pero en algunas cooperativas, pueden contratar hombres como trabajadores. Las cooperativas se ejecutan en una base no jerárquica. Incluso el término preferido para “comité de gestión” es “comité de coordinación” [Gupta, 2016].

Reestructuración del sistema educativo

En el norte de Siria, cada cantón construye su propio sistema educativo; esto permite que la comunidad reconozca de manera directa las necesidades de la población y se transgreda la concepción eurocéntrica de una única producción de conocimiento, legitimada a partir de los universalismos occidentales. A pesar de que cada uno de los cantones cuenta con sus especificidades, comparten el objetivo común del paradigma democrático, el impulso de una economía comunitaria y una perspectiva de género a partir del paradigma *jineology*.

En el sistema patriarcal de educación, debe haber un límite de edad y las clases son diseñadas de acuerdo con grupos de edad, ¿verdad? Pero esta situación es diferente aquí. Por ejemplo, cuando tuvimos una sesión educativa para la Asamblea de Yekitiya Star, algunas de nuestras amigas se les enseñó junto a sus madres. Algunas de las mujeres tenían 60 años, mientras que otras eran de 18. Vemos que hay un vacío generacional como resultado de las estructuras del poder. Estos son problemas que surgen de limitarnos los uno a los otros. En las relaciones libres, sin embargo, la edad no es un problema, es una cuestión de compartir experiencia. Es importante ver la experiencia de una persona de 60 años como un poder, pero esa experiencia debe de ser compartida y debe transformar el medio que nos rodea. Similarmente, una persona educada en la escuela del sistema gana un estatus mayor en la sociedad. Sin embargo, en nuestras academias, el ser educado no te da un estatus mayor. La educación es una cuestión de contribuir a la vida y a las relaciones sociales. No está considerada como un estatus, sino como una cualificación que necesita ser compartida [Gupta, 2016].

Respecto a *jineology*, este paradigma representa una propuesta desde la epistemología fronteriza del conocimiento por huir de los parámetros eurocéntricos, del dogmatismo y el positivismo. Reivindica la formación de un pensamiento propio, local y con terminologías propias que provienen de un contexto concreto de lucha intelectual y política. Los fundamentos básicos de *jineology* establecen la promesa de creación del paradigma de la mujer a través de la lucha por la liberación de la mujer kurda, suponiendo un sistema alternativo de creación de conocimiento que está necesariamente liberado del sexismo.

Reconfiguración de las relaciones sexo-género bajo la propuesta de Jineology

En cada una de las comisiones y cargos de elección dentro de las organizaciones y partidos políticos del Kurdistán sirio, se establecen mandos duales que se basan en la igualdad de representación política de hombres y mujeres, un ejercicio claro de igualdad de funciones que se ha recibido de manera positiva entre los kurdos, aunque es necesario reconocer que todavía quedan muchas comunidades que aún no han superado las estructuras patriarcales características del *patrón de poder*. Para Asya Abdullah, copresidenta del Partido de la Unidad Democrática, “las mujeres lo han dado todo mucho antes de que comenzara la revolución, organizándose de manera constante en los diversos ámbitos de la existencia social” [Newroz Euskal Kurdu Elkartea, 2015].

El sustento jurídico de la participación de las mujeres bajo mandos duales se expresa dentro del artículo 27 de la Constitución Rojavá, el cual determina: “Las mujeres tienen el derecho inviolable a participar en la vida política, social, económica y cultural”. Asimismo, el artículo 28 sustenta la coparticipación en puestos políticos de ambos géneros, señalando: “Los hombres y las mujeres son iguales a los ojos de la ley. La Carta garantiza la realización efectiva de la igualdad de las mujeres y obliga a las instituciones públicas para trabajar hacia la eliminación de la discriminación de género” [Constitución de Rojavá, 2017: s/p].

Las mujeres participan activamente en las asambleas comunitarias que se realizan en cada uno de los cantones, de los cuales surgen, por elección directa, puestos de representación enfocados en hacer valer las decisiones dentro de la comuna. Para avanzar con miras a la equidad de género, se formó la figura del liderazgo dual.

Asimismo, la autora reconoce el esfuerzo de la participación de las mujeres con la propuesta de crear sus propias organizaciones para que “sean ellas quienes busquen soluciones a sus propios problemas y necesidades” [Constitución de Rojavá, 2017: s/p]; no obstante, cuestiona si esta decisión ayuda a resolver el tema del patriarcado o si, por el contrario, lo evade. [Al respecto, Nadjé Al-Ali [2003] agrega que, históricamente, los kurdos han planteado la separación de sus instituciones en ámbitos controlados por hombres y otros por mujeres, lo que ha imposibilitado la socialización de la crítica al patriarcado. En este sentido, no demeritamos todos los avances que han logrado las mujeres kurdas, únicamente cuestionamos la manera en la que se ha colectivizado la idea de equidad de género dentro de esa comunidad.

La formación pone énfasis en la ruptura con el sistema capitalista y patriarcal e, incluso, se imparten asignaturas que tienen que ver con la defensa personal, la anatomía femenina, la impartición de justicia, psicología, enfermería o economía comunal, la finalidad: formar mujeres autosuficientes [Aguilar, 2017]. Históricamente, las mujeres kurdas se han organizado por la defensa de sus derechos, de modo que la escalada del conflicto sirio impulsó la formación de grupos de autodefensas ante la violencia que sufren dentro del conflicto armado, ya sea por parte del régimen, el Estado Islámico o la militarización de la zona. Es por ello que la defensa propia para contener la violencia masculina se multiplicó en todas las áreas de la vida.

La creación de múltiples organizaciones permitió que se colectivizara la lucha, permitiendo a las mujeres pensar otras formas de ejercer en el ámbito público. Desde este punto de partida, la defensa contra los ataques sexuales, estructurales, psicológicos y físicos fue un estandarte para muchas de las organizaciones sociales que surgieron, que han luchado de diversas maneras para la construcción de una vida libre de las mujeres que habitan en el norte de Siria bajo la concientización y la transformación social. En este sentido se retomarán, de manera breve, dos organizaciones de mujeres, el Movimiento Internacional de Mujeres Kurdas y Kongira Star.

En la búsqueda de alternativas para crear espacios libres de violencia patriarcal, las kurdas construyeron una aldea solo para mujeres, Jinwar, que pone en práctica la vida comunal inspirada en los esfuerzos de otras mujeres en diversas latitudes, tales como la experiencia de la villa Umoja (“unidad” en swahili) en Kenia, fundada en 1990 por un grupo de quince mujeres que

huían de las violaciones de soldados británicos.² Para las mujeres kurdas este hecho significó que “esta solución simple y ecológica es un método que satisface las necesidades de la naturaleza humana” [Richoufftz, 2018].

La violencia que viven las mujeres kurdas proviene de diferentes niveles de dominación, desde el Estado (con el uso legítimo de la violencia) hasta los crímenes perpetrados por el Estado Islámico, que ha mercantilizado la vida de las mujeres para convertirlas en esclavas sexuales; no obstante, a pesar de las grandes transformaciones que han realizado en el ámbito sexo-género, se sigue perpetuando la violencia hacia las mujeres; a estas amenazas las kurdas las han denominado amenazas internas y son combatidas por unidades conocidas como *asayish*. En este contexto de violencia, la auto-defensa es una de las propuestas principales para enfrentar de manera directa los crímenes de honor, los feminicidios y cualquier tipo de violencia hacia las mujeres.

Para controlar las amenazas externas dentro del Kurdistán sirio se desarrollaron comités de autodefensa, conocidos como Unidades de Protección Popular (YPG), compuestos por hombres y mujeres. Las mujeres conformaron luego las Unidades de Protección Femenina (YPJ), una organización militar nacida en 2012 para defenderse de las amenazas externas; estas unidades son compuestas por *peshmergas* entrenadas en terreno para proteger las zonas kurdas habitadas y han participado de manera abierta en el conflicto sirio y combatiendo el avance del Estado Islámico en el norte de Siria.

Reflexiones finales

Como pudimos evidenciar, no es posible hablar de un solo proyecto de liberación kurda por las dinámicas políticas y geopolíticas en las que se encuentran inmersos. En este sentido, podemos encontrar dentro del Kurdistán movimientos antisistémicos que plantean un cambio en la reproducción de la vida misma, como es el caso del Kurdistán turco y el Kurdistán sirio con el confederalismo democrático.

2 “El número de habitantes de esta villa ha crecido desde entonces y hoy día acoge también a mujeres que huyen de matrimonios concertados, violencia doméstica, mutilación genital y abusos sexuales. Todas estas prácticas son habituales en la zona en la que se ubica Umoja, en Samburu, al norte de Kenia [...] Actualmente son 27 mujeres y 200 niños” [ABC Internacional, 2015].

La situación de las mujeres kurdas dentro de la región y la manera en que han logrado organizarse, desde hace decenas de años, en contra de la violencia desmiente el mito occidentalocéntrico sobre el reciente “empoderamiento” de la mujer kurda mediante el sensacionalismo de las *peshmergas*. No se trata de demeritar el actuar de las guerrillas, sino agrandar el panorama de la lucha y entender que esta reivindicación es histórica dentro del Movimiento de Liberación Nacional, en contra de la opresión de los aparatos estatales y el propio patrón de poder colonial, eurocentrado y patriarcal.

Reproducir el discurso occidental que determina que la violencia contra la mujer es algo cultural rechaza y acota las relaciones sexo-género a situaciones locales, negando que sea un problema histórico-estructural del propio sistema internacional. Las mujeres kurdas se alzan en lucha contra el patriarcado que ha estado inmerso en los movimientos nacionalistas de la dominación del Estado nación que se ejerce en cada Kurdistán con el impulso de la limpieza étnica y de la pobreza.

Como podemos ver, la propuesta de autoridad colectiva en el Kurdistán sirio parte de un sistema de justicia bajo la democracia directa, que promueve la autodeterminación de cada una de las regiones que la componen; su objetivo primordial es la construcción de la organización social con un enfoque comunitario y con los principios de una democracia que prevenga de las asambleas comunitarias que se hacen en cada uno de los cantones. Vivir la toma de decisiones como un ejercicio cotidiano permite que la política sea un actuar común dentro de la comunidad, algo ejercido y no cedido, como particularmente lo ejercemos en la democracia occidental.

Desde el quehacer económico, podemos percibir que la búsqueda de un sistema de producción alterno proviene de una desobediencia al sistema capitalista, sistema económico hegemónico que basa su actuar en la jerarquización en términos de clase de su producción económica y solo concibe el trabajo asalariado como el único posible y la acumulación por desposesión como ejercicio cotidiano. Es por ello por lo que la propuesta kurda cooperativista permite la concepción de una economía alternativa, que impulsa de manera horizontal la participación de todos sus socios y constituye uno de los ejes articuladores de la vida comunal, donde las mujeres han tenido una participación directa en ellas y han constituido proyectos que las han ayudado a su independencia económica.

Asimismo, podemos concluir que existen avances y limitaciones descoloniales de la transformación de las relaciones sexo-género en la lucha por la autonomía desde el confederalismo democrático en el Kurdistán sirio. Reconocemos que la hipótesis que sustenta este trabajo se ha confirmado

durante el recorrido del mismo: en la lucha por el confederalismo democrático, impulsada por el pueblo kurdo en Siria, se está registrando una transformación descolonial de las relaciones de sexo-género, las cuales tienden hacia la despatriarcalización, situación que es evidente con la participación activa de las mujeres en la resistencia armada, la intervención en la toma de decisiones en las asambleas populares y la conformación de mandos políticos duales.

No obstante, a pesar de los grandes avances dentro de la resistencia kurda, la dominación patriarcal se sigue reproduciendo de manera heterogénea porque se mantiene una interiorización milenaria de la violencia en contra de las mujeres, que se ve reflejada en crímenes de honor, visibilizando la falta de cuestionamiento a estructuras heteronormativas, como la prohibición del aborto y la falta de reconocimiento de preferencias sexuales diversas, así como la negación de algunos hombres que ocupan los liderazgos duales por aceptar los comandatos. Además, no se ha hecho un cuestionamiento a la diversidad sexual, sino que las relaciones heteronormativas son las que socialmente son aceptadas en la comunidad kurda. Esta visión heteronormativa ha imposibilitado el cuestionamiento a la sexualidad patriarcal, al aborto y a la prostitución.

La llamada Revolución de Rojava representa una lucha en contra de la interseccionalidad de la dominación bajo los principios de raza, clase y sexo, por lo que la participación de las mujeres al norte de Siria debe ser vista como un claro ejercicio de autodefensa de la mujer kurda en su devenir histórico, cuestionando y luchando en contra de la dominación por ser mujeres, por ser kurdas y por ser pobres.

REFERENCIAS

- ABC Internacional [2015], “UMOJA el pueblo donde los hombres están prohibidos”. Recuperado de <<https://bit.ly/3oxZSAN>>.
- Aguilar, Erika [2017], “Ecofeminismo en Rojava: hacia la construcción de un modelo alternativo de desarrollo económico en el territorio sirio del Kurdistan”, *Ecología Política*, 54.
- Al-Ali, Nadje [2003], “Gender and Civil Society in the Middle East”, *International Feminist Journal of Politics*, 5(2): 216-232.
- Constitución de Rojavá [2017], *The Social Contract*. Recuperado de <<https://bit.ly/3KvEsXy>>
- De Santiago, Blanca [2014], *El conflicto sirio. Los principios de no intervención y de la prohibición del uso de la fuerza en el sistema político mundial de post-Guerra Fría*, España, Universitat de Barcelona.
- Dirik, Dilar [2014], “Western Fascination with “Badass” Kurdish women”, *Aljazeera*. Recuperado de <<https://bit.ly/3wcVYZL>>.
- Ekurd Daily, [2015], PYD: “Autonomous Administration in Syrian Kurdistan is the result of July 19 Revolution”, *Ekurd Daily*. Recuperado de <<https://bit.ly/3nTEePl>>.
- Gupta, Rahila [2016], “Women’s co-operatives in Rojava”, *P2P Foundation*. <<https://bit.ly/2ZNZoqp>>.
- Kaya, Gönül [2015], “¿Por qué Jineology? Reconstruir las ciencias hacia una vida comunitaria y libre”. *Comité de Solidaridad con Rojava y el Pueblo Kurdo*. Recuperado de <<https://bit.ly/3BTVZTX>>.
- Kurdistán América Latina [2018], “Las cooperativas están echando raíces en el norte de Siria”. *Kurdistán América Latina*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CJk1SG>>.
- Meseguer, David [2013], “El factor kurdo en el conflicto de Siria”, *Afkar/Ideas*, 38.
- Newroz Euskal Kurdu Elkarte [2015], “Asya Abdullah: las mujeres están reescribiendo su historia”. *Newroz Euskal Kurdu Elkarte*. Recuperado de <<https://bit.ly/3mJBRQ1>>.
- Population Pyramid [s. f.], “Siria Population”. Recuperado de <<https://bit.ly/31j73x2>>.

- Quiñones, Juan Carlos [2017], “Narrativas de las organizaciones políticas kurdas y su papel en el torbellino sirio”, en *Siria en el Torellino: Insurrección, guerras y geopolítica*, México, Colmex.
- Richoufftz, Céline [2018], “Jinwar, ‘Tierra de Mujeres’: Vivir en comunidad para sanar los traumas de la guerra”, *Rojavá Azadi*, Recuperado de <<https://bit.ly/3DNcUJD>>.

CAPÍTULO 20. LOS TERRITORIOS-PUEBLOS Y SUS EJES ALTERNATIVOS A LA MODERNIDAD- COLONIALIDAD-EUROCENTRADA

ROBERTO ESPINOZA

Los desafíos teóricos y políticos planteados por la descolonialidad del poder, saber y ser, impulsados por Aníbal Quijano y otros autores, no se limitan o circunscriben a análisis históricos conceptuales, sino que tienen implicancias directas y concretas sobre el accionar de actores sociales y políticos. Es más, la vitalidad y potencia de ese enfoque pasa por su capacidad de detectar, interpretar, conectar e insertarse en los siempre emergentes y cambiantes procesos sociales y territoriales, y, en particular, en aquellos de construcción de otras formas de autoridad social o de autogobierno territorial. Pasamos a desarrollar una aproximación respecto a esta cuestión.

Después de las grandes repercusiones de los fracasos sucesivos de veintiséis años de cumbres climáticas globales (en el marco de la CMNUCC) que dejan al planeta a la deriva de la catástrofe del calentamiento global y de las ejemplares luchas de resistencia indígenas y sociales en el mundo (TIPNIS, Baguazo, Adivasi en la India, Belomonte, Standing Rock, Canal de Nicaragua, etc.) es inevitable abrir nuevas preguntas como: ¿cuál es la profundidad y tendencias de la actual crisis climático-civilizatoria en curso? y ¿emergen “alternativas” construidas desde cuáles procesos territoriales y sociales concretos?

Proponemos que atravesamos una “crisis sistémica civilizatoria”, entendida como superposición y entrecruzamiento de crisis simultáneas, ambiental, social, energética, cultural y epistemológica; y que en la base de la misma está la crisis del o patrón histórico de poder de la unidad entre modernidad-colonialidad-eurocentrada, que incluye la del capitalismo hegemónico, que pone en peligro todas las formas de vida y hace urgente el desarrollo de transformaciones (o “mutaciones sociales”) a partir del fortalecimiento de experiencias y propuestas sociales que estén en construcción, ayudando a clarificar las nuevas perspectivas, horizontes de sentido y paradigmas que ellas contengan en forma abierta o potencial. Es necesario un proceso de debate e interaprendizaje en esa perspectiva, basado

en la pluralidad e interculturalidad de enfoques, y en torno a ejes temáticos como los que se proponen a continuación, estando estos abiertos permanentemente a su redefinición.

El primer eje que proponemos es el de la cuestión de la *crisis del patrón histórico de poder y su civilización hegemónica*. Los pueblos y comunidades (indígenas, originarios, campesinos, afrodescendientes, ribereños, caboclos, garífunas, adivasi, dalits, “naciones sin Estado”, como los vascos, kurdos, amazig, y otras denominaciones similares) de las más de 6 000 culturas que resistieron y enfrentaron a la modernidad-colonialidad-capitalista-eurocentrada revelan que se trataba, y se sigue tratando, de una confrontación profunda de matrices civilizatorias, en el sentido de cosmovisiones que no fueron escuchadas en mucho tiempo, hasta que, en el nuevo siglo, dichos pueblos y comunidades convergen en este enfoque en diferentes grados con diversos movimientos sociales, como los del ambientalismo, de las mujeres o los de los derechos humanos, entre otros.

Estos revelan la necesidad de comprender la complejidad, entrecruce, gravedad y profundidad de tantas crisis simultáneas. También muestran la simultánea gravedad y superposición en el tiempo de la catástrofe ambiental y climática, y los fracasos de la ONU para contenerla; de la hambruna creciente, simultánea a las especulaciones de excedentes de alimentos en la bolsa; de la crisis energética con un capitalismo adicto a los hidrocarburos, y, a la vez, aumentando los impactos de los agrocombustibles; la exclusión social y el desempleo estructural permanente; la gigantesca burbuja especulativa y financiera que subordina a su lógica a los procesos productivos; la privatización de las tecnociencias que acompaña la expansión de los transgénicos, la invasión desarrollista de las industrias extractivas y los megaproyectos y privatizaciones del agua, subsuelo, bosques, que, en su conjunto, contaminan y ponen en riesgo todas las formas de vida; la crisis de los Estados nación uniculturales dominados y privatizados por el capital transnacional, que criminaliza el ejercicio de derechos colectivos de los pueblos y comunidades, encubiertos y agudizados por nuevas formas de racismo ontológico y epistemológico, y conflictos religiosos.

Imposible simplificar todo esto solo en una crisis especulativa o económica, de un modo de producción, o solamente del capitalismo, sea en su vertiente neoliberal o la de los capitalismos de Estado. Si se trata del carácter sistémico e integral de dicha crisis, entonces, ¿sobre qué ejes centrales transcurriría esta crisis del poder global? ¿Cómo queda el paradigma de la modernidad y sus mitos fundacionales de Estado uninacional que mantuvo la colonialidad del poder, el crecimiento ilimitado del dominio de la natura-

leza y la homogeneidad cultural? ¿De qué modo las diversas experiencias o propuestas llamadas “socialistas” pudieron superar, o no, dicha modernidad-colonialidad-eurocentrada o quedaron atrapadas en ella?

El debate está abierto, y, para posibilitar el encuentro de diversos enfoques, se propone la perspectiva de la crisis del patrón de poder global que incluye la crisis de su civilización hegemónica, a partir de la cual se puedan identificar y potenciar paradigmas alternativos de esa misma dimensión de mutación del poder global, en torno de nuevos horizontes de sentido, que “vienen de y van hacia” la diversidad de resistencias territoriales y de pueblos concretos, procesos sociales y nuevas perspectivas teóricas. Los pueblos y comunidades señalan que han pasado más de quinientos años de resistencia y de protesta a una etapa de propuesta y reconstitución de alternativas al patrón de poder global y su matriz civilizatoria en decadencia.

En esa dirección, es fundamental promover la articulación entre enfoques similares provenientes de diversos movimientos sociales que consideren que otros mundos (no “uno”, sino varios) no solo son posibles, sino que están en construcción (y destrucción) constantemente. Se trata de la apertura y convergencia no solo entre paradigmas o matrices civilizatorias que resisten en la historia de la modernidad occidental capitalista y colonial, sino también del diálogo con la diversidad de horizontes de sentido o propuestas en construcción que apuntan hacia los mismos objetivos de transformación o mutación social profunda (no solo de “revolución política”). La idea es posibilitar la unidad entre quienes se hacen las mismas preguntas, aunque las respuestas sigan siendo diversas, y continuar apuntando a la construcción de nuevas teorías para nuevos movimientos.

El segundo eje es el de la *desmercantilización de la vida*. ¿Cómo caracterizar la catástrofe socioambiental-territorial en que estamos envueltos?, ¿cuáles son sus ejes claves y, por lo tanto, las bases de perspectivas transformadoras? Se trata de una agresión climática (con agresores identificables) que no es “natural” ni un simple “cambio”, sino una espiral geométrica de catástrofes, de sequías, inundaciones, desaparición de glaciares y otros ecosistemas, lluvia ácida, polución urbana, agua con metales pesados, transgénicos que alteran germoplasmas, etc. Una catástrofe de la vida y que, además, no se puede ni se quiere ser detenida por el poder. La disputa e invasión de territorios, especialmente de los pueblos y comunidades, por parte de la minería, que deja sin agua a la agricultura, por las petroleras y sus desechos tóxicos en los ríos (agravados por la fractura hidráulica tóxica o *fracking*), por los agrocombustibles para alimentar automóviles a pesar de la hambruna creciente.

Todo este apocalipsis no puede ser más reducido y solucionado en el limitado marco conceptual del desarrollo sustentable incapaz de romper con las lógicas mercantilistas, desarrollistas y el frenesí consumista. No tiene sentido que la ONU siga levantando esta ya vieja “alternativa” del desarrollo sustentable, luego de fracasar en el intento de desarrollarlo en los últimos veintiséis años, desde la Cumbre de Río (1992), ya que el calentamiento global se aceleró y no pudo ser contenido. ¿Qué y cómo hay que cambiar para que no se repitan tragedias como las de los infiernos radiactivos anteriores (Chernóbil, Fukushima, etc.); los miles de desplazados por la represa de las Tres Gargantas en China o la destrucción de los Andes, Pantanal y la Amazonía por los proyectos Iniciativa de Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), hoy asumidos por los Estados, todos ellos “desarrollos” ocurridos en el marco de supuestas alternativas “socialistas” o “progresistas” de Estados como los de Rusia, China, Venezuela, Ecuador, Bolivia y Brasil, respectivamente?

¿Esta hecatombe puede reducirse a impactos o externalidades de un crecimiento inagotable y que hay que “compensar o minimizar”? No se puede seguir con el dogmatismo de “admirar el crecimiento indetenible de las fuerzas productivas” o reducir la tragedia de la vida a la cuestión de la “propiedad privada”, manteniendo un desarrollismo productivista que mercantiliza el agua, los bosques, el oxígeno, toda la vida en nombre del dios mercado o la razón de Estado. ¿Cuáles podrían ser, entonces, los ejes para la desmercantilización de la vida? En ese marco se sitúa la mantención del control social (autogobiernos) sobre los bienes comunes de la naturaleza y del conocimiento; el aporte, en ese desafío, de las propuestas de los pueblos y comunidades acerca de los derechos de la madre tierra, la “crianza de la vida”, la unidad entre naturaleza-sociedad-cultura, los territorios como totalidad viviente y fuente de las cosmovisiones, así como el desafío de reproducir, recuperar o reformular estas perspectivas del buen vivir, vivir bien y vida plena en los espacios urbanos también asfixiados por las esquizofrenias del consumismo.

Las amenazas señaladas tienen una evidente dimensión política y “técnica” porque son impulsadas no solo por el capital transnacional, sino por las tecnocracias de los supuestos Estado nación, cada vez menos nacionales y públicos, y crecientemente privatizados.

Esto nos lleva al tercer eje de la cuestión de la *descolonialidad del poder*: la conexión entre la privatización de la vida y la privatización del poder, la colonialidad del poder como continuidad mental, ontológica y política de la imposición eurocéntrica del Estado nación: los trágicos supuestos

de una Nación, una cultura, un Estado, a pesar del etnocidio sobre las 6 000 culturas que aún resisten en el planeta. Se trata de un supuesto Estado nación, pero, en realidad, es un instrumento “legítimo” de la subasta, el saqueo y la privatización de los bienes naturales. ¿Cómo sustituir la expropiación a los pueblos y comunidades del control de los bienes naturales por parte de Estados que, con base en la “razón de Estado” y el “interés público”, imponen la privatización, la mercantilización, la contaminación y la destrucción de la vida?

¿Es posible nacionalizar o socializar la economía manteniendo la verticalidad y colonialidad del sistema de poder? Si se reconoce que la diversidad biológica está unida a la diversidad cultural, es importante asumir también, en lo político, la existencia de la *demodiversidad* o *diversidad de democracias*, que no solo incluya los mecanismos representativos, sino también la democracia directa y, aún más, las democracias y autogobiernos comunitarios. Se trata de la socialización del poder, de todo poder, y no de su “captura” (electoral o violenta) o su simple “administración tecnocrática”. Es necesario indagar y potenciar las propuestas y estrategias que permitan superar esta herencia colonial de un sistema de autoridad basado en la exclusión de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades.

Hay que reconocer las lecciones que dejan en una dirección transformadora las propuestas y ensayos de derechos colectivos no solo individuales; la diversidad de fuentes de derecho, no solo el occidental, sino también las del derecho mayor y derecho consuetudinario; los Estados plurinacionales, con sus Parlamentos, justicia, economía, servicios también plurinacionales; el precepto de mandar-obedeciendo y el autogobierno de los pueblos y comunidades.

Tanto el estatismo privatista como el desarrollismo pasaron a formar parte del sentido común de las cosas bajo el neoliberalismo y su aplastante fin de la historia e ideologías, lo cual implica poner en cuestión ese “sentido común”, esa forma “natural” de conocer, de soñar, imaginar, recordar.

Se trata de debatir el cuarto eje de *saberes y subjetividades alternativas*. ¿Por qué el “desarrollo” y el Estado aparecen como propuestas “modernas” y “científicas”? También hay que cuestionar por qué anteriormente la Iglesia, y ahora la ciencia, en general, y sus marcas eurocéntricas fueron y siguen siendo el filtro o la garantía de racionalidad o legitimidad. El racismo colonial no solo impuso el invento fraudulento de la existencia de “razas” (manipulando las diversidades fenotípicas) y la consecuente división entre “razas” superiores e inferiores, sino que también dejó, hasta hoy, no solo el racismo

social abierto, sino racismos más sutiles y profundos, como el racismo ontológico y epistemológico.

Los pueblos originarios, los afrodescendientes o las “naciones sin Estado” pueden ser asumidos como temas de folklore, “inclusión”, “legítima” protesta o reclamo o, incluso, ser teóricamente “iguales”, pero difícilmente suelen ser admitidos como generadores o inspiradores de valores, conocimientos y teorías o filosofías sociales y políticamente alternativos o paradigmáticos. ¿Cuál es la conexión entre mercantilismo y privatismo, y esa ciencia reduccionista, positivista, homogenizante, donde los “otros” son los “objetos” de estudio de “sujetos” eurocéntricos y de la razón instrumentalizadora?

Parte de esta crisis de “la ciencia” es la expansión de las tecnociencias y el posindustrialismo que acompañan a los transgénicos, biopiratería y la nanotecnología, que, en nombre de la sagrada “propiedad intelectual”, no solo modifica genes, células, sino hasta átomos, sin control de sus impactos sociales y ambientales; además, se apropia y privatiza conocimientos ancestrales de los pueblos y sus aplicaciones para nuevos alimentos, medicinas e insumos industriales. La mercantilización de las ciencias y conocimientos impide afrontar las epidemias que afectan a la humanidad, y los descubrimientos útiles, al respecto, no son compartidos o son inaccesibles por el mercado de patentes y derechos de autor.

¿Cómo desarrollar otras formas de conocimiento que reintegren la unidad entre lo social-natural-cultural, que respeten la diversidad de cosmovisiones y un conocimiento que permita su control y vigilancia social y la redistribución equitativa de sus beneficios? Se trata de avanzar en la desmercantilización de la intercomunicación, la cultura, la música y demás artes y servicios públicos de educación, salud y saneamiento, así como de recuperar, bajo corresponsabilidad y control social, el uso común de todos los bienes y servicios necesarios para la vida.

En conclusión, los procesos señalados indican que está en marcha un proceso de debate y construcción de horizontes de sentido, de paradigmas sociales alternativos a la crisis del patrón histórico de poder de la modernidad-colonialidad-eurocentrada y su orden civilizatorio hegemónico, proceso donde se crean espacios de encuentro e interaprendizaje interculturales entre las experiencias de pueblos y comunidades y movimientos sociales, “caminando la palabra”, y en el cual estamos todas y todos convocados.

CAPÍTULO 21. POLÍTICA DE DESPOJO Y PUEBLOS EN RESISTENCIA EN EL ESTADO DE MÉXICO

EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO Y LAURA MOTA DÍAZ

Introducción

La violencia moderna se constituye, hoy, como el principal instrumento de coacción del Estado capitalista para impulsar el “desarrollo” a partir de la apropiación y uso de los bienes comunes naturales que se encuentran en los territorios de América Latina. La lógica de promover un modelo basado en la dominación y mercantilización de dichos bienes, pertenecientes a las comunidades que habitan en los territorios, simboliza una estrategia del imaginario de despojo que trae consigo la modernidad-colonialidad en sus distintas vertientes (política, económica, cultural y social).

La necesidad de apropiarse de los bienes comunes naturales mediante la fuerza de los grupos armados, civiles y militares, así como la presencia de las empresas transnacionales y el desarrollo de proyectos verticales, responde a los intereses de las élites; por consiguiente, forma parte de las prácticas endémicas de la globalización (neoliberal) y la estructura sistémica del capitalismo en los territorios. En ese marco, en los años transcurridos del presente siglo ha tenido lugar una creciente ola de conflictos socioambientales, con la persistente negación-violación de las autonomías territoriales y el despojo sistemático de los territorios por parte de las empresas transnacionales, donde se han aliado los sectores gubernamental y privado para intensificar la reproducción del capital.

En contraste, la realidad de los pueblos en movimiento y las comunidades asentadas en los territorios de América Latina se encuentra en medio de la resistencia pacífica, subalterna y comunal para poner freno a la dinámica de los modelos de economía extractivista, que toman gran fuerza en los gobiernos de derecha (neoliberal) e izquierda sistémica, y que claramente no establecen una postura contrahegemónica frente a la crisis ambiental-civilizatoria de nuestros tiempos; por el contrario, sus formas de gobernar y sus políticas se articulan con las dinámicas del sistema capitalista-moderno en correspondencia con las directrices internacionales.

En efecto, las políticas impuestas por el consenso de Washington y los organismos internacionales: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco

Mundial (BM), la Organización Mundial de Comercio (OMC) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), se han encargado de establecer un modelo institucional para nuestros países con el afán de dar respuesta a las necesidades del sistema económico capitalista, con lo cual se ha configurado un patrón de poder colonial, tal como lo expresa Aníbal Quijano cuando considera que el patrón de dominación colonial se articula con la demanda del capital y la institución de un imaginario sexista, racista y excluyente dentro de las sociedades que coexisten en un mismo espacio público [Quijano, 2000].

El imperativo del capital para establecer una economía basada en la exportación de los bienes primarios y la valorización de los productos tiene como referencia los intereses transnacionales, propios de la sociedad neoliberal y el Estado capitalista; por ello, la mercantilización de la vida, la tierra y el territorio responde a los intereses demandados por los grupos hegemónicos en la región.

Considerando lo anterior, nos proponemos reflexionar sobre los elementos del sistema capitalista actual, en el que se reproduce la colonialidad del poder a partir de una estrategia extractivista que asume la naturaleza como un bien mercantil, por lo que, desde los organismos internacionales, promotores del “desarrollo”, se trazan directrices de política que faciliten el acceso a los bienes de la naturaleza. Se analiza, así, el rol del Estado como ejecutor de la violencia en contra de las comunidades indígenas y campesinas asentadas en los territorios que son objeto de intervención, por parte de empresas privadas, mediante la puesta en marcha de megaproyectos diversos que atentan contra la autonomía y la cultura de los pueblos.

De manera particular, nos situamos en los casos ocurridos en el Estado de México, donde se han suscitado varios conflictos socioambientales como respuesta a la imposición de megaproyectos de infraestructura vial, inmobiliaria y de transporte, que conllevan el despojo de bienes comunes naturales como agua, tierras y bosques. Mencionamos los casos de mayor trascendencia nacional, entre ellos: la construcción de la autopista Toluca-Naucalpan, por la que se desencadenó el conflicto en la comunidad de San Francisco Xochicuautla, en el municipio de Lerma; la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), que dio origen al conflicto en la comunidad de San Salvador Atenco, en el municipio de Texcoco; la privatización del agua en la comunidad de Tlanixco, en el municipio de Tenango del Valle. Estas problemáticas constituyen un reflejo del modelo económico extractivista, en donde el interés del capital está por encima de la cosmovisión, motivos e intereses de los pueblos.

Desarrollismo neoliberal con despojo y desposesión

El proceso de acumulación de riqueza a gran escala se caracteriza por imponer un tipo de racionalidad acorde a la instrumentalización del capital, mediante la explotación de los bienes comunes naturales; parte de este proceso se lleva a cabo a partir de la violencia armada, política y simbólica, así como de la incursión de tácticas de despojo territorial, social, comunitario e ideológico, y ocurre dentro de modelos económicos de desarrollo extractivistas de gran escala, favorecidos por la presencia de gobiernos domesticados por el poder hegemónico.

La idea de intensificar un control, por medio de la militarización de los territorios de comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes, refleja un panorama en donde el modelo de acumulación por desposesión se agudiza en el plano político, económico, cultural y social, siendo una estrategia utilizada por las élites para imponer un tipo de desarrollo funcional a la globalización (neoliberal) y la reproducción del nuevo orden económico y político de los grupos hegemónicos frente a los mal denominados países “en desarrollo” [Zibechi, 2007].

Así, la imposición de un paradigma desarrollista caracterizado por la dinámica de desposesión, privatización y despojo de tierras se da en correspondencia con el discurso-práctica de los grupos hegemónicos. A su vez, el imaginario de las élites de establecer un tipo de sociedad fundada en los intereses privados de dominación y dependencia del capital refleja, en sí, parte del repertorio de los programas formulados de forma vertical hacia los pueblos, pasando por encima de su cosmovisión, identidad y tejido social [Sandoval, 2016].

El despojo de los territorios simboliza una forma de desconocer la autonomía de los pueblos y, por ende, la oposición para que estos desplieguen sus propias formas de organización y desarrollo. Con todo, la resistencia organizada, pacífica y pragmática emerge como una muestra por cuestionar desde adentro, abajo y subalternamente el desarrollo, propio de la mentalidad extractivista a cargo del poder político de las élites regionales [Sandoval y Alonso, 2015].

La sobreexplotación de bienes comunes naturales, por parte de las empresas privadas encargadas de ser un grillete del capitalismo moderno-colonial, demuestra una forma ideológica de imponer un tipo de modelo económico basado en el individualismo, la sostenibilidad y el consumismo como prácticas endógenas del sujeto en comunidad. De igual forma, contri-

buye a la construcción de imaginarios colectivos encargados de legitimar estructuras de violencias sistémicas y expansionistas del capital privado-transnacional y los proyectos de las empresas e instituciones supeditadas a las actividades mineras, energéticas, petroleras y transgénicas, entre otras.

El hecho de situar a América Latina como un objeto-nicho de explotación y subordinación a la globalización (neoliberal) tiene que ver con la lógica de modelos institucionales pensados desde los intereses privados de la política; aquí toma sentido la integración de economías, bloques y alianzas que comparten, en común, modelos de Estado en donde la militarización, la narcopolítica, el control de las mafias y la violación sistemática de los derechos humanos son prácticas constitutivas de sus gobiernos establecidos [Preciado, 2008].

La dominación como práctica política orientada a controlar los territorios, de acuerdo a los intereses de los Estados Unidos y a las potencias económicas, establece un tipo de posicionamiento espacial de economías dependientes, productoras y satelitales, funcionales al empoderamiento del capital transnacional, propio de las economías del desarrollo. Parte de esta propuesta ha sido planteada por la teoría del sistema-mundo capitalista, que reconoce el discurso de los tipos de núcleo (centro, medio y periferia) como momentos de gran importancia para mantener y/o reproducir la dinámica del sistema capitalista en una sociedad globalizada por la explotación constante de la dignidad humana.

La decadencia de lo público, a cargo de la democracia procedimental-liberal, simboliza un punto de referencia que deja en cuestión el interés colectivo del sujeto, dando cabida a la lógica del individualismo político y la negación de la otredad. Precisamente, la legitimidad de los grupos conservadores, racistas y sexistas en los gobiernos autoritarios demuestra parte de las razones de ser de los regímenes democráticos en América Latina que se encuentran en medio de la colonialidad del poder [Márquez y Díaz, 2018].

Por otra parte, el discurso del desarrollo a gran escala proveniente del Estado; se constituye en un modelo vertical de progreso en la sociedad, el cual es funcional a los intereses de la globalización neoliberal que establece esquemas de explotación de bienes naturales y la explotación-dependencia de un tipo de economía productora de la minería, el petróleo y la exportación de materias primas, entre otras.

El sociólogo venezolano Edgardo Lander señala que la colonialidad del poder también se grafica en el saber, por lo que aquellos marcos para establecer la hegemonía cultural, producto de las prácticas de consumo acordes a los intereses del capital, generan un patrón de dominación en donde el

sujeto está subordinado a los intereses de producción, consumo y apropiación de los grupos dominantes. De esa forma, se generan esquemas de control de la subjetividad y la praxis, debido a la configuración de un sujeto colonizado-enajenado que carece de un imaginario de liberación desde su propia condición humana [Lander, 2000].

Desarrollismo en el Estado de México

El panorama de dominación propio de la modernidad-colonialidad se ha encargado de imponer ideologías, modelos y esquemas en las sociedades denominadas civilizadas o desarrolladas, con lo cual se legitima una lógica monolítica y lineal en cuanto a qué tipo de democracia, gobierno, educación, política, economía y cultura debería ser el adecuado para la sociedad moderna de nuestros tiempos; de esa forma, se crea un imaginario político-social en los países dependientes de las economías capitalistas.

En ese contexto, toman fuerza las contradicciones capital-trabajo, hombre-naturaleza, sociedad-Estado y política-poder, solo por mencionar algunas esferas de la vida cotidiana que se encuentran en constante debate frente a la linealidad del saber, propia de la modernidad-colonialidad. La necesidad de ir superando estas problemáticas implica cuestionar los modos de pensar, actuar y construir la realidad, desde arriba, para dar un giro hacia abajo y de forma horizontal con respecto a los fenómenos sociales.

Un reflejo de esta serie de problemáticas sucede en los territorios que configuran el Estado de México, al ser una región sometida a la colonialidad del poder a cargo de la continuidad de prácticas politiqueras, mafiosas y privatizadoras de lo público por distintos partidos, organizaciones y colectivos sistémicos que funcionan a los intereses de los grupos dominantes del país.

Los conflictos socioambientales son una muestra de esta serie de relaciones políticas marcadas por la fetichización del poder, y se materializan en distintos municipios de la entidad, ya que la política estatal se caracteriza por reproducir la dinámica extractivista de explotación de los bienes comunes naturales que existen en el territorio. Al mismo tiempo, los grupos hegemónicos alineados al capital transnacional cumplen la tarea de generar mecanismos de control en los grupos sociales y cooptación de los espacios públicos de la sociedad civil.

De ese modo, la constante amenaza de despojo de bienes comunes naturales, el desplazamiento de las comunidades indígenas, la apropiación de

los territorios producto de la presencia de los cárteles de narcotráfico, la burbuja especulativa de lo urbano sobre lo rural, la privatización del agua, los ejidos comunitarios y la contaminación ambiental son parte del conjunto de problemáticas que residen en el Estado de México, producto de la política de desarrollo neoliberal.

Tal como sucede con las 184 hectáreas de bosque perteneciente a la comunidad de San Francisco Magú, en el municipio de Nicolás Romero, Estado de México, el cual coexiste con un proyecto orientado a conformar la metrópoli de empresas inmobiliarias que pasarían por encima del tejido ancestral de la comunidad indígena otomí; el motivo radica en la construcción de un proyecto de 11 mil viviendas, denominado Bosques del Paraíso, a cargo de la empresa Merket.

El panorama lo confirma parte de los mismos voceros de la comunidad, cuando señalan:

[D]esde el momento en que nos dimos cuenta de que se estaba talando el bosque, a mediados de noviembre de 2012, convocamos a asamblea general en el pueblo de San Francisco Magú. La asamblea es la máxima autoridad, no el ayuntamiento ni el gobierno estatal tampoco; es el pueblo que tenía que definir lo que sucedía con este bosque. Se determinó exigir la cancelación y revocación total de todos y cada uno de los permisos que hayan extendido cada una de las dependencias [Ramírez, 2016].

Otro caso ocurre en los municipios de Tecámac y Coyotepec, ambos con presencia de sistemas autónomos de agua potable, donde se han desplegado organizaciones sociales que luchan por defender ese bien público, resistiendo, así, al proceso de privatización y mercantilización; por ello, los integrantes de estos colectivos sociales se encuentran en amenaza constante por parte del Gobierno del Estado de México.

De igual forma, el proceso de movilización de los pueblos de San Francisco Xochicuatla, en el municipio de Lerma, se encuentra vinculado a establecer una postura de resistencia territorial frente al despojo de los bienes naturales y ejidos comunitarios, resultado de la construcción de la autopista Toluca-Naucalpan. El proceso de disputa frente a los consorcios privados ha permitido establecer tejidos socioculturales que apuestan por la autonomía de los territorios y el respeto al vivir bien de las comunidades indígenas [Mota y Hernández, 2017].

Emerge, así, una situación identificada con litigios político-jurídicos de carácter internacional, en donde:

[L]a CNDH recomendó al gobierno del priista Eruviel Ávila mantener las mesas de diálogo para la solución del conflicto e implementar un fondo comunitario en favor de las comunidades indígenas, cuyos recursos se destinen a desarrollar proyectos orientados a aumentar la productividad agrícola o de otra índole, mejorar su infraestructura, restaurar áreas deforestadas y otras actividades que las beneficien. Además, que en la construcción de la autopista se valore la modificación del trazo y construcción de túneles que propone la comunidad de Xochicuautla [*Proceso*, 2016].

La movilización social y territorial está asociada a proponer alternativas en materia de políticas, acciones y proyectos ambientales que puedan ir más allá del capital transnacional, la incursión de los megaproyectos y la inversión de recursos extranjeros en el interior de las comunidades. Parte de este contexto refleja la dimensión de los fenómenos que constituyen los conflictos socioambientales en un determinado espacio y tiempo de los territorios.

Otro conflicto socioambiental reciente y de amplia discusión en el escenario público del Estado de México, pero con proyección federal, resulta ser la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), que ha generado divergencias de intereses y opiniones entre los distintos sectores tanto gubernamentales como privados y sociales. Parte de esta problemática radica en la disputa por la conservación y restauración del lago de Texcoco, en donde el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) realizó una dura crítica a la postura político-gubernamental de la administración del Gobierno de Peña Nieto, en lo federal, y de Eruviel Ávila, en lo estatal, por no tener en cuenta la afectación que traería la edificación de la terminal aérea a los pueblos de Atenco, Texcoco y alrededor de quince municipios más; entre otras cosas, la construcción del aeropuerto conlleva el despojo de tierras, la devastación de cerros, la pérdida de fuentes hídricas estratégicas, la desarticulación del tejido sociocultural y la pérdida de un valioso patrimonio arqueológico y paleontológico, del cual ya se han registrado numerosos vestigios materiales.

De esta manera, los colectivos señalan:

[L]o que nosotros le exigimos es que sea una consulta justa y que haya justicia, nosotros nos sostenemos y seguiremos difundiendo el “No” al aeropuerto en Texcoco en ese terreno que no es viable. Esta consulta dará resultado si todos los mexicanos reflexionan ante este proyecto que nos está arrebatando el territorio y nos está afectando nuestros derechos. Es

ahí donde sí habría una consulta favorable a que este proyecto se cancele [Salinas, 2018].

Otro aspecto de este conflicto socioambiental, es que se articula con:

La transferencia de tierras, las políticas de los pueblos pobres que rodean la zona del aeropuerto, sobre todo Chimalhuacán, una ciudad de casas de concreto de baja geografía que atraviesa las laderas por encima del lecho del lago, son poco predecibles. Ceder la tierra al gobierno local pudo haber evitado conflictos en un nivel, pero no ha garantizado la paz [Villegas y Malkin, 2017].

La falta de credibilidad en materia de reconocer con precisión los impactos ambientales que generaría el proyecto del nuevo aeropuerto se suma a la afectación de las especies exóticas, los ecosistemas y los riesgos en materia de inundaciones ante eventos de naturaleza hidrometeorológica, igualmente, la afectación que trae consigo a la calidad-capacidad de los humedales que pondría en crisis la creación de esta serie de nuevos cuerpos de agua para el uso comunitario y de subsistencia en el territorio.

El tema de la privatización del agua y la venta de las fuentes hídricas a empresas transnacionales simboliza otra práctica del modelo extractivista, propio del capitalismo moderno, lo cual se relaciona con la lógica del despojo, de la autonomía y la capacidad de garantizar el derecho a vivir dignamente y al diálogo entre el ser humano y la naturaleza.

Un caso emblemático de la colonialidad del poder y de la naturaleza es el sufrido en la región de los indígenas nahuas de san Pedro Tlanixco, en el municipio de Tenango del Valle, Estado de México. Dicha comunidad, regida por usos y costumbres, lucha por su derecho humano al agua para su uso personal y doméstico, ante la avaricia de empresas privadas y del Estado mexicano, que han emprendido una desigual lucha por el vital líquido. Desde 2003, seis indígenas de la comunidad mexiquense de San Pedro Tlanixco fueron sentenciados a cincuenta años de cárcel, inculpadlos injustamente por el asesinato de un empresario extranjero, hecho que no cometieron.

Sobre este caso, el Centro de Derechos Humanos Zeferino Ladrillero refiere que existe un rasgo común entre los inculpadlos: haber sido activos líderes en la defensa del derecho al agua en su comunidad, lo que lleva a creer que se trata de un caso grave de persecución política. A eso se suma su condición étnica, que fue determinante para una sentencia calificada de racista.

Esta cadena de conflictos socioambientales que viene ocurriendo en el Estado de México genera una serie de problemáticas entre la defensa de la vida, el territorio y la tierra, frente a la lógica sistémica del capital, promovida por los grupos hegemónicos por medio de las instituciones modernas-coloniales. Por ello, el conjunto de situaciones descritas se configura como insumos propios de la modernidad-colonialidad en el marco de la puesta en marcha de un tipo de racionalidad instrumental, colonialista y violenta contra las autonomías de los pueblos en sus espacios comunitarios.

Reflexiones finales

El actual modelo económico extractivista, establecido en los países de América Latina, se constituye como un reflejo de las problemáticas que afectan de forma rotunda los territorios de pueblos indígenas, comunidades campesinas y grupos raciales en la región. A su vez, se establece como una muestra de la racionalidad instrumental propia del capitalismo, en donde la sociedad neoliberal hace uso de modos de explotación, despojo y violencia sobre la autodeterminación de las comunidades en sus espacios comunales.

La privatización del agua, el desarrollo de economías de subsistencia y dependencia del capital privado, la enajenación de los ejidos comunales y la presencia de megaproyectos se configuran como eventos que generan problemáticas y desequilibrios sociales en los territorios.

Cabe decir que en el Estado de México los conflictos socioambientales han trascendido significativamente en el territorio nacional, sumando diversas voces y colectivos que se unen para luchar en contra de la persistente colonialidad de las políticas de “desarrollo” que se llevan a cabo desde lo gubernamental.

El cuestionamiento de las políticas neoliberales, desde las que se imponen esquemas legales de despojo en los territorios, expone la forma sistémica de violentar los derechos del uso, producción y organización territorial, así como la imposición del diseño transnacional caracterizado por la negación de la autonomía de las comunidades y la realización de proyectos sumidos en el marco de la globalización (neoliberal).

La compleja situación que viven las comunidades indígenas y campesinas en el Estado de México expresa la finalidad de la sociedad neoliberal basada en la privatización de los espacios públicos y la explotación de los bienes comunes naturales por medio de prácticas extractivistas que operan para silenciar las voces de los colectivos, establecer programas verticales-

sistémicos de los grupos hegemónicos y las estrategias reproductoras de la colonialidad del poder como un patrón de dominación acorde al imaginario instituido de las élites, caciques y hacendados en los territorios.

Al mismo tiempo, la modernidad-colonialidad se configura como una estructura que refleja las formas de dominación moderna y la violencia estatal, basadas en la explotación a gran escala de la naturaleza, debido a su rol de uso, consumo y expropiación a cargo de las empresas transnacionales, actores privados y agentes mafiosos precursores de prácticas coloniales enmarcadas en la lógica sistémica de la acumulación por desposesión.

La disputa de los pueblos como actores colectivos situados en proponer otras formas de democracia y organización territorial representa un insumo de gran interés por cuestionar los modelos moderno-coloniales y las prácticas de poder político vertical, para así establecer experiencias autonómicas de resistencia comunitaria, horizontal y subalterna, que son propias de la cosmovisión de una perspectiva descolonizadora del poder en comunidad.

La posibilidad de comprender la compleja crisis civilizatoria de nuestros tiempos, desde el marco de los estudios decoloniales, se constituye como una apuesta epistémica que intenta repensar los fenómenos no desde el marco de los estudios clásicos o normativos en el ámbito ambiental, sino desde la postura acorde a un pensamiento crítico latinoamericano en este campo de investigación social.

El contexto álgido que atraviesan los pueblos en movimiento del Estado de México se identifica con un fenómeno de dimensión transnacional, donde el poder político responde a los intereses privados del capital, y la racionalidad instrumental, burocrática y mafiosa se adapta a los intereses privados, mercantilistas y fetichizados de la sociedad moderna-colonial. Tal situación revela la vigencia de la teoría de los estudios decoloniales en la interpretación de la colonialidad del poder como el punto geohistórico-espacial-temporal de la crisis del sistema-mundo capitalista.

En últimas, la actual crisis civilizatoria de nuestros tiempos también se encuentra en los contextos regionales y locales de los distintos países de América Latina y el Caribe. La particularidad de la experiencia mexicana radica en el actual Estado marcado por una linealidad de los intereses del capitalismo-colonialista, las obligaciones de los organismos internacionales y la codependencia de los Estados Unidos al promover políticas expansionistas y excluyentes que comprometen la autonomía de los pueblos, territorios y comunidades del país.

REFERENCIAS

- Centro de Derechos Humanos Zeferino Ladrillero [s. f.], “Dossier de Prensa San Pedro Tlanixco”, Recuperado de <<https://bit.ly/3fGtv7o>>.
- Lander, Edgardo [2000], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-Unesco.
- Márquez, Álvaro y Díaz, Zulay [2018], “El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina”, *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico* (7): 11-40. Recuperado de <<https://bit.ly/3BJtlon>>.
- Mota, Laura y Hernández, Oliver [2017], “Defensa de bienes comunes naturales y decolonialidad: Caso Xochicautla, México”, *Eutopía, Revista de Desarrollo Económico Territorial* (11): 59-75. Recuperado de <<https://bit.ly/31sVGTr>>.
- Preciado, Jaime [2008], “América Latina no sistema-mundo: cuestionamientos e alianças centro-periferia”, *Caderno CRH*, 21(53): 253-268. <<https://bit.ly/3GSA7vs>>.
- Proceso [2016], “Asume CNDH quejas de comunidades indígenas por autopista Toluca-Naucalpan”, *Revista Proceso*. Recuperado de <<https://bit.ly/3qL2INA>>.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246), Buenos Aires, Unesco-CLACSO.
- Ramírez, Érika [19 de junio de 2016], “Estallan 300 conflictos socioambientales”, *Contralínea*. Recuperado de <<https://bit.ly/3BC4Fyo>>.
- Salinas, Javier [17 de agosto de 2018], “NAICM afecta a más de 15 municipios de Edomex: FPDТ”, *La Jornada*. Recuperado de <<https://bit.ly/3nY7IeS>>.
- Sandoval, Eduardo [2016], “Educación indígena zapatista para la paz y la no-violencia”. *Espacio abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 25(1): 23-36.
- Sandoval, Rafael y Alonso, Jorge [2015], *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. México, CIESAS.

- Villegas, Paulina y Malkin, Elisabeth [21 de noviembre de 2017]. “Los errores del pasado acechan al aeropuerto del futuro de México”. *The New York Times*. Recuperado de <<https://nyti.ms/3mJm040>>.
- Zibechi, Raúl [2007], *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

CAPÍTULO 22. LAS FORMAS NO ESTATALES O SOCIALIZADAS DE AUTORIDAD COLECTIVA. APORTACIONES CRÍTICAS

AÍDA GEORGINA VÁZQUEZ PAVÓN

“Libertad” no es que cada uno haga lo que quiere, es poder escoger cualquier camino que te guste para encontrar el espejo, para caminar la palabra verdadera. Pero cualquier camino que no te haga perder el espejo. Que no te lleve a traicionarte a ti mismo, a los tuyos, a los otros.

Subcomandante Insurgente Marcos

El ejercicio del poder a partir de una figura no estatal, retomando el ámbito social de la autoridad colectiva, posee características de solidaridad, reciprocidad, horizontalidad, etc., mismas que emergen a partir de una profunda necesidad de transformar la relación social hegemónica del poder; en consecuencia, el poder no estatal se articula mediante la figura de una autoridad colectiva vinculada a la comunidad, que se caracteriza por una toma de decisiones socializada, con un ejercicio de la democracia directa, la participación, la autonomía, la autogestión, etc., y que va muy de la mano con la propuesta del buen vivir.

Para el siguiente apartado, la finalidad es desmenuzar las formas del poder en su figura no estatal, es decir, aquellas que se ejercen desde la comunidad y de manera horizontal, entendiendo la propuesta de configuración de la autoridad pública colectiva desde el poder como servicio.

Para ello, se citan a autores como Michel Foucault, Mijaíl Bakunin, Tomás Ibáñez, Aníbal Quijano, Jaime Coronado, Raúl Zibechi, Enrique Dussel y Raquel Gutiérrez, quienes, con sus aportes teóricos, brindan luz sobre las maneras y el ejercicio sobre la articulación del poder como servicio.

Michel Foucault: la microfísica del poder

En el recorrido por cada uno de los autores que se han retomado para la comprensión amplia de la significación del poder en algún eje de investigación, sobre todo, con una tendencia hacia lo no eurocéntrico, Foucault resulta relevante en su concepción de ello y en cómo el poder posee características de articulaciones en varias dimensiones, pues se constituye desde varios aspectos, uno de ellos es cómo toma relevancia con una concepción de un poder no como una fuerza única, sino que está articulada como una malla de relaciones sociales, como lo ha planteado Quijano. En este sentido, Galceran [2012] señala que

Quijano y Foucault, consideran que el poder debe concebirse y estudiarse como una red de dispositivos y relaciones, pero Quijano observa una multiplicidad de ámbitos sociales en los que el poder actúa y que están comprendidos en esa red, mientras que Foucault salta de planos más concretos, en los cinco ámbitos de la existencia social y que se entiende como un conjunto en el que aquellas están incluidas de modo conflictivo, la estructura de Quijano es jerárquica, es decir, definida por una línea de superior/inferior marcada por la idea de raza, es decir, que cada uno de estos ámbitos de jerarquía racial operan como un patrón de dominación, explotación y conflicto [Galceran, 2012: 62].

Al respecto, para Foucault el poder no se construye a partir de voluntades (individuales o colectivas) y tampoco deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de múltiples cuestiones y efectos de poder. Lo que hay que estudiar es ese dominio complejo.

A manera de ejemplo, la familia, aun en nuestros días, no es el simple reflejo, la prolongación del poder estatal: no es la representante del Estado ante los hijos, ni el varón es el representante del Estado ante la mujer. Para que el Estado funcione como funciona, es preciso que el hombre tenga con la mujer, o el adulto con los niños, relaciones de dominación bien específicas, que tienen su propia configuración y su relativa autonomía [Foucault, 1979: 184].

Es relevante citar a Foucault en términos de continuar con un trabajo que abra el cuestionamiento y la reconstrucción sobre las relaciones sociales del poder, así como en la forma de plantear otros horizontes de sentido. Al respecto, Foucault señala:

Vale decir que el problema no consiste tanto en definir una posición política (lo cual nos reduce a elegir en un tablero ya establecido) como en imaginar y dar existencia a nuevos esquemas de politización. Si politizar es reducir a elecciones, a organizaciones prefabricadas, todas las relaciones de fuerza y los mecanismos de poder que ha revelado el análisis, entonces no vale la pena. A las nuevas grandes técnicas de poder (que corresponden a las economías multinacionales o a los Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tenga nuevas formas [Foucault, 1979: 186].

En el siguiente apartado encontraremos a tres autores que han dedicado parte de sus trabajos a la comprensión del poder en las experiencias sociales, de donde ha emergido el poder como servicio y una autoridad colectiva pública que se vincula, de manera directa, con la comunidad y que se ha transformado en medida de las necesidades históricas de cada revuelta.

Bakunin: el Estado como negación de la libertad

En palabras de Alejandra Ramírez, Bakunin es uno de los autores más representativos del pensamiento anarquista del siglo XIX¹; su intención de darle un carácter más sistemático a esta doctrina consistió en reagrupar lo fragmentario de sus escritos, “dado que el anarquismo,² como fenómeno social, fue una propuesta política y sobre todo una crítica a la sociedad y el Estado durante este periodo” [Ramírez, 2004: 87].

Uno de sus grandes aportes radicó en su trabajo sobre la idea de la libertad y su preocupación se centraba fundamentalmente en la viabilidad práctica de este concepto, además de la eliminación del Estado, “promovió

¹ El pensamiento de Bakunin se caracterizó por una realidad social de explotación y pobreza que se vivía en su época, desde la perspectiva del proletariado y el campesinado. A decir de Alejandra Ramírez “al interior de su pensamiento existía la gran dicotomía entre la teoría y la acción; de ahí se derivó que sus más grandes inquietudes y trabajos intelectuales estuvieran dirigidos a las nociones de libertad y de violencia. Para este autor, la ‘propaganda por el hecho’ era la única vía para publicitar el pensamiento anarquista y lograr la destrucción del Estado y sus instituciones” [Ramírez, 2004: 88].

² Según Alejandra Ramírez, “el anarquismo fue un movimiento que se presentó como propuesta colectiva contra la autoridad política y las estructuras sociales existentes, se presentó como un fenómeno histórico de naturaleza múltiple que da forma a uno de los idearios políticos presentes en la modernidad” [Ramírez, 2004: 87].

pensar la política como una teoría de la acción práctica. [...] [P]arte de sus características fue idear una sociedad fundamentada en la solidaridad y la ayuda mutua, con una doctrina de rasgos sociales basados en el trabajo colectivo y la naturaleza social del hombre”³ [Ramírez, 2004: 88-89].

Para Bakunin la definición de *poder* tiene un carácter particular, debido a que define que el hombre se corrompe moralmente ante el poder, a partir de todas sus contradicciones, pues es este hecho el que lo enfrenta a una dicotomía del pensamiento, es decir, lo que define al hombre y lo que el hombre hace con ello. En este sentido, para Bakunin (partiendo de la antropología humana), el hombre es solidario y perfectible por naturaleza; por lo tanto, no es posible que el hombre tenga problemas morales ni políticos frente a cualquier posibilidad de poder [Ramírez, 2004: 95]. Bakunin, al entender el poder como político, plantea que el poder, en sí mismo, no corrompe al hombre, sino su forma de ejercerlo.

En términos de reflexión, Ramírez hace referencia a cómo es perceptible, en el mecanismo del Estado, la figura de la negación absoluta de la libertad, dado que ejerce un poder dominante; por lo tanto, va en contradicción con las formas morales humanas. En este sentido, si todos los hombres se encuentran en estado natural, nacen libres, esto según la postura liberal, y de acuerdo al posterior ordenamiento jurídico y político, es la figura institucional que los ata como esclavos a la institución del Estado y la ley. En este sentido, “para los liberales, la figura del Estado es un mal, pero un mal necesario” [Ramírez, 2004: 96].

Por otro lado, desde la concepción antropológica del anarquismo contraria a Nicolás Maquiavelo o John Locke, quienes plantean el mal como hecho intrínseco en los seres humanos, Bakunin define que los hombres nacen atados a la naturaleza y a los otros (...) en esta concepción:

el hombre donde esté no es cruel ni egoísta, sino solidario y bueno, y es a través del proceso de socialización; no se necesita ningún ente regulador convertido en institución que lo gobierne, sus propios miembros en consenso colectivo darían pautas para una organización justa e igualitaria de la

³ Bakunin apunta que la libertad es un rasgo esencial del hombre, en donde la libertad se constituye en permanente relación e interacciones con los otros, entonces esos influjos no son, en ningún sentido, ni perjudiciales ni peligrosos, sino la posibilidad de construir una sociedad donde todos solidariamente puedan buscar una existencia en común basada en la libertad y la igualdad [Ramírez, 2004: 91].

comunidad. Así, el Estado es para este autor innecesario, es un mal como tal [Ramírez, 2004: 96].

Tomás Ibáñez: actualidad del anarquismo y el poder como elemento de las relaciones sociales

Ibáñez es un autor que ha dedicado gran parte de sus trabajos e investigaciones a la propuesta anarquista; mediante su estudio del poder y la recuperación de las nociones sobre este realiza una crítica amplia a la concepción de las formas de poder vertical. Ibáñez propone que el concepto *poder*, y más concretamente el concepto poder político, es uno de los primeros que convendría desacralizar si se quieren desbloquear las condiciones de posibilidades de una renovación del anarquismo.

Para Ibáñez [2007], “plantear la cuestión del poder constituye el principal elemento *diferenciador* entre los grados de *libertarismo* que presentan los distintos pensamientos socio-ideológicos, así como de las distintas actitudes sociopolíticas, tanto individuales como colectivas” [42].

En este sentido, como Bakunin, planteaba el poder desde la teoría anarquista, el cual está vinculado con la libertad, y, por lo tanto, pensar el poder es pensarlo a partir de lo libertario.

Para el planteamiento de Ibáñez, es totalmente necesario e indispensable el ejercicio del poder, por ende, a partir de esta propuesta teórica, se recupera la idea de un poder que vaya más allá de las relaciones de dominación, aunque lejos de la centralización del Estado; es decir, la existencia de un poder a partir de un cambio en acción y no solo en el discurso de quienes pretenden ejercer el poder con libertad.⁴ Para este autor, no existen

⁴ Al respecto, Ibáñez alude refiriéndose al poder: ante la comprensión de un discurso con libertad, es posible transformarlo, y así poder evocar al reformismo libertario en donde sea plausible el cambio:

Soy consciente de que este tipo de planteamiento puede evocar un reformismo libertario, y mucho me temo que esta impresión crecerá aún más cuando sugiera ahora que para establecer una comunicación entre los libertarios y la sociedad no basta con proponer un cambio en las relaciones de poder, sino que es necesario, además, volver creíbles las posibilidades de cambio y programar, aunque solo sea de manera difusa, su realización efectiva. La primera condición para que un cambio sea creíble es que sea efectivamente posible y esto traza los límites de un programa libertario eficaz [Ibáñez, 2007: 47].

las relaciones sin poder y es casi imposible que los libertarios mantengan relaciones sociales sin él y describe:

Cuando los libertarios se declaran *contra el poder*, cuando proclaman la necesidad de *destruir el poder* y cuando proyectan una *sociedad sin poder*, no pueden sostener una absurdidad o un impensable. Es probable que cometen simplemente un error de tipo metonímico y que utilizan la palabra poder para referirse, en realidad, a un *determinado tipo de relaciones de poder*, a saber, y muy concretamente, al tipo de poder que encontramos en las *relaciones de dominación*, en las *estructuras de dominación*, en los *dispositivos de dominación*, o en “los aparatos de dominación, etc. (tanto si estas relaciones son de tipo coercitivo, manipulador u otro)” [Ibáñez, 2007: 45].⁵

Por lo tanto, para Ibáñez no es posible contar con una sociedad sin poder, dado que el poder existe y alguien debe ejercerlo; la diferencia es cómo se ejerce este poder. En este sentido, no tener poder significaría: una sociedad sin relaciones sociales, sin regulaciones sociales, sin procesos de decisión social, es decir, es hablar de un *impensable* porque resulta reiterativamente contradictorio [Ibáñez, 2007: 44].

Desde esta propuesta teórica, emerge, entonces, la incógnita sobre cuáles son las alternativas de poder que sí son válidas y que sí pueden transformar la realidad social. Para responder a ello, Ibáñez argumenta que, de acuerdo al ejercicio de las relaciones de poder, este va en contra de la dominación, lo que él denomina *poder libertario* o, más concretamente, *poder político libertario*. Es decir, las relaciones de poder y el poder tendrían que ser partidarios de un *modo de funcionamiento libertario de los aparatos de poder*, de los dispositivos de poder y de las relaciones de poder que conforman toda sociedad. Pone de manifiesto dos características: a) las condiciones y en la obligación de pensar y analizar las condiciones concretas del ejercicio de un poder político libertario tanto en el seno de una sociedad *con Estado* como en el seno de una sociedad *sin Estado*, y b) la solución de facilidad que consiste, en declarar que es necesario destruir el poder, lo cual evita la difícil tarea de tener que delimitar cuáles son las condiciones de funcionamiento de un poder libertario y cuáles son los métodos de resolución de los conflictos en una sociedad no autoritaria; asimismo, la focaliza-

⁵ Cursivas en el original.

ción sobre el Estado y la exigencia de su desaparición permite eludir el hecho de que, incluso, sin Estado las relaciones y los dispositivos de poder siguen presentes en la sociedad [Ibáñez, 2007: 47].

Uno de los grandes aportes de Ibáñez consiste en la focalización de asentar a la existencia del poder en todas las relaciones sociales y de la diferenciación del ejercicio del poder ejercido por medio del aparato estatal, para ello retomamos: “la focalización sobre el Estado y la exigencia de su desaparición permite eludir el hecho de que incluso sin Estado las relaciones y los dispositivos de poder siguen presentes en la sociedad” [Ibáñez, 2007: 47]; es decir, el poder no desaparece, es parte de las relaciones sociales, con o sin Estado.

Aníbal Quijano: la Socialización del poder

Cuando Quijano cita la socialización del poder, tomando de referencia la lucha de trabajadores y productores como fuente de fuerza de organización social que emergen ante la opresión del Estado peruano, menciona que “la perspectiva anticapitalista, y por tanto antimperialista, determina el carácter general de las luchas de clases en esta formación social y de su modo de articulación en el orden capitalista internacional” [Quijano, 2014: 33]. La lucha ante este escenario de opresión existe por la disputa del ejercicio del poder, que se visibiliza ante un sistema de democracia que, aunque representativa, no es directa, y es ante este panorama de enfrentamiento que se enuncia, en la organización social, la identificación del poder que ha sido horizontalizado.

De acuerdo con estas emergencias de organización social, Quijano [2014] considera el proceso de socialización del poder político e identifica:

La destrucción del Estado burgués, en cuyo lugar se estableciese la democracia directa de los productores. Que se desarrolla disolviendo las instituciones en las cuales se encarna la privatización del poder político y su separación de la vida cotidiana y del control directo de los productores: erradicando las bases sociales que las sustentan y las reproducen. De este modo, se va profundizando la socialización del poder político, como reinserción de este en la vida diaria de los trabajadores, en un proceso que lleva a la extinción de toda forma de poder político [...] de esta manera podría ser un proceso de socialización de los recursos de producción y de la división social del trabajo [Quijano, 2014: 35-36].

Para Quijano existe una idea y ejecución diferente de la democracia y del poder, mismas que pueden observarse en los movimientos sociales que han tenido una disputa con los Estados opresores. En este sentido, Quijano [2014] plantea:

[E]sta sería la manera en la que la democracia en el socialismo no se referiría solamente a las relaciones democráticas de todos los sectores de la sociedad en un Estado constituido como maquinaria institucional separada del control inmediato de los productores. [...] La democracia en el socialismo se referiría a la necesidad de erradicar el carácter explotativo de las relaciones de producción [38].

En otros términos, para Quijano no puede haber cambio si no hay una reconstrucción en las relaciones de poder, y este cambio tendría que ver con la horizontalidad y el desmantelamiento de la “clasificación social”; para él, la socialización de los recursos de producción y de la división social del trabajo y de la apropiación del producto, que permiten la eliminación de los elementos explotativos en la producción-apropiación, no se pueden hacer sino destruyendo y cancelando toda forma de privatización del poder político [Quijano, 2014: 39]. De esta manera, la socialización del poder consiste en su redistribución entre los productores-trabajadores organizados, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de las relaciones de poder, lo que llevaría a la nula participación del poder político.

Lo que se recupera hasta este punto es que, desde la emergencia social, el poder para Quijano se constituye a partir del ejercicio del poder horizontal en la comunidad, con una total negación al poder centralizado en el Estado. Esto lleva a la identificación de la transformación de las relaciones de poder y de la manera en que puede ser distribuido:

La conquista del poder para las masas explotadas del capital no consiste en la ocupación pacífica o violenta de la actual maquinaria del Estado burgués, para llevarlo con “nuestros” burócratas, para que defiendan “nuestros” intereses desde allí. Por el contrario, consiste en la destrucción de esa maquinaria y su reemplazo por el poder de comunas o consejos obreros y populares, articulados nacional e internacionalmente entre sí para poder organizar y reorganizar la sociedad en dirección de la plena socialización de la sociedad, a lo cual se llama comunismos [Quijano, 2014: 41].

Para la reflexión de este último apartado, podemos recuperar que el poder ha contado históricamente con ejercicios alternos a la relación de mando-obediencia, y que han nacido debido a la opresión de la autoridad colectiva estatal. Quijano concibe, al realizar este análisis, que existe una “socialización del poder”, que “desde su práctica revolucionaria, es la constitución y profundización de la democracia directa de las masas, es el eje y el punto de partida de la revolución socialista” [Quijano, 2014, 41]; en donde el ejercicio de este poder se encuentra en todos los integrantes de la comuna, y se ejerce a partir de la horizontalidad y la democracia directa. Esta enunciación del poder tiene que ver con la libertad que ha propuesto el pensamiento anarquista, pero, además, es un poder que se ejerce promovido por la desigualdad y como una manera de constituirse hacia un nuevo horizonte de sentido.

Jaime Coronado. La estructura institucional de la socialización del poder: comuna, democracia directa. Democracia, ciudadanía y protesta social: la experiencia de Arequipa y la colonialidad del poder

Enunciar la experiencia de Arequipa significa evidenciar las maneras de cómo el sistema democrático representativo ha constituido, a partir de la autoridad pública colectiva estatal, un régimen de control social dentro de los territorios que han sido colonizados, pero que, además, contaron con dictaduras que sometieron intensamente a los pueblos en pro de la economía mundial, olvidando los derechos humanos y la necesidad del pueblo; sin embargo, en el fondo histórico de estas experiencias, la organización social ha sido fundamental para la constitución de una articulación horizontal del poder.

Coronado relata los acontecimientos que se desarrollaron en la ciudad de Arequipa, capital del departamento del mismo nombre y considerada tradicionalmente como la segunda ciudad más importante del Perú,⁶ terri-

⁶ La realidad de Arequipa estaba centrada, según Coronado, en condiciones en las que se da una continuación del modelo económico neoliberal. El gobierno demostró no tener alternativas serias para enfrentar una recesión que llevaba más de cuatro años, y donde los problemas del desempleo se agravaron. La población tomó el aeropuerto local e impidió por la fuerza que turistas y pasajeros abordasen sus res-

torio que en el pasado fuera escenario de anteriores revueltas, rebeliones y pronunciamientos (tanto militares como civiles),⁷ tras un régimen corrupto y represivo como el del fujimorismo [Coronado, 2002: 4]. La intención de retomar el proceso histórico de Arequipa es visibilizar cómo el poder, a partir del ejercicio horizontal dentro de las experiencias de revuelta social, se ha constituido en un proceso de transición de contener una relación de mando-obediencia y, posteriormente, establecerse en una relación horizontal de poder.

Para Coronado, la democracia está inmersa en el régimen político neoliberalista, lo cual deja clara la perspectiva hegemónica de un ejercicio del poder vertical como único poder legítimo; el problema con que la única vía del conocimiento sea eurocéntrica radica en que con estas “miradas” y con esta forma “eurocéntrica de ver” nuestra realidad política es que la construcción de la democracia es sustraída del patrón más general de macroprocesos y/o sistemas del cual forma parte en cada momento y de cada sociedad concreta, es decir, de sus estructuras concretas de poder. El asunto crucial es que este “formato” no funciona entre nosotros, no porque tengamos una “identidad” o una “cultura” ancestralmente “autoritaria”, sino porque primero corresponde a una experiencia histórica irrepetible, la europea, y segundo, porque nuestras estructuras de poder están tramadas no solo de diversas relaciones de explotación y formas de control del trabajo, sino, sobre todo, por la idea de que no todos somos iguales por naturaleza, y a eso hace referencia, precisamente, la perspectiva de la “colonialidad del poder” [Coronado, 2002: 11].

pectivos vuelos de retorno. El gobierno, que primero la había denunciado como “un tinglado” organizado por la “mafia corrupta fujimorista” [Coronado, 2002: 7], se vio obligado a establecer el diálogo y a comprometerse con cumplir con lo prometido. La revuelta de Arequipa fue el catalizador que aceleró la crisis interna del gobierno, precipitando posteriormente el cambio del gabinete ministerial, con la consiguiente salida del ministro de Economía. Como sostuvieron en su momento autores como Aníbal Quijano, el fujimorismo implicó más bien un específico régimen político sustentado en una particular “coalición de poder” que articuló a una fracción de las Fuerzas Armadas, una naciente y voraz tecnocracia y a grandes sectores empresariales ligados al capital financiero internacional, los cuales, para hacer viables sus intereses, aplicaron consistentemente políticas de corte neoliberal y del recetario del FMI y del BM [Coronado, 2002: 11].

⁷ A decir de Coronado, se puede entender la revuelta como “una matriz de percepción y conocimiento que es tramada por la ‘colonialidad del poder’ y genera una mirada de nuestra realidad persistentemente ‘eurocéntrica’” [Coronado, 2002: 4].

En el análisis ante la revuelta en Arequipa, Coronado hace énfasis en el proceso histórico de lucha en América Latina con los movimientos sociales que han surgido desde la condición de dominación, así como en la importancia de cuestionar al poder y su dominio en un territorio que históricamente no pertenece al Estado, sino que fue conquistado, subyugando a los pueblos originarios. La democracia para Coronado ocupa un lugar importante, ya que es fundamental construir una democratización libre del dominio del poder de la autoridad colectiva estatal, lo que tendría que implicar la construcción de un poder con un sistema de democratización estable, igualitario, libre y, por lo tanto, directo.

Desde este punto de vista, la democracia en la experiencia de la revuelta en Arequipa debe poseer cambios fundamentales; en este sentido, para Coronado [2002]:

[N]o puede hablarse de un proceso de democratización sin la construcción deliberada de una sociedad encaminada a desterrar tanto la explotación como la dominación, la discriminación y la exclusión; y que ello implique el lograr construir un régimen democrático que sea una forma de expresión, en lo político, de relaciones de igualdad y de solidaridad en lo social. En suma, sin un deliberado propósito de descolonizar las relaciones sociales, las prácticas y el imaginario, no puede construirse una democracia estable [13].

De esta forma, Coronado alude a la concepción del poder socializado, democratizado, pero no en la forma original, desde la dominación, sino a partir de la socialización del poder que emerge desde “el pueblo”.

Como reflexión, las maneras en las que el poder en la modernidad se ha ejercido se han complejizado, pues han centralizado el dominio en la reproducción del capital como eje total de la vida. El Estado, en este sentido, al tratar de homogeneizar las identidades sociales ha sistematizado una democracia para las que las normatividades no funcionan en su totalidad. Al haber cedido el poder en algún momento histórico al aparato del Estado, las comunidades se han ido constituyendo como sociedades sin posibilidad de decidir sobre sus propios territorios, y han sido despojadas para tomar decisiones sobre las mejores maneras de preservar la existencia social.

Raúl Zibechi: dispersar el poder, experiencias de autonomía

En el trabajo de Zibechi sobre la dispersión del poder, se plantean las maneras en las que los movimientos sociales ejercen la libertad del poder socializado en la comunidad, así como la articulación de las relaciones sociales de poder dentro de la comuna, teniendo una visión de una autoridad pública colectiva horizontal. De esta manera, el poder es visto a partir de un concepto que él ha denominado *la dispersión del poder*.

Raquel Gutiérrez y Luis Gómez mencionan que, para Zibechi, retomar la emergencia social de la experiencia boliviana tiene:

[E]l mérito de distinguir la fuerza más profunda de las múltiples poblaciones de Bolivia, que son la fuerza material y móvil que se ha desplegado en los últimos años expandiéndose. [...] La fuerza que ha cautivado la mirada de Zibechi es la de la comunidad. [...] Lo han seducido la voluntad y el conocimiento de un numeroso contingente de hombres y mujeres aimaras para desplegar su capacidad de ser comunidad, de crear comunidad, de actuar como comunidad [Zibechi, 2006: 10-11].

En su libro *Dispersar el poder*, Zibechi contrasta las formas en las que actúan los “grupos sociales” con características del poder hegemónico, y los “grupos sociales” que actúan desde una concepción del poder como servicio:

[E]n términos de que la forma como se movilizan las élites y cómo lo hacen los sectores populares es completamente opuesta, particularmente en las sociedades coloniales. Las primeras lo hacen de forma vertical, estrechamente ligada a las instituciones; la acción social se produce de forma “cauta y controlada” y su momento estelar es la movilización electoral. Por el contrario, la movilización de los pobres se produce horizontalmente, es más espontánea, se basa “en la organización tradicional de parentesco y territorialidad en las asociaciones de clase” y aparece vinculada a la insurgencia. Las características de una movilización horizontal hacen posible develar precisamente los aspectos de la sociabilidad que, al desplegarse, muestran su interioridad. En suma, el espacio-tiempo del levantamiento hace visibles los espacio-tiempos interiores, aquellos que no resultan visibles (incluso para los mismos actores) en la cotidianidad de la dominación. Dicho de otro modo, los sectores populares solo descubren sus potencias al desplegarlas [Zibechi, 2006: 34].

En este sentido, hablar de comunidad⁸ para Zibechi es hablar de unidad, de complementariedad, de una visión de construcción conjunta, salir de la dominación; de ahí que el poder también deba ser distribuido y socializado.

En este mismo contexto, en términos de autoridad pública colectiva, cuando el poder –entendiendo que la autoridad prevalece y podría presentarse a partir del mecanismo del Estado– sirve a la comunidad, no se encuentra identificado en una unidad de centralización y de dominación, la diferencia radica en que la autoridad funge como la comuna sin una idea separatista de la vida y conforme a los intereses comunes:

[E]l representante no es designado para mandar sino “simplemente para organizar el curso de la decisión común”. Aunque la comunidad nace en las sociedades indígenas rurales que “no han producido la separación entre los campos (económico, político, cultural, etc.) y funcionan como un único sistema”, las características del sistema comunal son universalizables⁹ [Zibechi, 2006: 38].

Esta idea retoma la comprensión de una autoridad pública colectiva que tiene una tendencia a dispersar-socializar el poder:

⁸ Para Zibechi “la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Más importante que definir la comunidad es ver cómo funciona. Las comunidades existen y aún preexisten al movimiento social boliviano. Pero no hay un ser comunitario esencialista, una identidad comunitaria abstracta y general. Existe sí, un sistema comunal que se expresa en formas económicas y políticas: ‘la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado de los mismos’, la deliberación colectiva y la rotación de la representación –de modo que esta no se autonomiza de la comunidad que controla los medios materiales de la soberanía–.

⁹ A decir de Zibechi: “Estamos ante sociedades rurales y urbanas –por cierto, paralelas a la sociedad hegemónica aunque vinculadas con ella–, en las que jefatura y poder están separados. El poder descansa en el colectivo, en la asamblea de la comunidad o en la junta de vecinos; la jefatura o de los gremios [...] La separación entre jefatura y poder [...], el poder se ejerce directamente, [...] ‘por encima’ o ‘al margen’ de la autoridad de la autoridad de la junta vecinal. El hecho es que en este tipo de sociedad el grupo, la urbanización, el barrio, la comunidad “es a la vez totalidad y unidad. Esta característica no es visible de forma tan clara en la cotidianidad, porque cada uno de los miembros urbanos de la etnia se desempeña en funciones insertas en el mercado capitalista, que al atomizar a las personas y reducirlas a mercancías (fuerzas de trabajo), las despoja de su carácter de comunidad” [Zibechi, 2006: 79].

Una de las formas de dispersar el Estado es creando espacios no masificados en los que puedan producirse relaciones cara a cara. [...] Recordemos que no existen sociedades ni espacios sociales sin Estado, cuando hablamos de poderes no estatales nos estamos refiriendo a su capacidad de dispersar el Estado o impedir que cristalice. Pero eso mismo presupone que el Estado está siempre presente [Zibechi, 2006: 103].

Gracias a este aporte es posible identificar las maneras en las que el poder coexiste en universos plurales, es decir, no solo se ejerce de manera vertical, sino también de manera horizontal. La comunidad boliviana, según el aporte de Zibechi, nos muestra cómo es que, a partir de la concepción y articulación de la comuna, la relación que existe entre la figura del poder horizontal y la constitución de la autoridad pública colectiva tiene que ver con la manera de organización social en una situación de horizontalidad y unidad, en donde es posible percibir un mayor valor en las formas de construcción social, en los intereses comunes, en la colectividad, que en el objetivo económico del mercado y la reproducción del capital.

En este último apartado, respecto a lo que los autores que han trabajado y estudiado el poder desde la horizontalidad en conjunto con una visión de una autoridad pública colectiva que emergen desde la comuna, retomamos a dos autores más, quienes, desde sus trabajos de investigación, aportan las formas de acción del poder horizontal. De esta forma, resulta totalmente relevante cómo es que las experiencias sociales dan práctica a las relaciones de poder, cuando estas tienen un sentido, en este caso, de servicio vinculado hacia la comunidad y al restablecimiento de las relaciones sociales, mismo impacto que también se traduce en la visión de la autoridad pública colectiva.

Enrique Dussel: el poder

Dussel reflexiona acerca del poder en términos de la recuperación de saberes de los pueblos originarios, en especial, de los tzotziles chiapanecos, para quienes la relación social de poder es horizontal y está socializada, es decir, repartida entre todos los miembros de la comunidad. A partir de esta concepción, se caracteriza al mandar-obedeciendo. A continuación algunas reflexiones recuperadas de la conferencia *El Poder* (20/01/2017).

Dicen los tzotziles chiapanecos: pero entre nosotros los que mandan, mandan obedeciendo [...] Ya no es el poder como dominación, sino el poder como

obediencia, y entonces el que llega a la mesa de su presidencia municipal ya no golpea la mesa y dice: “yo soy el presidente”, sino que abre la puerta y le dice la gente: “¿qué necesitan?”, hay que ser obediente a lo que la gente necesita porque el poder es responder a lo que la gente necesita [...]. El poder como fuerza es la fuerza del vivir de una comunidad política, eso es lo que le da la fuerza, la sede del poder [Dussel, 2017].

El análisis que lleva a cabo Dussel sobre el poder en la comunidad chiapaneca en la que habita el pueblo tzotzil hace alusión a la manera en la que el poder se transforma cuando se socializa dentro de una comunidad, en donde las entidades se articulan desde actos de repartición del poder y con características de reciprocidad; es decir, no hay mando sin obediencia y no hay obediencia sin mando, todo ello en una concepción de servicio y horizontalidad, en donde la comunidad es quien da origen a la autoridad pública colectiva. El aporte de Dussel, nos parece, suma en términos de la construcción de un poder con características en donde la comunidad es el órgano de la toma de decisiones con mayor jerarquía, así como la representación de un poder legítimo que obedece a los intereses comunes.

Raquel Gutiérrez: la comuna

Para el planteamiento de la comuna, Raquel Gutiérrez realizó un trabajo de investigación sobre la experiencia en la Comuna Ataroa, estado de Lara, en Venezuela. En este trabajo, hace alusión al ejercicio y conformación del poder no estatal de la comuna, su constitución en los consejos comunales y las implicaciones a las que se han enfrentado.

Así, en su trabajo, Gutiérrez realiza un recorrido sobre el proceso histórico de la constitución de los consejos, en este sentido, los consejos comunales:

[N]o logran convertirse fácilmente en espacios de politización colectiva para ensayar nuevas y prolíficas formas de intervención sobre asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan. Siendo que, si bien el hecho de que existen tales consejos, puede habilitar, en ocasiones, la generación de otros procesos de producción de decisiones, nuevas capacidades y fuerzas colectivas, por lo general, su misma existencia tal y como está diseñada empuja hacia la reducción de los significados posibles que pudiera tener la reunión de ciudadanos y ciudadanas para fines políticos. Desde este punto de vista, los consejos comunales constituirían, paradójicamente, una

reducción de las posibilidades políticas de la población y no su ampliación [Gutiérrez, 2017: 101].

Por lo que se ha observado hasta ahora, es muy importante no dejar de lado que las experiencias sociales cuentan con un sinnúmero de contradicciones y de intentos que, en muchas ocasiones, son fallidos, pues para poder deconstruir las subjetividades lejos del sentido dominante es necesario atravesar por un proceso de deconstrucción-descolonialidad, que, a su vez, trae como consecuencia la fortaleza de la comunidad y la construcción colectiva.

En cuanto a la definición de la comuna, Gutiérrez hace alusión a Marx y menciona que es necesario retomar que:

[A]sumir todo lo contenido en el llamado “espacio público”, y que es únicamente a partir de la apropiación de los espacios de definición que se llegará a la autoorganización y, con ello, no se dará pie a ningún tipo de suplantación y la voluntad, o bien lo denominado como: “la comuna”, ejerciendo lo que ella denomina el “poder-hacer”.¹⁰ En este tipo de organización, el poder y su ejercicio están vinculados al poder-hacer, en donde se pueda crecer, crear libremente, a partir de hacer común y del quehacer el porvenir [Gutiérrez, 2017].¹¹

El aporte de Gutiérrez, respecto a este texto, es fundamental, pues ella caracteriza los espacios de intervención de la comunidad para la toma del poder legítimo desde un enfoque no estatal, siendo de esta manera que la

¹⁰ Gutiérrez puntualiza sobre la articulación del Estado moderno para comprender la importancia que representa que una sociedad actúe bajo la responsabilidad de sus decisiones y cómo la articulación de la comuna se vuelve el epicentro para generar un proceso de la organización colectiva que brinde esta posibilidad. Al proceso de autoorganización de la sociedad para decidir y ejecutar su hacer de manera voluntaria, gozosa y libre, sin ninguna suplantación de su voluntad, Marx lo llamó “comuna”: “una naturaleza distinta del poder social como una nueva forma de ejercicio del hacer humano que no reduce sus potencialidades a la posesión de la fuerza compulsiva” [Gutiérrez, 2017: 231].

¹¹ Para Gutiérrez, “sí se trata de recuperar la certeza de nuestra propia posibilidad creativa, de nuestra infinita capacidad de construirnos ámbitos en común donde las relaciones sean satisfactorias [...] El movimiento, desde los ojos del poder-hacer, ya no es trayectoria que busca colisión, sino una acción de ruptura autodeterminativa que en comunidad se sustrae al orden imperante, a su rigidez y a su disciplina, para hacer y construir de un modo autónomo” [Gutiérrez, 2017: 233].

toma de decisiones, así como la constitución de la autonomía y la autoorganización dentro de un mismo grupo, aporta a la figura de un poder no estatal, es decir, un poder que se centra en la comunidad. Menciona, de esta manera, que debe ser posible generar procesos de toma de decisiones distintos, con características comunes y horizontales, de acuerdo con las necesidades de cada colectivo.

Jaime Coronado: la democracia directa

Con el aporte de Jaime Coronado, es posible identificar la crítica a la visión de la democracia representativa y, en este sentido, ampliar el concepto de *democracia* hacia un ejercicio de democracia directa como un modo de relación social de poder fundamental para la articulación de una autoridad colectiva que sea representada por la comuna.

Por lo tanto, construir la democracia tiene que ver con la posibilidad del ejercicio de la participación en la toma de decisiones de quienes integran la comunidad, así como con la constitución de un poder horizontal, por lo que la democracia directa hace que un actor social construya relaciones de poder como servicio legítimo fundamentado en lo común; de esta manera es la figura del poder-hacer (mandar-obedeciendo) lo que impulsa mediante la democracia directa la socialización del poder.

Para Coronado, la democracia representativa –retomando el caso de Arequipa– significa:

[R]edefinir la ciudadanía como la potestad inalienable de participar y de tener injerencia real en todo proceso o instancia en donde se toman las decisiones que atañen a nuestra vida cotidiana. Con ello, se puede entrever la posibilidad de una institucionalidad que se arme a partir de instancias, medios y canales de participación directa, esto es, una democracia participativa, lo que implica un régimen político distinto, que sin desalojar la representación y los procedimientos electorales se constituya en base a una democracia directa de sectores sociales excluidos y que deciden autogobernarse. Esto es, ejercer un control sobre el poder, la toma de decisiones y los representantes y elegidos. En esto consiste hoy una verdadera alternativa democratizadora frente a cualquier “autoritarismo” [Coronado, 2002: 13].

El aporte de Coronado constituye un referente importante para la comprensión y diferenciación entre una democracia directa y una democracia repre-

sentativa; con ello, se da relevancia a la constitución del poder a partir del ejercicio democrático directo de la toma de decisiones, y se articula, enuncia y representa a la comunidad desde la comunidad; es decir, el poder, en este sentido, se constituye como una relación social horizontal que posee características de participación directa vinculadas a la autonomía y a la representación de la comunidad, descentralizando la relación vertical de mando-obediencia como figura de autoridad máxima para dar lugar a la relación del “mandar-obedeciendo”.

Enrique Dussel: el consenso

La constitución de un poder no estatal implica, en sí misma, un ejercicio por la transformación de las relaciones sociales de poder; por ello, han emergido procesos organizativos que plantean “el consenso” como la vía general y de democracia directa para la toma de decisiones; al respecto, es posible encontrar en la vía del acuerdo la socialización del poder en la comuna.

Esta manera de toma de decisiones considera las diversas “racionalidades” de los miembros de la comunidad y lo que Dussel denominaría “la voluntad”. Esto tiene como finalidad última no la reproducción del mecanismo del poder vertical por medio de la autoridad colectiva del Estado nación en una racionalidad hegemónica estructural y en la mercantilización de la vida como prioriza el capital, sino la constitución de una autoridad colectiva representada por la comunidad que se articula mediante la democracia directa a partir de la “voluntad” de la comunidad.

Al respecto, Dussel [2006] dice:

[L]as voluntades pudieran aunar sus objetivos, sus propósitos, sus fines estratégicos, alcanzan (sumando orgánicamente sus fuerzas como una “voluntad de-vivir-común”) mayor potencia. La posibilidad de aunar la fuerza ciega de la voluntad es la función propia de la razón práctico-discursiva. La comunidad, como comunidad comunicativa, lingüística, es en la que sus miembros pueden darse razones, unos a otros, para llegar a acuerdos [...] como expresión retórica pública en referencia a la comunidad de voluntades, y cuando el ciudadano participa simétricamente, se puede llegar a consensos, a veces no intencionales, sino aceptados por tradición y no por ella menos vigentes, que producen la convergencia de las voluntades hacia un bien común [24].

En palabras de Dussel [2006]:

[E]l consenso debe ser un acuerdo de todos los participantes, como sujetos, libres, autónomos, racionales, con igual capacidad de intervención retórica, para que la solidez de la unión de las voluntades tenga consistencia para resistir a los ataques y crear las instituciones que le den permanencia y gobernabilidad. Es, entonces, un “poder comunicativo”. Cuando más participación hay de los miembros singulares en la comunidad de vida, cuando más se cumplen las reivindicaciones particulares y comunes, por convicción razonada, el poder de la comunidad, el poder del pueblo, se transforma en una muralla que protege [25].

El consenso, entonces, toma relevancia y trascendencia para la forma del poder no estatal, no desde la racionalidad instrumental y eurocéntrica, sino desde el ejercicio de la toma de decisiones a partir de la autonomía y del ejercicio de una relación de poder horizontal. De esta forma, se socializa entre los miembros, dotando, así, de fuerza y solidez no solo la manera en la que se toman las decisiones, sino las formas en las que se articula y se constituye la comunidad.

Reflexiones finales

La autoridad colectiva se ha configurado como parte del patrón de poder colonial, capitalista, moderno, eurocéntrico y patriarcal, a partir de una relación de mando-obediencia, misma que opera mediante el mecanismo del Estado nación. Recordemos que “está conformada para su reproducción por tres elementos: una manera de producir conocimiento (el eurocentrismo), una estructura de dominación social (la colonialidad) y una estructura de explotación social (el capitalismo)” [Marañón, 2017: 26]. Estos elementos se encuentran en el resto de los ámbitos de la existencia social. El impacto de esta configuración encuentra lugar en las maneras en las que históricamente se ha ejercido el poder.

En la actualidad la autoridad pública colectiva, como la conocemos, es el resultado del proceso histórico de colonización, por lo que la apreciación a partir del periodo histórico-estructural, que abarca desde el inicio de la colonialidad y hasta su desarrollado actual, evidencia que nos encontramos ante una autoridad pública colectiva que controla, centraliza el poder, es

cerrada y privada, usa la vía de la democracia representativa y es excluyente ante la diferencia; por ello, está totalmente vinculada a la promesa del desarrollo y a la modernidad desde el sistema de patrón de poder, que se reproduce y se reconoce por la acumulación del capital, y donde se ha situado para centralizar la reproducción de la vida, que continúa ejerciéndose a través de la clasificación social y de la idea de raza.

Frente a la manera en la que el patrón de poder colonial, capitalista, moderno, eurocéntrico y patriarcal ha definido la reproducción del poder vertical, a partir de finales de la década de 1970 está en crisis, misma que ha traído como consecuencia la emergencia de experiencias sociales con propuestas no estatales de construcción de una autoridad pública colectiva caracterizada por el buen vivir, que invita, ante la crisis, a un nuevo horizonte de sentido, a partir del ejercicio de la autonomía y del autogobierno.

En síntesis, la discusión teórica-crítica, tomando como referente la episteme de la descolonialidad del poder, pone en situación visible la articulación del poder desde la configuración hegemónica; es decir, el poder históricamente ha sido usado de manera vertical desde la autoridad pública colectiva y reproducido a partir del mecanismo del Estado nación. Por esta razón, el poder hegemónico ha sido verticalizado para la dominación a lo largo de estos últimos quinientos años; en este sentido, la autoridad pública colectiva del Estado nación funge como el aparato de representación social que se ha configurado por medio del patrón de poder colonial, capitalista, moderno, eurocéntrico y patriarcal. Esta configuración del poder contiene todas las formas de dominación conocidas, así lo evidencian autores como Weber, Hobbes, Locke y Maquiavelo, Marx, etcétera.

El poder, desde esta visión eurocéntrica, como se ha podido demostrar, denota claramente la malla de relaciones sociales que se ejercen a través de la concepción del poder hegemónico, es decir, un poder vertical a partir del cual se ejerce la dominación, la explotación y el conflicto, como lo enuncia Quijano al describir el poder.

En este capítulo se presentaron las ideas principales sobre las concepciones y articulaciones del poder en la autoridad colectiva hegemónica con características de dominación y desde una relación de mando-obediencia.

Tomando como referente la configuración del poder no estatal, los procesos de autonomía se han constituido como una de las articulaciones características para la toma de decisiones, considerando la socialización del poder; por lo tanto, la generación de leyes y el cumplimiento de ellas, así como las consecuencias, se eligen bajo un esquema de democracia directa, consenso y autonomía por parte de la comunidad. La autonomía, en este

sentido, es “tomada y recuperada” por cada experiencia social para integrar las diversas maneras en las que la comuna propone los caminos para el colectivo, y, así, la construcción de la autonomía implica comprender la diferencia.

REFERENCIAS

- Coronado, Jaime [2002], “Democracia, ciudadanía y protesta social: la experiencia de Arequipa y la colonialidad”, en *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- Bertolo, Amedeo [2013], “Poder, Autoridad, Dominio. Una propuesta de definición”, *La Peste.org*. Recuperado de <<https://bit.ly/3CIleIX>>.
- Dussel, Enrique [2006], *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI.
- [2017], “El poder” [conferencia]. Recuperado de <<https://bit.ly/35Ftq1Q>>.
- Foucault, Michel [1979], *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Galceran, Montserrat [2012], “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, *Tabula Rasa*, 16: 59-77.
- Gutiérrez, Raquel [2017], *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Ibáñez, Tomás [2007], *Actualidad del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres.
- Marañón, Boris [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, UNAM-IIEc.
- Morales, Claudia [2018], *El Estado plurinacional de Bolivia frente al Estado nación: un debate desde la des/colonialidad del Poder* (tesis de grado), México, UNAM.
- Ornelas, Raúl [2004], *La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles*, Buenos Aires, CLACSO.
- Quijano, Aníbal [2014], *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.
- Ramírez, Alejandra [2004], “El Estado como negación de la libertad: una mirada desde Bakunin”, *Versiones. Revista de estudiantes de filosofía*, 3.
- Subcomandante Insurgente Marcos [1998], *Relatos del Viejo Antonio*, México, Centro de Información y Análisis de Chiapas.
- Zibechi, Raúl [2006], *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón.

SOBRE LOS AUTORES

Marla Arce Pimienta

Egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la UNAM. Su tesis está enfocada en temas de defensa del territorio y la vida por parte de las mujeres del sur global. Forma parte del proyecto DGAPA-PAPIIT-303216 “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”. Correo electrónico: marla.arce@politicas.unam.mx

Pamela Ávalos Moreno

Egresada de la licenciatura de Relaciones Internacionales en la FCPyS (en proceso de titulación). Ha participado en el proyecto de investigación DGAPA-PAPIIT IN303216 UNAM “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” GSP del Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc) de la UNAM. Correo electrónico: pamela.am@politicas.unam.mx

Emanuel Barrera Calderón

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente contratado e investigador de la Universidad Nacional Villa María. Docente interino de la Universidad Provincial de Córdoba. Actualmente, se encuentra trabajando en la investigación: “Asociativismo agrario en Córdoba: análisis de la consolidación de las redes trans-sectoriales para el desarrollo socioeconómico de los Grupos CREA-Región Córdoba Norte”. Correo electrónico: ebarreracalderon@gmail.com

David Barrios Rodríguez

Doctor en Estudios Latinoamericanos; es técnico académico del Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM. Sus líneas de investigación versan en los estudios de la violencia y la militarización en América Latina. Correos electrónicos: davidbarrios@iiec.unam.mx, davidbarrios@filos.unam.mx

María Eugenia Borsani

Filósofa, doctora en Filosofía y *magister* en Filosofía e Historia de las Ciencias. Profesora titular e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Cofundadora de la carrera de Filosofía (1997) y del posgrado en Filosofía y Crítica de la Cultura (2003) en la misma universidad. Fundadora y directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) y de *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*.

Hilda Caballero Aguilar

Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Técnico-investigadora del Instituto de Investigaciones Económicas de la misma casa de estudios. Especialista en estudios descoloniales sobre trabajo. Correo electrónico: hildac@unam.mx

Roberto Espinoza

Sociólogo con estudios en la Universidad Católica y Universidad San Marcos del Perú; consultor independiente sobre procesos climáticos y pueblos indígenas, integrante de la Red Internacional Descolonialidad del Poder y Autogobierno Social. Correo electrónico: ayamtai08@gmail.com

Michelle Antoniette Fontanelle Ruiz

Egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México por la licenciatura de Relaciones Interna-

cionales. Actualmente, presta su servicio social en el Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc) en el programa “Solidaridad económica, buen vivir y descolonialidad del poder”, participando en el seminario del mismo proyecto; de igual manera, realiza su proyecto de investigación para la obtención de grado, abordando una crítica al concepto de ciudades sustentables. Correo electrónico: michelle.fortanell@gmail.com

Yuri Gómez Cervantes

Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con una maestría de investigación en Estudios de la Cultura por la Universidad Simón Bolívar-Ecuador. Labora como docente en la Universidad de Ciencias y Artes de América Latina (UCAL) e integra el comité editorial de la revista *OjoZurdo*. Correo electrónico: yuquios@hotmail.com

Sandra Daniela González Rosales

Licenciada en Relaciones Internacionales por parte de la UNAM y maestranda en Estudios Latinoamericanos. Su línea de investigación deriva de los estudios críticos sobre las relaciones mando-obediencia en los movimientos antisistémicos globales. Correo electrónico: sanglezro@gmail.com

Dania López Córdova

Economista con especialización en Economía Ambiental y Ecológica por la Facultad de Economía de la UNAM y maestra en Estudios Latinoamericanos por la misma institución. Desde 2008, ha participado en diversos proyectos colectivos de investigación sobre las propuestas y prácticas de la llamada economía popular y solidaria, con énfasis en el lugar que la reciprocidad ocupa en las mismas, de las que han derivado diversas publicaciones. Correo electrónico: dania.lopez.cordova@gmail.com

Verónica Renata López Nájera

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora titular A de tiempo completo. Correo electrónico: veronicarenat@politicas.unam.mx

Areli Maceda Jiménez

Egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Su tesis está enfocada en los vínculos cooperativos que provocan las redes de cuidados de la medicina tradicional. Correo electrónico: areli_mj@hotmail.com

Boris Marañón Pimentel

Doctor en Estudios Latinoamericanos; es investigador del IIec-UNAM. Sus líneas de investigación están orientadas a las economías solidarias, los buenos vivires y la descolonialidad del poder. Correo electrónico: maranonboris@gmail.com

Norma Mogrovejo Aquise

Profesora investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; especialista en la reflexión de los modelos civilizatorios que han impuesto cuerpos, pensamiento, obediencia y las formas de construir comunidades estratégicas fuera del mandato Estado-nación-heterosexualidad-clase-raza. Correo electrónico: normamogrovejo@hotmail.com

Laura Mota Díaz

Antropóloga social y maestra en Ciencias Sociales. Actualmente profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEM. Miembro del GT: Innovación y Políticas Públicas de CLACSO. Sus líneas de investigación son: megaproyectos, luchas por la defensa de bienes comunes y políticas públicas con perspectiva crítica. Correo electrónico: lmotta68@gmail.com

Raúl Ornelas

Investigador titular C del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Doctor en Economía, es especialista en las línea de investigación sobre Empresas transnacionales, economía internacional, globalización y tecnologías de la información. Correo: raulob@ieec.unam.mx

Carolina Ortiz Fernández

Escritora y socióloga, docente e investigadora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; es autora de *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina* [2004], *Poéticas afroindioamericanas. Episteme, cuerpo y territorio* [2014]; *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas* [1999]. Correo electrónico: ocarolinafernandez@yahoo.com

Rosa Pamela Palomino Ruiz

Licenciada en Antropología Social egresada de la Escuela Nacional de Antropología Social; coinvestigadora del Colectivo de investigación sobre Solidaridad Económica, Buen Vivir y Descolonialidad del Poder, del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Correo electrónico: pamela-palomino.rz@gmail.com

Héctor Parra García

Doctor en Estudios Latinoamericanos por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador posdoctoral y docente en la UNAM; es especialista en redes transnacionales de economías populares de América Latina, particularmente en la región andina. Correo electrónico: hparra_garcia@hotmail.com

Alejandro Rosillo Martínez

Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Coordinador académico de la maestría en Derechos Humanos de la UASLP. Correo electrónico: arosillo@gmail.com

José Luis Sánchez Romero

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Su ámbito de investigación es la sustentabilidad urbana desde la perspectiva de la descolonialidad del poder.

Armando Sánchez Vargas

Investigador Titular C del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Doctor en Economía. Es especialista en las líneas de investigación sobre pobreza, cambio climático, productividad industrial, econometría. Correo: asvargas@unam.mx

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Doctor en Sociología, miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II. Investigador del CIEAP, UAEM. Sus líneas de investigación son: diversidad cultural, conflictos y paz decolonial. Correo electrónico: forerosandoval@gmail.com

Aida Georgina Vázquez Pavón

Egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y miembro del Colectivo de Coinvestigación del IIEc-UNAM. Su línea de investigación es la descolonialidad del poder en el ámbito de la autoridad colectiva. Correo electrónico: loogaida@gmail.com