

Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida

Tomo II

Walter D. Mignolo
Boris Marañón Pimentel
Hilda Caballero Aguilar
(Coordinadores)



DIÁLOGOS DESCOLONIALES
DESDE DIVERSOS ESPACIOS
Y TIEMPOS PARA LA
REPRODUCCIÓN DE LA VIDA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Rector

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda
Secretaria General

Mtro. Tomás Humberto Rubio Pérez
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Armando López Leyva
Coordinador de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas
Director

Dr. José Manuel Márquez Estrada
Secretario Académico

Ing. Patricia Llanas Oliva
Secretaria Técnica

Mtra. Graciela Reynoso Rivas
Jefa del Departamento de Ediciones

DIÁLOGOS DESCOLONIALES DESDE DIVERSOS ESPACIOS Y TIEMPOS PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

WALTER D. MIGNOLO,
BORIS MARAÑÓN E HILDA CABALLERO
coordinadores

Tomo II



Investigación realizada gracias al PAPIIT IN303020 UNAM.

Esta obra fue arbitrada por pares académicos en un proceso doble ciego, a cargo del Comité Editorial de Publicaciones No Periódicas del IIEC-UNAM.

Las opiniones expresadas en cada uno de los trabajos son de exclusiva responsabilidad de las autoras y de los autores.

Agradecemos al Center for Global Studies and the Humanities (CGSH), University of Duke, North Caroline, USA por su colaboración en esta obra.

Primera edición digital en pdf, junio 2024

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 Tomo II: 978-607-30-9085-8

ISBN obra completa: 978-607-30-9083-4

Coordinación editorial del IIEC-UNAM: Graciela Reynoso Rivas

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.

ÍNDICE

PARTE III

LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER EN DIVERSOS ÁMBITOS DE LA VIDA SOCIAL

- 10.** Haceres/pensares en des-prendimiento
Zulma Palermo 11
- 11.** Ciencias sociales, educación y luchas indígenas:
las academias nativas zoques del siglo xxi
Fortino Domínguez Rueda 29
- 12.** La violencia que no cesa. La fotografía en
Morococha, Junín, Perú a principios del siglo xx
Yuri Gómez Cervantes 51
- 13.** El establecimiento de la modernidad
colonial-capitalista-patriarcal y las opresiones en
contra de las mujeres africanas: el caso nigeriano
Adriana Franco Silva 69
- 14.** Hitos históricos de la colonialidad del consumo
alimentario en América Latina
Hilda Caballero Aguilar 89
- 15.** Experiencias “otras” de comercialización. Las
redes alimentarias alternativas y sus
aportes a la descolonialidad del poder
Dania López Córdova 111

16. La “sustentabilidad” descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires	135
<i>Boris Marañón Pimentel y Dania López Córdova</i>	

17. Algunas propuestas de “sustentabilidad” eclipsadas por el “desarrollo sustentable” y sus potencialidades para fortalecer los buenos vivires descoloniales. Los aportes de Rachel Carson y Arne Naess	165
<i>Ana Karen Jiménez, Diego Sebastián Vidal y Boris Marañón Pimentel</i>	

PARTE III

LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER EN DIVERSOS ÁMBITOS DE LA VIDA SOCIAL

CAPÍTULO 10. HACERES/PENSARES EN DES-PRENDIMIENTO

ZULMA PALERMO¹

[...] es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término y, en definitiva, con todo el poder no constituido en la decisión libre de gentes libres [...] En primer término, (de) la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad.

Aníbal Quijano [2014a: 69]

Resumen

Mediante estas páginas se busca compartir con los lectores uno de los sucesivos haceres generados en espacios académicos con la finalidad de promover interacciones comunales para la emergencia de saberes críticos localizados en situación periférica. No se propone con dichas acciones ofrecer un “modelo” metodológico, sino activar experiencias y conocimientos en escenarios creativos en relacionalidad y reciprocidad para tratar de ir dando forma a alternativas des/decolonizantes, siempre gestadas desde las experiencias y memorias de quienes participan, girando en cada oportunidad alrededor de distintos ejes: cultura letrada, plástica, danza, género, epistemologías, pedagogías. Acá hacemos una crónica de una de las experiencias centradas en la expresión musical, desde la cual ir modulando un cierto pensar estético en un andar

¹ Universidad Nacional de Salta, Argentina.

tentativo de desprendimientos del mandato que sigue imponiendo la ratio moderna. Escritas estas páginas durante la pandemia que azotara al mundo en tiempo reciente, especulábamos con el deseo de que esa experiencia diera lugar a una mayor hermandad entre los seres humanos, y entre nosotrxs y la tierra; sin embargo, ese *pachakuty* llevó a una mayor deshumanización cuyos efectos padecemos todxs. No obstante, es bueno apostar a que es posible otro horizonte para la vida planetaria y que tenemos responsabilidad en ello.

Las variadas formas de hacer-saberes des/decolonizantes

Buscando caminos decolonizantes, en estas páginas damos continuidad a cuestiones que, en principio, vinculadas con discusiones sobre la producción considerada artística por el pensamiento de la modernidad, van tomando nuevos rumbos emergidos de la experiencia compartida en distintos espacios de producción. La marcha de este recorrido, inscripto en algunas publicaciones previas,² se inició reflexionando acerca de lo que el canon occidental no separa: la producción en sus diversas formas de manifestación en tanto expresión particular que involucra a la sociedad y la cultura en la que se gesta y, por otro, la estética como construcción académica de cánones definidores de criterios y valoraciones (la Estética en tanto rama de la disciplina filosófica como la propone Kant en *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*).³ Se nos mostraba, entonces, una diferencia sensible sobre *un hacer* amasado en cualquiera de los materiales existentes, con maneras particulares de ese hacer expresivo de las vivencias no siempre visibles de una cultura; una cultura atrapada en los paradigmas de un canon es-

² Cuestión discutida por Palermo, Zulma [2014a]. Otras publicaciones: Gómez, Pedro Pablo [2015]; Borsani, Ma. Eugenia y Melendo, María José [2016], entre otros.

³ Palermo, Zulma [coord.] 2012.

tético preestablecido. La cuestión radicó, entonces, para nosotros, en pensar desde y en las expresiones de las sociedades sometidas al patrón colonial de poder (indígenas y afrodescendientes) las que, entendemos, solo se definen y valoran según los criterios propios del canon occidental y sus pedagogías.⁴

Ese recorrido originó nuevas inquietudes centradas en una interrogante: ¿cuál es el espacio y el valor de las manifestaciones creativas des/decoloniales que se producen y circulan por fuera del canon dominante? Pensamos —con Aníbal Quijano (1999)— que son aquellas que buscan la liberación de un orden y una racionalidad ajenas a las propias; es decir, que procuran la subversión del mundo tal como está impuesto por el orden del poder colonial. Por lo tanto, se trataría de un espacio de producción y reflexión subversivas mediante formas particulares de expresar la propuesta de una racionalidad otra, un sentido histórico otro, lejos de la denuncia a la que el mismo canon occidental, en posicionamiento autocrítico, nos ha sujetado, o lejos del mero comentario de textos por expertos.

La normativización racionalizada del arte obstruye la emergencia de expresiones que no se ajustan a ella, ya que funciona aquí lo que Walter Mignolo [2014] entiende como la reducción de las sensaciones, de la afectividad y lo patémico (*aesthesis* en griego) a la idea de *lo bello* según los cánones de la cultura dominante (*estética*). De allí que sea posible —y necesario— desprenderse de esas prescripciones para participar en la producción/interpretación de estas maneras expresivas (y, simultáneamente, de toda forma de conocimiento) dando lugar a una relación indisoluble entre sentir y pensar, como un hacer *sentipensante*.⁵ De modo tal que participemos en un espacio de expresión, interpretación e interpelación de la realidad en vínculo dialogante, oponiendo a la estética, la *aestesis*, pues:

⁴ Dos publicaciones coordinadas por Zulma Palermo [2014b y 2015] reúnen estas reflexiones y experiencias pedagógicas.

⁵ Término y concepto reiterado por algunos exponentes de la cultura latinoamericana, entre ellos, Eduardo Galeano [2000] y Orlando Fals Borda [2008], este último lo toma de la cultura hicotea.

[...] en la teorización descolonial de la estética/aesthesis, lo que busca/buscamos es, por un lado, reducir la estética moderna, posmoderna y altermoderna a su tamaño adecuado, podando toda pretensión de universalidad. Por otro lado, vamos construyendo otra idea de la estética que consiste en descolonizar la estética moderna y sus continuidades (post y altermoderna) para liberar la aesthesis. En ambas tareas la teorización y el trabajo de los artistas y curadores forman una suerte de totalidad en marcha en distintos frentes. Esta es la opción estética y artística descolonial [Mignolo, 2014: 188].

Caminar en pos del des-prendimiento del patrón colonial de poder en este orden de la cultura, nos condujo a concretar experiencias distintas de las que constituyen los cánones instituidos, para lo cual se han propuesto espacios alternativos dentro de la academia, espacios en los que es posible concretar variadas formas de hacer-saberes des/decolonizantes. Se trata, en todos los casos, no de negar la investigación misma, sino de des-prendernos de lo que la ratio occidental reduce a su manera de concebirla, y crear formas otras de conocer y descubrir, de hacer y de pensar. En una temprana publicación, dábamos cuenta de las primeras incursiones en esta dirección, dejando abierta la expectativa a su continuidad y diseminación. Escribíamos, entonces:

Con estas acciones concretadas en distintos escenarios —escasas y muy parciales aproximaciones a una transformación profunda del sistema educativo— ensayamos la reconstrucción de tramas comunitarias del saber y de las subjetividades, desintegradas por la colonialidad estructural [...] Creemos que es sólo restituyendo la fuerza del tejido social [...] que será factible avanzar en la generación de sociedades solidarias y verdaderamente participativas [Palermo, 2014b: 134].

Es desde ese lugar de deseo y de expectativa que se han abierto espacios para la acción productiva de lo que, de acuerdo con Adolfo Albán Achinte, llamamos *comunalidades creativas*, entendiendo por

tales aquellas formas de *acción en común* originadas por la gestión de un grupo mancomunado geocorpolíticamente en un lapso de tiempo limitado para dar lugar a una producción socializada, ya sea que se centre en lo epistémico, económico, pedagógico o artístico, desbordando ese eje para permear todas las otras formas de producción social [Palermo, 2016].

Si pensamos que estas prácticas creativas tienen en sí mismas un valor pedagógico orientado a darnos re-existencia⁶ como sociedades aún hoy colonizadas, todas aquellas tendientes a alcanzar esa finalidad revisten ese valor. Por eso es que el abanico de acciones que concretamos —gestadas todas ellas en espacios institucionales— se localizan en diversas formas expresivo-especulativas partiendo de haceres particulares para pensar ámbitos posibles de conocimiento transformador. Sin embargo, es necesario señalar que lo que acá ofrecemos no quiere ser un “modelo” metodológico, sino que pone en circulación el relato de una entre otras experiencias que se concretan como escenarios de creatividad en relacionalidad y reciprocidad.

En la necesidad de habilitar espacios para ir aprendiendo a producir esas formas de vida otra, de avanzar en el campo institucional para la generación de “nuevos territorios de existencia y nuevas formas de ser en comunidad” como quiere Arturo Escobar [2016: 226], es que fuimos, poco a poco, encontrando resquicios en distintos niveles de la educación formal en la convicción de que es allí donde recae el peso de la colonialidad con mayor eficacia para imaginar y proponer alternativas decolonizantes. En la búsqueda de seguir diseñándolas, creímos posible trasponer las formas de relacionamiento propias y originarias de las comunidades afrodescendientes a grupos urbanos y académicos, al contrario de la afirmación de que lo comunal es un funcionamiento excluyente de

⁶ Para Albán-Achinte la re-existencia consiste en “los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente las comunidades afrodescendientes” [2014: 60].

ellas, sin posibilidad alguna de *entre-polinización*, como entiende Gloria Anzaldúa [2016], la “nueva mestiza”, las relaciones inter-subjetivas. De ello damos cuenta con el relato cronicado de una de esas experiencias.

Haciendo comunalidad

Cuando un visitante pregunta a un lugareño por qué hace eso o aquello, invariablemente se escucha “es costumbre”; o “no sé, así acostumbraban los abuelos”; o “así contaban los mayores” [...] Costumbre serán los caminos que vamos recorriendo en los diversos aspectos de nuestra existencia. Para los andinos “todo es camino”, el nacer, el educarse, el hablar, el crear.

Mario Vilca⁷

Seguramente lo que llamo estéticas de la re-existencia no sean otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, alcanzar la dignidad y desestructurar las formas de poder y dominación que, desde lo material hasta lo simbólico, se construyen y circulan en esta época de un capitalismo desbocado y criminal. Tal vez las estéticas de re-existencia sean el susurro de prácticas decoloniales que avizoran formas otras de “buen vivir”.

Adolfo Albán Achinte [2014]

Cuando fuimos convocadxs para integrarnos al diálogo propiciado por el Foro Latinoamericano de Educación Musical (FLADEM) en Salta,⁸ nos sentimos involucradxs en un hacer colectivo que de-

⁷ Antropólogo jujeño, radicado en Humahuaca, nativo de la Puna Jujeña. Relevado de su blog el 31/08/2015.

⁸ Convocado por la directiva de FLADEM en Salta (Foro Latinoamericano de Educación Musical) para la región del Noroeste Argentino entre los días 28 y 30 de agosto de 2015.

seábamos y creímos nos permitiría reflexionar en común sobre el sentido que reviste la música en nuestro tiempo y en nuestro lugar —tiempo de licuefacciones en un espacio globalizado—, como una manifestación estética en su hacer pedagógico. Así, desde el instante mismo en que se produjo nuestro encuentro, nos percibimos “andando” en un espacio sonoro, pleno de una afectividad que es “costumbre” entre los que comparten un lugar y recorren juntos un camino en el que confluyen infinitos senderos. Ese andar-andando nos llevó a estar-siendo⁹ en unas formas estéticas de lo sonoro que fueron dando re-existencia a la memoria de lo que creímos perdido, a devolvernos a nuestro lugar, a nuestros ritmos y sonoridades.¹⁰

Las primeras sensaciones se dieron al compartir la escucha de unos sonidos nacidos primero de un teclado y después de una guitarra, un violín y unas voces que nos hablaron bien adentro, afectando los cuerpos con particulares vibraciones. Cada “tema” que surgía del teclado¹¹ venía a decirnos de su estar aquí, en este ahora compartido. Así, la “Chacarera de los loros” de Juan José Coll y José Juan Botelli que da re-existencia a unas coplas a las que estamos “acostumbrados” y que reiteran: “Los loros cantan al alba / yo canto al amanecer / ellos cantan porque saben / yo canto para aprender.” // “No te metas cardenal / en medio de la lorada / que te pueden arrancar / la pluma más colorada”. El ritmo juguetón convoca a batir palmas y da particular dimensión a un sonido que

⁹ Noción propuesta por el filósofo argentino, estudioso de las sociedades de la puna Rodolfo Kusch [2010].

¹⁰ En el diálogo inicial participan Nicolás Atampiz, Cecilia I. Cafrune, Ma-bel Coronel, Daniel E. Cruz, Mónica Ferri, Sylvina García Ocaña, Mario G. Giménez, Ma. Claudia Guerrero, Liliana Herrera, Walter Ibarra, José Luis Kala, Irene López, Rossana Martínez, Rosa C. Martínez, Marita Mondaca, María Soledad Morales, Marta G. Morales, Juan P. Núñez Requero, Zulma Palermo, Eduardo Pomo, Milena Rodríguez, Luisa del M. Roldán, Ma. Anabella Russo, Enrique J. J. Sánchez, Marín Velazco, Graciela N. Véliz y Ana María Villena.

¹¹ Al piano Arturo Botelli, compositor e intérprete; seguido por el Conjunto “Zambagasta” (Lugar de la zamba), integrado por Adrián Liendro (guitarra), Fátima Colombo (violín y voz) y Daniel Agüero (voz).

se vive como fiesta. Estas interpretaciones parten de un diálogo fructífero entre la alfabetización académica y su canon y la pertenencia del músico a un contexto cultural que lo sensibiliza desde la re-existencia permanente de las memorias que lo atraviesan.

De inmediato llenan el aire otros sonos que nos llevan a una dimensión distinta, a una que —volcada en la vida— “Esos Changos” que Arturo Botelli dedicara a Kosteki Santillán y al Pocho Lepratti, muertos en represión policial— habla de la vida ante la encrucijada de despojos que vienen sufriendo la tierra y las gentes con las nuevas formas que impone la colonialidad del poder, cuando la voz reclama:

Soy el agua de Calilegua / soy el agua del Galpón / soy el agua de Famatina / busco la vida / y no la muerte / que acecha con el oro. El oro negro en Calilegua / el oro 18 kilates de Famatina / el oro de la nitroglicerina en El Galpón / soy el oro del sol en la bandera / soy el que busca una estrella / y no sé si será la de Belén / o la que perdió el pueblo de Palestina [...]

La que buscó el gaucho de los pobres o, tal vez, la estrella en la boina del Ernesto, la estrella de Mujica, el curita villero de la década de 1970. La de Micaela Bastidas¹² o la de la Juana.¹³ La del poema de Félix Luna cuando dice: “[...] ‘la revolución viene oliendo a jazmín’, o la de esos changos que mató la policía que dice que nos cuida [...]”.

Así, se asume entre nosotros —dice el pianista— la necesidad de la música, del canto, el baile: como el aire, el agua, el fuego y la tierra; es lo que nos hace andar, pensar, para “olvidar lo que nos pasa”, como dice la canción de Teresa Parodi. Es así como la música

¹² Micaela Bastidas Puyucahua (1744-1781) reúne sangre africana e inca; fue mujer y asesora de Condorcanqui [Tupac Amaru II] y participó activamente en los levantamientos por él concretados.

¹³ Juana Azurduy de Padilla, teniente coronela del Ejército del Norte, combatió junto a Martín Miguel de Güemes defendiendo la “frontera norte” de Argentina hasta su muerte.

sica, a partir del sentimiento, lleva de la mano un pensamiento que es por sí mismo resistencia a la depredación de la vida, al sometimiento de los cuerpos, a la sustracción de los bienes de la Madre Tierra. Que todo acto estético es político y construye pensamiento desde el sentimiento, que es un *sentipensar* como lo entienden las culturas caribeñas [Fals, 2008]. Los sonidos, que nos hablan y conmueven (nos mueven con ellos) para consagrar la vida (el “buen vivir”) pueden ser también lo opuesto, desde contaminador del hábitat hasta instrumento de tortura, quebrantador de resistencias, como reflexiona M. Estévez Trujillo [2014].

Sin embargo, en el otro extremo, la música solo está allí para el disfrute. Así sentimos que el agua nos moja con los tonos de una vidala compuesta por Juan José Botelli, y que nos remite a otras coplas: “Viene borrando los cerros / la mano de la tormenta, / los arbolitos del monte / aroman hojas de fiesta”, en celebración de ese bien esencial para la vida, como dicen otras rimas: “Antes que lllore la lluvia / su baile sobre la tierra / siento en mi ser la nostalgia / que va dejando tu ausencia”, en las que se impone el sentimiento amoroso que, junto con el de la muerte, inunda el pensamiento popular.

La entrada al ruedo de los Zambagasta¹⁴ trae otras sonoridades que encuentran una extensión armoniosa en los posteriores sonidos brotados de una quena solitaria, por fuera de la academia. La zamba “El Antigal” despliega una sonoridad que nos desplaza a otras formas de habitar el mundo. Se produce, así, un diálogo entre una memoria cultural que reinstala melodías venidas de las comunidades ancestrales e instrumentos que, como el violín o la guitarra, llegaron con la conquista, de los que acá se apropiaron junto a otras armonías, así como en el presente se utilizan tecnologías nuevas para dar re-existencia a los sonidos “acostumbrados”. Así el sonido de la caja, poniendo ritmo a la copla, irrumpe en la voz de una anciana mujer puneña cuyos tonos llenan de otros sentidos las tematizaciones que vienen de la voz del pueblo: “Voy a cantar

¹⁴ Interpretan: “Plegaria a mi caja” (zamba), “Coplas florecidas” (chacarrera) y “Zamba 2”, temas compuestos por Agüero y Liendro.

una copla / por si acaso muera yo / porque nosotros los hombres / hoy somos mañana no”. De este modo, el sentido occidental y cristiano de la muerte se matizan de otro modo: “Cuando muera un cantorcito / no lloren ni tengan pena / pónganlo en cajón de barro / y préndanle velas de arena”. Estrofas que nos trasladan a los entierros de angelitos y a las celebraciones festivas con las que se acompaña a los que ya no nos miran con los ojos de esta tierra, pero se quedan mirándonos desde el aire.

Música y pensamiento de fronteras que ensamblan y entrecruzan instrumentos, sonidos y sentidos de variada procedencia que dan forma a una *pluriversalidad* participativa de las sociedades marcadas por la *herida colonial*, opuesta a la universalidad que impone una única forma de vivir, producir, amar, morir [Mignolo, 2010].

Así, *sentíamos* con el cuerpo cada nota, cada variación en los sonidos, a la vez que nos dábamos a un hacer políticamente definido, pensado desde el saber que deja el tiempo colonialmente vivido en su multisecular transcurso. Supimos, entonces, que la interpretación y la escucha no son “otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, para alcanzar la dignidad”.

Sentipensar desde el hacer

Empezamos, entonces, a transitar los senderos que ofrecen las formas de hacer música en las aulas, estas que cobijan a niños y jóvenes del Noroeste Argentino. En ese andar fuimos escuchando y aprendiendo, como llevados de la mano, los modos según los que cada maestrx avanza haciendo-hacer música plazeramente. Esto solo es posible si se actúa por fuera de los protocolos aprendidos y estereotipados, si se admite que cada unx tiene un saber propio aprendido en el estar aquí, en el habitar cotidiano. Así lo dijo Fabiana Barraza:¹⁵

¹⁵ Egresada de la Escuela de Música y docente, desarrolla un importante trabajo musical en la provincia de Jujuy.

Durante este encuentro hablé con mucho fervor de la des-canonización de la música. Muchos pueden pensar que me contradigo por mi trayecto formativo, por el instrumento que elijo para transmitir lo que siento, viviendo en una región tan rica en expresiones populares, por eso vamos a desmenuzar el concepto. Canonizar es establecer y legitimar como única una música por sobre otra, desconociendo la oralidad, la diversidad, entendiendo que si no lees música no sos músico; para colmo la música de ciertos períodos, que solo es validado como músico aquel que canta afinado, desconociendo que en nuestras culturas la diversidad de expresiones vocales enriquece la individualidad.

Cuando escuchamos a una bagualera increíble en la apertura de este Encuentro/ Foro se experimentó lo contrario. Pero vuelvo al tema, creo que el gran problema está en categorizar: esto es bueno, esto es malo; si hacés esto sos considerado un “groso” (término utilizado para los tocados por una varita mágica) y si no lo haces “no existís” (la eterna búsqueda del virtuosismo, cueste lo que cueste). He sufrido en mi formación a muchos profesores que se han dedicado a decírmelo, sin calentarse en lo más mínimo de buscar el camino para que yo saque mi musicalidad, verdaderos “milicos” de la música. Hoy agradezco que exista FLADEM, porque con tanto camino recorrido sigo sintiendo que encontré mi lugar, lugar donde puedo discutir, construir, sentir, reír, compartir, jugar, pensar, crear, hacerme cargo de desarrollar más estrategias que permitan a esos seres que vienen a entregarme su sensibilidad, su florecer. Por eso vibro tanto con Jules Mouquet como con los tambores candomberos que amo y de vez en cuando toco, con esas cañas que construí hace un par de años y formé la banda de sicuris del Secu, con mi floreciente cuarteto de flautas, con mi trayectoria en la enseñanza de orquesta. Eso soy, docente, música, y como les decía ayer a los profes, lo más importante es tener resuelto nuestro propio proceso de musicalización, y darle para adelante, que los chicos nos esperan.

Estas reflexiones, salidas de la experiencia que se amasa desde las opresiones y los fracasos, sintetizan muchas de las cuestiones que se han ido suscitando: la necesidad de hacer y pensar desde la propia cultura desprendiéndose de los moldes impuestos por la colonialidad para empoderar el propio hacer, para redescubrirnos desde el decir de nuestra palabra/sonido, fruto de todas las vivencias e imágenes de nuestra memoria auditiva apropiándonos de las nuevas tecnologías.

Un hacer de culturas no letradas que no necesitaron de los códigos escritos para producir sentidos, que habilita para valorar la música que los estudiantes traen consigo no solo como punto de partida, sino como *restitución de un saber* que permanece en la memoria sin la letra. Porque la música está adentro de todos y se la censura y mutila al imponer los códigos canonizados con exclusión de otros. Sin embargo, es tan válido para la vida el sonido de un sikus como el de una flauta dulce, porque ambos son solo instrumentos mediante los cuales nos decimos lo que somos, lo que venimos siendo.

Se intensifica en estas experiencias la fuerza de expresiones fronterizas en las que —se nos cuenta— fluyen con espontaneidad en las aulas los sonidos que los niños ofrecen desde sus saberes, esos a los que se han acostumbrado, en progresiva convergencia con los que empiezan a incorporarse por la acción de los docentes. No es menor acá el rol de los relatos narrados por los estudiantes junto a la total aceptación de sus “gustos” que van desde el ritmo de la cumbia en sus maneras locales hasta los que producen aquellos que ya incursionan en la interpretación de algún instrumento occidental del canon. La incorporación de las dos formas de hacer y conocer la música y distintos tipos de elección sonora en simetría, resulta fundamental para la puesta en acto de una pedagogía sin exclusiones ni opresiones.¹⁶ Así, los niños y los adolescentes cantan coplas y bailan cuecas y carnavalitos en el espacio del aula, a la vez que se apropian de nuevos instrumentos y otras melodías

¹⁶ Recordamos a este propósito la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freyre.

siguiendo el ritmo cordial de unas palmas que resuenan acompasadamente golpeándose alternadamente el pecho (aliento vital) y las piernas (que marcan el andar por el aquí).¹⁷

El relato docente también resalta la reconstrucción de la propia memoria de la infancia y se reconoce allí, en la propia cultura, para llevar esa memoria al aula. Estas formas del hacer musical no son la única propuesta; es solo una entre muchas por las que cada quien opta. De este modo se abre la perspectiva de un hacer pluriverso, que incluye tantas posibilidades como culturas existen en el mundo.¹⁸

Asimismo, estas iniciativas poseen un encuadre institucional por medio del Sistema de Orquestas Juveniles de Jujuy que iniciara en el año 2002, a partir del trabajo de unos pocos docentes, que se apartaban de la propuesta folclórica y académica del perfil planteado a escala nacional. En el espacio local, es Maimará en Jujuy,¹⁹ uno de los centros más fuertes del sistema general por su inserción en la comunidad y porque logra conjugar lo propio con el llamado repertorio universal, ya que cuenta con talleres de vientos andinos y bandoneón. Otro espacio interesante se localiza en Purmamarca por el trabajo de revalorización identitaria de mujeres y la interrelación con las escuelas de los parajes que les son cercanos. Allí se montan operetas con infancias cuyos textos son obra del director, Daniel Uzqueda, entre ellos “Marina quiere cantar” en memoria de la docente desaparecida en dictadura, Marina Vilte.²⁰

Ese reencuentro se produce en el aquí y el ahora, comunitariamente, al escuchar los sonidos que ofrece la Orquesta del Hogar Escuela (Salta) que, coordinada por Carolina Pineda, se concibe a sí misma como una construcción transcultural, ya que en ella participan en total connivencia y particular inflexión tanto ins-

¹⁷ Tal el andar ofrecido por Cecilia Palacios y Daniel Quiroga (Jujuy).

¹⁸ No es otra esta que la propuesta del pianista argentino-israelí, Daniel Barenboim.

¹⁹ Dirigida por Nora Benaglia.

²⁰ Información ofrecida por Claudia Barraza.

trumentos nativos como occidentales. Los sonidos andinos que de esa conjunción nacen y en los cuerpos hechos palmas y espontáneo movimiento, en los ojos y en los labios de quienes repiten los tonos “para adentro”. Se vive, se respira aquí lo que el padre de algún joven integrante allí presente dice: “esto sí es una forma de inclusión” que va más allá de las palabras y que se replica en la voz de algunos jóvenes: “encontré acá un sentido a mi vida”.

Al mismo tiempo es lo que ofrece la Escuela Secundaria con Orientación en Música en el norte de la ciudad de Salta, conjunto integrado con solo instrumentos andinos, acompañando unas voces que entonan carnavalesando:

Venteros de labios quebrados / zampoñas y quenas sonando. /
Antiguos respiros en la boca besos, / besos de mi raza. / Perdi-
da en la noche / el silencio, la tarde que se hace distancia / mis-
terios que el tiempo descifra / ese, ese es tu respiro. // Siento
quenas que en el viento / huyen trayendo amores y silencios de
las peñas / que encierran el sol en su corazón / Entre airamos
de luna / zampoñas que en el viento huyen de viaje. / Surcando
el cielo un cóndor va / como mi ser resucitará buscando la luz
(Guanaqueando).

Y más allá, en las fronteras de las lenguas, escuchamos el “Imillitay” compuesto por los Kjarkas:

Dijiste que me querías / pero no es verdad / siempre jugaste
conmigo / y aún te supe amar. // Vivo pensando olvidarte / y
no lo consigo / tus recuerdos son espinas / que hieren mi alma
/ Mulluspa, mulluspa imillitay / q̄ri q̄ en ti jana / mulluspa
mulluspa imillitay / imillitai pari huanqui / imilliy saque pari
huanqui puni / imillitay squer pari / hunaquipuni [...]

Los sonidos se prolongan en la saya del “Baile caporal” y en la denuncia que se impregna con otros ritmos en los que escuchamos: “Cinco siglos resistiendo / cinco siglos de coraje / manteniendo siempre la esencia. / Es la semilla y la semilla / que está dentro

nuestro por siempre / se hace vida con el sol, / y en la Pachamama florece” [Arias, Bruno] .

Con estas sonoridades hablan los jóvenes que se entregan a la música porque en ella encuentran la sanación para el cáncer social, porque el abrazo comunal les permite mirar la realidad de otro modo, reaprendiendo a vivir. Allí, en el legado que guarda la música, respiran la paz que no encuentran en la vida cotidiana.

Son otros los ritmos con los que nos vamos despidiendo con la alegría festiva de una batucada ejecutada por Che-Kum-Pa;²¹ se da así reexistencia a los ritmos negros, por tanto tiempo ocultos, hasta ahora en este lugar del mundo racializado y excluyente que imponen las nuevas formas de colonialidad. Nos despedimos, entonces, con el cuerpo pleno de sensaciones, llevando con nosotros nuevos saberes y pensando que es cada vez más necesario dejar de ser lo que no somos para empezar a ser lo que nunca fuimos.²²

¿Es posible otra vez la utopía?

Hemos dado continuidad a estas formas de hacer comunalmente en el convencimiento de la potencialidad de estos ejercicios para aprender a producir saberes desaprendiendo el adquirido por la imposición del “universalismo” eurocentrado. Sin embargo, en el momento que escribimos estas páginas, la invasión pandémica que la humanidad padece pone al desnudo una exacerbación de las desigualdades entre grupos y entre países que se torna particularmente inhumana en sus irreductibles diferencias. Los Estados nacionales no solo cierran sus límites territoriales priorizando la salubridad de sus comunidades, sino que levantan fronteras interpersonales, ya que los cuerpos desaparecen detrás de las pantallas de los ordenadores. Se generan tensiones y conflictos que van

²¹ Es este uno de los bloques del taller dirigido por Pablo Rodríguez; creados en el seno de una escuela de percusión y que generan espacios participativos en los barrios periféricos de la ciudad.

²² Parafraseando a Quijano [2000].

desde la competencia entre naciones para mantener estadísticas bajas de muerte hacia dentro de sus límites territoriales, hasta la más inhumana de la acumulación de vacunas por los Estados fuertes y el desamparo de los subsumidos. Más aún, la perceptible “guerra” entre las empresas de fármacos que operan para magnificar beneficios con total desafección por lo que se supondría su finalidad: el cuidado de la vida de y en el planeta.

Este estado de situación ocasiona tanta incertidumbre, que nos preguntamos si la hermosa utopía a la que hemos contribuido sostenidos por el impulso quijanesco, no llegó a su fin, pregunta que también el Maestro levantó en su momento y que, haciéndola nuestra, acá recordamos: “Hay muchas preguntas acumuladas que, por el momento, no tienen respuesta; ello causa tanta ansiedad, perplejidad, pesimismo y, por sobre todo, tanto conflicto y violencia que, para muchos, es tiempo de preguntarse si América Latina sobrevivirá” [Quijano, 2014b: 46].

REFERENCIAS

- Albán, Adolfo [2014], “Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones estéticas de la re-existencia”, en Zulma Palermo (coord.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo: 53-73.
- Anzaldúa, Gloria [2016], *La Frontera/Borderlands*, Madrid, Capitán Swing Libros.
- Borsani, María Eugenia y Melendo, María José [2016], *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Escobar, Arturo [2016], *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Colombia, Editorial Universitaria del Cauca.
- Estévez, Mayra [2014], “Estudios sonoros latinoamericanos: violencia, sonoridades y perspectiva decolonial”, en Pedro Gómez, *Estudios artísticos: conversaciones desde Abya-Yala*, Colombia, Universidad Distrital Francisco de Caldas: 47-66.
- Fals, Orlando [2008], *Una sociología sentipensante*, Buenos Aires, Siglo del Hombre.
- Galeano, Eduardo [2000], *El libro de los abrazos*. México, Siglo XXI editores.
- Gómez, Pedro Pablo [2015], *Arte y estética en la encrucijada decolonial II*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Kusch, Rodolfo [2010], *Obras Completas*, Santa Fe, Fundación Ross.
- Mignolo, Walter [2010], *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- [2014], *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, El Signo.
- [2012], “Mirar para comprender: artesanía y reexistencia”, *Otros logos*, Ceapedi.
- (coord.) [2014a], *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- [2014b], *Para una pedagogía decolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

- [2015], *Des/decolonizar la Universidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- [2016], “Pensar la comunicación desde la diferencia. Identidades, representaciones y visibilizaciones”, *Seminario de la invisibilidad al estigma: Estudios culturales y medios de comunicación*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH)–Conicet, Argentina, Universidad de Salta, 16 de diciembre.
- Quijano, Aníbal [1999], “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Santiago Castro, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Centro Ed. Javeriano: 99-110.
- [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- [2014a], “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (comp.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- [2014b], “¿Sobrevivirá América Latina?”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (comp.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

CAPÍTULO 11. CIENCIAS SOCIALES, EDUCACIÓN Y LUCHAS INDÍGENAS: LAS ACADEMIAS NATIVAS ZOQUES DEL SIGLO XXI

FORTINO DOMÍNGUEZ RUEDA¹

Desde hace ya mucho tiempo, sumidos como estamos en las modernidades coloniales y poscoloniales occidentales, nuestros pensamientos han estado regidos por un conjunto crucial de oposiciones y antinomias. Nos han condicionado en las academias —y fuera de ellas— a separar las sociedades occidentales, dinámicas y complejas, con historia y modernidad, por un lado, de las comunidades no occidentales, simples y religiosas, arraigadas en el mito, la tradición y el ritual, por el otro. Este modo de pensar es, de hecho, bastante más persuasivo e insidioso de lo que uno podría (o querría) imaginarse: incluye simultáneamente grandes reductos de pensamiento ideológico conservador, ideólogos de izquierda, pensadores liberales, ONG radicales, alternativas primitivistas y New Age. Mientras una facción ensalza la modernidad y la razón de Occidente, la otra glorifica la tradición y las comunidades no occidentales. (Nótese cómo las diferentes formas de imaginar que operan en este caso particular denotan, con mayúscula y en singular, los objetos de deseo que ellas mismas han elegido, de tal suerte que, figurativamente hablando, nos encontramos frente a la Modernidad y la

¹ Zoque de Chapultenango, Chiapas, México [1981], indígena urbano, historiador y antropólogo. Profesor-investigador adscrito al departamento de Historia en la Universidad de Guadalajara (UDG) Jalisco, México. Miembro del Ore 'is tyäjk Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLYCZ) y coordinador de la cátedra de la Interculturalidad y del seminario de Epistemologías Decoloniales desde 2008. Página web: <<https://bit.ly/3Qn6BUD>>.

Razón, la Tradición y la Comunidad). La lógica subyacente es una sola: con frecuencia, ambos lados están reflejándose el uno al otro.

Saurabh Dube [2001]

Resumen

En este trabajo se busca reflexionar sobre los cambios que han desplegado, durante los últimos años, las ciencias sociales críticas y la manera en que reformulan nuestras percepciones, así como las formas de concebir a la historia, la ciencia y la filosofía. Se recupera la experiencia de los zoques agrupados en el Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLYCZ), en Chiapas, que se desempeñan como académicos en universidades públicas del país y en otros casos son artistas plásticos, cineastas y poetas. Esto, para identificar la forma en la que el saber moderno occidental es reutilizado por los zoques escolarizados para contribuir a la defensa del territorio, con base en un pensarse comunitario que ahora incluye tanto al campo como a la ciudad. Finalmente, se analizan los retos que enfrentan, en la actualidad, estas academias construidas desde la lógica de los pueblos indígenas organizados.

Introducción

Durante las últimas décadas, el mapa cognitivo de las ciencias sociales no solo ha visto la emergencia de etnografías combativas y de abordajes historiográficos y filosóficos desafiantes, también ha registrado la emergencia y consolidación de un grupo diverso y heterogéneo de pensadores provenientes de pueblos y colectividades marcadas por el proceso de colonización en México. Estas intelectualidades no solo están desplegando aportes teóricos y metodológicos dentro y fuera de los centros de investigación donde laboran e imparten cátedra, ante todo se caracterizan por tener un fuerte vínculo comunitario tanto con los miembros de sus comunidades

de origen como con los que residen en las diferentes geografías urbanas a lo largo del país.

A la par del fenómeno descrito, es preciso reconocer que, durante las últimas tres décadas, el neoliberalismo en México se fortaleció. De esta suerte, se entiende cómo en el México del siglo xxi los megaproyectos extractivos impulsados por el gran capital global en conjunto con el Estado mexicano —independientemente del partido político que gobierne, eso no registra ninguna variación— no han cesado, al contrario, se han fortalecido durante la actual administración federal. El problema es que el neoliberalismo, al ser producto de la modernidad occidental, sigue legitimando la premisa de que los seres humanos nos diferenciamos de la naturaleza por el hecho de tener razón; lo conflictivo de dicha concepción de mundo es que, a más de 500 años del proceso de colonización, continúan vigentes los agravios contra la tierra y los amplios territorios del país por creer que podemos conquistar y transformar la naturaleza, pero con ello solo se perjudican profundamente los horizontes de vida de la especie humana.

En las siguientes líneas se reflexiona sobre los cambios que han desplegado durante los últimos años las ciencias sociales críticas y cómo ello vino a reformular, en términos generales, nuestra percepción de estas, y en particular, las formas de concibir la historia, la ciencia y la filosofía.

En un segundo momento, vamos a concentrarnos en la experiencia de los zoques agrupados en el clycz,² cuyos miembros,

² Hacia finales de la primera década del siglo xxi (2007-2009), un grupo de zoques, varones en su mayoría, originarios de Chapultenango (Chiapas) con experiencias migratorias previas, profesionistas y con fuertes intereses en las artes y la cultura, decidió agruparse en torno a lo que en un principio se llamó Comité de Lengua y Cultura. Las personas que iniciaron con el comité (Marco Antonio Domínguez, Samuel Ávila y Antonio Gómez) son hijos de zoques de los ejidos de Chapultenango que fueron afectados por la erupción de 1982 y que hoy se encuentran asentados en diversas partes de Chiapas y que, por razones históricas, familiares, laborales y educativas viven o mantienen fuertes vínculos con los centros urbanos de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas (Chiapas). El año

en su mayoría, residen en contextos urbanos y tienen acceso a la educación superior y de posgrado. Algunos se desempeñan como académicos en universidades públicas del país y en otros casos son artistas plásticos, cineastas y poetas; todos ellos han logrado desplegar formas creativas que impactan dentro y fuera de sus respectivas disciplinas, de igual manera en su comunidad y en el espacio público de las plataformas digitales. De esta suerte, se reflexionará sobre cómo el saber moderno occidental es reutilizado por los zoques escolarizados para contribuir a la defensa del territorio mediante la producción de notas de opinión e informativas, cápsulas de video y redacción de artículos. Estos materiales se distribuyen por las plataformas digitales del clycz, desplegando con ello un activismo digital que se encuentra vinculado a un pensarse comunitario que ahora incluye tanto al campo como a la ciudad. De igual forma, se estudia sobre lo que yo aquí denomino *las academias nativas-zoques* del siglo xxi. En ese sentido, vamos a pensar sobre los retos que enfrentan en la actualidad estas academias construidas desde la lógica de los pueblos indígenas organizados.

2014 será una fecha clave en el proceso organizativo del comité por tres razones: 1) se decide cambiar de comité de lengua a Centro de Lengua y Cultura Zoque A. C., 2) aparece la revista bilingüe *Ore* (palabra en zoque) y 3) se realiza el Primer Congreso Zoque en el mes de mayo. Cabe apuntar que el comité de lengua adquirió un estatus de formalidad al constituirse legalmente en una asociación civil llamada Centro de Lengua y Cultura Zoque. El proceso de registro de la A. C. implicó asumir un nombre en español, hecho que no impidió que los miembros del centro adjudicaran un nombre en zoque: *ore 'is tājik* (casa de la palabra). En gran medida, este último término es el que retrata en mucho el sentido de la organización: el Centro debe ser visto como un espacio des-localizado —ya que no se cuenta con un local u oficina física desde donde el Centro de Lengua desarrolle sus actividades—. Por ello, las plataformas y herramientas digitales se convierten en un elemento clave para la comunicación y organización entre los miembros del centro.

Ciencias sociales y rupturas epistémicas desde los márgenes

*La naturaleza es una pared elástica que multiplica
la velocidad de las piedras que le arrojamos.
La muerte no regresa en la misma proporción,
sino potenciada. Hay una guerra entre el sistema
y la naturaleza. Esa confrontación no admite matices
ni cobardías. O se está con el sistema o con la naturaleza.
O con la muerte, o con la vida*
Sub-Galeano [EZLN, 2018]

Durante las últimas décadas del siglo xx fuimos testigos de la conformación y consolidación de nudos de pensamiento —corrientes teóricas— que cuestionaron el carácter eurocéntrico de las ciencias sociales. Fue hacia la década de 1980 del siglo pasado que se popularizaron las propuestas teóricas de los Estudios Subalternos de la India y los Estudios Poscoloniales, estos últimos también identificados con el eslogan de Crítica Poscolonial. La distinción entre crítica y estudios poscoloniales es meramente académica, ya que con frecuencia es posible ubicar a varios autores en ambos o más campos de discusión teórica.

El grupo de Estudios Subalternos se inició como un colectivo editorial hacia finales de la década de 1970, compuesto por estudiosos de la historia de Asia del sur, dispersos por Inglaterra, India y Australia [Prakash, 1997; Chakrabarty, 2010]. Entre sus intereses estaba el construir una historia subalterna de la India. “El término subalterno, recogido de los trabajos de Antonio Gramsci, se refiere a una subordinación en términos de clase, casta, género, raza, lengua y cultura, y se utiliza para poner en relieve la centralidad de la relación dominantes/dominados en la historia” [Prakash, 1997: 349]. Las apuestas historiográficas del grupo de Estudios Subalternos de la India pronto entraron en contacto con diversos ejercicios teóricos que luchaban por deconstruir la nación, y por identificar el ejercicio del poder en países poscoloniales.

Habrá que hacer la distinción entre poscolonialismo entendido como momento histórico; sea el que corresponda a las independencias formales del siglo xix o a las del xx y *las articulaciones descolonizadoras de la crítica postcolonial*. En el caso de América Latina lo más común fue que las élites que se consolidaron después de las guerras de independencia constituyeran colonialismos internos que sometieron a las poblaciones indígenas y negras a procesos de marginalización y exclusión de una plena ciudadanía. El término postcolonial acarrea en el Estado “pos” la sombra y los fantasmas de los pasados coloniales. Pensar lo postcolonial, ya no como mero momento posterior a las independencias formales, implica tomar conciencia de las continuidades coloniales que acarrearán inevitables legados lingüísticos, culturales y políticos [Rabasa, 2009: 221].

Es posible afirmar que entre los objetivos de estas corrientes de pensamiento está el de evidenciar la persistencia de mecanismos asimétricos de poder entre diferentes poblaciones y/o civilizaciones que conviven al interior de un Estado nación que logró su independencia de un régimen colonial. En específico los análisis de la nación en los Estudios y/o Crítica Poscolonial desencadenaron en la emergencia de estudios sobre las diásporas poscoloniales.

Las instituciones coloniales de la esclavitud, el trabajo forzado, la migración forzada, y más contemporáneamente, las divisiones del trabajo entre el tercer y el primer mundo han dispersado vastos grupos de colonizados por todo el globo. Obligadas a negociar nuevas identidades étnicas para sí mismas vis-á-vis de las poblaciones mayoritarias descendientes de europeos y de grupos no europeos desplazados y personas privadas de sus derechos políticos, diversas diásporas desde África, Asia y el Caribe han dado origen a diversas cuestiones en torno de las identidades étnicas y lenguas de raíces múltiples. Los teóricos de las diásporas como Homi Bhabha, Rey Chow, Stuart Hall, Wilson Harris y Trinh T. Minh se centraron en

la producción cultural dentro de comunidades caso exclusivamente compuestas por grupos desplazados del Tercer Mundo, como el Caribe, así como las culturas inmigrantes dentro del Primer Mundo, como los británicos negros. Desde diversas perspectivas teóricas, estos críticos han propuesto que la identidad y el lenguaje pueden leerse no como algo cerrado, estático e imbuido de esencias, sino más bien como algo performativo, “híbrido”, “creolizado”, y existente “en los límites” de diversos sistemas de interpelación [Sagar, 2002: 248].

Cabe apuntar que los autores que se agrupan bajo la crítica poscolonial tienen entre sus características el hecho de pertenecer a grupos académicos en diáspora y que sus respuestas al colonialismo, principalmente, las han generado desde las instituciones universitarias de los centros metropolitanos de Estados Unidos y Europa [Arreaza y Tickner, 2002].

Por ejemplo, Homi Bhabha (1949-) es un hindú que fue docente en Inglaterra y que actualmente vive en EE. UU. de América. Stuart Hall (1932-)³ nació en Jamaica hijo de padres de razas diferentes, ha vivido casi toda su vida en Inglaterra y se define a sí mismo como un “chucho cultural, un híbrido cultural absoluto”. Paul Gilroy (1956-) también tiene padres de distintas razas, nació en Londres y trabajó en los EE. UU. de América. Ien Ang se describe a sí misma como una intelectual “étnicamente china, nacida en Indonesia y formada en Europa”, que actualmente vive y trabaja en Australia. Por otro lado Edward Said (1935-2003), un palestino que creció en Egipto y que enseñaba en los EE. UU., decía encontrarse siempre, donde quiera que estuviese, “fuera de lugar” [Burke, 2010].

³ Desgraciadamente, Stuart Hall falleció en febrero de 2014, cuatro años después de la publicación de Burke.

Durante las últimas décadas, la recepción de los Estudios Subalternos y los Estudios Poscoloniales en América Latina han suscitado una gama de interesantes debates [Rivera y Barragán, 2007; Bidaseca, 2010]. Al mismo tiempo, hemos visto cómo los pensadores latinoamericanos crean novedosas propuestas de investigación dentro y fuera de las academias y en constante colaboración con movimientos sociales.

Las apuestas teóricas del posoccidentalismo [Mignolo, 2000], los Estudios Subalternos en su versión latinoamericana [Rodríguez, 2001; Beverley, 2004], los Estudios Culturales Latinoamericanos [Walsh, 2003; Restrepo, 2012; Richard, 2010] y el llamado giro decolonial [Dussel, 1992; Quijano, 2000; Mignolo, 2011; Lander, 2000; Escobar, 2007; Maldonado, 2011; Rivera, 2010], han generado refrescantes e innovadoras críticas sobre el eurocentrismo y el ejercicio de la colonialidad del poder, del ser y del saber en los países de América.

En *La poscolonialidad explicada a los niños* [2005], el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez apunta:

Lo que teóricos provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político, sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de colonialidad antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno. Casi todos los autores mencionados han argumentado que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político, sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. Así, la colonialidad dista de ser un fenómeno colateral

al desarrollo de la modernidad y el capitalismo, como erróneamente planteó Marx [Castro Gómez, 2005: 19-20].

Con la intención de reflexionar sobre la persistencia de los pasados coloniales en América Latina, el sociólogo peruano Aníbal Quijano propuso el concepto de *colonialidad* con la finalidad de explorar los dispositivos de control y poder que Occidente creó para imaginar y subalternizar a sus otros desde el siglo xv hasta la actualidad. Además, Quijano argumentó que a raíz de la colonización europea sobre América, también se articuló un patrón de poder basado en la idea de raza:

Mismo que ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él se pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales [Quijano, 2000: 203].

De esta manera, la colonialidad busca evidenciar que “con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo, sino simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” [Lander, 2000: 16].

Para el caso del continente americano fue a raíz del proceso de invasión y colonización europea como se gestó el proceso de etnicización de las poblaciones indígenas. Proceso que en palabras de Gilberto Giménez implicó la “desterritorialización, por lo general violenta y forzada de ciertas comunidades culturales [...] por lo que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*) es decir, como extranjeras en sus propios territorios” [Gimenez, 2009: 124]. Así se naturalizó el desplazamiento indígena en México.

Del mismo modo, se desarrolló una categoría supraétnica, donde todos los pueblos originarios aun con sus diferencias lin-

güísticas, organizativas y religiosas pasaron a ser designados solamente como indios. Además, este patrón de poder no se alteró significativamente a raíz de los procesos de independencia que desembocaron en la conformación de los Estados nación en el continente americano. Más bien, dio paso a lo que Pablo González identificó, desde la década de 1960, como el colonialismo interno [González Casanova, 1969], es decir, emprendió un proceso de re-producción y re-organización del anterior colonialismo ibérico, lo que Quijano identifica como *colonialidad*.

Pensar desde el horizonte de la colonialidad ayuda a “trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según los cuales, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial” [Castro y Grosfoguel, 2007: 13]. Es justo con esta visión a contrapelo expuesta por el concepto de colonialidad, que es posible afirmar que:

la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo. Asistimos, más bien, a una transformación del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial [Castro y Grosfoguel, 2007: 13].

Arturo Escobar ha escrito que la colonialidad junto a la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación son los tres grandes cuerpos teóricos que los pensadores latinoamericanos han abierto al mundo y han impactado de manera profunda en los postulados occidentales que miran la historia de la humanidad. En la actualidad, sabemos que las ciencias sociales son eurocéntricas, coloniales y que desplegaron una visión lineal de la historia, que solo legitima su apuesta por el progreso como única forma de vida. Sin embargo, hoy más que nunca la colonialidad del saber sigue estructurando

los currículos de las distintas universidades del planeta, por lo que conviene pensar en cómo construir otras formas de hacer academia fuera del canon hasta ahora hegemónico.

Luchas indígenas y producción creativa zoque en la defensa del territorio

*Por lo pronto comparto lo que sé,
es mi humilde forma de agradecer.
Siembro laureles que no veré crecer,
porque disfruto la sombra de los que no sembré.*

Danger AK [2017]

La irrupción indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994 marcó el inicio de un nuevo ciclo de luchas indígenas en México. Desde entonces se consolidó un ciclo de luchas que tienen como característica el hecho de construir en la autonomía un horizonte de existencia y de combate al capitalismo.

De manera paralela el Estado mexicano comienza a producir una nueva articulación de políticas públicas enfocada a pueblos indígenas. Desde entonces, se han implementado diferentes programas educativos para contrarrestar la desigualdad en el acceso a la educación superior. Desde la década del 2000 se conformó el Programa de Apoyo Académico para Estudiantes Indígenas (PAAEI) a nivel licenciatura, se brindó asesoría, se organizaron encuentros y se impartieron talleres en diferentes universidades del país. Asimismo, se conformó un programa entre el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conacyt) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) para que la población indígena escolarizada obtuviera becas para estudiar una maestría, o bien, un doctorado en México o en el extranjero. Algunos autores han calificado a esta nueva fase estatal con los adjetivos de *neoindigenismo* [Hernández, Paz, y Sierra, 2004], *indianismo* [Solano, 2005], *multicultural* [Dietz y Cortés, 2011; Dietz G., 2012] y algunos más lo designan como un *periodo de*

gestión étnica empresarial [Vázquez, 2010], o bien, como un periodo para construir la *interculturalidad* [Dietz y Cortés, 2011].

Sin duda, aún es grande la brecha educativa que padece la población indígena en México, pero de lo que sí podemos estar seguros es que, en la actualidad, es posible constatar la conformación de profesionistas indígenas que pertenecen a una nueva generación, tanto por su producción creativa como por participar en la defensa de sus territorios y tener una exposición fuerte en plataformas digitales. Un ejemplo de ello acontece entre los zoques de Chiapas, en específico entre los miembros del clycz, el cual tiene su cordón umbilical en el municipio de Chapultenango y, al mismo tiempo, tiene un alcance considerable al utilizar el internet como medio de difusión de denuncias y demandas.

Cabe señalar que, durante los últimos años, se acrecentó la ambición sobre los territorios zoques que actualmente se encuentran dentro de la demarcación jurídica conocida como estado de Chiapas.⁴ En agosto de 2016 fue cuando la Secretaría de Energía del gobierno mexicano puso en marcha los proyectos Ronda 1 y 2. Las Rondas se conforman de una licitación pública internacional que el Estado mexicano desarrolla en relación con los recursos naturales que son susceptibles de ser explotados en materia de energía tanto en superficie terrestre como marina. En el caso de Chiapas, el proyecto de la Ronda 2 buscaba licitar dos polígonos identificados como áreas 10 y 11, las cuales abarcan un total de 84 500 hectáreas. Las tierras que la Ronda 2 ponía a licitación comprendían tierras ejidales y pequeñas propiedades de agricultura y ganadería de los municipios de Pichucalco, Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León, Sunuapa, Ostuacán, Ixtapangajoya, Solosuchiapa, Amata y Tecpatán. Sobre este amplio territorio se han localizado

⁴ La geografía generada por el Estado nación mexicano a partir del siglo xix se superpuso sobre los territorios de la nación zoque, de esta suerte en la era del México independiente se han dado en llamar como los zoques de Chiapas, afirmación por más problemática, pero al mismo tiempo reveladora del sentido que el Estado mexicano tenía para los pueblos: la integración a la naciente nación.

12 pozos petroleros, los cuales acaparan el interés de las grandes compañías petroleras en el ámbito mundial.

Desde agosto de 2016 —fecha en que el gobierno mexicano hizo pública la licitación— la resistencia de los zoques se hizo presente. A partir de esa fecha, los zoques comenzaron a estructurar un novedoso movimiento comunitario, el cual ha logrado articular a diversos zoques del campo y la ciudad que se encuentran dispersos tanto en México como en Estados Unidos.

Una de las muestras más importantes de la organización zoque se vio el 22 de junio de 2017 cuando se acordó realizar una marcha-peregrinación, que reunió a más de 6 000 indígenas zoques en Tuxtla, Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, para dejar en claro su rechazo a los proyectos extractivos. El intenso proceso organizativo zoque consiguió que la Secretaría de Energía sacara de la licitación los territorios zoques. Sin embargo, el haber parado la licitación no garantiza que en un futuro próximo las ambiciones del gran capital sobre los territorios zoques se erradiquen.

De hecho, sobre las tierras del volcán Chichonal están presentes los intereses turísticos, la geotermia y el petróleo. Además, se ha registrado que desde 2012, la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, por medio de la doctora Silvia Ramos, promueve la creación de un geoparque sobre el cono volcánico, mientras la Comisión Federal de Electricidad declaró zona de interés geotérmico sobre 15 000 hectáreas del volcán en 2015.

Ante la guerra capitalista que busca, sin cesar, producir dinero a costa de la destrucción de la madre tierra, los miembros del clycz están desplegando investigaciones —donde ponen en ejercicio su saber profesional—, cuyo objetivo es levantar la historia agraria de Chapultenango y sus ejidos, por ejemplo, los trabajos de Fermín Ledesma Domínguez [2018], así como tener un diagnóstico sobre la población zoque migrante y desplazada mediante el trabajo etnográfico que he desarrollado desde 2007 tanto en Guadalajara como en Estados Unidos [Domínguez, 2013; Domínguez, 2018].

Por su parte, la producción audiovisual zoque —conformada por documentales y películas de gran formato— ha servido como mecanismo de reivindicación étnica, vehículo de difusión y herra-

mienta pedagógica para el proceso organizativo. Ledesma nos recuerda que el *boom* de videos zoques hecho por zoques comprende una buena gama de trabajos que, incluso, trasciende a los zoques agrupados dentro del clycz.

Los casos de Saúl Kak (jaguar en zoque); Fortino Domínguez Rueda, Samuel Ávila Delesma y José Cordero Jiménez, todos ellos egresados de universidades públicas, son casos emblemáticos de los jóvenes zoques que hacen uso del video como instrumento y recurso audiovisual para revalorizar la cultura zoque y visibilizar los problemas socio-políticos del territorio del norte de Chiapas. Estos casos permiten ilustrar la emergencia del uso del video indígena como herramienta de comunicación política y cultural entre los indígenas de Chiapas, al margen de los medios de comunicación masiva [Domínguez, 2017].

La producción audiovisual zoque se cifra en los trabajos de Fortino Domínguez Rueda con el documental *De viceversa*, en 2008, y José Trinidad Cordero con *Las huellas de un volcán*, en 2010; Saul Kak elaboró el documental *Pan y Circo*, en 2015, las películas *The Modern Jungle. Selva Negra*, en codirección con Charles Fairbanks —la cual fue estrenada en el Festival de Nyon Suiza en 2016— y *Ecos del volcán*, en 2019. Tenemos los trabajos de Samuel Ávila Delesma, *Los mundos zoques*, en 2011; *Te Tzitzunh Kotzajk 30 años después*, en 2012 y *Kubguy Jiara, el padre del pueblo*, en 2016, así como el trabajo pionero de Esther Sánchez, quien realizó el documental *Identidad étnica y empoderamiento de la mujer: cuatro historias de vida en Chapultenango, Chiapas*.

A su vez, la literatura de Jaime Velasco, quien también publica con el pseudónimo de Jaime Sa'akäsmä [Velasco, 2012; Velasco, 2017; Velasco, 2020a; Velasco, 2020b] y la poesía de Mikeas Sánchez [Sánchez, 2006; Sánchez, 2011; Sánchez, 2019], se han convertido en los mecanismos de producción creativa que tienen la particularidad de romper con las representaciones hegemónicas que se yerguen sobre los indígenas zoques.

La producción generada –desde el clycz.– en los campos de la historia, la antropológica, lo audiovisual, el cine, la literatura y la poesía no solo confirman el florecimiento cultural zoque de la actualidad, es además una apuesta organizativa y militante que mira hacia adentro para producir sus obras desde diversos formatos y registros.

Las academias nativas zoques del siglo xxi

imón, äj' atzpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä, kyomujsu castilla'ore taserike mumubä dä' nbkomis' näyiram. Ejtzu' masanh'däjkis wynanh'omo taserike' mpyäkinh'dyzyoku' sijkpa' te' näyäyokiuy. Äj' atzpä'jarais nä' ijtayuna' tza-bas'Mää'is pyä'mi, nbkyojama kak'dena'. Äj' atzpä'jara kedgäkätäbyabä'pänhdena teis' muspana' tyä' tzoka tyzia-me'jinhdam. Te' sutu' wäbä' tzamapänh'ajä, myuspäjku jujtzye yajk' yosa' te' käjztäjkuy', taserike' nhyenhtuyu' te' nbkirawais'ñoaram. Äj' axpä'jara musobyabä' pänh'dena, teis' muspana' nä' tzapiaä pyeka'nbkiomiram. Äj' ax-pä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä, tese' ja' myuskubyakä jujtzye' tzyäkä.

JUJTZYE TÄ WÄBÄ TZAMAPÄNH'AJÄ

Mikeas Sánchez

Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje, aprendió castilla y el nombre de todos los santos. Danzó frente al templo y recibió el bautismo con una sonrisa. Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo y su nagual era un tigre. Mi abuelo era un poeta que curaba con las palabras. Pero él quiso ser un buen salvaje, aprendió a usar la cuchara, y admiró la electricidad. Mi abuelo era un chamán poderoso que conocía el lenguaje de los dioses. Pero él quiso ser un buen salvaje, aunque nunca lo consiguió. CÓMO SER UN BUEN SALVAJE

Mikeas Sánchez

La siguiente sección es una apuesta por sistematizar nuestro caminar y reflexionar sobre los pasos que es posible dar de manera colectiva en el presente. Por ello, más que enfocarme en una definición teórica o filosófica de las academias nativas zoques, lo que me interesa aquí es dibujar algunos de sus rasgos, así como los desafíos que enfrentamos como colectivo y cómo ello nos exige construir otras formas de hacer ciencia y arte en México.

Por lo tanto, lo que aquí denomino como las academias nativas zoques del siglo **xxi** serían el despliegue de diversos trabajos que tanto artistas y científicos sociales zoques realizan en la actualidad, pero con la particularidad de estar pensados y engachados a la realidad de los zoques del campo y la ciudad, por lo que las posiciones de objetividad tan apreciadas por el cientificismo de las academias de arriba, quedan relegadas y pierden la centralidad. Ahora de lo que se trata es de tomar una posición y superar la visión de esfericidad que nos quiso imponer la racionalidad occidental. Hoy lo tenemos claro y sabemos que la ciencia occidental tiene como uno de sus rasgos característicos la presunción de objetividad. Bajo esta mirada eurocéntrica se originó la separación entre los seres humanos y la naturaleza, lo cual fue utilizado para legitimar la idea de que la naturaleza puede ser poseída por el hombre blanco. De manera paralela, se erigió a la universidad como el espacio predilecto para la generación del conocimiento. De esta suerte, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas que la ciencia produce en beneficio de asegurar el desarrollo del país. Este modelo epistémico ha sido, sin embargo, deconstruido por Santiago Castro, quien habla de la *hybris* del punto cero:

La ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurrir en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho,

la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista [Castro Gómez, 2007: 83].

Al tomar una posición y romper con la pretensión de objetividad y al hecho de entender que la universidad no es el único espacio para producir conocimiento, el trabajo de producción reconoce otro tiempo y pertinencia de la producción científica o artística. Es, pues, la apuesta por construir un trabajo colectivo desde los tiempos y lógicas de los pueblos indígenas en lucha.

Podemos decir que si bien para los pensadores poscoloniales, subalternistas y decoloniales, la universidad sigue jugando un papel central para el despliegue de sus trabajos artísticos y científicos, para las academias nativas zoques esa centralidad pierde relevancia en el sentido de que el horizonte es la consolidación de la autonomía, lo cual implica ejercer jurisdicción sobre nuestros territorios ancestrales, fortalecer nuestros propios sistemas de educación, salud, comunicación y trabajo. Descolonizarnos es el horizonte.

Para ir cerrando quisiera apuntar dos desafíos de las academias nativas zoques; por un lado, consolidar el espacio para el trabajo comunitario de sus miembros, el cual se concibe como un servicio a la comunidad. Este punto es importante, ya que da cabida a que más trabajos sean creados bajo diversos registros artísticos y científicos. Lo anterior se conecta con el siguiente punto en la medida en que es necesario consolidar un espacio de diálogo de saberes entre las diversas generaciones de zoques —escolarizados y no— que tienen interés en construir un presente digno para nuestro pueblo tanto en el campo como en la ciudad.

REFERENCIAS

- Arreaza, Catalina y Tickner, Arlene [2002], “Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos”, *Colombia internacional*, vol. 54: 14-98.
- Beverley, John [2004], *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*, Madrid, Iberoamericana.
- Bidaseca, Karina [2010], *Perturbando el texto colonial. Los estudios (post)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Editorial SB.
- Burke, Peter [2010], *Hibridismo cultural*, Madrid, Akal.
- Castro, Santiago y Grosfoguel, Ramón [2007], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Colombia, Siglo del Hombre Editores.
- Castro, Santiago [2005], *La postcolonialidad explicada a los niños*, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar.
- [2007], “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro y Ramón Grossfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo*, Colombia, Siglo del Hombre Editores: 79-92.
- Chakrabarty, Dipesh [2010], “Una pequeña historia de los Estudios Subalternos”, en Pablo Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruano: 25-52.
- Danger AK [2017], “Sembrando laureles” (letra de la canción).
- Dietz, Gunther [2012], *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Dietz, Gunther y Cortés, Mateos [2011], *Interculturalidad y educación intercultural en México*, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública.

- Domínguez, Fortino [2013], *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara*, Guadalajara, Jalisco, Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas/Casa del Mago.
- [2018], *Desplazamientos territoriales, flujos migratorios y erupciones volcánicas entre los zoques de Chapultenango, Chiapas: la constitución y reproducción de una diáspora indígena*, [tesis de doctorado en Antropología Social], Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Dube, Saurabh [2001], *Sujetos subalternos*, México, Colegio de México.
- Dussel, Enrique [1992], *El encubrimiento del indio: 1492 (hacia el origen del mito de la modernidad)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escobar, Arturo [2007], *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Santa Fe Bogotá, Colombia, Grupo Editorial Norma.
- Giménez, Gilberto [2009], “Identidades étnicas. Estado de la cuestión”, en Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de Cultura: 5-33.
- González, Pablo [1969], “El colonialismo interno”, Pablo González, *Sociología de la explotación*, Ciudad de México, Siglo XXI: 185-205.
- Hernández, Rosalva; Paz, Sarela y Sierra, María Teresa [2004], *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lander, Edgardo [2000], “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Argentina, Clacso: 11-40.
- Ledesma, Fermín [2017], “Video indígena y comunicación política-cultural: Análisis del caso Chiapas”, *Revista mexicana de comunicación*, vol. 1, núm. 140:1-9.

- [2018], *Las tierras zoques de Chiapas. Territorio, extractivismo y resistencia indígena*, Estado de México, Universidad Autónoma Chapingo.
- Leyva, Xochitl [2005], “Indigenismo, indianismo y ciudadanía étnica de cara a las redes neozapatistas”, *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, Clacso: 279-309.
- Maldonado, Nelson [2011], *La descolonización y el giro des-colonial*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Universidad de la Tierra/Chiapas.
- Mignolo, Walter [2002], “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”, *Revistas Iberoamericana*, vol. LXVIII, núm. 200: 679-696.
- [2011], *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Prakash, Gyan [1997], “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en Silvia Rivera y Rossana Barragán, *Debates postcoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Bogotá, Colombia, Universidad Surcolombiana/Grupo Culturas, Conflictos y Subjetividades/Aruwiyiri/Sephis: 345-368.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- Rabasa, José [2009], “Poscolonialismo”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Instituto Mora/Siglo XXI: 219-223.
- Restrepo, Eduardo [2012], *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*, Argentina, Siglo XXI.
- Richard, Nelly [2010], *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile, Clacso.
- Rivera, Silvia [2010], *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón Ediciones.

- Rivera, Silvia y Barragán, Rossana [2007], *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Colombia, Universidad Surcolombiana/Grupo Culturas, Conflictos y Subjetividades/Aruwiyiri/Sephis.
- Rodríguez, Ileana [2001], *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura subalternidad*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi.
- Sánchez, Miqueas [2006], *Tumjama maka mujsi´Y sabrás un día*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.
- [2011], *Uj´ngujk´omo Desde mi médula*, Ciudad de México, SEP/Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.
- [2019], *Jujtzye ta wapa tzamapanh´aja Cómo ser un buen salvaje*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Sagar, Aparajita [2002], “Estudios poscoloniales”, en Michael Payne, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós: 245-250.
- Vázquez, Luis [2010], “El indigenismo ha muerto. ¿Viva la gestión étnica empresarial?”, en Luis Vázquez, *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México: 181-254.
- [2020a], “Nací libre: el cantar muxé de Elvis Guerra”, *Ojarasca. Suplemento Mensual de La Jornada*.
- [2020b], “Sentir, pensar”, *Mil Mesetas*. 30 de septiembre. Recuperado de <<https://milmesetas.mx/mesetas/el-estudiante-y-la-lectura/>>.
- Velasco, Jaime, [2012], *¡Despierta ya!*, Ciudad de México, México, Siglo XXI Editores /Universidad Nacional Autónoma de México/Colegio de Sinaloa.
- Velasco, Jaime, [2017], “La sala está oscura”, en José Manuel Vacah, *Historias de sexo, conspiración y muerte. Antología de narrativa actual*, Ciudad de México, Ediciones Texto e Imagen. xxx
- Walsh, Catherine [2003], *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar/AbyaYala.

CAPÍTULO 12. LA VIOLENCIA QUE NO CESA. LA FOTOGRAFÍA EN MOROCOCHA, JUNÍN, PERÚ, A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

YURI GÓMEZ CERVANTES¹

El problema no es saber si hay que hacer o no, o mirar o no tales imágenes, sino en el seno de qué dispositivo sensible se lo hace.

Jacques Rancière [2010]

Resumen

En este artículo se presenta la trayectoria del fotógrafo Sebastián Rodríguez en el campamento minero de Morococha, hoy en día ubicado en la región de Junín, durante la primera mitad del siglo xx. Esa revisión, en diálogo crítico con los estudios previos, permite situar el valor social de su quehacer fotográfico. Una vez planteada la pertinencia de su práctica, en el texto se analizan algunas imágenes producidas por Rodríguez que abren cuestiones en torno a la centralidad de la violencia en la modernidad/colonialidad a partir de la experiencia de una población que, asociada con el mundo rural, se inserta en las dinámicas del capitalismo.

Los aportes de Sebastián Rodríguez

Las fotografías de Sebastián Rodríguez [Huancayo, 1896-Morococha, 1968] remiten a las conexiones de Morococha con la actividad minera desarrollada por la Cerro de Pasco Copper Corporation en

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

el Perú a principios del siglo xx. La recuperación de su acervo, en la década de 1980, abrió una veta aún inconclusa para la historia de la fotografía peruana. Fran Antmann [1981] sostiene que él aprendió a temprana edad, a los 10 años, bajo la tutela de Luis Ugarte (1876-1948). Si bien este nombre se asocia con la pintura,² actividad donde ganó renombre en la sociedad limeña, su trayectoria incluye un paso significativo por la fotografía. Ugarte aprendió a manipular la cámara trabajando para dos importantes casas fotográficas de la capital peruana [Pachas, 2007]. En condiciones aún desconocidas decidió comenzar una labor independiente —quizás por los méritos conquistados en la pintura— destacando en la práctica del fotoperiodismo en los principales medios limeños.³

El encuentro entre ambos debió ocurrir alrededor de 1906, cuando el artista limeño abrió un estudio fotográfico en Huancaayo. Trabajando como asistente de Ugarte, Rodríguez aprendió sobre la fotografía seca con base en la gelatina de plata, una técnica que, mediante el uso de un tipo de solución particular, se elimina la necesidad de mantener la placa húmeda durante el proceso de revelado. Antmann [2008] cuenta que Rodríguez, por entonces con 17 años de edad, siguió a Ugarte a la capital aún como su aprendiz. Por la distinguida clientela del estudio de Ugarte, el adiestramiento de Rodríguez en el uso de la cámara lo situó en el campo del retrato, con un dominio del detalle en la composición de sus tomas. Siguiendo los pasos del maestro, la orientación de su estilo y técnica recoge los cánones formales predominantes en dicha época.

Después de 10 años en Lima, Rodríguez emprendió un viaje a lomo de mula siguiendo la ruta del tren del centro hasta Morococha, espacio minero de la Cerro de Pasco Cooper Corporation. Allí, nuestro autor instaló su laboratorio fotográfico, atraído por

² Ugarte no solo se dedicó a la pintura con bastante aceptación, al grado de pertenecer a la Sociedad de Bellas Artes, sino que también incursionó en la docencia, dictando clases de dibujo e, incluso, en la ilustración de libros. Para una aproximación a su vida y obra, véase Pachas [2007].

³ Entre otros, destacan el semanario *Prisma* y *Variedades*, así como los diarios *Mundial* y *Sudamérica*. Todos con base en Lima.

las oportunidades económicas, hasta su deceso a los 72 años. Según narra Antmann [1981], Rodríguez prestaba servicios a la compañía minera norteamericana sin un contrato firmado, aunque mantuvo un quehacer independiente en paralelo.⁴ Esto implicaba labores separadas, diferenciables gracias a las fotos disponibles [Gómez, 2020]. Por una parte, registros requeridos por los funcionarios de la empresa: las tomas del personal en el espacio de trabajo, viajes de expedición y algunos eventos sociales y, por otro lado, las fotografías tomadas a solicitud de los obreros, las cuales remitieron a familiares y amigos. Si bien es cierto que ambas labores representaron fuentes de ingreso, una tercera corresponde a imágenes sobre la vida cotidiana de la localidad sin aparente uso comercial.

La ausencia de mayor información sobre casi 40 años de vida en el campamento minero deriva en resaltar la peculiaridad de un negocio fotográfico ubicado en un enclave minero a 4 500 m.s.n.m. como si Morococha estuviera alejada, aislada y desconectada de todo [Klarén, 2004]. Pero en las ciudades de la provincia de Yauli, Junín, existieron otros estudios y corresponsales, incluso anteriores a Rodríguez. En el semanario *Variedades* figura un fotógrafo de la zona que se presentó con las siglas H.L., quien proporcionó imágenes de Morococha (13 de diciembre de 1918; 30 de noviembre de 1918; 7 de diciembre de 1918) y Casapalca (7 de diciembre de 1918). A su vez, en las publicaciones locales de la época se han identificado anuncios que sugieren la coexistencia de negocios similares [Gómez, 2019], a saber:⁵

- Foto Luna, primero en Bajos de la Mercantil 1, Morococha (*La Voz de Morococha*, varios números del año 1929) y, después, en la Plaza 28 de Julio de Morococha (*La Aurora*, varios números del año 1932).

⁴ El único compromiso de Rodríguez con la empresa extranjera era el registro de identificación del nuevo personal.

⁵ Todas estas referencias consisten en anuncios publicitarios difundidos en los periódicos mencionados, no se trata en ningún caso de artículos ni notas periodísticas.

- Fotografía Ideal, con matriz en la ciudad de Casapalca y sucursal en Morococha (*La Voz de Morococha*, varios números del año 1928).
- El Estudio de Francisco A. López en La Oroya, provincia de Yauli (*El Heraldo*, 15 de febrero de 1924).

Si la interconexión y la circulación de servicios y productos posibilitan la formación de un mercado interno, estos datos indicarían que algunas cuestiones sobre Rodríguez ameritan una revisión crítica. Por ejemplo, Antmann proyecta la imagen de un fotógrafo jugando a la alquimia, que “inventaba soluciones ingeniosas para compensar las limitaciones de su obsoleto equipo” [2008: 15]. Por su parte, Ricardo Kusunoki y Natalia Majluf señalan que Rodríguez “se abastecía de todos los insumos necesarios en Huancayo” [2008: 5]. No obstante, Fotografía Terreros (Imagen 1) ya promocionaba en el semanario *La opinión Popular* [3 de septiembre de 1928], la venta de “insumos para cámaras AGFA, la marca que usó Rodríguez durante toda su vida” [Gómez, 2019: 12]. La ubicación de este estudio fotográfico en la ciudad de La Oroya indicaría que existieron opciones para la adquisición de insumos en el área circundante a Morococha.

Otra alternativa fue Cerro de Pasco debido a la rápida ruta de transporte.⁶ Si bien la vía férrea hasta Huancayo se inauguró en 1908, la conexión Morococha-Cerro de Pasco la antecedía por décadas. A pesar de la consolidación económica y el crecimiento poblacional de Huancayo, que la convirtieron en capital del departamento de Junín en 1931, la conectividad y la dinámica mercantil con Cerro de Pasco nunca desaparecieron, solo disminuyeron durante la primera mitad del siglo xx. De hecho, en el diario cerreño *El Minero* (11 de marzo de 1932) se ofrecían “preparados para reveladores por litros”, así como la venta de otros insumos para cámaras Kodak, Agfa, Gevaert e Imperial.

⁶ Sobre el papel de Cerro de Pasco para conectar y articular a los pueblos de la Sierra Central desde la segunda década del siglo xix, véase el texto de Deustua [1994].

Imagen 1. *Anuncio de Fotografía Terreros en La Oroya*



Fuente: Semanario *La Opinión Popular* [20 de mayo de 1928].

¿Qué motivó la elección de Rodríguez por Morococha? Como sugieren Majluf y Villacorta [2006], estamos frente a fotógrafos empresarios, una combinación de visionario de negocios con habilidad artística. Los casos del arWequipeño Max T. Vargas [Villacorta y Garay, 2015] y el puneño Martín Chambi [Ranney y Majluf, 2015] en la Sierra Sur alimentan la impresión de una racionalidad mercantilista como cualidad adherente a la calidad estética de los fotógrafos de la época. Sin embargo, la concordancia de Rodríguez con esta caracterización parece problemática, a pesar de que un campamento minero cuenta con un potencial económico nada desdeñable.

A diferencia de otros fotógrafos, ningún anuncio de su estudio aparece en la prensa local. Mucho menos existe evidencia de su incursión en el fotoperiodismo.⁷ Más allá del ingreso económico adicional, esta opción era un signo de reconocimiento y una

⁷ La figura del fotoperiodismo se fue afianzando en el Perú para 1912 con *La Crónica*, un diario fundado por Moral, quien venía impulsando el fotoperiodismo gráfico desde 1905, bajo el principio de que la imagen fotográfica tiene potencial como documento informativo [Garay y Villacorta, 2016].

oportunidad para difundir su trabajo en el ámbito nacional. Entre 1910 y 1912, por ejemplo, Ugarte remitió fotos de Huancayo a la revista *Variedades*; por otro lado, desde la provincia de Yauli, Ferreros también contribuyó con un registro sobre Casapalca para *Variedades* (30 de diciembre de 1918). Todo lo anterior indicaría que la alternativa del fotoperiodismo era conocida por Rodríguez, aunque su actividad se circunscribió a los alrededores del campamento minero (véase, por ejemplo, la Imagen 2).

Imagen 2. *Sebastián Rodríguez [s.f.], Sin Título*



Copia moderna en gelatina de plata sobre papel 27.50 x 35.50 cm.

Fuente: MALI / archi.pe

El desinterés por trabajar con la prensa, sumado a su relación contractual laxa con la empresa minera, abren un margen sobre el arraigo de la racionalidad mercantil en la fotografía peruana de principios del siglo xx. Pero bajo ninguna circunstancia el quehacer de Rodríguez descarta la categoría de fotógrafo empresario, sino que descubriría la copresencia de distintos modos de conducir su

actividad fotográfica [Gómez, 2020]. El acervo de Rodríguez sugiere otra motivación: un interés por el proceso heterogéneo que venía modificando no solo la estructura social de la Sierra Central, sino también “la forma de relacionarse con el territorio, la naturaleza y entre las gentes, tanto como la experiencia individual y colectiva sobre la modernidad” [Gómez, 2019: 14].

Como señala Nelson Manrique [1987], la presencia de la Cerro de Pasco Corporation mermó la diversificación comercial predominante en la zona, para sustituirla por nuevas relaciones desiguales entre la Sierra Centro y Lima, lo que debilitó el poder de las élites tradicionales locales y de las comunidades campesinas del Valle del Mantaro. Esto introdujo una experiencia moderna asociada al desarrollo capitalista y el entorno urbano sin eliminar por completo las prácticas sociales previas de una población rural y campesina [Flores, 1993]. Así pues, las imágenes de Rodríguez sintetizaron cambios profundos faltos de un patrón claro; esto es, el acto en movimiento que Benjamin señaló como el aura.

El aura, en la concepción del filósofo alemán, designa no solo ese halo de lo original e irrepetible, sino también un atributo universal del arte, que resulta de su separación de la religión, la magia y lo metafísico. Sin embargo, la reproductividad técnica que garantiza la producción masiva de mercancías, decantando en la emergencia de las masas, modificaría esa relación durante el transcurso del siglo xx. En ese contexto, Benjamin [2010 (1936)] comulga con la tesis marxista sobre el potencial emancipador intrínseco del desarrollo histórico del capital: la salida no descansa en la reproductibilidad técnica en sí misma, sino en la contradicción resultante de las fuerzas productivas, la cual alberga a la clase obrera encargada de su aniquilación.

En un mismo movimiento, la reproductividad característica del capitalismo cambia las condiciones materiales, labrando una lenta modificación de la subjetividad. Si la revolución florece desde adentro, en el caso del arte moderno sucedería algo parecido con la aparición de las cámaras fotográficas. Benjamin [2010] [1936] propuso que la reproductividad técnica proporcionada por la fotografía anularía el aura, en tanto el objeto coinci-

diría consigo mismo. En ese sentido, la autonomía del arte pierde su asociación con la tradición ilustrada de origen aristocrático, al mismo tiempo que diluye su signo como propiedad burguesa que idealiza lo irrepetible y lo original como criterios máximos de valoración en el arte.

Sin embargo, Benjamin [2007 (1931)] también identificó otros modos auráticos en los trabajos de fotógrafos como Atget, Sander o Hill,⁸ que trazan una distinción en torno a su quehacer. Mientras la fotografía como arte responde al imperio de la forma estética asociada al canon idealista que la reproductividad técnica pone en aprietos, el arte como fotografía cuenta con la capacidad de aprehender los contextos humanos, el hecho social en movimiento. Si los fotógrafos que llamaron la atención de Benjamin corresponden al arte como fotografía, esas coordenadas operan por igual en Rodríguez, pues sus fotografías sobre la vida cotidiana en Morococha registran lo imperceptible en dicha realidad, dando paso a condiciones “que producen extrañeza y emplazan al objeto desde otra mirada” [Gómez, 2019: 15].

El hecho inminente de la muerte en una zona minera resulta ilustrativo. Las fotos de Rodríguez (véanse imágenes 3 y 4) guardan una composición particular. Por un lado, ambas tejen una relación con la fotografía *post mortem* que apareció durante el siglo XIX. En relación con la temática del *memento mori*, estas imágenes intentan la aprehensión de la fugacidad de la vida mediante la verosimilitud de ciertos elementos de la composición de la imagen que esconden lo inevitable. En la delgada línea que la separa de la muerte, la mirada del fenecido, por ejemplo, aparenta que sigue con vida. A su vez, la sensación descrita se refuerza con la presencia de los seres queridos —la familia— posando en un espacio privado como si ignoraran la presencia de la muerte.

⁸ Benjamin sostiene que esas fotografías alcanzaron “la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible” [2007 (1931): 194].

En líneas generales, el costo de las fotografías en esos tiempos restringió su acceso a un grupo reducido.⁹ Si uno se detiene en el fotorretrato, notará que las personas de la zona de incidencia de la actividad fotográfica de Rodríguez, rara vez se tomaban más de una o dos a lo largo de toda su vida. De ahí que la foto de una persona en su lecho de muerte no solo representara un último recuerdo, sino también la negación de lo ocurrido. Para muchos estas fotos “no eran copias, sino la persona misma, incluso mencionaban que la sangre podía verse fluyendo a través de la carne suavemente iluminada” [McElroy, 1985: 82] [traducción propia]. Pero la progresiva masificación de la fotografía modificó la situación, como se verá a continuación.

Por otro lado, las fotos relacionadas con la muerte a inicios del siglo xx tomaron una tendencia diferente. Las nuevas condiciones materiales devinieron en otra actitud: la aceptación de la dolorosa pérdida. Los registros de sepelios y entierros aluden a un sentido adicional: lo conmemorativo. Sin embargo, esos nuevos usos de la imagen resultan de los avances técnicos que permitieron su reproducción en medios impresos. Así, el fotoperiodismo contribuyó al uso público de la muerte al documentar la partida física de políticos, artistas, empresarios e intelectuales. La despedida fúnebre de personalidades importantes ilustra lo anterior, por ejemplo: la peregrinación con el féretro de Abraham Valdelomar en 1919.¹⁰

En el caso de Rodríguez, ni la imagen 3 ni la imagen 4 mantienen el ámbito privado del *post mortem*; por el contrario, el trasfondo de la primera es la calle y de la segunda, las afueras del campamento minero. Ambas aluden al entorno de lo público. No obstante, la congregación de personas nada tiene de masiva como las del siglo xx. Antes que algún personaje o evento público, las fotos registran

⁹ Por una discusión sobre el mercado de la fotografía, incluido el daguerrotipo, y su consumo en la Lima del siglo xix, véase McElroy [1985].

¹⁰ Hombre de las más finas letras, Valdelomar incursionó en la política. Cumpliendo su delegatura de diputado, un accidente arrebató su vida en la ciudad de Ayacucho. Su cuerpo fue transportado hasta Lima, siendo registrado para la prensa por el lente de Esteban Mariño.

Imagen 3. *Sebastián Rodríguez (s.f.),
Sepelio campamento del Ferrocarril*



Copia moderna en gelatina de plata sobre papel 12 x 17 cm.
Fuente: PUCP - Sist. de bibliotecas.

Imagen 4. *Sebastián Rodríguez (ca.1928-1940),
Funeral de un minero asesinado en un accidente*



Copia moderna en gelatina de plata sobre papel 27.50 x 35.50 cm.
Fuente: MALI / archi.pe

personas lloradas solo por sus más cercanos. La indumentaria, “las condiciones agrestes del entorno descampado, la precariedad de la ceremonia, reflejan el anonimato de los participantes” [Gómez, 2019: 16]. Hasta aquí la composición se sitúa en lo indeterminado de los dos tipos fotográficos mencionados líneas arriba, lo que crea confusión.

Aunque lo anterior amerita cierto conocimiento de las imágenes y la historia de la fotografía, el ataúd abierto con los asistentes dispuestos alrededor es un elemento que salta a la vista de cualquier observador, incluso, del menos experimentado. El muerto sin maquillaje ni estilizado queda expuesto al escrutinio del ojo. Si las fotografías ya operaban como una bisagra entre dos tiempos, en este punto se revisten de una particularidad: la confusión que produce su ambigüedad se convierte en una extrañeza que devela la fragilidad de la vida en tiempos de transición en la estructura social.

El tránsito de una sociedad rural a una sociedad urbana moderna era un proceso duro y difícil. En los territorios expuestos a la actividad minera, la adquisición de fuerza de trabajo era una situación forzada, pasando por relaciones de enganche con malos sueldos. La situación contractual para nada idónea solo era el inicio de una secuela de desavenencias laborales. Más allá del acceso al mercado que facilita disponer de diversas mercancías, la muerte estaba a la orden del día debido a las condiciones de inseguridad en el ámbito laboral [Flores, 1993]. Basta con revisar los periódicos de corte obrero de la época: en el quincenario *Labor* (1928-1929), uno encuentra cartas y noticias describiendo las dificultades de la vida cotidiana, así como los accidentes ocasionados por las precarias condiciones laborales.

En tanto elemento estructural de Morococha, la violencia se reproduce en las relaciones más cotidianas de quien trabaja en la mina, así como de sus familias. Una suerte de mimesis entre muerte y violencia cotidiana reviste de sentido a la composición —la ubicación de los personajes, el encuadre, la elección del escenario— de la imagen [Gómez, 2020]. En consonancia con lo anterior, la imagen 5 documenta la captura de un vejador y su víctima. La pre-

sencia de los policías a ambos extremos presupone el cometido de una falta, mientras la de la niña junto al victimario explicita la violencia sexual. Una imagen perturbadora no solo por lo ocurrido, sino también por esa copresencia de victimario y víctima, como si la responsabilidad por el crimen cometido fuera compartida.

¿Cómo situar la desgarradora imagen? Marisol de la Cadena [1998] sugiere que el criterio de la decencia, entendida a principios del siglo xx como educación y moral, predominó en la concepción de lo racial. La vejación de una infanta nativa encarna la pérdida de la decencia, permitiendo este tipo de prácticas. Quizás, de tratarse de una mujer criolla o mestiza, la persona y sus allegados hubieran impedido la fotografía, en aras de las reglas sociales de la época, lo cual induce a considerar el elemento etario. A su vez, el factor racial, en su sentido biológico, entra también en escena, ya que de tratarse de una mujer considerada como blanca, según los criterios de la época, nada hubiera permitido ni avalado su presencia en la imagen [Gómez, 2020]. En la triangulación del género, la raza y lo etario brota la violencia omnipresente en la vida social de Morocochoa.

Los componentes de la muerte y la violencia naturalizadas, carentes de belleza para el espacio de circulación de la fotografía, desencajan las imágenes de Rodríguez. Ajenas a su contexto, aquellas producen un extrañamiento singular, “porque dentro de esos procesos de transición muestran eso que la sociedad rehúsa conocer, lo que se calla para evitar nombrar, lo que se silencia para no oír, lo que se esconde para no ver” [Gómez, 2019: 18]. Su carácter aurático se encuentra en lo intolerable de la imagen [Rancière, 2010], que devela una violencia intrínseca y latente en una sociedad en contacto con el capitalismo en su fase de expansión, el cual se despliega en un proceso concomitante de reclasificación social.

Las fotografías de Rodríguez distan de convertirse en hechos singulares, ya que la bibliografía disponible muestra situaciones comunes en otras latitudes y momentos. Por ejemplo, Achille Mbembe sugiere que la esclavitud es una manifestación temprana de la violencia imbricada en el sistema de plantaciones, don-

Imagen 5. *Sebastián Rodríguez (ca. 1928 - 1940),
el violador y su víctima*



Copia moderna en gelatina de plata sobre papel 27.50 x 35.50 cm.

Fuente: MALI / archi.pe

de la raza ya establece la legitimidad del amo y la inferioridad de quien permanece “con vida pero *mutilado* en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos [...] una forma de muerte-en-la-vida” [Mbembe, 2011: 33 énfasis del original]. Por su parte, Enzo Traverso [2003] asocia la violencia con una historia de Occidente: el nazismo aplicando la lógica técnica y administrativa del capitalismo en confluencia con el imperio de la raza para poner en vilo la vida.

Como se ha señalado en otra oportunidad [Gómez, 2019], la puesta en práctica de esa racionalidad instrumental alcanza el modo de aproximación al fenómeno de la violencia. De una parte, trata la violencia como un acontecimiento en apariencia aislado, pero cargado de atrocidad para la historia oficial: la Guerra Mundial, una revolución, una masacre, entre otros [Larsen, 2010]. De otro lado, el sentido común sobre el Estado-nación moderno como garante del monopolio de la violencia [Coronil y Skurski, 2006]. No en vano el derecho se ha apropiado de la violencia para asegurar “las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva, del Estado” [Benjamin, 1998 (1921): 44].

Pero, siguiendo con Fernando Coronil y Julie Skurski [2006], indistintamente que hablemos del derecho naturalista (fines naturales) o del positivista (fines jurídicos), la idea sobre el Estado en Benjamin olvida el papel del colonialismo en la formación del mundo moderno y en la historia de Europa, de igual modo que los procesos posteriores a la caída de ese sistema.¹¹ De ahí que el cuestionamiento a la legalidad de la violencia en los territorios colonizados queda fuera del análisis. En esa dirección, las palabras de Mbembe sobre lo silenciado por la historia oficial adquiere pertinencia, por ejemplo, cuando sostiene que:

[...] en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la Ley (*ab legibus solutus*) y donde la «paz» suele tener el rostro de una «guerra sin fin» [2011: 37] [énfasis del original].

Esto quiere decir que, en la formación del Estado moderno, así como en la relación del monopolio de la violencia con el derecho, se oculta un orden de diferencias para la dominación y la

¹¹ Sin embargo, Benjamin fue consciente de su lugar de enunciación todo el tiempo, siempre, y no solo en su estudio sobre la violencia.

explotación. En una ruta contraria al tratamiento moderno de la violencia como hitos excepcionales de aniquilación física en la historia, el carácter aurático de las fotografías de Rodríguez refiere su presencia en la experiencia de los Otros. En esa instancia, sus fotos interpelan la primacía de lo discontinuo en la aproximación de la denominada corrección política que, hoy en día, asume la postura de tolerancia cero. Sin embargo, esa interpelación moral convertida en un valor universal ha derivado en una práctica despolitizada, incapaz de cuestionar el papel de la violencia en la organización de nuestra existencia societal.

REFERENCIAS

- Antmann, Fran [1981], “La fotografía como elemento de análisis histórico-social. Sebastián Rodríguez y el campamento minero de Morococha (1930-1960)”, *Quehacer*, núm. 11: 112-127.
- Fran [2008], “Los campesinos mineros de Morococha”, en Sebastián Rodríguez, *Morococha*, Lima, MALI.
- Benjamin, Walter [1998 (1921)], “Para una crítica de la violencia”, en Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Buenos Aires, Taurus: 23-45.
- [2007 (1931)], “Pequeña historia de la fotografía”, *Concepto de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar: 183-200.
- [2010 (1936)], *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*, Quito, Editorial Rayuela.
- Coronil, Fernando y Skurski, Julie [2006], “States of Violence and the Violence of States”, en Fernando Coronil y Julie Skurski (eds.), *States of violence*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- De la Cadena, Marisol [1998], “Los intelectuales y las mestizas cusqueñas”, *Márgenes*, núm. 16: 53-84.
- Deustua, José [1994], “Routes, Roads and Silver Trade in Cerro de Pasco, 1820-1860. The Internal Market in Nienteenth-Century Perú”, *HAHR*, vol. 74, núm. 1: 1-31.
- Flores, Alberto [1993], *Los mineros de Cerro de Pasco. Obras completas*, Lima, Sur: 464.
- Garay, Andrés y Villacorta, Jorge [2016], “El origen y desarrollo de la noción del “reportero gráfico” en el Perú y la visualidad del territorio a inicios del siglo xx”, *Diálogo Andino*, núm. 50: 99-113.
- Gómez, Yuri [2019], “Morococha y la fotografía de Sebastián Rodríguez”, *Alzaprima*, núm. 12: 9-21.
- [2020], *Luz y sombra en los Andes. Imagen fotográfica y poder en Martín Chambi y Sebastián Rodríguez*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

- Klarén, Peter [2004], *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Kusunoki, Ricardo y Majluf, Natalia [2008], “Presentación”, en Sebastián Rodríguez, *Morococha*, Lima, MALI.
- Larsen, Neil [2010], “Thoughts on Violence and Modernity in Latin América”, en Gilbert Joseph (ed.), *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin América’s Long Cold War*, Durham, Duke Press.
- Majluf, Natalia y Villacorta, Jorge [2006], *Sobre fotografía*, Lima, MALI.
- Manrique, Nelson [1987], *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*, Lima, DESCO.
- Mbembe, Achille [2011], *Necropolítica*, Barcelona, Melusina.
- McElroy, Keith [1985], *Early Peruvian Photography. A Critical Case Study*, Ann Arbor, UMI Research Press.
- Pachas, Sofía [2007], *Luis Ugarte y la Sociedad de Bellas Artes del Perú*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rancière, Jacques [2010], *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial.
- Ranney, Edward y Majluf, Natalia [2015], *Chambi*, Lima, Museo de Arte de Lima.
- Traverso, Enzo [2003], *La violencia nazi. Una genealogía europea*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villacorta, Jorge y Garay, Andrés [2015], “Max T. Vargas: el fotógrafo como empresario y artista en el altiplano peruano boliviano”, en Andrés Garay (ed.), *Fotografía Max T. Vargas. Arequipa y La Paz*, Lima, UP.

CAPÍTULO 13. EL ESTABLECIMIENTO DE LA MODERNIDAD COLONIAL-CAPITALISTA-PATRIARCAL Y LAS OPRESIONES EN CONTRA DE LAS MUJERES AFRICANAS: EL CASO NIGERIANO

ADRIANA FRANCO SILVA¹

No podemos proporcionar a los enemigos de hoy y ayer el monopolio sobre el pensamiento, la imaginación y la creatividad
Thomas Sankara [2013]

Resumen

La colonialidad es una estructura del sistema moderno colonial-capitalista-patriarcal, que garantiza las relaciones de explotación y dominación a partir del establecimiento de dualidades jerarquizadas basadas en el sistema de conocimientos cartesiano. En esta clasificación, uno de los polos está anclado en el punto de enunciación occidental, por lo que se proyecta como universal y se posiciona como el modelo a seguir. Todo aquello que queda fuera de esa “base” es catalogado como pernicioso, de lo que se debe huir y rechazar para alcanzar la modernidad.

Introducción

No es posible separar la colonialidad del proceso de colonización europeo sobre los demás espacios del orbe. Sin embargo, como

¹ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

señala Tamale, esta va más allá del control político militar de los territorios por parte de Europa. “Como un sistema ideológico, explica los patrones de poder de larga duración que resultaron del colonialismo europeo, incluyendo la producción de conocimientos y el establecimiento de órdenes sociales” [2020: xiii].

Para el caso africano, la colonialidad no es un proceso que nació durante la colonización, sino que le antecede. Morgan Ndlovu señala que en África la colonialidad es “una estructura de poder global que precede y sobrevive al ‘clásico’ colonialismo de colonos” [2017: 99] porque se instauró con la colonización de América Latina en el siglo xv y trascendió las independencias. Así, este proceso se implantó a nivel planetario desde antes del establecimiento jurídico administrativo de las potencias europeas sobre el continente africano durante la Conferencia de Berlín (1884-1885), por lo que está estrechamente vinculado con la esclavitud.

El despliegue colonial europeo se basó en dos discursos principales: el del vaciamiento y el de la misión civilizatoria. El primero planteaba que no había cuerpos ni historias en los territorios dominados, mientras que el segundo resaltaba el compromiso europeo por la “civilización” de los pueblos “bárbaros”. Además, para la expansión de este sistema, el amalgamamiento entre las relaciones capitalistas y patriarcales fue fundamental debido a que esto aseguró la producción y reproducción de capital a partir de la externalización de la apropiación del trabajo doméstico no remunerado para la valorización del capital [Federici, 2019].

Así, a pesar de que la construcción social y cultural binaria que se basa en las características sexuales se proyectó como un planteamiento universal, el género no existía en todas las comunidades africanas antes de la colonización [Oyèwùmí, 2017]. Inclusive, Ifi Amadiume [2017] señala que las relaciones de poder, la sexualidad y las sujetidades de género en las comunidades igbo precoloniales eran flexibles y no dicotómicas.

Por esa razón, en este texto se partirá de la idea de que el patriarcado no es una estructura inherente a las dinámicas humanas. El objetivo será analizar las maneras en las que se desarrollaban las relaciones de poder y género en comunidades africanas, como

las del sur de Nigeria, antes de la colonización europea, y las transformaciones con la imposición de la modernidad. De tal suerte, primero se hará un acercamiento a la colonialidad y sus implicaciones para las mujeres africanas, y al feminismo descolonial. Posteriormente, se recuperarán los relatos e investigaciones de las dinámicas sociopolíticas y económicas en Nigeria previas a la colonización británica para contrastarlos con el orden colonial impuesto.

El establecimiento de la colonialidad en África y el feminismo descolonial

Históricamente, la colonialidad se ha apoyado en ordenamientos que reproducen injusticias y desigualdades impuestas por relaciones de poder, epistémicas y ontológicas. La colonialidad del poder, del saber y del ser han sido procesos estructurantes en el establecimiento de este sistema de violencias y exclusión. Ninguno de estos procesos se puede entender sin los demás y todos se traslapan porque son parte de un mismo ordenamiento. Sin embargo, la división de cada uno puede ser útil para disgregar y entender la configuración del sistema.

A partir de la clasificación propuesta por Quijano, Morgan Ndlovu [2013] entiende la triada de la siguiente manera: en primer lugar, la colonialidad del poder implica todas las redes globales de explotación y control que, a partir de tecnologías de dominación (económica, militar, de género y del conocimiento), reproducen la matriz colonial de poder. Por medio de estas tecnologías, los sectores que se han beneficiado de la modernidad han reproducido discursos y materialidades que describen al mundo desde una mirada eurocentrada, la cual se proyecta como neutral y sin punto de enunciación.

Esta urdimbre, de acuerdo con sus planteamientos, se instauró a partir del establecimiento de dicotomías jerarquizadas que han garantizado la supremacía y control del sujeto hegemónico por medio de la formación de clases, la división internacional del trabajo, el asentamiento del sistema interestatal, la división racial,

la separación por género, la imposición de la heterosexualidad, el establecimiento del cristianismo, la implantación de las lenguas coloniales y la reproducción de la hegemonía epistémica.

Por su parte, la colonialidad del saber es la imposición del conocimiento dicotómico cartesiano como el único válido y universal. Así, a partir de la racionalidad occidental, los demás conocimientos, sentidos de mundo y formas de interactuar y vivir en el orbe han sido traducidos y reescritos en una relación de subordinación. Históricamente, el conocimiento moderno occidental se ha apropiado de los saberes que considera útiles. No obstante, las epistemes que cuestionan la racionalidad moderna han sido desplazadas, disciplinadas, silenciadas o destruidas.

Ndlovu, siguiendo a otros autores descoloniales africanos, como Ngugi wa Thiong'o, afirma que las principales instituciones que reproducen la colonialidad del saber son las escuelas (universidades) y la iglesia, debido a que estas asociaciones han impulsado el mimetismo intelectual y la destrucción de los conocimientos locales. La colonialidad no es solo una forma violenta de eliminar o subordinar conocimientos otros, sino que también implica la invasión de las mentes e imaginarios de la alteridad.

Finalmente, para el investigador, la colonialidad del ser implica la deshumanización y despersonalización para “condenar” a los grupos socioculturales ajenos a la modernidad o a los que retan y cuestionan los espacios del capitalismo. Con la colonialidad del ser, el sujeto cartesiano se posicionó como el “sujeto maestro”, el que pensaba, conquistaba y, por lo tanto, el que era. Así, a partir de este se representó a las y los demás, por lo que fueron estigmatizadas y figuradas como sujetas de la “carencia”.

Estas corporalidades eran consideradas despreciables y desechables porque eran, desde la perspectiva fanoniana, parte del no-ser, las no-humanas, que podían ser objetivadas, explotadas y humilladas. Así, la enfermedad, la guerra y la muerte —inherentes al sistema moderno capitalista— se han representado como anomalías externas a la modernidad colonial, las cuales solo ocurren en los espacios que habitan las personas agrupadas bajo la categoría del no-ser.

De acuerdo con María Lugones, la división entre lo humano y no-humano es la dicotomía central de la modernidad, ya que es la que sustenta la división del ser y el no-ser. Esta escisión está relacionada con la división sexual de la sociedad moderno capitalista. Inclusive, las y los colonizados fueron representados como no-humanos porque eran consideradas no-hombres y, por lo tanto, no entraban en la categoría del ser [2011: 106-108].

La subordinación de las mujeres africanas

En términos generales, la modernidad consideraba que lo humano era lo que habían representado bajo la categoría de hombre. Por lo tanto, las mujeres, incluso dentro de los espacios europeos, también eran subordinadas por la colonialidad. Antes y durante la ilustración europea, algunas mujeres se organizaron en ese espacio para demandar derechos y ser reconocidas como sujetas políticas bajo la bandera del feminismo. Sin embargo, cuando reivindicaron su papel en la historia y exigieron derechos no cuestionaron la matriz colonial del poder. Hortense Spillers menciona que “lo femenino se originó en la ideología liberal. Así, no solo se crearon mujeres de género, sino mujeres sin género que podían ser humilladas, explotadas e invadidas tanto por hombres como por mujeres” [1987: 77].

Para diversas autoras del sur global, lo femenino, las mujeres y el género fueron categorías de la modernidad que no necesariamente respondían a las relaciones humanas que había en otros territorios. De tal suerte, la invención de las mujeres no solo respondió a una división biológica centrada en el sexo, sino que se sustentó en el sistema racial, por lo que las mujeres negras fueron excluidas del canon de feminidad [Oyèwùmi, 2017]. “Ninguna hembra colonizada es una mujer” [Lugones, 2011: 109], por lo tanto, la idea de la feminidad se construyó desde el punto de enunciación europeo y excluía a los cuerpos racializados.

La explotación de los cuerpos-hembra africanos durante el periodo de esclavitud fue fundamental para la reproducción hegemónica de la modernidad, ya que no solo se les exigía cumplir con

los trabajos domésticos no remunerados asignados a las mujeres, sino que también se les obligaba a trabajar en las plantaciones y se les representaba como espacios de conquista para “satisfacer las necesidades” de los hombres blancos, lo cual contribuía, a su vez, a reproducir la mano de obra esclava [Robertson, 2015: 69].

Las demandas de las feministas liberales no incluyeron las experiencias y memorias de los cuerpos, mentes y sentires racializados. Inclusive, algunas de sus demandas fueron incompatibles con las necesidades de las mujeres negras, quienes, a pesar de todo, no fueron sujetas pasivas frente a la dominación. Ellas también se organizaron para reivindicar su dignidad y bienestar. Empero, aunque en la historia universal se han realizado esfuerzos considerables por recuperar esas luchas, la colonialidad del saber sigue omitiendo esos relatos [Curiel, 2009: 1].

Para diversas feministas descoloniales, recuperar las historias de las mujeres otras es una tarea central para reparar la dignidad que les ha sido arrebatada. Lugones, por ejemplo, resalta que este es un enfoque necesario para analizar las diferentes violencias que atraviesan los cuerpos femeninos con el objetivo de generar justicia epistémica y social. Además, el feminismo descolonial cuestiona la unicidad de las mujeres y busca una recuperación histórica subjetiva e intersubjetiva, por lo tanto, promueve la reinterpretación de la historia desde una postura crítica a la modernidad. Así, este feminismo sugiere el “análisis de las condiciones históricas que dan origen a una organización social que sostiene estructuras jerárquicas de opresión y dominación que no solo se explican por el género” [Espinosa, 2012: 143].

La colonialidad y sus implicaciones para las mujeres africanas

Para las mujeres del sur global, la colonialidad implicó una subordinación más profunda que las disciplinó y excluyó de las dinámicas sociopolíticas y económicas de sus territorios. Empero, el feminismo descolonial es un instrumento para cuestionar ese so-

metimiento y transformar las relaciones de poder. En África, las mujeres² fueron uno de los sectores más afectados por la reterritorialización capitalista; por ejemplo, la colonialidad del poder afectó las estructuras familiares africanas para imponer las formas de socialidad burguesas occidentales.

La colonialidad del poder y la invención de la categoría “mujer” significó su aislamiento del espacio público y el dominio de los hombres tanto de sus cuerpos como de sus actividades económicas y políticas. Asimismo, la colonialidad del poder implicó el control de sus sexualidades y la subordinación de sus pensamientos y praxis frente a los hombres colonizadores y colonizados [Cabanillas, 2020]. A partir de la colonización, las instituciones precoloniales que les permitían tener autonomía frente a los hombres fueron eliminadas o transformadas, lo que suprimió sus formas de organización y autogestión.

En Sudáfrica se han realizado investigaciones en las que se comprueba que las mujeres no estaban oprimidas o atrapadas en el ámbito doméstico como afirmaban las fuentes coloniales. De acuerdo con la tradición oral zulu, por ejemplo, en el reino no había una división sexual del trabajo y el estatus de una mujer se alcanzaba por las labores que esta realizaba y por sus vínculos sociales. Asimismo, ellas eran libres de demandar mejores tratos si consideraban que los hombres las violentaban [Moagi y Mtombeni, 2020].

Por su parte, los saberes occidentales se sustentaron en la racionalidad moderna como la única forma válida, lo que fortalecía la colonialidad del saber. Para esta racionalidad, los sentires y las experiencias no son relevantes en la construcción del conocimiento, como si fuera posible pensar sin existir y sin el vínculo con la comunidad. Además, la razón fue asociada con lo masculino, mientras que los sentires fueron vinculados con lo femenino, por lo tanto, se asumió que las mujeres no eran capaces de pensar.

² A pesar de que diversas autoras han demostrado que la categoría “mujer” fue un término impuesto sobre los grupos africanos, en este trabajo se utiliza para fines explicativos y considerando que hay diferentes formas de devenir mujer.

Asimismo, el conocimiento cartesiano, al sustentarse en la aprehensión visual de la realidad, invalidó otras reflexiones y narraciones que se apoyan de los demás sentidos, como ocurrió con la tradición oral. De tal suerte que los conocimientos que se pueden obtener a partir del tacto, olfato, gusto y oído fueron subyugados y subordinados [Oyèwùmi, 2017]. Muchos de los saberes no visuales los mantenían y reproducían las mujeres, pero con la imposición de la modernidad estos fueron descartados.

Las mujeres también podían ser lideresas espirituales (Moagi y Mtombeni, 2020), y aunque esto se ha pensado y representado como una relación subordinada de poder, en realidad tendríamos que cuestionar si esta afirmación responde al punto de enunciación colonial, ya que para muchas comunidades africanas, la relación con las y los ancestros era fundamental para las dinámicas sociales, por lo que el vínculo con lo espiritual pudo haber sido central en las relaciones comunitarias de poder.

De acuerdo con Donna Haraway [1991], el sistema en el que vivimos ha desarrollado fronteras entre lo humano y lo no humano. Uno de estos bordes tiene que ver con lo no-físico, lo cual ha sido vinculado con lo irracional. Por esta razón, el poder espiritual, que no tiene materialidad, ha sido proyectado como algo sin autoridad e inverosímil. No obstante, bajo estructuras sociales que reconocen la importancia de más de una categoría de humanidad —incluyendo a las vivas, a las ancestras y a las no nacidas, como en el caso de la filosofía Ubuntu [Kakozi, 2020]— el vínculo espiritual podría ser más relevante para las relaciones humanas que lo que establece la ciencia occidental.

En la actualidad, la colonialidad se ha adaptado para sobrevivir. Así, en un afán por demostrar la apertura y tolerancia a otros saberes, se ha incorporado la idea de reconocer cosmovisiones. No obstante, este planteamiento se sigue centrando en lo visual y no ha reconocido las cosmosensaciones.³ Asimismo, el conoci-

³ En el libro en inglés *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Oyèrónké Oyèwùmi contrapone las palabras *world-sense* y *worldview*, y menciona que la segunda responde a discursos

miento se sigue apoyando de la escritura, a la que muchas mujeres siguen sin tener acceso [Oyèwùmi, 2017].

Finalmente, en relación con la colonialidad del ser, es relevante considerar que el sujeto cartesiano es una formación masculina, blanca y con acceso a riquezas monetarias, por lo tanto, las mujeres negras fueron la representación perfecta de lo no-humano, del no-ser. Además, las mujeres fueron vinculadas con la naturaleza y, aunque esta asociación podría implicar relaciones de respeto y cuidado, para la modernidad colonial-capitalista-patriarcal la tierra es un objeto que puede ser explotado por el hombre. El planteamiento de que la naturaleza es un elemento al servicio de lo masculino—sin capacidad de acción o decisión—, también se extrapoló a las mujeres, quienes se convirtieron, al igual que la tierra, en propiedad privada de los hombres.

En África, la mayoría de los líderes independentistas fueron formados por el poder al que confrontaban. De tal suerte que, para mantener ciertos privilegios, decidieron reproducir las relaciones de dominación de género [Hobsbawm y Ranger, 1983]. El feminismo descolonial, entonces, no solo busca un espacio dentro del feminismo, sino que pretende recuperar las historias olvidadas y transformar las relaciones de poder cuestionando las estructuras del sistema. El feminismo descolonial concibe a la lucha feminista como “una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo” [Curiel, 2009: 3].

predominantemente masculinos y occidentales. Aunque en la versión castellana la palabra *world-sense* se traduce como “sentidos de mundo”, en este texto se utiliza la palabra “cosmosensaciones” (a pesar de que no existe el vocablo) con el objetivo de resaltar la crítica de Oyèwùmi. La autora nigeriana se basa en la palabra “cosmovisión” y no “visión del mundo”. Las visiones de mundo remiten a las representaciones que se hacen del orbe (por ejemplo, una imagen cartográfica), las cuales también moldean las formas en las que interpretamos la realidad. Empero, la palabra *cosmosensaciones* hace referencia a la forma de aprehender, sentir y vivir desde las sensaciones (de lo que percibimos con los distintos sentidos).

El giro decolonial propone una nueva forma de pensar que se oponga al sistema de explotación y dé alternativas a la colonialidad en todos los ámbitos de la vida. Se trata de hacer visible lo que se ha proyectado como invisible cuestionando las razones de estas “omisiones”. El giro decolonial propone mundos plurales, no universales [Ndlovu, 2013: 36]. Asimismo, para la construcción de esos mundos, las historias, memorias, vivencias y prácticas femininas juegan un papel fundamental.

El establecimiento de la modernidad en Nigeria

Tras la conferencia de Berlín y la institucionalización de la colonización europea sobre el continente, las representaciones que se hicieron de África fueron simplificadas al cuerpo de una mujer negra que estaba esperando la dominación del hombre blanco [Comaroff y Comaroff, 2010]. La violencia simbólica de esta imagen es muy fuerte, ya que evidencia que el proceso de colonización tuvo como base las violaciones cometidas por los hombres blancos contra las mujeres negras debido a que la capacidad de someter sus cuerpos aseguraría la ocupación territorial [Cabnal, 2010: 11].

Con este proceso, la subordinación de los cuerpos, mentes y territorios africanos se profundizó. Las mujeres, en particular, fueron atravesadas por un entramado de violencias que omitieron sus historias, instituciones y prácticas tras la imposición de la modernidad colonial. En algunos territorios africanos, como en el sur de Nigeria, las mujeres participaban en las dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales de la comunidad, pero esto cambió con el establecimiento de la colonización europea.

Generalmente, cuando se recuperan las historias de las mujeres africanas hay dos narrativas dominantes: la primera afirma que las mujeres ocupaban espacios de poder y autoridad política —al estilo occidental— antes de la colonización, mientras que la segunda señala que las mujeres fueron “liberadas” de la “opresión de los hombres africanos” [Ogbomo y Ogbomo, 1993]. Ambos discursos son resultado de una mirada sesgada por la colonización

y el patriarcado [Oyèwùmi, 2017], pues el primer planteamiento se centra en la manera en la que se entienden las relaciones de poder desde la modernidad, mientras que el segundo refuerza la idea de las mujeres como víctimas sin capacidad de agencia y favorece la idea de que el patriarcado es una estructura “natural” de las sociedades.

Quienes colonizaron y recuperaron las historias de estos territorios fueron hombres blancos europeos. Los oficiales coloniales y los misioneros no rescataron las instituciones y prácticas político-económicas de las mujeres africanas porque estas se contraponían a la jerarquización y subjetividad de género de su cosmovisión. El discurso civilizatorio de la colonización hizo énfasis en que este proceso “emancipó” a las mujeres africanas de las prácticas “salvajes” de los hombres negros. Sin embargo, la injerencia occidental desestructuró las relaciones sociales y destruyó las instituciones que permitían que las mujeres tuvieran autonomía en las relaciones comunitarias [Van Allen, 1972: 165].

Así, es importante señalar que, en algunos territorios del continente africano, las relaciones de poder no respondían al razonamiento occidental centrado en la biológica; es decir, el poder no se obtenía a partir de las características de los genitales. De hecho, en el sur de Nigeria, tanto las mujeres como los hombres podían tener autoridad política a partir del reconocimiento social, que se conseguía con la edad, la capacidad de diálogo, la experiencia, entre otras [Chuku, 2009: 82]. Además, el poder era difuso; por ejemplo, las comunidades “nnobi⁴ no tenían reyes en el sentido de un sistema centralizado bajo una monarquía”, había mujeres *ekwe* que gobernaban a otras mujeres y hombre *eze* que eran los “hombres grande” [Amadiume, 2015].

⁴ Las sociedades nnobi son parte de las comunidades igbo.

La transición de la ética de subsistencia a la económico-capitalista

Las sociedades precoloniales igbo y yorùbá, ubicadas en el sur de la actual Nigeria, estaban organizadas políticamente mediante diversas instituciones. Tanto las mujeres como los hombres podían tener puestos de autoridad. A diferencia de las jerarquías de género occidentales, para las poblaciones yorùbá precoloniales, la organización social se basaba en la edad y en los vínculos comunitarios, no en el sexo de las personas. Así, “la senioridad, es relacional y dinámica y a diferencia del género, no se enfoca en el cuerpo” [Oyèwùmi, 2017: 56].

Asimismo, los términos de parentesco y las categorías políticas no tenían una especificidad de género y, en muchos casos, dependían de los vínculos familiares y comunitarios [Amadiume, 2017]. No obstante, la colonización se encargó de cambiar la narrativa. Por ejemplo, a partir del dominio europeo, la palabra yorùbá *ọkọ* fue traducida como “marido”. Sin embargo, este término no tenía categoría de género y aplicaba tanto a machos como a hembras. De hecho, el término se asignaba en función del espacio que ocupaban los cónyuges tras el matrimonio: si iban al territorio de la familia de la mujer, entonces ella era *ọkọ*; si se dirigían al del hombre, entonces él lo era. Lo mismo sucedió con la palabra *ọba* (gobernante), por lo que la historia moderna ha supuesto que todos los gobernantes yorùbá eran hombres [Oyèwùmi, 2017: 79-80].

Por otra parte, el poder de las comunidades igbo era difuso y la institución política central era la asamblea [Van Allen, 1972]. En esta podían participar tanto hombres como mujeres y el reconocimiento comunitario se obtenía a partir de la capacidad de palabra y la generosidad de las personas sin importar su sexo, por lo tanto, el estatus que obtenían las mujeres era resultado de sus acciones y no una consecuencia del prestigio o posición social de los hombres de su familia. No obstante, tras la colonización, el reconocimiento de las mujeres igbo dejó de ser algo que respondía a sus praxis sociopolíticas y se transformó en una relación de dependencia en función de las riquezas de sus maridos [Amadiume, 2017: 261].

En el ámbito político, las mujeres igbo tenían sus propias instituciones, como lo ejemplifica el *mikiri*, que era una forma organizativa en la que discutían temas que concernían a sus necesidades y bienestar. Esta estructura era resultado del ordenamiento de los mercados dirigidos por las mujeres, ya que ellas podían participar en la economía comunitaria y conservar los ingresos de su trabajo. En las reuniones del *mikiri*, las mujeres también se organizaban frente a las violencias que pudieran ejercer los hombres. Así, si alguna sufría algún agravio, todas se reunían, dialogaban y decidían cómo actuar. En los casos más graves podían manifestarse a partir de denuncias públicas en contra de sus agresores e, inclusive, destruir sus casas. Estas prácticas tenían el objetivo de cambiar las conductas masculinas que atentaban contra sus actividades económicas y bienestar, y solo funcionaban por el diálogo y organización solidaria entre ellas [Van Allen, 1972: 167-170].

Las mujeres igbo no solo participaban en la vida política, sino que también regulaban algunos intercambios comerciales, los cuales les permitían tener autonomía económica. Por ejemplo, las mujeres en Iyede controlaban el cultivo de la mandioca, que era una de las principales plantaciones alimenticias de las comunidades precoloniales. Asimismo, las mujeres organizaban el sistema local de mercado y controlaban los excedentes [Ogbomo y Ogbomo, 1993: 442-444]. Sin embargo, a pesar de que los análisis de las comunidades igbo han demostrado que las mujeres participaban activamente tanto en el espacio público como en el privado, su papel en la historiografía se sigue representando como secundario frente a los hombres.

Existen dos explicaciones al respecto: *a)* que las relaciones entre hombres y mujeres eran desiguales (lo que no implica que las mujeres fueran violentadas al grado de justificar su asesinato como sucede con el sistema moderno), *b)* que la recuperación histórica sigue anclada al punto de enunciación occidental y a los relatos de los oficiales y misioneros británicos, lo cual puede originar un sesgo androcéntrico. Por ejemplo, en los textos donde se estudia el papel de las mujeres igbo en las dinámicas comerciales, se señala constantemente que los cultivos más redituables eran los de

larga distancia, los cuales eran controlados por los hombres y, por lo tanto, se enuncia que estos tenían más poder [Van Allen, 1972. Ogbomo y Ogbomo, 1993].

No obstante, esta afirmación debería ser analizada de manera más detallada debido a que las poblaciones africanas y las occidentales tenían sistemas distintos de valoración. Así, a pesar de que el control de los cultivos que producían más riquezas materiales podría ser equivalente a una mayor concentración de poder bajo la lógica capitalista, en sociedades comunitarias y con economías de subsistencia es probable que el control de los cultivos de subsistencia haya sido más relevante de lo que generalmente pensamos, ya que estos garantizaban la alimentación de la comunidad. De tal suerte, es preciso examinar de manera más profunda el reemplazo de la ética de subsistencia a la capitalista [Cejas, 2000: 81].

La imposición de la masculinidad dominante

En Nigeria, a partir de 1900, las fuerzas coloniales establecieron la Proclamación de las Cortes Nativas número 9, con la cual se permitió que los oficiales coloniales incluyeran personas locales en las “administraciones nativas”. Esto impuso un nuevo sistema político, posibilitó la expansión de las misiones cristianas, incorporó a ciertos hombres nigerianos en la estructura de dominación en una relación desigual y justificó la expulsión de la organización comercial que tenían las comunidades en sus territorios [Chuku, 2009: 88]. Los administradores coloniales también fijaron impuestos en las comunidades, los cuales afectaron de manera particular a las mujeres que controlaban los mercados.

Frente a esta situación, las mujeres igbo se organizaron y manifestaron en contra de los oficiales británicos. Una de las expresiones más conocidas fue la que se realizó en el edificio de Aba.⁵ Esta

⁵ La historiografía hegemónica recupera este acontecimiento bajo el nombre de la guerra de Aba, mientras que para las mujeres nigerianas es la guerra de las mujeres.

manifestación fue pacífica; sin embargo, fue brutalmente reprimida por los colonizadores británicos debido a que desde sus perspectivas las mujeres no tendrían por qué expresarse en el espacio público [Van Allen, 1972]. Así, el asesinato de las participantes se justificó porque estas no acataron los comportamientos de feminidad impuestos por la modernidad colonial-capitalista-patriarcal.

Las prácticas para invisibilizar a las mujeres también se apoyaron de las perspectivas victoriana y cristiana, las cuales establecían que las mujeres no debían participar en el espacio público y que su educación tendría que estar dirigida a ser buenas cristianas, madres y esposas [Van Allen, 1972: 179-181]. La educación cristiana animó la utilización de la violencia en contra de las mujeres si estas no respondían a la sujetidad de género occidental o si cuestionaban la relación de subordinación. Esto se puede analizar, incluso, en la literatura de autoras y autores nigerianos. De hecho, *La flor púrpura* de Chimamanda Ngozi Adichie muestra la imposición de los preceptos cristianos para la subordinación de las mujeres, pero también proyecta las resistencias femeninas.

A pesar de las violencias contra las mujeres durante ese periodo, ellas siguieron resistiendo y viviendo. De hecho, su participación durante las reivindicaciones independentistas fue muy activa [Chuku, 2009: 91]. Inclusive, algunas mujeres, como Oyinkan Morénike Abayomi, fundaron partidos políticos de mujeres [Johnson, 1982: 143]. No obstante, tras las independencias, quienes se establecieron en los centros de poder fueron las poblaciones que tuvieron acceso a la educación occidental: principalmente hombres que rechazaron las tradiciones africanas y abrazaron las europeas, con lo cual reproducían el discurso moderno colonial [Fanon, 2009].

Las independencias de los países africanos respondieron a la lógica de la modernidad capitalista. Así, aunque los movimientos por los derechos de las mujeres generalmente acompañaron las resistencias anticoloniales, las exigencias nacionalistas supeditaron las demandas de las mujeres africanas [Chadya, 2003: 153]. A pesar de eso, la organización y demandas de las mujeres no han cesado, incluso, en la actualidad.

Reflexiones finales

La colonialidad del poder, del saber y del ser han afectado de manera profunda a las mujeres africanas. Las violencias en contra de ellas se han entretejido a partir de los diversos ejes de dominación: raza, clase, género. La omisión, subordinación y eliminación de las historias de estas mujeres no son un hecho casual. Este proceso fue fundamental para garantizar la expansión de la modernidad y el beneficio del sujeto hegemónico. Por esa razón, recuperar esas historias es una de las propuestas de los enfoques descoloniales para recobrar la dignidad y la posibilidad de imaginar mundos otros.

Para las mujeres de lo que actualmente conocemos como el sur de Nigeria, la colonialidad modificó las relaciones de poder en sus comunidades, omitió sus historias y violentó sus cuerpos y prácticas. En principio, a partir de la colonización se instaló la idea de que las mujeres solo podían ocupar el espacio privado y, por lo tanto, no podían tener poder político. Asimismo, el proceso colonial eliminó sus instituciones y les arrebató la autonomía socioeconómica que tenían. De la misma manera, impuso preceptos afectivos y sexuales que delimitaron sus expresiones y praxis sociopolíticas.

A pesar de los esfuerzos por recuperar las historias de las mujeres del sur de Nigeria, la base de entendimiento sigue estando anclada en el punto de enunciación occidental. Así, en este trabajo se propone que cuestionemos las formas en las que estudiamos las relaciones de poder en espacios y tiempos que no corresponden a los nuestros, considerando nuestro punto de enunciación y las características de las comunidades con las que se generan los diálogos.

Ndlovu menciona que la opción descolonial no pretende la universalidad, no se plantea como neutral y no asume que tiene la verdad absoluta [2013: 66], por lo que es un enfoque teórico que nos permite seguir resistiendo, pero también diseñando y construyendo alternativas a este sistema de muerte. Desde la imposición de la modernidad colonial, y hasta la actualidad, en Nigeria los movimientos y resistencias de mujeres han sido una constante a pesar del silencio histórico porque, como señala María Lugones, resistir es buscar nuevas formas de comprender el mundo, pero también de vivir en él [2011: 116].

REFERENCIAS

- Amadiume, Ifi [2015], *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in Africa Society*, Londres, Zed Books.
- [2017], “La nueva pobreza de las mujeres”, en *Ellas [también] cuentan. Antología inédita de narrativa breve y poesía de escritoras africanas de expresión inglesa*, Tenerife, Baile del sol: 160-163.
- Cabanillas, Natalia [2020], “Mujeres en África”, [Texto presentado en el diplomado *Estudios sobre África*, Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África], México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cabnal, Lorena [2010], “Feminista siempre”, en *Feminismos diversos: feminismos comunitarios*, Barcelona, Asociación para la Cooperación con el Sur-Las Segovia: 33.
- Cejas, Mónica [2000], “Pensar el desarrollo como violencia: algunos casos en África”, en Susana Devalle (comp.), *Poder y cultura de la violencia*, Ciudad de México, El Colegio de México: 69-117.
- Chadya, Joyce M. [2003], “Mother Politics: Anti-colonial Nationalism and the Woman Question in Africa”, *Journal of Women's History*, vol. 15, núm. 3: 153-157.
- Chuku, Gloria [2009], “Igbo Women and political Participation in Nigeria, 1800s-2005”, *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 42, núm. 1: 81-103.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John [2010], “Africa Observed Discourses of the Imperial Imagination”, en Roy Grinker *et al.* (coords.), *Perspectives on Africa A Reader in Culture, History and representation*, Singapour, Wileu-Blackwell: 31-43.
- Curiel, Ochy [2009], “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, [Ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista], Buenos Aires.

- Espinosa, Yuderlys [2012], “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”, *Solar*, vol. 12, núm. 1: 141-171.
- Fanon, Frantz [2009], *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Federici, Silvia [2019], *Re-enchanting the world. Feminism and the Politics of the Commons*, Kairos Books, England.
- Haraway, Donna [1991], *El Manifiesto Cyborg*. Recuperado de <<https://bit.ly/3McqmN9>>.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence [1983], *La invención de la tradición*, Barcelona, Editorial crítica.
- Johnson, Cheryl [1982], “Grass Roots Organizing: Women in Anticolonial Activity in Southwestern Nigeria”, *African studies Review*, vol. 25, núm. 2-3: 137-157.
- Kakozi, Jean Bosco [2020], “Filosofía Ubuntu”, [Texto presentado en el diplomado *Estudios sobre África*, Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África] México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lugones, María [2011], “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia, Hypatia*, vol. 25, núm. 4: 105-117.
- Moagi, Anna Lefatshe y Mtombeni Butholezwe, [2020], “Women in Pre-colonial Africa: Southern Africa” in: Yacob-Haliso O., Falola T. (eds.) *The Palgrave Handbook of African Women's Studies*, Palgrave Macmillan: 1-20.
- Ndlovu, Morgan [2013], “Manufacturing Black-on-Black Violence in Africa: A Decolonial Perspective on *Mfecane* and Afro-phobia/Xenophobia in South Africa”, *International Journal of African Renaissance Studies*, vol. 12, núm. 2: 97-109.
- Ogbomo, Onaiwu W. y Ogbomo, Q. O. [1993], “Women and Society in Pre-Colonial Iyede”, *Anthropos*, vol. 88: 431-441.
- Oyèwùmi, Oyèrónké [2017], *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá, Editorial en la Frontera.
- Robertson, Claire [2015], “We Must Overcome: Genealogy and evolution of Female Slavery in West Africa”, *Journal of West African History*, núm. 1: 59-92.

- Spillers, Hortense J. [1987], “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *Diacritics*, vol. 17, núm. 2: 64-81.
- Tamale, Sylvia [2020], *Decolonization and Afro-feminism*, Quebec, Daraja Press.
- Sankara, Thomas [2013], Compilación de textos e introducción por Bruno Jaffré, Barcelona, Wanáfrica.
- Van Allen, Judith [1972], “Sitting on a Man’: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women”, *Canadian Journal of African Studies*, vol. 3, núm. 2: 156-165.

CAPÍTULO 14. HITOS HISTÓRICOS DE LA COLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO EN AMÉRICA LATINA

HILDA CABALLERO AGUILAR¹

Resumen

En este trabajo se busca reflexionar, desde la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, sobre aquellos procesos de dominación y explotación, considerados hitos históricos, es decir, puntos de inflexión que configuran una manera hegemónica de entender, sentir y practicar el consumo alimentario. Se hace una revisión histórico-estructural, desde la conquista de América, de los procesos que articulan la colonialidad y la mercantilización, para delinear la geopolítica alimentaria que se ha configurado con la globalización actual del patrón de poder capitalista-colonial. Por último, se presentan algunas consideraciones sobre las disputas y propuestas que, de manera contradictoria, se orientan a la descolonialidad del consumo alimentario.

Introducción

La colonialidad del consumo alimentario refiere al proceso de imposición de patrones de producción y consumo de alimentos en el ámbito mundial, cuyos efectos se manifiestan actualmente, de manera devastadora, en tres grandes sucesos: la configuración de una geopolítica alimentaria bajo el control y monopolio de grandes corporaciones; los efectos negativos en la salud de amplios secto-

¹ Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM.

res de la población, y la degradación de diversos ecosistemas. Esto revela que el alimento se ha utilizado, principalmente, como mercancía e instrumento de dominación, antes que como satisfactor de necesidades y sustento para una vida saludable.

El origen de la colonialidad del consumo alimentario se remonta a la conquista de América, desde el siglo xvi, que con la idea de “raza” configura discursos y prácticas de diferenciación jerárquica para legitimar la imposición de formas de producción y consumo vinculadas a las pautas culturales de los dominadores. La colonialidad del consumo alimentario fue un aspecto crucial en la configuración del patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, ya que además de clasificar jerárquicamente a la población mundial, instaló en el imaginario no solo la idea de que hay seres superiores e inferiores; sino también formas de vida, de organización y prácticas de reproducción social, legítimas e ilegítimas, entre ellas, la producción y el consumo. Dicha colonialidad sigue vigente hasta hoy justificando procesos de dominación y explotación de poblaciones y territorios a escala mundial.

El objetivo en este trabajo es reflexionar, desde la perspectiva de la colonialidad del poder elaborada por Quijano, sobre aquellos procesos de dominación y explotación, considerados hitos históricos, es decir, puntos de inflexión que configuran una manera hegemónica de entender, sentir y practicar el consumo alimentario. Esto implica la imposición de pautas materiales y culturales de los dominadores, mientras que las pautas, aquellas de los dominados, son despreciadas, desestructuradas y deslegitimadas por considerarlas expresiones de formas de vida atrasadas, premodernas, precapitalistas e improductivas. Esto con la finalidad de identificar los procesos que, de manera contradictoria, se orientan a revertir la colonialidad del poder, tomando como eje de análisis el consumo alimentario.

El trabajo se estructura en siete apartados: 1) Colonialidad del poder y colonialidad del consumo alimentario; 2) La conquista de América y el origen de la colonialidad del consumo alimentario; 3) La articulación moderno-colonial capitalista: expansión de la colonialidad y de la mercantilización del consumo alimenta-

rio; 4) “Desarrollo” rural y modernización agrícola. Articulación mundial y local de la colonialidad y mercantilización del consumo alimentario; 5) Geopolítica alimentaria. Colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos; 6) Hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Disputas por resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario. Por último se presentan algunas reflexiones finales.

1. Colonialidad del poder y colonialidad del consumo alimentario

La colonialidad del poder implica la estructuración de la sociedad a partir de relaciones de poder jerárquicamente racializadas, se manifiesta en el control de los diversos ámbitos de la existencia social, pero para efectos de este trabajo se enfatiza en la colonialidad del consumo alimentario, en la que se identifica la articulación, principalmente, de dos procesos: 1) el uso del alimento como instrumento de dominación, utilizado como indicador de diferenciación sociocultural e identitaria, para legitimar la opresión y explotación de comunidades y territorios y, 2) su transformación en mercancía, antes que en satisfactor de necesidades vitales, para responder a las demandas del mercado capitalista mundial y garantizar mayores niveles de rentabilidad. El proceso de colonialidad del consumo alimentario articula la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de la vida. Se impone una forma de darle sentido a la experiencia individual y social con la instauración de formas de representación (discursos y prácticas) que naturalizan la estructuración jerárquica de la sociedad y legitiman la dominación y la explotación. Esto vinculado al mercado capitalista que se establece como la única vía legítima de satisfacer las necesidades. Así, el sistema de dominación y el de explotación quedan estructuralmente articulados.

En este contexto, el consumo refiere no solo a procesos económicos, sino también socioculturales, identitarios y, sobre todo, políticos (en términos materiales y simbólicos). Se partió de una

definición más amplia, tomando en cuenta que el consumo es resultado de un proceso histórico-estructural de disputa por el sentido que se le otorga a la forma de reproducir la vida, mediante la satisfacción de necesidades y deseos. En este proceso intervienen relaciones de poder que configuran, de manera contradictoria, una forma hegemónica de entender, practicar y significar el consumo, al mismo tiempo que estigmatiza, niega y deslegitima una diversidad de pautas culturales y materiales en las que se inscriben otras formas de entender y practicar el consumo. Este adquiere características específicas en cada fase histórica (época colonial, impulso del capitalismo, capitalismo competitivo-industrial y la colonialidad global del poder), sustentado en la colonialidad de la subjetividad y la mercantilización de la vida. Aunque la colonialidad del poder incide en la estructuración de las relaciones sociales, relaciones de poder, en los diversos ámbitos de la existencia social, este proceso está siempre acompañado de disputas por resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario. Lo anterior plantea indagar formas alternativas de consumo asociadas a otro horizonte de sentido histórico emergente, denominado, en términos genéricos en diversas partes de América Latina, buenos vivires, donde el reestablecimiento de relaciones armónicas entre sociedad y “naturaleza”, mediante su cuidado y respeto, ocupan un lugar central. Estas formas alternativas de consumo buscan desnaturalizar la dominación y deslegitimar la explotación, que la modernidad-colonialidad capitalista ha justificado sobre amplios sectores de la población y de sus territorios, como se muestra en los siguientes apartados.

2. La conquista de América y el origen de la colonialidad del consumo alimentario

En este apartado se identifica la configuración del discurso que sustenta y legitima prácticas de diferenciación jerárquica a partir de la idea de la “raza”, vinculadas al consumo alimentario, en las que se utiliza el alimento como instrumento de dominación y

como mercancía antes que como satisfactor de necesidades y sostén de una vida saludable.

La colonización europea en América Latina fue posible debido a que se resolvió el problema de la supervivencia de los conquistadores, salvaguardando dos cosas: la seguridad, para protegerse de los peligros y, la alimentación necesaria para sobrevivir [Álvarez, 2018]. En lo que se refiere a la seguridad, los europeos llegaron equipados con caballos y armamento avanzado, venían a conquistar nuevas tierras y sabían que eso solo podía ser con métodos violentos, pues tenían la experiencia histórica de invasión de sus tierras por los musulmanes. Además del uso de la violencia para mermar las capacidades de resistencia de la población nativa, trajeron diversas enfermedades que provocaron el exterminio de un amplio número de personas.

En cuanto a la alimentación, encontraron una diversidad de plantaciones agrícolas correspondientes a las múltiples culturas en toda la región (mayas, aztecas, incas, quechuas, aymaras, etc.) que habitaban en tierras fértiles. Había abundancia de cultivos de alimentos ajenos a los patrones de consumo de los invasores, como frijol, calabazas, chiles, aguacates, papaya, tomates, cacao, tabaco, maguey, maíz, yuca, quínoa y diversos tubérculos como camotes y papas, entre otros productos. Sin embargo, los conquistadores europeos consideraron que estos alimentos eran de menor calidad e inadecuados para su sustento, ya que su dieta se constituía principalmente de pan, aceite de oliva, aceitunas, carne y vino, pero la provisión de alimentos que traían desde Europa se fue agotando, lo que vulneraba su supervivencia. Esto provocó la necesidad de importar y producir sus propios alimentos, lo que al mismo tiempo propició el discurso colonial que clasificó los alimentos en “buenos alimentos”, alimentos europeos considerados de calidad superior, en contraposición a los “malos alimentos”, alimentos indígenas juzgados de menor calidad [Álvarez, 2018: 1].

El discurso colonial se sustentó en la diferenciación de la constitución corporal entre europeos e indígenas, partiendo de que el cambio de dieta podría cambiar su constitución, lo que generó el temor de que, si consumían alimentos “inferiores”, con el tras-

curso del tiempo se parecerían cada vez más a los indígenas. Así, “la única manera de conservar la superioridad de sus cuerpos era consumir los alimentos europeos adecuados” [Álvarez, 2018: 2]. Este discurso tuvo dos propósitos: mantener la superioridad física y generar la identidad social. En España el consumo de pan, carne y vino era para las élites, mientras que entre los pobres la dieta se componía principalmente de cereales (cebada, avena, centeno), verduras y tubérculos. Los tubérculos no se consideraban un alimento apropiado para las clases altas por crecer bajo tierra, preferían consumir alimentos provenientes de los árboles. Así, los alimentos se jerarquizaron e instauraron como indicadores de la posición social.

Otro aspecto que intervino en la configuración de la identidad social es el proceso histórico en el que se encontraba España, marcado por el conflicto para expulsar a los musulmanes y a los judíos de su territorio. En este proceso los alimentos se erigieron como “un poderoso símbolo de la cultura española”, ya que, por ejemplo, el consumo de cerdo estaba prohibido entre los musulmanes y los judíos, y solo los católicos lo comían [Álvarez, 2018: 2]. Esto permitía diferenciar entre un legítimo español católico y los “otros”, que se convertían en objeto de persecución, expulsión o ejecución. Derivado de esto, se arraigó la concepción de que el tipo de alimento marcaba la diferenciación entre culturas, además de constituirse como un indicador de la posición social.

El alimento como instrumento de dominación

Durante la conquista de América, los alimentos se utilizaron, en términos materiales y simbólicos, como instrumentos de dominación mediante la imposición de la religión y la destrucción de los referentes simbólicos de la población indígena. Esto demandó producir lo necesario para el rito sagrado de los católicos, la hostia, hecha de trigo y el vino, de uva, que representan el cuerpo y la sangre de Cristo [Álvarez, 2018: 3], además, la grasa animal para la fabricación de velas. En consecuencia, se inició un proceso de re-

organización de la agricultura y de introducción de animales para el trabajo y el consumo. Todo esto en detrimento de los cultivos indígenas, de la crianza de sus animales domésticos, de sus formas de alimentación y de su autonomía alimentaria.

La imposición de patrones de producción y consumo de alimentos se relacionó con la crianza de animales de pezuña que trajeron los españoles (caballos, cerdos, vacas, ovejas y cabras); en las nuevas tierras encontraron una gran variedad de alimentos y ningún predador. De esta manera se reprodujeron ampliamente, lo que propició la expansión en su producción y consumo, constituyéndose en una mercancía que potenciaría la producción industrial de carne, productos lácteos y grasa animal. Esto conllevó un proceso de dominación e imposición mediante la sustitución de los alimentos indígenas, ya que se destinaron vastas extensiones de tierra, invadiendo y destruyendo sus cultivos. Además, la Corona española, para responder a sus problemas financieros, determinó disponer de las tierras comunales “para satisfacer las demandas del comercio internacional” [Álvarez, 2018: 6-7].

Otro aspecto que fortaleció el uso de la alimentación como instrumento de dominación fue la llegada de las mujeres ibéricas, que conllevó la destrucción de los hogares indígenas, ya que “muchas mujeres indígenas fueron obligadas a trabajar en labores domésticas en los hogares españoles como cocineras, niñeras y nodrizas” [Álvarez, 2018: 5-6]. Esto implicó la incorporación de los hábitos de consumo, la imposición de los gustos, los sabores y las costumbres europeas, así como el uso de utensilios y los rituales para servirse [Albán, 2015: 17], constituyendo “todo un sistema de disciplinamiento” [Albán, 2015: 37] que contribuyó al rechazo de las maneras tradicionales de comer.

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción, ya que permitía el acceso al poder. Como

señala Aníbal Quijano, “más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción” [Quijano, 1992: 12-13]. Esto facilitó su vinculación a la mercantilización de los alimentos.

El alimento como mercancía antes que como satisfactor de necesidades

El consumo de carne fue parte de la imposición colonial gastronómica, se incrementó su consumo y el de los productos lácteos, “la carne de res se configuró en un diferenciador social fuerte y su consumo estaba determinado por las posibilidades de adquisición, pero también por la disponibilidad de este alimento” [Albán, 2015: 79]. La producción y el consumo de alimentos dependía de factores económicos y políticos, en tanto que “los administradores coloniales regulaban los precios, adjudicaban las matanzas y determinaban la calidad de los alimentos”, configurando una “*geopolítica gastronómica*, entendida esta como la forma en que el poder actúa sobre los alimentos determinando los lugares en donde se producen, su distribución y, por ende, incidiendo en el consumo privilegiado de unos sectores con respecto a otros” [Albán, 2015: 79-80, énfasis en el original].

Asimismo, en América surgió la posibilidad de explotar otras especias (condimentos, medicinas y fármacos) como el hinojo, la canela, el coco y el azúcar [Egaña, 2015: 584], que se convirtieron en productos comerciales por excelencia.

La hacienda constituyó “la unidad fundamental en el sistema productivo implementado por los europeos en nuestros territorios, y que se consolidó en el siglo xviii” [Albán, 2015: 59]. En estos sistemas productivos se articularon diversas formas de control y explotación del trabajo, de los recursos y de la producción, quedando incluidas la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado. Así, la “raza” y la división del trabajo quedaron estructuralmente asociados [Quijano, 2008]. Se asignó el trabajo esclavo para los negros, la servidumbre para los indígenas, y el trabajo asalariado para mestizos y criollos. La colonialidad del poder, como elemento consti-

tuyente de la sociedad latinoamericana, configuró una estructura de dominación y explotación que se expresa en la heterogeneidad histórico-estructural al articular diferentes espacios y momentos históricos, y distribuir la población en lugares y roles materiales y simbólicos en cada ámbito de la existencia social, para afianzar las relaciones de mando-obediencia.

La colonialidad del poder se rearticuló posteriormente en la vida de las haciendas, donde los hacendados utilizaron la alimentación para someter a indígenas y afros esclavizados. “La negación de los alimentos fue uno de los tantos castigos que emplearon para escarmentar ante los intentos de fuga, la desobediencia o los levantamientos que se producían” [Albán, 2015: 23]. De esta forma, indígenas y esclavos fueron sometidos a regímenes alimentarios que se constituyeron como formas de control de su subjetividad, obligando a “que su cuerpo asimilara los alimentos que el hacendado consideraba pertinente para su desempeño como pieza productora de rentabilidad económica, reduciéndoles a una dieta básica de sal, maíz, carne y plátano” [Albán, 2015: 23].

La comida se convirtió en una forma de mantener las diferencias entre dominadores y dominados, y de ejercicio del poder, “la comida pasaba de ser el recurso de subsistencia para convertirse en un símbolo de poder y sometimiento” [Albán, 2015: 111], y una fuente rentable de ingresos mediante el control de la abundancia y la escasez, utilizándola tanto para garantizar la vida como para atentar contra ella.

La resistencia y la lucha que enfrentaban los pueblos originarios eran para preservar sus tierras, sus formas de vida y su autonomía alimentaria, aunque, por razones prácticas, en diversas ocasiones tuvieron que adoptar los nuevos alimentos, los gustos, los sabores y las costumbres.

3. *La articulación moderno-colonial capitalista: expansión de la colonialidad y de la mercantilización del consumo alimentario*

El mercado mundial de alimentos demandó la provisión de estos de manera masiva mediante la producción de excedentes y su distribución a escala global. Esto fue posible con el desarrollo científico y tecnológico orientado a la industrialización de los alimentos, que requirió de avances en cuatro áreas básicas: 1) conservación, 2) mecanización, 3) venta minorista y mayorista y 4) transporte [Goody, 2017: 200]. La conservación de alimentos es una práctica ancestral de las economías simples que permitía ampliar su distribución en tiempo y espacio; para la conservación de la carne algunas técnicas eran el salado, el secado, el uso de vinagre o de otras especies traídas de Oriente, lo que permitió la expansión del comercio con China, el Sudeste Asiático, India, Persia, Arabia y África Oriental. La palabra *especies* deriva del latín, que significa “un artículo de distinción o valor especial en contraste con los artículos del comercio común” [Goody, 2017: 140]. Después se usó el azúcar para conservar jamón, otras carnes y, sobre todo, frutas, en mermeladas y dulces; al principio se importó a un precio elevado desde Arabia y la India, pero luego pudo adquirirse mucho más barato en el Caribe, esto incrementó su demanda en el mercado europeo y la expansión de su producción en diversas colonias. Más tarde, se agregaron té y cacao como artículos “de lujo”, lo que provocó la expansión de plantaciones de esclavos en América.

Durante las guerras napoleónicas, a inicios del siglo XIX, se interrumpió el suministro de azúcar, esto conllevó el desarrollo del proceso más significativo para la industrialización de los alimentos, el enlatado, que al principio se destinaba para alimentar a los marineros, comerciantes y funcionarios y, más tarde, impactó los mercados internos, transformando la dieta cotidiana de la población [Goody, 2017: 204]. Asimismo, a finales del siglo XIX, las técnicas de refrigeración se generalizaron en el mercado doméstico y, posteriormente, la distribución y venta de productos congelados

que demandó el desarrollo del transporte y el impulso de la publicidad, las marcas y la comercialización [Goody, 2017: 204-211].

La mecanización en la producción industrial, el incremento de la fuerza de trabajo urbano y el desarrollo del transporte fueron centrales para la expansión del mercado de alimentos procesados. Además del avance en los procesos de enlatado, se requirieron nuevas máquinas para la preparación y producción a gran escala: “lavadoras, separadoras de granos, mondadoras, descascaradoras de maíz, cortadoras y llenadoras”. Esto demandó el aumento en el consumo de energía para trasladar grandes cantidades de productos, lo que “dependió del auge de los ferrocarriles, que en Gran Bretaña marcó el comienzo de la segunda fase de la industrialización (aproximadamente 1840-1895)”. Además, “permitió el crecimiento de los mercados masivos para alimentos procesados y en conserva, e incrementó el volumen de importaciones desde el Mundo Colonial” [Goody, 2017: 214].

Otro producto procesado que cambió sustancialmente los hábitos alimentarios en muchas partes del mundo es el cereal para el desayuno. “Durante la década de 1890, se inventó la mayor parte de los tipos básicos de cereales precocidos y sus procesos de manufactura: elaboración de copos, tostado, inflado y extrusión”. Inicialmente fabricados en Estados Unidos, estos cereales desplazaron a otros alimentos, tanto por la facilidad para su preparación como por las campañas de venta que los convirtió en productos de primera necesidad, dominando el mercado con casi los mismos productos [Goody, 2017: 212-213]. En este proceso de imposición de patrones de producción y consumo de alimentos procesados, el desarrollo de la publicidad tuvo un papel fundamental, pues propició una considerable homogenización del consumo alimentario, del gusto y los sabores, que conllevó “el impacto de los patrones culturales de las naciones industrializadas sobre los estilos de vida locales” [Goody, 2017: 219].

Asimismo, con la ciencia de la nutrición y el conocimiento experto se configuraron discursos y prácticas para promover lo que se consideraba la “buena alimentación” [Perafán y Martínez, 2016]. Este proceso de colonialidad del consumo alimentario fue pro-

movido por los nutricionistas europeos a comienzos del siglo xx, quienes establecieron una clara diferencia entre sus modos de comer en relación con los de otros grupos humanos, minimizando en unos casos y despreciando en otros a los sujetos, sus prácticas y sus alimentos [Albán, 2015: 20].

4. “Desarrollo” rural y modernización agrícola. *Articulación mundial y local de la colonialidad y mercantilización del consumo alimentario*

La colonialidad del consumo alimentario se intensifica con los procesos de modernización de la agricultura impulsados a escala global desde la década de 1950, sustentados en los discursos que articulan hambre, escasez y la necesidad de “desarrollo” en diversos países. Se impulsa un cambio discursivo que va sustituyendo la idea de la autosuficiencia alimentaria por el concepto de *seguridad alimentaria*, que emerge durante la Segunda Guerra Mundial, debido a la crisis alimentaria que surge en diversas partes de Europa. La seguridad alimentaria se toma como acicate para orientar las políticas y programas con el fin de estandarizar las perspectivas y prácticas vinculadas al sector alimentario, “la planeación y política nutricional y alimentaria surgió a comienzos de 1960 como una nueva subdisciplina que ‘introduce’ un conjunto de prácticas que permite a las instituciones estructurar políticas públicas, realizar exclusiones, modificar las relaciones sociales” [Escobar, 2007: 201].

Además, sirvió para legitimar la maximización del rendimiento agrícola, con el impulso en la década de 1950 de la llamada revolución verde. Mediante el uso de productos tóxicos (insecticidas, fertilizantes y herbicidas) se intensificó la producción, comercialización y consumo de productos que garantizaban mayores márgenes de ganancia en el menor tiempo posible. Se buscó transformar la agricultura tradicional en una agroindustria exportadora de alta “productividad” con el apoyo de la ciencia y la tecnología. Esta intervención se sustentó en un discurso de “desarrollo” y moderniza-

ción del campo latinoamericano [Martínez, 2010], que derivó en la reestructuración de los sistemas locales mediante el uso intensivo de la tierra, el ahorro de mano de obra y la aplicación de los llamados paquetes tecnológicos: uso de semillas mejoradas, equipo tecnológico, insumos químicos, créditos para la siembra, así como la intervención de técnicos, científicos, inversionistas, administradores y gobiernos. Con esto, el mercado se legitima como el único mecanismo para resolver los problemas alimentarios.

Esta dinámica impulsó un proceso histórico-estructural, a decir de Blanca Rubio, de subordinación excluyente del sector rural y de “control de tierra”, donde la producción de alimentos se articula al régimen de acumulación que se configura en la segunda posguerra, en tanto que el impulso y despliegue de la industria se sustentan en el dominio y la explotación de los campesinos que son incorporados al modelo de “desarrollo” como productores de materias primas y alimentos, pero excluidos de sus beneficios [Rubio, 2001: 31].

En la década de 1970 se incorpora el discurso sobre el desarrollo rural integrado, como “una manera de llevar la revolución verde a los pequeños agricultores”. Se planteó la reorganización en la producción con intervención estatal, instituciones internacionales y las políticas alimentarias, con una “visión economicista y tecnolizante”, que busca incorporar a los campesinos como “pequeños productores” al mercado [Escobar, 2007: 264-269]. De 1975 a 1990 se difunden los “Contratos de Producción”, en los que hay un dominio de las relaciones de financiamiento y de comercialización a cambio del compromiso de entrega de las cosechas, principalmente a empresas de capital extranjero [Stamatis, 1993: 61-62].

En 1996, la Cumbre Mundial sobre la Alimentación señala que: “[...] Los cuatro pilares de la seguridad alimentaria son la disponibilidad, el acceso, la utilización y la estabilidad” [cfs, 2012: 5, énfasis en el original]. Con esto, se afianzó la visión del problema como un asunto principalmente económico, que demandaba el incremento en la producción y el consumo, deslegitimando y desestructurando las formas locales de producción y consumo de alimentos.

5. Geopolítica alimentaria. Colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos

Desde 1990, con la globalización del patrón de poder moderno colonial, capitalista, el despliegue del mercado mundial y el dominio del capital financiero, se propició también el desarrollo de la agroindustria exportadora; este proceso y sus consecuencias son analizadas por Rubio para el caso de México, pero ayuda a ilustrar lo que sucedió en otros países de la región latinoamericana, con diferentes tiempos y modalidades, según sus especificidades, mostrando las principales características del despliegue del capitalismo en esta etapa histórica, en tanto que:

la producción alimentaria nacional decae, emerge un tipo de producción muy rentable, comandada por la agroindustria exportadora. Producción de lujo para exportación o para clases de elevados ingresos. Grandes empresas agropecuarias vinculadas a las agroindustrias exportadoras producen flores, frutas y hortalizas con tecnología de punta y una combinación de formas flexibles de organización de la fuerza de trabajo con precarización de la fuerza laboral [Rubio, 2001: 19].

Se configura una fuerte polarización productiva “con el declive de la producción de alimentos básicos para el mercado nacional, la integración de una reducida élite de productores y la exclusión de una amplia masa de campesinos y empresarios pequeños y medianos” [Rubio, 2001: 19].

En la década de 1990, se anunció una segunda revolución verde basada en una revolución biotecnológica [Ceccon, 2008; Felicien, 2016], que impulsó la manipulación genética para promover transformaciones en la productividad de la agricultura mundial, mediante la creación de organismos genéticamente modificados (OGM), mejor conocidos como transgénicos [Ceccon, 2008: 21]. Con esto, se suma otro mecanismo de control: la creación de patentes y el registro de derechos de propiedad intelectual, que articulan el control de la tierra, de lo genético y del conocimiento, ya que:

El mercado de estas semillas transgénicas está dominado por alrededor de diez empresas trasnacionales que ejercen una hegemonía oligopólica sobre los sistemas agroalimentarios. Monsanto (EE. UU.) junto con Norvartis (Suiza), Dupont (EE. UU.), Astrazeneca (RU-HO), y Aventis (Suiza) manejan 60% del mercado de los agroquímicos, 23% del mercado de semillas y 100% del mercado de semillas transgénicas [Felicien, 2016: 28].

Otro aspecto a destacar es que desde el inicio del siglo XXI se despliega un proceso masivo de adquisición de tierras, que ha configurado un nuevo mercado global de tierras, acompañado del impulso de los agronegocios, la especulación de la tierra y los proyectos extractivistas, que afectan principalmente a los sectores rurales (campesinos e indígenas). Se configura una geopolítica alimentaria que culmina con la colonialidad global de la producción, distribución, almacenamiento y consumo de alimentos. Todo esto se traduce en procesos de reordenamiento territorial mediante el impulso de agronegocios (principalmente, monocultivos) de productos de uso lícito e ilícito, que conlleva la especulación de tierras fértiles, despojo, sobreexplotación y desestructuración de territorios y comunidades, además de provocar diversos daños a la salud humana y la hiperdegradación de ecosistemas (tierra, agua, flora y fauna).

No obstante, este proceso histórico de colonialidad del consumo alimentario siempre ha estado acompañado de disputas que, de manera contradictoria, emprenden diversos pueblos y comunidades para resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

6. Hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Disputas por resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario

Diversas organizaciones sociales a escala local y/o global se han manifestado en contra de la colonialidad del consumo alimentario,

de los agronegocios y de sus prácticas monopólicas de despojo. El Movimiento Internacional Vía Campesina, desde 1996, propuso luchar por la “soberanía alimentaria” para enfrentar la “seguridad alimentaria” promovida por los organismos internacionales que apuestan al mercado, a las multinacionales y a las tecnologías para alimentar a los pueblos [Zibechi, 2020]. Asimismo, una diversidad de movimientos locales y comunidades pugnan por recuperar sus autonomías alimentarias mediante la reestructuración de sus sistemas propios de producción y consumo.

Se identifica que, así como se ha usado el alimento como instrumento de dominación y como mercancía, también se impulsan procesos políticos de emancipación en los que se van construyendo formas alternativas de entender y ejercer el consumo alimentario [Caballero, 2021]. La diversidad de luchas que algunos pueblos y comunidades emprenden contra la dominación y la explotación, tiene en su horizonte, como uno de sus ejes, lograr la autonomía alimentaria con lo cual se van alejando de las pautas culturales de los dominadores y de la lógica mercantil del patrón de poder moderno-colonial, capitalista, global, patriarcal y eurocentrado.

En estas experiencias es fundamental la recuperación de sus saberes y prácticas, así como la distinción entre alimento y comida [Esteve, 2015] vinculado el primero, principalmente, a un proceso técnico de producción masiva, estandarizada y mercantilizada de alimentos, mientras que la segunda refiere un proceso sociocultural situado de producción de comida para la satisfacción de necesidades. Estas propuestas van configurando una forma descolonial de consumo material y simbólico, que revalora y recupera la diversidad de saberes, de culturas y de formas propias de producción y consumo de comida, mediante la restitución de sus sistemas locales de producción, la recuperación de alimentos propios y semillas, el restablecimiento de la producción agroecológica libre de agroquímicos (pesticidas y fertilizantes), donde se privilegia la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades de las comunidades y se retoman las prácticas de cultivos asociados y rotativos, respetando los ciclos naturales de la vida.

Estas prácticas propician el reestablecimiento de los vínculos entre las comunidades y sus territorios, que se orientan a la construcción de relaciones armónicas en las que están presentes la reciprocidad y la solidaridad entre los humanos y con la madre tierra, mediante relaciones de complementariedad, de cuidado y respeto que permiten la reproducción ampliada de la vida humana y no humana en procesos denominados, de manera genérica, buenos vivires.

Estos procesos implican un conjunto de discursos y prácticas que involucran las dimensiones política y simbólica de lucha contra la colonialidad del poder; configuran estrategias, imaginarios críticos descoloniales y prácticas alternativas contra la dominación y la explotación, resignificando diversos procesos socioeconómicos, entre ellos, la producción y el consumo de alimentos, orientados por otro horizonte de sentido histórico. Van conformando experiencias que, como parte de la realidad social, son diversas, heterogéneas, contradictorias y discontinuas, pero orientadas a resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

Reflexiones finales

En esta revisión histórica se identifica que la alimentación, base de la supervivencia, se ha utilizado como instrumento de dominación y como mercancía, antes que como satisfactor de necesidades y sustento para una vida saludable. Esto explica la persistencia de diversos problemas como: dependencia alimentaria, hambre, pobreza, desnutrición y obesidad, entre otros. El uso intrumental y mercantil de la alimentación ha sido posible mediante la articulación de la colonialidad del poder y la mercantilización de la vida. Es un proceso histórico-estructural sustentado, desde el siglo xvi, en el discurso colonial y las prácticas de diferenciación jerárquica, a partir de la idea de la “raza”, que han legitimado la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos para el impulso y despliegue del mercado mundial de estos mediante la dominación y explotación de diversas poblaciones y territorios.

La colonialidad del consumo alimentario se manifiesta en la etapa actual de globalización del patrón de poder moderno-colonial capitalista, en la reconcentración de riqueza y poder, que ha configurado una geopolítica alimentaria, en la que unos saberes y prácticas se superponen a otros de acuerdo con el lugar que ocupan en el orden geográfico del poder [Albán, 2015: 23]. Así, un reducido número de grandes corporaciones controlan la producción, distribución, almacenamiento y consumo de alimentos en detrimento de amplios sectores de la población y de sus territorios, lo que provoca la desestructuración de los sistemas locales de producción y consumo que permitían, en diversos casos, la autosuficiencia alimentaria.

Desde una perspectiva histórico-estructural se identifican hitos, puntos de inflexión que modifican los sistemas locales y las formas propias de producción y consumo de alimentos, en donde estos se jerarquizan e instauran como indicadores de diferenciación sociocultural e identitaria. Se clasifican los gustos, los sabores, las pautas culturales y materiales de producción y consumo, para legitimar e imponer las pautas de los dominadores y, al mismo tiempo, se estigmatizan y destruyen no solo las pautas alimentarias de los dominados, sino todo el entramado material y simbólico que le da sustento a una diversidad de formas de reproducción de la vida.

Esta dinámica se sostiene en cambios en las percepciones del gusto y los sabores, que inciden en los sistemas de referencia de lo que se debe producir y consumir, respondiendo a criterios de alta rentabilidad en el mercado.

En estos procesos intervienen diversos factores como la publicidad, las grandes corporaciones que monopolizan la producción, las redes de distribución, los procesos de industrialización y la disponibilidad de productos y sabores, que se imponen para incrementar su consumo. Se configuran estructuras de poder, que siguen controlando la disposición y/o escasez de determinados alimentos para someter a diversas poblaciones y territorios, preservando la colonialidad del poder y la mercantilización de la vida, mediante la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos a escala local y global.

No obstante, si bien es un proceso de dominación total, que incide en los diversos ámbitos de la vida social, siempre está acompañado de variadas formas de resistencia, estrategias y acciones, que dan cuenta de una memoria histórica de larga duración que ha orientado diversas luchas, entre ellas, la lucha indígena. Esto ocasiona una constante tensión que se manifiesta en la disputa histórica contra la dominación y la explotación de los seres humanos y de la “naturaleza”.

Se despliegan diversas luchas que, de manera contradictoria, tienden a la descolonialidad del consumo alimentario, mediante procesos de subjetivación política, de toma de conciencia y disputas por la defensa y recuperación de la diversidad en la producción agroecológica y el consumo de alimentos tradicionales, locales, frescos y nutritivos. Mediante la restitución de sus saberes y sabores, formas de producción, preparación, compartición y significación, diversas comunidades van configurando formas alternativas de reproducción de la vida, a partir de otro horizonte histórico de sentido, que se orienta a reestablecer relaciones más armónicas entre la sociedad y la “naturaleza”, donde están presentes la reciprocidad y la solidaridad, entre los humanos y con la madre tierra, promoviendo la reproducción ampliada de la vida (humana y no humana). Procesos de lucha que se orientan no solo a resistir, sino a revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

REFERENCIAS

- Albán, Adolfo [2015], *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*, Colombia, Universidad del Cauca.
- Álvarez, Linda [2018], “La colonización, los alimentos y el hábito de comer”, *Food Empowerment Project*. Recuperado de <<https://bit.ly/3Q4nva3>>.
- Caballero, Hilda [2021], *La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Logros y contradicciones de la lucha indígena en el Cauca, Colombia, 1971-2018*, [tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos], México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ceccon, Eliane [2008], “La revolución verde tragedia en dos actos”, *Ciencias*, vol. 1, núm. 91: 21-29
- Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (cfs) [2012], *En buenos términos con la terminología*, Italia, Comité de Seguridad Alimentaria Mundial de la FAO.
- Egaña, Daniel [2015], “Comerse las Indias. La alimentación como clave clasificatoria del Nuevo Mundo en la obra de Fernández de Oviedo”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, núm. 2: 579-604.
- Escobar, Arturo [2007], *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana.
- Esteva, Gustavo [2015], “Volver a la mesa”, *Comer es rebeldía: recuperar la capacidad autónoma de comer. Compilación de textos sobre soberanía alimentaria*, Oaxaca, Cooperativa Cooperativa Autónoma de Convivencia y Aprendizaje de Oaxaca, CACAO/Cooperativa El Rebozo: 24-57.
- Felicien, Ana [2016], “Historia de las Leyes de semillas y la modernidad en la agricultura”, en Mónica Pérez, Ana Felicien y Silvana Saturno (Compiladoras), *Semillas del Pueblo. Luchas*

- y resistencias para el resguardo y reproducción de la vida*, Venezuela, Fundación Editorial El perro y la rana: 21-50.
- Goody, Jack [2017], *Cocina. Cuisine y clase*, Barcelona, Cambridge University Press-Gedisa.
- Martínez, Roger [2010], “Soberanía agroalimentaria: características, obstáculos y perspectivas”, *Ciencia y Sociedad*, vol. xxxv, núm 4: 623-656.
- Perafán, Astrid y Martínez, William [2016], “Biopoder, desarrollo y alimentación en El Rosal, Cauca (Colombia)”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 33, núm. 2: 183-201.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú indígena* núm. 13.
- [2008], “El trabajo al final del siglo xx”, *ECUADOR DEBATE* núm. 74: 187-204.
- Quijano, Aníbal [2011], “Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5).
- Rubio, Blanca [2001], *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, Ecuador, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Chapingo.
- Stamatis, Martha [1993], “Los contratos de producción en el noroeste de México: el Valle de Mexicali a fines de la década de los ochenta”, *Estudios Fronterizos* núm.: 61-80.
- Zibechi, Raúl [25 de julio de 2020], “La lucha por la comida en tiempos de pandemia”, *La Jornada*.

CAPÍTULO 15. EXPERIENCIAS “OTRAS” DE COMERCIALIZACIÓN. LAS REDES ALIMENTARIAS ALTERNATIVAS Y SUS APORTES A LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER¹

Dania López Córdova²

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar y discutir los aportes descoloniales de las redes alimentarias alternativas (RAA) a partir de dos experiencias, una en España y otra en México. Se sostiene que, desde las RAA se establece una disputa con el Sistema Agroalimentario Mundial y la colonialidad del consumo alimentario que impone, a partir de propuestas como la agroecología y la autonomía alimentaria, y desde relaciones de reciprocidad entre humanos y con la Madre Tierra.

Introducción

Las redes alimentarias alternativas son prácticas sociales que han ido creciendo de forma importante en México y en el mundo, y se considera que dicho crecimiento se asocia a tendencias en la sociedad que van en contra de la dominación y la explotación de la Madre Tierra, buscan reconocer el trabajo de pequeños productores orgánicos y agroecológicos y apelan por una alimentación sana,

¹ Agradecemos a la DGPA-UNAM por el apoyo otorgado a través del proyecto PAPIIT IN301920: "Sustentabilidad ecológica-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones".

² Colectivo Descolonialidad del Poder y Buenos Vivires, México.

por lo que se sostiene son experiencias de solidaridad “económica”³ y tienden a la descolonialidad del poder, pues desde sus prácticas van cuestionando, deconstruyendo y resignificando el sentido de diversas categorías, como “economía” y “trabajo”; por ejemplo, el alimento se convierte en comida, los “recursos naturales” en madre tierra, y se revalorizan saberes populares.

La estructura del trabajo es la siguiente. En el primer apartado se presenta la propuesta de la solidaridad “económica” desde la descolonialidad del poder; en el segundo se muestran los principales rasgos del sistema agroalimentario global (SAG) y de la colonialidad del consumo alimentario; en el tercero se destacan los rasgos centrales de las RAA; en el cuarto se recuperan dos experiencias, una en México y otra en España para, finalmente, exponer las reflexiones sobre los aportes descoloniales de las RAA.

Solidaridad “económica” y descolonialidad del poder

Consideramos que las RAA son experiencias de solidaridad económica porque plantean una disputa por el sentido de la “economía” y lo “económico”, y aspiran a establecer una sociedad justa y solidaria, donde se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial y capitalista.

Analíticamente se propone la categoría de solidaridad económica para resignificar la “economía” a partir de la idea de formas de control del trabajo de Quijano y relativizar el peso de la “economía”-trabajo en la existencia social y, así, reconocer las interrelaciones con las otras dimensiones —autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo-género y “naturaleza”— también propuestas por Quijano,⁴ tratando de abordar las experiencias de solidaridad “económica” desde la totalidad social. Asimismo, dicha

³ Se entrecorren varios términos para plantear la necesidad de deconstruirlos.

⁴ En la compilación de la obra de Aníbal Quijano [2014] se pueden encontrar los trabajos donde se alude a estas ideas.

categoría implica el reconocimiento de los contextos particulares de cada una de las experiencias y las estructuras y relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) micro y macro en las que están inmersas. Por ejemplo, en el caso de las RAA, no basta con que la producción sea orgánica si se reproducen relaciones de poder patriarcales o si las decisiones no se toman de forma horizontal y colectiva; también se reconoce que las RAA tienen en contra el poder de las grandes empresas transnacionales que intervienen en la producción, la distribución e influyen en el consumo, junto con los medios de comunicación.

Con estas consideraciones, la “solidaridad económica” se entendería como el conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales y la reproducción integral de la vida, desde acciones liberadoras y solidarias entre los humanos y con la madre tierra. En un sentido descolonial, la solidaridad “económica” es una forma de control del trabajo no heterónoma⁵ que articula tanto a la reciprocidad como a la producción mercantil simple, así como al trabajo femenino, campesino e indígena, orientado a la producción y reproducción de la vida [López y Marañón, 2019; Marañón, 2017].

En el caso de la alimentación, un asunto tan sensible y básico, se plantea la necesidad de cuestionar la forma en que se producen, se distribuyen y se consumen los alimentos, para identificar las implicaciones negativas del actual sistema agroalimentario. Asimismo, se trata de visibilizar experiencias colectivas que, a contracorriente y con sus tensiones, van planteando una alimentación otra. Hilda Caballero [2021] concibe el consumo alimentario como un proceso no solo material, sino también sociocultural, identitario y, sobre todo, político, pues si bien los alimentos pueden ser instrumentos de dominación y explotación, también pueden ser emancipatorios si se van construyendo formas alternativas de entender y ejercer el consumo y, porque van contra la mercantilización de la vida.

⁵ Recordemos que trabajo no es igual a empleo o trabajo asalariado, aunque esto se ha convertido en sentido común.

Colonialidad del consumo alimentario y sistema agroalimentario global

La colonialidad en el consumo alimentario es la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos industriales, con alto valor de mercado, en detrimento de la producción y consumo de alimentos locales, de base campesina e indígena. Asimismo, implica la estandarización y homogeneización de la producción agrícola, así como la colonialidad del imaginario, del gusto y los sabores que llevan a la población a preferir productos ultraprocesados por encima de los frescos y naturales. Dicha colonialidad articula: 1) el uso de los alimentos como instrumento de dominación y como indicador de diferenciación sociocultural e identitaria⁶ y 2) su transformación en mercancías antes que en satisfactores de necesidades [Caballero, 2021].

Las RAA han surgido en un contexto de crítica y resistencia a la colonialidad del consumo y al sistema agroalimentario global (SAG) institucionalizado con el neoliberalismo capitalista, así como contra el productivismo de la revolución “verde” instaurado después de la segunda posguerra. Dicho sistema es una “forma específica de orden geopolítico y ecológico condicionado a flujos transfronterizos que aseguran artificialmente alimentos y energía [que determina] qué, cuándo y cómo nos alimentamos a nivel global”

⁶ En su trabajo, Hilda Caballero realiza una revisión histórica de la colonialidad del consumo alimentario en América Latina durante la conquista y la colonia. Los alimentos se jerarquizaron e instauraron como indicadores de diferenciación sociocultural e identitaria a partir de la clasificación jerárquica racializada del gusto, de los sabores, de las pautas culturales y materiales de consumo, legitimando e imponiendo las pautas europeas y rechazando, estigmatizando y destruyendo las no europeas, pues los alimentos de los indígenas fueron considerados inferiores, insípidos y en algunos casos repugnantes. Los alimentos encontrados en América se clasificaron según las formas y la taxonomía de lo conocido en Europa, pero siempre resaltando la parte “salvaje” de su “naturaleza”, algunos de ellos considerados indescriptibles.

[Saralegui, 2019].⁷ Dados los escándalos asociados a los efectos negativos a la salud humana (vacas locas, por ejemplo) y del planeta (destrucción de territorios por los monocultivos, la emisión de gases de efecto invernadero (GEI) por las distancias que recorren los alimentos —los petroalimentos—, etc.), desde la década de 1970 del siglo pasado han surgido experiencias que apelan por otras formas de producción, comercialización y consumo de alimentos, incluso, de conceptualización.⁸

El SAG se caracteriza por la producción de alimentos sujeta a la especulación (capital financiero) y a la búsqueda de ganancia. Así, los alimentos no importan por su capacidad de satisfacer una necesidad básica, primordial (valores de uso), sino por las ganancias que puedan redituar a las grandes compañías que han concentrado la producción y comercialización de estos. Este sistema se caracteriza también por la producción en grandes superficies de monocultivos con una alta mecanización, uso intensivo de plaguicidas y fertili-

⁷ Dicho autor plantea que han existido tres regímenes alimentarios mundiales. El primero (1870 a 1903), colonial/industrial se basó en las exportaciones de granos y ganado desde las colonias hacia Europa, en favor del surgimiento de una clase obrera emergente y asentando las bases del desarrollo industrial, especialmente en Gran Bretaña, por lo que la imposición de monocultivos en la colonia fue una maniobra de externalización de la producción de alimentos británica. En el segundo (1950-1970), de posguerra, un sector agroalimentario industrializado estadounidense hacía circular alimentos hacia estados poscoloniales estratégicos para garantizar lealtad frente al enemigo comunista, a la par que moldeaba los sectores alimentarios articulándolos con los industriales a escala nacional bajo el paradigma de la revolución “verde”, dando forma al actual régimen —el tercero— clasificado como corporativo, vigente desde la década de 1980 del siglo pasado.

⁸ Esteva [2015] señala que no debemos hablar de alimentos sino de comida, pues el primer término tiene un uso institucional, profesional y mercantil, que se aleja del carácter popular y cotidiano, así como cultural, de la comida como acto social. González, Nigh y Pouzenc [2020] dicen que, en vez de hablar de consumidor, podemos hablar de *comiente* (en francés *man-geur*), pues en el primer caso el alimento es visto como mercancía, mientras que comiente considera la alimentación en su dimensión individual-biológica (saciar el hambre), pero también en su dimensión colectiva-cultural.

zantes químicos, con el visto bueno y apoyo de los gobiernos en sus distintos niveles (nacional, estatal, local), lo que ha contribuido de manera definitiva en la erosión, compactación y empobrecimiento de suelos, la contaminación de agua y la pérdida de biodiversidad y agrobiodiversidad, así como de saberes milenarios.

En el ámbito de la distribución/comercialización, se pasó de una distribución comandada por los gobiernos a otra dominada por los actores privados del gran capital (supermercados, centrales de abasto) y en detrimento del sector minorista “tradicional” (pequeñas tiendas de barrio, sector informal, mercados y tianguis); de hecho, se estima que en México, el consumo de alimentos comprados en supermercados representa, aproximadamente, 60 % [Gasca y Torres, 2014; citado en Monachón, 2017 y Bracamontes, 2019]. Las exigencias a los proveedores/productores se incrementaron: transporte en distancias cada vez mayores, determinados aspectos visuales y de calibre —uniformidad—, cantidades mayores y precios lo más bajos posibles. Así, la alimentación, convertida en una gran industria —en un supermercado planetario—, acrecentó la distancia entre el ser humano y la “naturaleza”⁹ [Deléage, 2013; citado en Monachón, 2017].

Respecto al consumo, también se modificaron los patrones alimentarios. Con la apertura comercial, los mercados internos (especialmente de los países del Sur) se inundaron de alimentos procesados, altos en calorías y con baja calidad nutricional —pero de precios bajos—, lo que ha fomentado la pérdida de saberes culinarios e incrementado la incidencia de enfermedades (diabetes, hipertensión, etc.) y asociado a esto, mayores gastos de salud para atenderlas [Bracamontes, 2019; Monachón, 2017]. Se ha registrado así, sobre todo en los países del Norte, un proceso de desafección alimentaria, esto es, “la generalización de una percepción social negativa del sistema agroalimentario más globalizado y de

⁹ Daniel López y José Ángel López [2003] consideran que, en dos generaciones, en las ciudades se ha perdido el nexo identitario hacia la tierra; además, se han perdido los saberes populares de los ciclos naturales y agrícolas, de la dieta y la calidad de los alimentos.

las instituciones públicas encargadas de controlar, reproducir o intervenir en él” [Calle *et al.*, 2009: 6]. Dicha desafección implica una desconfianza —por motivos de salud, éticos o medioambientales— entre “quienes consumen y no producen su propia comida, dependiendo de un complejo sistema agroalimentario, crecientemente industrializado y globalizado, que les ofrece en masa alimentos estandarizados, anónimos y alejados, a través del mercado” [Soler y Calle, 2010: 260].

Así, con el SAG se registran diversas paradojas: se desecha un tercio de la producción de alimentos producidos en el ámbito mundial que no encuentran mercado —o no a los precios requeridos por los supermercados— [FAO, 2011; citado en López, 2015], mientras persisten y coexisten la desnutrición, la obesidad y malnutrición, y las hambrunas afectan a importantes segmentos de la población mundial. Asimismo, los alimentos recorren grandes distancias, cuando las estimaciones sobre los efectos del cambio climático se hacen más alarmantes; y el Sur tiene que dedicar sus mejores tierras para producir alimentos que serán consumidos en el norte, lo que implica “exportaciones virtuales de tierras y aguas” [López, 2015]. Entonces, en abierta crítica y resistencia a la colonialidad del consumo alimentario, al SAG y a la sociedad de consumo “que corta los vínculos entre el campo y la ciudad y hace de la agricultura una actividad sin raíces, produciendo alimentos sin identidad” [Monachón, 2017: 224], es que se van conformando las RAA, como alternativas de regeneración local ante la destrucción global [López y López, 2003].

Descolonialidad del consumo alimentario y RAA

Hilda Caballero [2021: 20] señala que:

la descolonialidad del consumo alimentario refiere a los procesos que, de manera heterogénea, discontinua, conflictiva y contradictoria impulsan diversas comunidades contra la colonialidad y mercantilización del consumo alimentario. Esto

conlleva diversos procesos de subjetivación política, de toma de conciencia y disputas por la defensa y recuperación de la diversidad en la producción y consumo de alimentos tradicionales, locales, frescos, nutritivos. Mediante la restitución de sus saberes y sabores, formas de preparación, compartición y significación, buscan fortalecer la diversidad cultural, de prácticas y saberes comunitarios, de identidades locales; van restituyendo formas de relacionalidad sustentadas en la autodeterminación y socialización del poder, la reciprocidad y la solidaridad, entendida la reciprocidad como el intercambio de trabajo y de sus productos sin mediación del mercado capitalista y del dinero y, la solidaridad entre los humanos y con la “madre tierra” contra la dominación y la explotación, en busca del bien común para la reproducción ampliada de la vida. Estos procesos permiten ir configurando un consumo descolonial: ético-político, relacional e intercultural, que busca la justicia social y ecológica-ambiental.

Por su parte, las RAA aluden a sistemas de producción, distribución y consumo que se fundamentan en la reconexión o comunicación cercana entre productor, producto y consumidor. Estos entramados articulan nuevas formas de relación en la red de sujetos participantes y estimulan una distribución más equitativa entre ellos [Sánchez, 2009; citado en Bracamontes, 2019 y Monachón, 2017]. Se considera que las RAA hacen parte de los circuitos cortos de comercialización (ccc) y los circuitos de proximidad (cp). Sin embargo, se plantean algunas diferencias, pues se señala que los circuitos no tienen consideraciones cualitativas. Los ccc y los cp se definen a partir de dos características: el número de intermediarios y la distancia geográfica; esto es, en los ccc existe máximo un intermediario, en tanto que los segundos la distancia que recorren los alimentos no debería ser mayor a los 100 km. Así, se señala que en estas formas de comercialización —donde solo interviene un intermediario o se limita la distancia— pueden participar un supermercado (con sus ofertas de productos “alternativos”: orgánicos, artesanales o de comercio justo) o una cooperativa agrícola-

la, por lo que se apela, entonces, al uso del término de RAA, que contemplan lo cualitativo [Monachón, 2017; Bracamontes, 2019].

Otra distinción que se hace es entre producción orgánica y producción agroecológica. La primera, que inicialmente era crítica, en muchos casos fue institucionalizada y asimilada a la agricultura industrial, pues se hizo compatible con los monocultivos, la concentración, la explotación del trabajo y la priorización de los cultivos para la exportación; se redujo, así, a cumplir un conjunto de criterios técnicos sobre los productos sin importar elementos de los procesos de producción. Por su parte, a la agroecología sí le interesan los procesos, considerando no solo elementos técnicos, sino también sociales, políticos y ecológicos de todo el sistema agroalimentario, así como los intercambios comerciales, las relaciones sociales y las políticas públicas [López y López, 2003; Monachón, 2017].

La agroecología junto con la autonomía alimentaria son planteadas como elementos centrales de las RAA, pensadas estas redes como formas socioeconómicas alternativas donde se establece un firme compromiso entre producción y consumo. Sobre la agroecología, López [2015] señala que el término surgió en la década de 1970 como respuesta a las primeras manifestaciones de la crisis ecológica en el campo, para, una década después ser recuperado y planteado por Miguel Altieri en 1983 como “las bases científicas para una agricultura sustentable”. Al inicio del siglo *xxi* se define como “el funcionamiento ecológico necesario para hacer una agricultura sustentable” [Gliessmann, 2002, citado en López, 2015]. Más tarde el concepto incorpora las prácticas y saberes campesinos, recogiendo las lógicas de la economía campesina (no capitalista) y se reconocen tres dimensiones de la agroecología: 1) ecológica y técnico-agronómica; 2) socioeconómica y cultural/territorial y 3) sociopolítica (soberanía alimentaria), y asociado a esto, se le atribuyen tres distintos sentidos: como disciplina social, práctica agronómica asociada a la agricultura ecológica y movimiento social [Wezel *et al.*, 2009, en López, 2015 y Monachón, 2017]. Asimismo, se identifican un conjunto de principios asociados a la agroecología: 1) Integralidad, 2) Armonía y equilibrio, 3) Auto-

nomía de gestión y control, 4) Cerrar los ciclos en la circulación de los materiales, 5) Mantenimiento y potenciación de los circuitos cortos, 1) Utilización del conocimiento local vinculado a los sistemas tradicionales de manejo de los “recursos naturales” y 7) Pluriactividad [López y López, 2003].

Por su parte, la autonomía alimentaria (ni autarquía ni soberanía) refiere a: cómo nos apañamos para superar la ley del valor capitalista en relación a la alimentación [... a crear] las condiciones necesarias para el autoabastecimiento directo de alimentos, dentro de un espacio social unitario —una comunidad—, en el que todas las partes deciden conjuntamente sobre todo el proceso: producción, distribución y consumo de esos alimentos [López y López, 2003: 102-103].

Teniendo presente la agroecología y la autonomía alimentaria, un modelo alimentario ecológico asume los costes sociales y ecológico-ambientales porque no se los difiere a otras poblaciones del planeta ni a las futuras generaciones [López y López, 2003].

Entre las RAA se identifican a los mercados campesinos, las agriculturas de tipo comunitario, las ventas directas, los huertos urbanos, el comercio justo, entre otras expresiones como el consumo social en comedores escolares, hospitales y asilos de ancianos [Monachón, 2017, López, 2015]. Se trata de esquemas que pueden ser fundados y dirigidos por consumidores, productores o ambos [Bracamontes, 2019]. También se reconoce que su origen puede ser urbano, rural, periurbano; pueden tener distinta periodicidad —semanales, quincenales u otra—, su nivel de formalidad puede variar —con figura jurídica o sin ella—, con distintas formas de organización/gestión interna y algunas pueden contar con procesos de garantía de calidad —certificaciones por terceros, participativas o simplemente relaciones de confianza— [Monachón, 2017].

El criterio de fundación y dirección —que tiene que ver con la participación— resulta muy relevante, pues ilustra el grado de involucramiento que se establece entre productores y consumidores y la densidad de la red. Un ejemplo de la red comandada por los

consumidores es la Red de Alimentación Alternativa Itacate (RAAI) en la Ciudad de México, en tanto que en los tianguis orgánicos alternativos (como los de Tlaxcala, en México, documentados por Monachon, 2017) la responsabilidad recae en los productores; los Acuerdos de Responsabilidad Compartida en Francia, o la cooperativa BAH! (Bajo el asfalto está la huerta) en la periferia de Madrid, son ejemplos del tercer caso donde la responsabilidad es compartida (corresponsabilidad). Asimismo, en algunas experiencias el consumidor es libre de elegir entre los productos que se ofertan en la red (RAAI y LAI en Ciudad de México), en tanto que en otras se trata de bolsas o cestas de alimentos definidas según la disponibilidad de alimentos, por las que se paga un monto fijo de dinero (Canastas de Café Victoria también en la Ciudad de México). Sea cual sea la forma de organización, para las RAA, la comida no es una mercancía —ni un lujo—, es un derecho básico que debería ser ejercido mediante una producción que promueva la autonomía de los campesinos y la conservación de la “naturaleza”, la comercialización justa de productos saludables y culturalmente adecuados, así como un consumo consciente y responsable [Bracamontes, 2019; López y López, 2003].

Algunos autores plantean que las RAA buscan: 1) asegurar la permanencia de la agricultura campesina-indígena a partir de la ocupación productiva de los territorios, la recreación del patrimonio biocultural y de precios justos para los productores, 2) ofrecer la posibilidad de una alimentación sana y accesible, y 3) garantizar la sustentabilidad de los territorios donde se producen los alimentos [Monachón, 2017, Bracamontes, 2019]. Otros autores más identifican, al menos, tres lógicas no capitalistas en la diversidad de formas que encarnan las RAA, lo cual se relaciona con lo anterior: 1) precios justos que remuneren adecuadamente el trabajo del productor, sin explotación humana ni de los agroecosistemas, en condiciones de trabajo dignas; y en el caso del consumidor, un precio que resulte accesible; 2) economía de valores de uso, pues se establecen asociaciones directas entre producción y consumo, y se comparte el riesgo de las producciones agrarias; y en algunos casos también la propiedad sobre los medios de producción (orga-

nización colectiva de la circulación de los alimentos, corresponsabilidad), y 3) economía del don, en la que los intercambios no están mediados por su valor inmediato, como mecanismos comunitarios de gestión de los excedentes y las carencias entre los distintos miembros de la comunidad, sino desde una percepción subjetiva de abundancia [López, 2015].

Entre los principios que identifican en las redes están la horizontalidad, la democracia y el comercio justo [Bracamontes, 2019], la cooperación, la autogestión, la autonomía, la agroecología y algunas pregonan un anticapitalismo a partir de la articulación con movimientos sociales [López y López, 2003].

Ejemplos de RAA: BAH! en Madrid y LAI en Ciudad de México

Existen diversas experiencias de RAA en el mundo. Las primeras, surgidas en Japón en la década de 1970 (movimiento *Teikei* que significa alianza, coalición, cooperación, asociación), han sido fuente de inspiración de las *Community Supported Agriculture*¹⁰ (CSA) en Estados Unidos y las (*Associations pour le maintien d'une agriculture paysanne*¹¹ (AMAP) en Francia, entre otras. Aquí se presentan dos iniciativas que de ninguna manera agotan la diversidad de formas de RAA que existen en el mundo, pero que tratan de “destilar, sacar esencia de los proyectos” [López, 2015: 13] para ir sistematizándolas.

*BAH! Bajo el Asfalto está la Huerta*¹²

Fundada en 1999, es una organización social y económica asamblearia que desde una visión agroecológica y anticapitalista inten-

¹⁰ En Nueva York se han impulsado desde 1996.

¹¹ El surgimiento de la primera experiencia de este tipo se ubica en 2001.

¹² Tomado de López [2015] y López y López [2003]. Para información más reciente, visitar su página electrónica: <<https://bit.ly/3Q18x4H>>.

ta autogestionar la alimentación a partir de la propiedad y gestión colectivas de producción y consumo de verduras ecológicas, de una comunidad formada por grupos de base en el espacio periurbano de la región de Madrid, donde se producen de 30 a 35 cultivos en una superficie de tres hectáreas, en condiciones agroecológicas y según estacionalidad.

Dado que se trata de una cooperativa de agricultores y consumidores y es considerada un modelo alternativo basado en la autogestión y sustentado en la asamblea, se afirma que esto posibilita la relación directa producción-consumo, cuando se entregan los productos, y en asambleas mensuales con delegados de los 11/12 grupos de consumo.

El sistema que se ha desarrollado en esta experiencia es el de *bolsas fijas*. Las bolsas fijas refieren a las verduras que les llega a las unidades de consumo (familias) cada semana, las cuales están agrupadas en los 11/12 grupos. Su contenido varía de una semana a otra, y de una temporada a otra, pues el proceso producción-distribución-consumo se adapta a los ciclos naturales de la huerta. Aunque se planifica para que todas las semanas del año haya verdura suficiente, en cantidad y en variedad, para una familia media de tres o cuatro personas, los resultados no siempre son esos, de manera que lo que resulta es lo que se reparte. Y es ahí donde se identifica la corresponsabilidad en la cooperativa, pues productores y consumidores asumen los riesgos: si sale bien, sale bien para todos; y si sale mal, pues también. En 2001, cada socio aportaba una cuota de siete euros semanales, más uno por el transporte. Las cooperativistas no perciben la cuota semanal como el precio de las verduras, sino como un dinero necesario para el mantenimiento y la reproducción de todas las actividades de la cooperativa (planificación, producción y distribución), por lo que se considera que “la actividad en el BAH! no tiene una traducción monetaria directa” [López y López, 2003: 108].

Se estima que el tamaño ideal de esta iniciativa es la de 130 unidades de consumo (familias), 11 grupos (lo que supone unas 250-300 personas consumiendo los productos de la cooperativa), por lo que más que crecer, en BAH! consideran que las experiencias se

deben multiplicar. Este tamaño se ha definido considerando varios criterios: relación número de trabajadores y productores, calidad y cantidad de producción adecuada para cada socia/o, estabilidad y funcionamiento de los órganos de gestión, ingresos suficientes para mantener la actividad, que no suponga un exceso de actividades para el Grupo de Trabajadores (GT), que la infraestructura sea adecuada —local, almacén, transporte—, que haya equilibrio entre la gente muy implicada y menos implicada y entre veteranos y nuevos, y que haya estabilidad en el debate y un nivel aceptable en la participación.

Sobre el GT, este se encarga de producir los alimentos y coordinar las actividades principales. Respecto a la organización del trabajo, en la campaña 2002/2003 existían siete trabajadores y se estimó que cada miembro del GT, a jornada completa, dedicaba 55-58 horas/semana (incluidos transporte, almuerzo, reuniones de trabajo, formación, tareas de gestión; sin estas, queda una jornada de 31-38 horas), de las cuales, 10-11 horas las dedican a gestión/coordinación; las asignaciones que recibían entonces era de 500 euros —que se acercaban a los 507 que se definían como suficiente, pero debajo de los 844 que eran deseables—, más una bolsa semanal y otros bienes materiales e inmateriales más. Se reconoce que la permanencia en el GT es precaria, pues más de la mitad de integrantes se sustituye cada temporada, lo que se asocia con un desequilibrio entre los aportes del GT y los de los otros grupos: los de consumo solo dedican de cuatro a cinco horas mensuales a la reunión del grupo, a diferencia de las 10-11 horas semanales del GT.

A pesar de esos desequilibrios en la participación, en BAH! hay una convicción férrea por una toma de decisiones por consenso. Contra el modelo de gestión gerencial, se aboga por el asamblearismo, la horizontalidad y la mínima delegación. En la práctica, se han establecido unos mínimos de participación: pago de cuotas, asistencia a la asamblea general, limpieza del local y toma de actas; además, se ha establecido el compromiso de participación por, al menos, de un año, el cual es un compromiso de grupo, no individual. Esto, más la realización de los Domingos verdes han contribuido al fortalecimiento interno y a un mayor involucramiento de

los consumidores. Los domingos verdes refieren al espacio colectivo donde de manera voluntaria se va a la huerta a trabajar, dos veces al mes. Para los trabajadores agrícolas esto significa una importante ayuda, además de ver reconocido y valorado su trabajo; en tanto que para los consumidores supone visitar su huerta, “nuestra huerta” y trabajar en la verdura que “nos vamos a comer”. Se trata de un espacio con un ambiente abierto y distendido, de contacto personal, que si bien, no sirve para tomar decisiones, sí contribuye a fortalecer la cooperativa.

Se reconoce y se ha aceptado que en *BAH!* participen personas comprometidas con la iniciativa como un proyecto político de transformación social en el cual volcar sus energías, sin excluir a aquellas que solo la consideran en su dimensión socioeconómica: producir y consumir verdura. Se busca evitar que la gente se retire porque se siente mal por no poder dedicarle más tiempo a la cooperativa y también se ha considerado incluir criterios personales en la asignación de tareas (si hay hijos, si tienen otras actividades, etc.): “hemos configurado una organización que exige poco a sus miembros, pero ofrece la posibilidad de implicarse mucho, dejando un amplio espacio para la implicación voluntaria —aunque formalizada” [López y López, 2003: 182].

*La Imposible (LAI)*¹³

Esta red fue fundada en 2015 en la Ciudad de México, con la participación de 15 personas que compartían una historia de trabajo (educación popular, agricultura urbana, productores agrícolas, cooperativistas) y quienes se inspiraron en iniciativas en curso como el colectivo Zacahuiztco, la *RAAI* e *Insekto Libre*; inicialmente los productores participantes eran solo seis, pero para 2019 la red contaba ya con 26 grupos de producción de seis estados del país y nueve alcaldías (unas 100 personas), además de 1000 consumidores

¹³ Tomado de Bracamontes [2019].

inscritos en la lista de correos —aunque unos 70 son los que realizan pedidos de manera regular—, participando del intercambio catorcenal de más de 400 productos. En la reunión inicial de 2015 se planteó que con esta red se buscaba favorecer la permanencia de las unidades de economía campesina porque producen alimentos sanos, es una opción de trabajo digno, reproducen la diversidad biológica y cultural, defienden el territorio y lo aprovechan con menores impactos ecológico-ambientales. La estrategia que ahí se delineó fue crear un espacio de articulación campo-ciudad a partir de vincular a los productores y consumidores —que en el mercado convencional están separados por una larga cadena de intermediarios— y posibilitar mejores precios para ambos. También se planteó que LAI se regiría por la horizontalidad y se auto-gestionaría mediante donaciones voluntarias de trabajo y dinero aportadas por los consumidores y que se respetarían los precios que fueran fijados por los productores.

La dinámica de distribución es la siguiente: 1) consultar con productores cuál es la oferta; 2) realizar y enviar listas de productos (comandas) a consumidores; 3) recibir, compilar y enviar pedidos a los productores (enlace); y 4) recibir y pagar productos y entregar y cobrar a consumidores en el local, los sábados cada 15 días. En 2019 se entregaban cerca de 2000 productos quincenalmente, por lo que la jornada de entrega se puede prolongar de 11 de la mañana hasta las 6 de la tarde.

Respecto a la participación y la horizontalidad se detectaron algunos problemas, pues se reconoció que existían niveles distintos de compromiso en las asambleas mensuales, en la rotación de tareas de gestión e, incluso, en realizar-recoger-pagar a tiempo su pedido. Así, en la asamblea de enero de 2016, se replanteó el funcionamiento de la red: si se quería continuar con el proyecto, había que cambiar la distribución de responsabilidades. Se buscaría que las y los productores mantuvieran sus compromisos: contar con formas de producción saludables, respetar los precios de venta acordados y entregar los productos en el lugar y hora convenidos; pues para ellas y ellos la participación en LAI significa un espacio de distribución con varias ventajas: pagos por adelantado, precios

determinados por ellos, volumen y frecuencia de venta estables, acceso a crédito. Se sostiene, entonces, que la articulación de los y las productores con LAI se da a partir de un compromiso basado en la reciprocidad, la confianza, la amistad y el afecto. También se planteó la necesidad de un mayor compromiso de los consumidores: realizar-recoger-pagar a tiempo su pedido. En cuanto a los criterios de incorporación de productores a LAI se señalan: producción saludable para la salud humana y del planeta, organización económica no capitalistas (colectivos, cooperativas, familias) y participación política (apoyar grupos que realizan activismo social), además que produzcan los bienes que solicitan los consumidores, que no compita con productos que ya alguien produce en la red y que la dinámica de comunicación y entrega sea viable. Por su parte, el único criterio de incorporación de los consumidores es pedir ser incluidos en la lista. Pero, una vez que la persona realiza su pedido, se adquiere el compromiso de recoger y pagarlo en el lugar y hora acordados, y si se entrega en otro lugar o fecha se cobra una multa.

Como parte de la reestructuración planteada en 2016, se decidió conformar un colectivo gestor (CG) que asumió las tareas de coordinación arriba señaladas. Ese CG estaba conformado, en 2019, por 14 personas que son un subgrupo de consumidores con un mayor grado de compromiso. Se trata de seis hombres y ocho mujeres, 13 menores de 35 años, todos con al menos estudios de licenciatura, además, ninguno depende de la compensación percibida por su trabajo en LAI. La asamblea general fue sustituida por dicho CG, como espacio abierto a más participación. “La pérdida de horizontalidad y participación permitió ganar certidumbre, confianza y eficacia” [Bracamontes, 2019: 30], sin embargo, surgieron nuevas tensiones, entre ellas la sobrecarga de trabajo en el CG y la concentración del conocimiento sobre el funcionamiento de la red en pocos. En 2017, dado el crecimiento importante en el número de consumidores, se buscó eficientar el trabajo, por lo que el CG se dividió en cinco comisiones: finanzas, productores, comunicación, educación y logística; en febrero de 2018 se creó la comisión de crédito (con el CG y productores), también se imple-

mentó el sistema de impresión de comandas y en febrero de 2019 la responsabilidad de armar pedidos cayó en cada consumidor y consumidora. El cg realiza asambleas bimestrales.

Para sostener las actividades de LAI se cobra un sobreprecio, en marzo de 2019 este era de 10 %. Esos recursos se usan para solventar los gastos en transporte e insumos realizados por el cg, y lo que queda se divide en dos: una mitad va para el fondo de gastos (consumibles y otros gastos necesarios para el funcionamiento de la red) y la otra mitad se usa para remunerar las horas de trabajo del cg, pero solo se recupera una fracción del valor del trabajo que se realiza.

En LAI se identifican diversas tensiones, muchas de ellas asociadas a diversas transferencias de valor que se registran al interior y al exterior de la red. Dichas tensiones ponen en riesgo la viabilidad económica y social de LAI, pero si se encuentran formas de reducirlas, la viabilidad aumenta. Dicha viabilidad se relaciona con la forma en que se organiza la red: “cómo se distribuyen las responsabilidades y beneficios”. [Bracamontes, 2019: 45]. Por ejemplo, en el cg hay molestia por el sobretrabajo, las bajas remuneraciones y el poco compromiso de las y los consumidores. Es innegable que el cg que transfiere el valor del trabajo de distribución a las y los consumidores y una posible solución sería incluir los costos del trabajo del cg, pero esto lo haría menos accesible para las y los consumidores por el incremento de precios. Esto se asocia a otra tensión: consumidores con ingresos limitados y productores con precios que no contemplan todos sus costos —generalmente dejan fuera el de la mano de obra—, por lo que estos últimos también transfieren valor de la producción a los consumidores. Así, la idea de que existe un precio justo es cuestionable. Una tensión adicional tiene que ver con los puntos y horarios de entrega, que muchas veces resultan restrictivos para las y los consumidores que invierten más esfuerzos en adquirir sus alimentos en comparación con los canales convencionales. Por último, la posibilidad de dejar de recibir donaciones estratégicas (local prestado, donación monetaria considerable de un miembro del cg) representa una tensión más.

Entre las tensiones externas se identifican los precios bajos de actuales sistemas de distribución. Los supermercados mantienen precios competitivos, aun cuando retienen ganancias extraordinarias, pues compran barato, pagan salarios injustos, y en definitiva, no son considerados los costos ecológico-ambientales. Asimismo, los supermercados —con grandes escalas, herramientas tecnológicas, etc.— ofertan muchos productos y atienden mercados segmentados en diversos espacios —sucursales— y con horarios ampliados, lo que no tienen las RAA. Otra tensión se plantea con el Estado, en el ámbito de la legislación y las políticas públicas, pues no existe una figura legal para las RAA, solo para las cooperativas de consumo; tampoco hay apoyos que consideren a las RAA como sistema de producción-consumo integrado.

Considerando esas tensiones, el autor se pregunta sobre las motivaciones de cada participante. En el caso de los consumidores, ¿por qué compran productos que pueden ser más caros que los convencionales y hacer el esfuerzo de ir a recogerlos cuando podrían comprarlos más cerca? Se identifica que a pesar de que los compromisos de este grupo son menores, en ellos existe una postura crítica frente al sistema agroalimentario dominante tanto por razones personales (salud, sabor, desconfianza con la comida industrial) como sociales (apoyar intercambios justos con el productor, así como la producción ecológica y cooperativa).

¿Y qué motiva al cg? La remuneración al trabajo del cg es mínima, pero se reconocen factores invaluable como el sentido de pertenencia, la amistad, el orgullo y la satisfacción por aportar un grano de arena a la construcción del mundo que se quiere. En ese sentido, las actividades del cg tienen un carácter político: “búsqueda de la construcción de una nueva socialidad, una nueva forma de organización social, más horizontal y orientada a la reproducción de la vida” [Bracamontes, 2019: 76].

En el cuadro 1 se presentan los rasgos principales de ambas experiencias.

Cuadro 1. Datos generales de dos redes alimentarias alternativas en España y México

	BAHI*		LAI**
Territorio	Madrid Periurbano		Ciudad de México
Año de fundación	1999		2015
Impulsada por	Productores y consumidores		Consumidores
Producción	3 hectáreas, 30-35 cultivos agroecológicos		26 grupos de producción (100 personas) + 400 productos Producción saludable, organización económica no capitalista y con participación política
Periodicidad	Semanal		Catorcenal
Sistema	Bolsas fijas		Comandas
Medios de producción	Colectivos (p-d)		Familiar/colectiva entre productores Local prestado Donaciones
"Precio"	7 euros semanales + 1 por transporte		Fijado por productor + 10 %
Tamaño	11/12 grupos de consumidores / 130 unidades de consumo (familias)		1000 consumidores inscritos / 70 constantes
Autoridad colectiva	Grupo de trabajadores (7) Asambleas mensuales / Complementos: comisiones, plenarios, boletines internos, debates Domingos verdes		Colectivo gestor (14) / Asambleas del cg bimestrales Comisiones: finanzas, productores, comunicación, educación, logística y de crédito.

Fuente: elaborado a partir de la

* Información de López y López [2003] y López [2015].

** Información de Bracamontes [2009].

Reflexiones finales: aportes descoloniales de las RAA

Las RAA reconocen las estructuras y relaciones de dominación que atraviesan al sistema agroalimentario mundial actual, y que actúan contra los campesinos/productores, las y los consumidores y contra la “naturaleza”. En una actividad tan cotidiana como es la alimentación, las contradicciones del patrón de poder moderno/colonial y capitalista resultan grotescas: desperdicios de cantidades ingentes de alimentos —porque no resultan rentables— cuando persisten las hambrunas y se agudizan los problemas de desnutrición que coexiste con obesidad y malnutrición; el sur tiene que dedicar sus mejores tierras y sus reservas de agua para producir alimentos que recorren gigantescas distancias para poder ser consumidos en el norte. La distribución que se ha concentrado en las corporaciones que controlan todo el circuito P-D-C y que han homogeneizado el consumo alimentario (consumo sin identidad). Se han cortado los vínculos campo-ciudad y se ha hecho de la agricultura una actividad sin raíces.

Contra estas tendencias, las RAA se han resistido y van desarrollando novedosas formas de articular P-D-C, tratando de romper la mirada lineal, compartimentalizada y de intereses contrapuestos (productor *vs.* consumidor; campo *vs.* ciudad) que se ha establecido. A partir de las propuestas de la agroecología y la autonomía alimentaria, buscan establecer alianzas donde las relaciones que se tejan entre productores y consumidores sean de reciprocidad, cooperación y confianza, y no de competencia. Sostienen que un modelo agroalimentario alternativo debe asumir los costes sociales y ecológico-ambientales, no se deben cargar a otras poblaciones del planeta ni a las futuras generaciones, omisiones que explican la rentabilidad y competitividad de la producción agroindustrial y a distribución corporativa. Asimismo, las RAA van contra la idea de que los alimentos son mercancías, de manera que “la producción, distribución y consumo de alimentos son un bien social, del que toda la sociedad se debe responsabilizar” [López y López, 2003: 101]; para esto, se ha asumido la necesidad de contar con estruc-

turas horizontales de participación donde se discutan y se tomen las decisiones al respecto, donde se involucren productores y consumidores. Las formas en que cada RAA se organiza varían, según quienes sean los fundadores y el contexto social y territorial de cada una de ellas.

Las RAA reconocen que la pluralidad más que un problema, es un signo de riqueza: diversidad cultural y culinaria, de saberes, biodiversidad y agrobiodiversidad, lo que va contra las tendencias homogeneizantes de la modernidad/colonialidad capitalista.

Se trata, pues, de experimentos sociales en los que se pueden advertir diversas tendencias descoloniales y una racionalidad solidaria y liberadora; no obstante, dichas iniciativas no están exentas de problemas, como los que se bosquejan en las experiencias abordadas: la desigualdad en los compromisos asumidos, el establecimiento de precios justos para los productores, pero que también sean accesibles para los consumidores, y la amenaza del capital por apropiarse de estas prácticas sociales. Las RAA también tienen que mantener cierta “competitividad” para seguir existiendo, y eso se puede conseguir a partir de concientizar a los consumidores sobre los beneficios sociales y ecológico-ambientales de las mismas [Bracamontes, 2019]. Y, en definitiva, otras formas de producir requieren otras formas de distribuir, y viceversa, pues ambas se retroalimentan.

REFERENCIAS

- Bracamontes, Luis [2019], *Entre permanecer y transformar: viabilidad económica y social de una red alimentaria alternativa en la Ciudad de México*, [tesis de maestría en Desarrollo Rural], UAM-Xochimilco, México.
- Caballero, Hilda [2021], *La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Logros y contradicciones de la lucha indígena en el Cauca, Colombia, 1971-2018*, [tesis de doctorado], PPE-LA-UNAM, CDMX.
- Calle, Ángel; Soler, Martha; Vara, Isabel y Gallar, David [2009], “La desafección al sistema agroalimentario: ciudadanía y redes sociales”, *I Congreso Español de Sociología de la Alimentación*, Gijón 28 y 29 de mayo. En línea: file_1.pdf (us.es).
- Esteva, Gustavo [2015], “Volver a la mesa”, *Comer es rebeldía: recuperar la capacidad autónoma de comer. Compilación de textos sobre soberanía alimentaria*, México, CACAO.
- FAO [2011], *Pérdidas y desperdicio de alimentos en el Mundo. Alcance, causas y prevención*, Roma, FAO.
- González, Alma; Nigh, Ronald y Pouzenc, Michaël [2020], *La comida de aquí. Retos y realidades de los circuitos cortos de comercialización*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Cimsur-UNAM.
- López, Dania y Marañón, Boris [2019], “Solidaridad económica y Descolonialidad del poder. Apuntes desde México para acercarse a las ‘economías otras’”, *Revista Iberoamericana de Economía Solidaria e Innovación Socioecológica*, vol. 2, núm. 1. Recuperado de <<https://bit.ly/3QmPJ19>>.
- López, Daniel [2015], *Producir alimentos, reproducir comunidad Redes alimentarias alternativas como formas económicas para la transición social y ecológica*, Madrid, Libros en Acción.
- López, Daniel y López, José Ángel [2003], *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*, España, Traficantes de Sueños.

- Marañón, Boris [2017], “Notas sobre la solidaridad económica y la decolonialidad del Poder”, en José Luis Coraggio (ed.), *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Monachón, David [2017], *Redes alimentarias alternativas. Nuevos compromisos políticos y sociales. Un estudio comparativo franco-mexicano*, [tesis doctoral en Antropología], Ciesas, México.
- Quijano, Aníbal [2014], *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- Saralegui, Pablo [2019], “El metabolismo social de las Cadenas Cortas de Comercialización: Una aportación a la sostenibilidad desde el trabajo colectivo”, *HALAC – Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, vol. 9, núm. 1: 18-51.
- Soler, Martha y Calle, Ángel [2010], “Rearticulando desde la alimentación: canales cortos de comercialización en Andalucía”, *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*, España, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.

CAPÍTULO 16. LA “SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL: SOCIALIZACIÓN DEL PODER, INTERCULTURALIDAD Y BUENOS VIVIRES¹

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL²

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA³

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo abordar la “sustentabilidad” desde la propuesta de la descolonialidad del poder de Aníbal Quijano, proponiendo la “sustentabilidad” descolonial como poder social-socialización del poder que, por un lado, favorezca la auto-producción de la sociedad —esto es, de sus reglas de convivencia a partir de la deliberación colectiva y la horizontalidad—, y por otro, tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre los humanos y con la madre tierra. Asimismo, implica recuperar los aportes de aquellas poblaciones que, históricamente, han sido las más afectadas por la colonialidad del poder, y que, aunque no usan el término *sustentabilidad*, tienen como punto de partida para su existencia social, el respeto de los ritmos/procesos de regeneración de la madre tierra; sin embargo, reconocer y recuperar esos saberes y prácticas, exige un acercamiento desde la interculturalidad crítica, entendida en los términos de Catherine Walsh como igualdad ontológica, política y epistémica, de mane-

¹ Agradecemos a la DGAPA-UNAM por el apoyo otorgado a través del proyecto PAPIIT IN301920: “Sustentabilidad ecológica-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones”.

² Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-México.

³ Colectivo Descolonialidad del Poder y Buenos Vivires, México.

ra que esos aportes sean verdaderamente considerados. Se trata, pues, de discutir estas ideas y presentar algunas prácticas en América Latina que apuntan en ese sentido, hacia la “sustentabilidad” descolonial, en el horizonte de los buenos vivires.

Introducción

En este documento se busca desarrollar un concepto sobre la *sus-tentabilidad*⁴ que recupere la centralidad, historicidad y complejidad del poder desde la propuesta de la descolonialidad del poder de Aníbal Quijano [2007], para sentipensarla⁵ y practicarla como socialización del poder y autoproducción de la sociedad, libre de relaciones de opresión entre los humanos y con la “naturaleza”. Asimismo, se recupera la propuesta de la interculturalidad crítica de Catherine Walsh para reconocer y recuperar los sentipensares y las prácticas de poblaciones no occidentales —entre ellas los pueblos originarios y afroamericanos, principales afectados por la herida colonial—, en condiciones de igualdad ontológica, epistémica y política. Se trata de poblaciones que, con sus tensiones, tratan de reproducir sus existencias a partir de una relación de respeto, complementariedad y reciprocidad con la “naturaleza”, que incorpora una dimensión mágica en el sentido arguediano,⁶ en la perspectiva de los buenos vivires, y se aleja del antropocentrismo de la modernidad/colonialidad que separa sociedad-“naturaleza” [Rodríguez y Maraón, 2020].

⁴ En este documento se entrecomillan palabras como “sustentabilidad”, “desarrollo sustentable”, “economía”, “naturaleza”, “indígena”, entre otras, ya que el sentido de cada una de ellas no es neutral, expresan visiones asociadas a las relaciones de poder y, de manera específica, a la colonialidad del poder.

⁵ Sentipensar es la unión de sentimiento y pensamiento para conocer y actuar, restituyendo de este modo la unidad entre ambos que ha sido suprimida por el saber científico colonial-moderno, al darle preeminencia en el acto de conocer la razón.

⁶ En referencia a la concepción mágica, animista de la vida, de José María Arguedas.

Es de gran importancia para el debate teórico y político tratar de plantear una discusión descolonial del concepto de “sustentabilidad”, pues este, aprisionado en la visión eurocéntrica del “desarrollo sustentable”, no es capaz de sentipensar y practicar maneras no instrumentales de relación entre los humanos y con la “naturaleza” ante la destrucción de la vida por parte del actual patrón de poder capitalista, mundial, moderno-colonial, eurocentrado y patriarcal. Se sostiene, pues, que es impostergable rescatar y plantear modos de vida “sustentables”, muchos de los cuales ya están en curso, que conjuntan cuidado y regeneración de la madre tierra para garantizar la reproducción de la vida [Shiva, 1996], y se oponen a la narrativa occidental del “desarrollo”.

Por tanto, se trata de resignificar la idea de “sustentabilidad” que se circunscribe, desde una visión eurocéntrica, antropocéntrica y dualista, a lo “ambiental” (lo necesario que se debe tomar de la “naturaleza” para la reproducción humana) o lo ecológico (referido a la “naturaleza” como un sistema) ampliando la problematización entre “economía” y ecología, para ubicarla en la totalidad social entendida como resultado de relaciones de poder, con el fin de discutir la “sustentabilidad”, no solo como el entramado de relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”, sino también como la “sustentabilidad” de la vida en su conjunto, como auto-producción de la sociedad, donde se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación, entre humanos y de estos con la madre tierra.

“Sustentabilidad”: la crítica ecologista y su esterilización con la propuesta del “desarrollo sustentable”

A partir de la publicación de *Los límites del crecimiento* en 1972, que planteaba la urgencia de modificar la relación entre “economía” y ecología, emergió un encendido debate desde diversas posturas, algunas rechazando el conflicto entre ecología y crecimiento

“económico”, otras criticando el reporte porque responsabilizaba a los países periféricos de ejercer una mayor presión demográfica sobre el “ambiente”, dejando de lado consideraciones políticas y de justicia social⁷ [López, 2019]. En ese mismo año se realizó en Estocolmo la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano. Asimismo, organizaciones como el Fondo Mundial para la Naturaleza (wwf, por sus siglas en inglés) y Greenpeace contribuyeron a colocar esas cuestiones en espacios internacionales. No obstante, las preocupaciones sobre la “sustentabilidad” tienen en el mundo occidental larga data, y se remontan a la denominada “Edad antigua” [Pisani, 2006; Mitcham, 1995]. Estas preocupaciones se harán mayores con la explotación intensiva de “recursos naturales” a partir del siglo xix⁸ debido a la emergencia del capitalismo industrial y sus requerimientos de madera, peces y carbón, entre otros [Mitcham, 1995; Pisani, 2006; Santamarina *et al.*, 2015 y Caradonna, 2014]. Después de la Segunda Guerra Mundial, con el veloz crecimiento económico registrado, sobre todo en las regiones centrales del capitalismo moderno-colonial, empezaron a surgir críticas no solo frente al agotamiento de los “recursos naturales” y los problemas de contaminación, sino también respecto a la tecnología, al produccionismo y consumismo [Carson, 2001], y en términos más generales, en cuanto a las ideas mismas del “desarrollo” y de la modernidad, con propuestas como la ecología profunda y el ecodesarrollo [Naess, 1986; Sachs, 1981], que planteaban la necesidad no solo de fijar límites a la acumulación capitalista, sino también de sentipensar y practicar otras formas de vida orientadas a establecer una relación respetuosa entre los humanos y con la “naturaleza”.

⁷ Ver el Informe del llamado grupo Bariloche de 1977: ¿Catástrofe o nueva sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano.

⁸ Lo que no significa desconocer la expoliación previa que se hizo desde la conquista y la colonia en amplios territorios. Jasson Moore [2020] data el surgimiento del capitalismo no con la Revolución industrial, sino en el siglo xvi, como lo hace Quijano.

No obstante, desde los centros del patrón de poder se hicieron esfuerzos exitosos para reformular las creencias perceptivas del progreso-desarrollo-modernidad (separación sujeto-objeto, tiempo lineal, mercado capitalista, empleo, industrialización, Estado, etc.), de modo que las miradas críticas dieron paso a una propuesta que trataría de lograr el imposible equilibrio entre lo ecológico, lo social y lo económico, dada la incompatibilidad entre los ritmos de reproducción del capital con los ritmos de recuperación de la “naturaleza” [O’Connor, 2001]. Con la publicación de *Nuestro futuro común* en 1987, se fue imponiendo, hasta lograr su completa normalización e institucionalización [Santamarina, 2006], la propuesta del “desarrollo sustentable”, la cual busca la imposible conciliación entre lo “económico” y ecológico, para justificar el crecimiento “económico” y la acumulación capitalista.

Aquellas propuestas críticas fueron muy relevantes; sin embargo, fueron, principalmente, realizadas como resultado de un debate ubicado dentro de la modernidad-colonialidad, pues no consideraba la herida colonial y las visiones e intereses de las culturas no occidentales, inferiorizadas a partir de la idea de raza. No obstante, en los albores del siglo xxi, los movimientos “indígenas” de América Latina comenzaron a visibilizar sus propuestas y prácticas de los buenos vivires y la Pachamama⁹, las cuales, en términos generales, rompen con el dualismo entre humano y “naturaleza” y plantean

⁹ Se aclara que con esas categorías se busca reconocer y destacar, sin homogeneizar, la pluralidad de formas de vida, saberes y conocimientos que en general se sustentan en relaciones de respeto y complementariedad entre humanos y con la “naturaleza”, donde la segunda no es concebida como objeto-mercancía; ver por ejemplo la propuesta de la relacionalidad y el pluriverso [Escobar, 2014]. Tampoco se soslayan las opiniones de los críticos de la “sustentabilidad”, por ejemplo, para Horacio Machado [2019] es un discurso cientificista y síntoma del neoliberalismo como último umbral de la depredación, por lo tanto, no es considerado asunto de interés de los “indígenas” —ni siquiera está en su lenguaje—. Arturo Escobar [2014] reconoce que la categoría ha sido asumida por las élites, pero también sugiere que puede ser la convergencia de diversas líneas de trabajo, donde la “sustentabilidad” vaya mucho más allá de lo económico y lo cultural, e incorpore lo epistémico y lo ontológico.

una relación de complementariedad y reciprocidad, aspecto que será desarrollado líneas abajo.

“Sustentabilidad” y dualismos: entre lo “ambiental” y lo ecológico

El concepto que intentamos desarrollar sobre la “sustentabilidad” busca discutir y rechazar la separación artificial que el eurocentrismo ha legitimado e impuesto respecto a la humanidad y la “naturaleza” o madre tierra, a partir del antropocentrismo, cientificismo y mecanicismo originados desde los siglos XVI y XVII, en correspondencia con los intereses sociales del hombre “blanco”, europeo, capitalista y patriarcal y del patrón de poder capitalista, moderno/colonial. Es a partir de esta visión eurocéntrica, y de la objetivación y desacralización de la madre tierra que surgen los conceptos “naturaleza”, “ambiente” y ecosistema, estableciendo los dos primeros una relación entre lo humano y lo natural desde las necesidades y visiones antropocéntricas, y el tercero, la idea de ecosistema como las interrelaciones dentro de lo natural, teniendo todos como elemento común la separación entre lo natural y social. Frente a estas visiones resurgirán y coexistirán otras, que implican la unidad entre lo humano y lo no humano, a las que en algunos casos se le añadirá un elemento mágico, de animismo, sacralidad, reciprocidad e integralidad, a lo que se denominará Pachamama o madre tierra, desde la propuesta de los buenos vivires.¹⁰ Así, primero, se aborda la discusión sobre los términos “medio ambiente” y ecología-ecosistema, para después problematizar sobre el de “naturaleza”.

¹⁰ Machado [2019] sostiene que existen diversos discursos y lenguajes de valoración sobre la “naturaleza”, pero el discurso científico, desde la modernidad/colonialidad, se ha impuesto como el único racional y, por tanto, verdadero.

Medio ambiente y ecología-ecosistema

Desde una visión de exterioridad, Gustavo Meixueiro [2006] señala que “ambiente”, “medio ambiente” y “entorno” suelen usarse a manera de sinónimos. Ahí se menciona que “medio ambiente” tiene como antecedente la palabra inglesa *environment*, que se ha traducido como “los alrededores, modo de vida, o circunstancias en que vive una persona”, en tanto que la palabra alemana *umwelt* se traduce como “el espacio vital natural que rodea a un ser vivo”, mientras que *environnement* del francés se traduce como “entorno”. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano [Estocolmo, 1972] definió al “medio ambiente” como “el conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos y sociales capaces de causar efecto directos o indirectos, en un plazo corto o largo, sobre los seres vivos y las actividades humanas” [Foy Valencia, 1998]. Más tarde, desde el Programa Internacional de Educación Ambiental (PIEA) —liderado por Unesco y el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)— se señaló la necesidad de incorporar la dimensión cultural, lo que también fue considerado por la Comunidad Económica Europea que lo define como el entorno que rodea al hombre y genera una calidad de vida, incluyendo no solo los “recursos naturales”, sino además el aspecto cultural. Finalmente, en la legislación mexicana Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente. (LGEEPA), art. 3, fracción I], “ambiente” es definido como “el conjunto de elementos naturales y artificiales o inducidos por el hombre que hacen posible la existencia y desarrollo de los seres humanos y demás organismos vivos que interactúan en un espacio y tiempo determinados”.

Lucie Sauvé [2003: 1] plantea que, el “medio ambiente” siendo una realidad cultural y contextualmente determinada, socialmente construida, escapa a cualquier definición precisa, global y consensual, por lo que más que una definición, habría que explorar sus diversas representaciones y las interrelaciones entre estas: 1) como “naturaleza” para apreciar y preservar; 2) como “recurso” para administrar o compartir; 3) como territorio, lugar de pertenencia y

de identidad cultural; 4) como paisaje por recorrer e interpretar; entre otras acepciones más.

Por su parte, Carmen Ruiz [2014] señala que ecología tiene al menos tres acepciones como: 1) cuerpo científico —disciplina para entender de manera sencilla el funcionamiento de la “naturaleza” que se encarga del estudio y análisis de los ecosistemas—; 2) rama de estudio de las ciencias sociales a partir de simbiosis conceptuales y recuperando la visión holística asociada al concepto de ecosistema, para interpretar la realidad, y 3) movimiento sociopolítico plural, entre el ambientalismo y el ecologismo.

La ecología es una ciencia que nació en 1869 para entender de manera sencilla el funcionamiento de la “naturaleza”. El biólogo alemán Ernst Haeckel introdujo el término en el vocabulario científico. Para él, se trataba de una ciencia que debía estudiar las relaciones que ocurrían entre los diferentes seres vivos y el sitio en el que se desarrollaba su vida, pero sin considerar a los seres humanos. La palabra *ecología* está compuesta por el prefijo ‘eco’, del griego *oikos* que significa casa y la raíz *logos* que significa estudio —‘estudio de la casa’, del lugar donde vivimos—; se trataba, pues, de describir las partes de ese conjunto que era la “naturaleza”, básicamente plantas y animales, pero sin considerar al humano [Williams, 2003: 112]. En 1935, el botánico inglés Arthur Tansley introdujo el concepto de ecosistema como la unidad básica de análisis y enfatizando las interrelaciones (p.e. intercambios y flujos de materia y energía, relación presa-depredador) entre un medio físico concreto (factores bióticos) y los seres que lo habitan (bióticos). Eduardo Gudynas [2010a] menciona que, en muchos casos, el término ecosistema reemplazó al de “naturaleza” y favoreció su manipulación a partir de aplicar un lenguaje matemático, diseccionándola en sus elementos y estudiando sus vinculaciones: el ecólogo daría la información de cómo intervenir en la “naturaleza” al determinar niveles óptimos y tasas máximas de explotación de “recursos naturales”.

Para Enrique Leff [2006], la categoría relevante no es la de ecología, sino la de ambiente, pero desde una perspectiva crítica. Para él, ambiente es el campo de relaciones entre la “naturaleza” y la

cultura, de lo material y lo simbólico, de la complejidad del ser y del pensamiento; es una realidad empírica, pero, además, en una perspectiva epistemológica, un saber sobre las estrategias de apropiación del mundo y la “naturaleza” mediante las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento.

Ángel Valencia [2000], al problematizar sobre la emergencia del pensamiento/teoría política verde, plantea que el primer problema a considerar es definir qué es medio ambiente y qué es “naturaleza”, lo que deja sin resolver. No obstante, retoma la distinción común entre ambientalismo y ecologismo, asociado el primero a un movimiento social reformista y el segundo a uno de carácter más radical. Andrew Dobson [2012], el primero en plantear esa distinción, señala que para los ecologistas existen dos ideas básicas: que el mundo es finito y que gran parte de los problemas que tenemos derivan de nuestra actitud instrumentalista frente al “medio ambiente”. Dicho autor señala que el antropocentrismo implica “valorar la naturaleza en función de los intereses humanos, para nuestro beneficio” y agrega que “tanto el ecologismo como el medioambientalismo parten de actitudes antropocéntricas [...] existe una diferencia de intensidad: éste es uno de los rasgos en que se basa la distinción ambientalismo/ ecologismo” [2012: s. p.].

“Naturaleza”

Según Raymond Williams [2003], esta es, tal vez, la palabra más compleja del idioma. Distingue tres áreas de significado: 1) la calidad y carácter esenciales de algo; 2) la fuerza inherente que dirige el mundo o a los seres humanos, o ambos; y 3) el mismo mundo material, excluidos los seres humanos. Si bien el área de referencia entre 2) y 3) es clara en líneas generales, los significados precisos son variables y por momentos, inclusive, opuestos. Naturaleza proviene de *nature*, del francés antiguo, y *natura*, del latín de una raíz en el participio pasado del latín *nasci*, nacer (de la cual derivan también nación, nativo, etc.), y ambas estaban asociados con “el carácter y la calidad esenciales de algo”. Así, “naturaleza” es una

palabra que, inicialmente, se usaba para describir una cualidad o un proceso, pero que más adelante se convirtió en sustantivo independiente [Williams 2003: 233].

Un breve balance sobre esta discusión

Gudynas [2010a] hace un trabajo para recuperar las distintas concepciones sobre la “naturaleza”, principalmente en América Latina, donde destaca cómo se estableció la mirada dualista que separa lo humano de la “naturaleza” y facilita el control y manipulación de la segunda desde una postura antropocéntrica. Ahí reconoce la imposición de una concepción específica a partir de la conquista-colonización, que se formalizó en el Renacimiento con las ideas de Bacon (énfasis en la utilidad) y Descartes (separación humano-“naturaleza”), pues los cronistas, religiosos y exploradores —entre otros— sugerían la existencia de “ambientes” repletos de “recursos” que el ser humano —cierto ser humano— debía controlar y manipular. Se trataba de una “naturaleza” peligrosa e incontrolable, salvaje, de manera que se justificaban las virtudes del conquistador para someter las costumbres bárbaras de los habitantes de estas tierras —no considerados humanos— y doblegar y dominar a la “naturaleza” salvaje, depredar, en términos de Machado [2019]. De ahí hace un recorrido por sus diversas imágenes como canasta de recursos, ecosistema, biosfera¹¹ y biodiversidad¹² y de manera reciente, como capital natural,¹³ siempre desde valo-

¹¹ Gracias a las imágenes satelitales de la década de 1960, de la delicada esfera azul.

¹² Gudynas menciona que, en 1988, Edward O. Wilson lanzó ese término y desplazó muchos de los usos del vocablo “naturaleza”, lo que daba una imagen de unidad y coherencia de un todo gestionable y, a la vez, destacaba la diversidad; pero, sostiene, no evita una visión fragmentada, lo que se aprovecha para asignarle valores monetarios.

¹³ Propuesta de fines de la década de 1980 del siglo pasado, donde se plantea la conceptualización y mercantilización de los servicios ecosistémicos (bonos por carbono, pagos por servicios hidrológicos, por ejemplo).

raciones utilitaristas. La “naturaleza” se desarticula y sus componentes son solo objetos que pueden estar bajo la propiedad privada de ciertos humanos.

Jason Moore [2020] también critica la mirada dualista que separa y jerarquiza sociedad y “naturaleza”, y sostiene que este dualismo es fundante de otros más, desde los cuales se ha justificado la violencia en la modernidad —agregaríamos colonialidad— capitalista. Afirma que las abstracciones de naturaleza/sociedad separan en términos simbólicos lo que está unificado en la práctica a lo largo de la historia del capitalismo:¹⁴ la actividad vital de la especie humana en la trama de la vida, y agrega que la genialidad del capitalismo ha sido representar el tiempo como lineal, el espacio plano y la “naturaleza” como externa [Moore, 2020: 83], lo que ha posibilitado la apropiación de la “naturaleza barata”¹⁵ para la acumulación de capital y de poder. Señala, además, que el pensamiento verde ha sido incapaz de romper con ese dualismo, lo que ha limitado su diagnóstico y sus propuestas al estar anclado en lo que llama aritmética verde: sociedad + “naturaleza”. No es que la primera —así, sociedad sin historizar y territorializar— actúa *sobre* la segunda —como cosa, sea recurso-grifo o vertedero-bote de basura—; sino que las actividades humanas se desarrollan *a través de* la naturaleza-como-matriz. Por tanto, plantea que los problemas “medioambientales” deben abordarse no solo como el deterioro o agotamiento de esa cosa llamada “naturaleza”, sino principalmente como un problema relacional: ¿cómo se constituyen y reconstituyen las relaciones mediante las cuales los humanos y otras especies crean determinados modos de vida? [Moore, 2020: 55].

¹⁴ No solo en la historia del capitalismo, o en nuestros términos, de la colonialidad/modernidad capitalista, sino antes de ella [Rodríguez y Marañón, 2020; Merchant, 2020 y Shiva, 1996], pero esta separación radical sí es propia del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal.

¹⁵ Para el autor existen cuatro baratos: trabajo humano (no remunerado y asalariado), alimentos, energía y materias primas. La idea de barato tiene dos acepciones: 1) en un sentido ético, política y cultural como devaluado, y 2) como abaratamiento de precios.

Desde América Latina, desde fines del siglo pasado han emergido otras valoraciones que le otorgan derechos a la “naturaleza”, que rechazan el dualismo binarista, con sus separaciones humano-“naturaleza”/sujeto-objeto, y desde posturas no antropocéntricas, que van surgiendo con las luchas por la defensa de la misma y en el marco más global de la crisis del eurocentrismo. madre tierra, Pachamama o Naturaleza, desde las visiones indígenas, son formulaciones análogas, sentipensantes, que parten de una visión no dualista entre lo humano y lo no humano, donde lo humano es parte de la madre tierra, a la que se le atribuyen valores sagrados, y con la que se deben establecer relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad. Así, el concepto de Pachamama recuperado de las propuestas y prácticas andinas, tiene gran potencial desde su uso metafórico al abrir perspectivas alternas al antropocentrismo europeo y visibilizar culturas subordinadas y silenciadas por siglos [Gudynas, 2010a], si se incorpora la interculturalidad crítica, lo que contribuye a una idea otra de “sustentabilidad” que se distancie de las visiones binaristas utilitaristas (donde se cosifica y mercantiliza la “naturaleza” como “ambiente”, “capital natural”, etc.) de la modernidad/colonialidad capitalista y, en especial, de la visión eurocéntrica del “desarrollo sustentable”.

“Sustentabilidad”: poder y socialización del poder

Como ya se anticipó, sostenemos que es importante tratar de sentipensar y practicar la “sustentabilidad” desde una visión descolonial que recupere el poder como elemento central de la estructuración de la sociedad, pues son las relaciones de poder las que organizan y configuran la totalidad social, es decir, la sociedad. Y es imprescindible que se incluya el poder desde una perspectiva compleja, considerando sus determinaciones históricas: sus fuentes, condicionamientos, patrones de formación, de cambio, de crisis y de remoción. Así, plantearse el estudio de una problemática concreta requiere considerar el poder y la totalidad histórico-social [Quijano, 2007]. El concepto de *totalidad social* ayudaría a organizar el

análisis de lo social a partir de un recorte específico de la realidad, en el que se encuentran los elementos que la conforman y la interdependencia entre estos, en su diversidad y particularidad, y el análisis debe ayudar a comprender la totalidad como un todo organizado y jerarquizado, formado por la unidad y la diversidad, como una unidad contradictoria, que organiza y desorganiza, que produce movimiento, cambio y transformación [Osorio, 2001: 32-33].¹⁶

Desde la perspectiva de la descolonialidad del poder, esta totalidad está organizada por relaciones de poder, entendido como la copresencia de dominación, explotación y conflicto en cinco ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, “naturaleza”, sexo-género-sexualidad y subjetividad. Históricamente y en el ámbito mundial, se organiza como un patrón de poder que tiene a: 1) la colonialidad, la invención de la “raza” y la jerarquización de la población mundial desde criterios fenotípicos, como un sistema de dominación social, 2) el capitalismo, entendido como la articulación y refuncionalización de diversas formas de control del trabajo (servidumbre, esclavitud, producción mercantil simple, reciprocidad y salario) para la producción de mercancías para el mercado mundial, y 3) el eurocentrismo como un sistema de producción de subjetividad (saber científico, imaginario y memoria histórica) que impone como único y legítimo el derrotero histórico, los logros, instituciones y prácticas de Occidente, para el mundo entero, descartando las otras formas de vida [Quijano, 2007].

Quijano [2019] sostiene que todas las relaciones sociales son intercambios de comportamientos, pero todas ellas se producen siempre en determinados ámbitos que son distinguibles e importantes, ya que sin esos ámbitos no es posible ninguna existencia social capaz de reproducirse en el tiempo; es decir, capaz de ser históricamente reproducible. Estas interrelaciones son las que conforman un patrón de poder, una malla de relaciones de todos los ámbitos

¹⁶ Esto ha sido explicado por Edgar Morin con la noción de *emergencia*: cualidades o propiedades de un sistema que presentan novedad en relación con las cualidades o propiedades de los componentes considerados aisladamente [Osorio, 2001: 110].

es siempre un modo conjunto del poder. Es siempre un patrón de poder histórico, con especificidades que lo distinguen de otros.

Moore [2020], recuperando los aportes de Marx y de Wallerstein, hace la propuesta de la ecología-mundo como un nuevo paradigma que permita reconocer y retomar el mosaico de pensamiento relacional sobre la “naturaleza”, el poder y la historia, donde la relacionalidad de la “naturaleza” entraña un nuevo método dirigido a comprender la humanidad-en-la-naturaleza como proceso histórico-mundial. Entonces, el capitalismo como una ecología-mundo, como una totalidad histórica concreta implicaría reunir el capital, el poder y la “naturaleza” en una rica totalidad con múltiples determinaciones; el capitalismo se constituye mediante la coproducción de la “naturaleza”, la búsqueda el poder y la acumulación del capital en una unidad dialéctica.

La idea de poder como totalidad de Quijano puede ser articulada a la idea de sociedades sustentables, esto es, a plantear la necesidad no solo de organizar la vida social desde criterios ecológicos para mantener la regeneración de los ecosistemas, sino a otra más abarcativa referida a concebir la “sustentabilidad” como poder social, como lo sugieren Víctor Toledo y Benjamín Espejel [2014].¹⁷ Se trata de un poder que subordine al Estado y al mercado, en una sociedad entendida como el juego de tres poderes, el “económico”, el político y el social. Los autores destacan la fuerza que deriva de la “sociedad civil” organizada para construir modos de vida en resistencia, temporal o permanente, a los intentos de dominio, sujeción

¹⁷ Hernández, *et al.* [2020a] señalan que existe una perspectiva latinoamericana de sustentabilidad que incluye las propuestas de autores como Enrique Leff, Leonardo Boff, David Barkin y el propio Víctor Toledo. En todas ellas, destacan la diversidad biológica y cultural, así como la autonomía. En su trabajo de síntesis, plantean la sustentabilidad “[...] como el proceso de construcción y reconstrucción del mundo en términos de diversidad, donde se reconozca la autonomía de las comunidades, se favorezca la coexistencia de sentidos propios de la vida desde la percepción particular de cada grupo social y las múltiples formas de relación entre naturaleza y cultura. Sustentabilidad es la unión de la diferencia que busca un bien común: la perpetuidad de la vida” [Hernández *et al.*, 2020a: 286].

y explotación por parte del Estado y del Capital, así como el del meta-poder informático dominado por estos últimos. Asimismo, plantean que para trascender la versión hegemónica parcial y despolitizada de la “sustentabilidad”, esta debe ser ubicada en el contexto de la actual crisis civilizatoria e integrar la doble explotación, sobre el trabajo y la naturaleza, ejercida por los poderes económico y político, y plantear soluciones desde la cotidianidad. Así, el poder social es

una fuerza emancipadora con capacidad de superar la crisis de civilización mediante la acción organizada y consciente, dirigida a una triple reparación: la regeneración del entramado social, la restauración del entorno natural y planetario y la recomposición y rescate de las culturas dominadas, excluidas, explotadas, de los mundos periféricos [Toledo y Espejel, 2014: 27].

Esta idea de la “sustentabilidad”, en tanto poder social que involucre el conjunto de relaciones sociales, es muy útil para sentipensarla y practicarla desde la teoría de la colonialidad del poder, pues, en esta, el poder es dominación, explotación y conflicto, asentada en una clasificación social a partir de la “raza” /sexo-género-sexualidad/clase, en cinco ámbitos de la existencia social. De este modo, la propuesta de Toledo y Espejel politiza el análisis de lo social-natural y lo ubica en una concepción compleja del poder, que puede ser potenciada desde la visión descolonial.

Otro aspecto valioso de los autores es la relación entre poder y territorio, pues plantean que el poder social no se construye en abstracto, sino en los espacios concretos de los territorios como una práctica política espacial o territorializada, no meramente discursiva o abstracta. Así, se deben gestionar de manera creciente en cada territorio concreto pautas organizativas sustentables para ir creando “territorios liberados o de resistencia” y gestando nuevas sinergias orientadas hacia la transformación gradual de la sociedad, que coadyuven a controlar el poder político, a reorientar sus acciones y a modificar sus objetivos a partir de iniciativas multi-sectoriales realizadas por actores diversos que deciden mediante el

consenso, y en las que participan actores locales y externos articulados a los anteriores por medio de diferentes mecanismos (información, financiamiento, educativos, tecnológicos) con los que se busca favorecer el control social de los habitantes sobre sus territorios y sobre los procesos sociales y naturales que los afectan para garantizar su bienestar de manera incluyente [Toledo y Espejel, 2014: 28-30]. Asimismo, se plantea la construcción del poder social desde una visión escalar, que empieza por el ámbito de la unidad doméstica buscando un hogar autosuficiente, seguro y sano, y en la que se ponen en práctica los principios básicos de la sustentabilidad —diversidad, autosuficiencia, integración, resiliencia, autonomía y autogestión— a partir de prácticas relativas a la alimentación, salud, vivienda, energía, ahorro y crédito, que se nutren de una toma de conciencia ecológica y social, por parte de los integrantes de la familia, quienes adoptan una nueva filosofía por y para la vida. Las otras escalas son: comunitario-local, microrregional y regional. Los autores, luego de reiterar la propuesta de la sustentabilidad como poder social en tanto emancipación y liberación, plantean su impulso en 12 campos diferentes que abarcarían la vida social en su conjunto: economía social y sistema financiero, ecología, gobierno, cosmovisión, vivienda, seguridad, comunicación, salud, energía, ciencia y tecnología y cultura y educación [Toledo y Espejel, 2014: 32-33].

Todos estos aspectos pueden ser agrupados en los ámbitos de la existencia social planteados por la perspectiva de la descolonialidad del poder (trabajo, autoridad colectiva, “naturaleza”, sexo-género-sexualidad y subjetividad). Algunas observaciones a la propuesta de Toledo y Espejel son que, por un lado, no han considerado las relaciones sexo-género-sexualidad en su propuesta y, por otro lado, usan de manera insuficientemente crítica el concepto de *sociedad civil*, como si esta fuera homogénea en su interior y fuera la expresión de la solidaridad, sin considerar las luchas por el poder que existen en su seno.¹⁸ Al mismo tiempo, no se tiene

¹⁸ Sobre esta discusión véase Wood [1990] y Lust [2014].

en cuenta que el Estado y el mercado (capitalista) son esferas de lo social creadas por las necesidades de expansión del capitalismo y que ambas, a partir de una moral particular, se constituyen en esferas con ciertos grados de autonomía que pueden tener contradicciones, aunque responden a los intereses sociales de los sectores dominantes. Quijano [1982, 1988], en el marco de la discusión capitalismo-socialismo, planteó la categoría de público-no estatal para referir a la existencia y posibilidad de formas de autoridad colectiva distintas al Estado, formas de socialización del poder político distintas de la estatización;¹⁹ asimismo, refería a un privado-social para abordar experiencias colectivas de trabajo que no se ciñen al canon de la empresa capitalista y de los recursos de producción y del trabajo.

Así, en este apartado se ha tratado de plantear una visión de “sustentabilidad” como poder social-socialización del poder, desde una perspectiva compleja, que favorezca la autoproducción de la sociedad, esto es, de sus reglas de convivencia a partir de la deliberación colectiva y la horizontalidad, y tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la madre tierra. Queda pendiente y es el propósito del siguiente apartado, plantear este concepto de sustentabilidad en su doble acepción —en términos de relaciones libres de opresión entre los humanos y la madre tierra, por un lado, y en términos de la autoorganización de la sociedad, de socialización del poder—, desde una perspectiva que trascienda los márgenes de la colonialidad/modernidad, es decir, la clasificación social con base en la idea de “raza”, y que, por tanto, proponga reconocer e incorporar los aportes de las culturas no occidentales al concepto de *sustentabilidad descolonial*.

¹⁹ Algunos desarrollos sobre estas ideas, en Marañón [2016] y Quijano [1988].

Sustentabilidad: lo intercultural crítico y los buenos vivires

Para el concepto *descolonial* de “sustentabilidad” que esta comunicación trata de proponer, es imprescindible considerar la interculturalidad como igualdad política, epistemológica y ontológica de los pueblos “indígenas” y de otras poblaciones oprimidas por la colonialidad del poder, considerando las propuestas de Catherine Walsh [2005, 2010]. Es importante pues, precisar qué se entiende por interculturalidad crítica, ya que como plantea Catherine Walsh, en América Latina la interculturalidad es asociada básicamente con la educación bilingüe promovida por diversas ONG o por el mismo Estado, en muchos casos despojando al término de todo sentido. Víctor Caniullán, *machi mapuche* señala:

a cualquier proyecto para que sea aprobado le ponen intercultural [...] El mismo BID aprueba todos los proyectos si uno le pone intercultural. Pero, ¿qué es lo que sucede realmente con el tema intercultural, cuando uno quiere trabajar el tema con los árboles, con los ecosistemas, con las plantas medicinales? [...] se impone] esta visión de desarrollo que desde el punto de vista *winka* [no mapuche, usurpadores] es justamente el signo peso” [2003: s.p.].

Este ejercicio también requiere establecer las diferencias con la multiculturalidad y la pluriculturalidad. *Multicultural* es un término occidental y descriptivo; refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas, más allá de la tolerancia. Sus fundamentos conceptuales son el Estado liberal, el derecho individual y la supuesta igualdad social. Por su parte, el concepto *pluricultural* es utilizado en América Latina, como reflejo de convivencia histórica entre pueblos “indígenas” y afros con blancos-mestizos; se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y “nacional”. Desde esta perspectiva, las culturas indígenas y negras enriquecen el

país, sin implicar o proponer un repensamiento de este o de sus instituciones y estructuras; se trata de sumar la diversidad a lo establecido [Walsh, 2005].

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía; busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí, tampoco de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles, sino de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres diversos; está situada en procesos y proyectos políticos y epistemológicos para visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que jerarquizan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden racial, moderno/colonial. No es solo reconocer, tolerar o incorporar, es implosionar —desde la diferencia— en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto [Walsh, 2005].²⁰

La interculturalidad entendida así, aún no existe, es algo por construir. Se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre sujetos diferentes, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad; es reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa, lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso, no tiene que ver solamente con los “indígenas”, sino con toda la población, se trata de construir entre todxs, una sociedad radicalmente distinta, lo que requiere accionar en lo social, político, educativo, etc., para que no quede en el enunciado, el discurso o la pura imaginación [Walsh, 2010:76-79].

²⁰ Es posible encontrar similitudes entre las propuestas de la interculturalidad crítica y la de las ontologías relacionales y los pluriversos de Escobar [2014].

En este sentido de la interculturalidad crítica, la idea de “sustentabilidad” es una disputa, en términos generales, entre dos proyectos de mundo, uno hegemónico y otro en resistencia, que emerge como un nuevo horizonte de sentido histórico, crítico de la modernidad-colonialidad capitalista, patriarcal y eurocentrada. Por tanto, se produce una disputa crítica sobre el “desarrollo sustentable” y la “sustentabilidad” bajo dos lecturas muy diferentes: una construida desde los conceptos desarrollistas y otra desde un discurso alternativo que considera los imaginarios, saberes y prácticas de las comunidades originarias, como las que están en torno a la Pachamama, en la zona andina. Por ejemplo, en el art. 71 de la constitución ecuatoriana [2008] se plantea que “la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” [Asamblea Nacional, 2008: 55].

Los aportes de los pueblos “indígenas” para elaborar un concepto descolonial de “sustentabilidad” son decisivos en esta disputa civilizatoria, por sus cosmovisiones, saberes y prácticas orientadas a una convivencia solidaria entre los humanos y la madre tierra, pero considerados desde una igualdad ontológica, epistémica y política, como se ha venido insistiendo. Otros aportes, que no son indígenas, también resultan muy importantes, como los colectivos agroecológicos, pero se enfatiza el aporte de los “indígenas” y las comunidades afro, por ser los más afectados por la colonialidad del poder.²¹

Estermann ha hecho notables esfuerzos por sistematizar y mostrar lo que él ha denominado filosofía andina, la cual refiere a formas específicas de estar en el mundo, con sus hábitos, costumbres, rituales, creencias, narraciones y mitos, en síntesis, a la sabiduría que emana de los pueblos originarios andinos (1998). En un texto reciente [2020] alude a una ecosofía andina para el cuidado y la

²¹ Aunque las comunidades afro también han sido racializadas y afectadas, por la colonialidad del poder.

conservación del equilibrio cósmico y espiritual. Con este término busca englobar e integrar tanto los aspectos económicos como los ecológicos, pues en la sabiduría milenaria andina, el cuidado de la casa (eco-*oikos*) requiere una sabiduría (*sophia*) para acompañar los ciclos vitales, no una ley (eco-*nomía*) ni una razón (eco-*logía*) humanas.

Por su parte, Van der Berg [2008] recupera la cosmovisión *aymara* y sus implicaciones para la agricultura y la subsistencia, a partir de la idea de equilibrio. En ella, la experiencia y percepción del “universo”, el cosmos, se da como una totalidad amplia, no mutilada, con lugar para lo humano y lo no humano. El cosmos está integrado por tres componentes: la “naturaleza”, la sociedad humana y la sociedad extrahumana-sobrenatural (Dios y los ángeles; los ancestros, las fuerzas de la “naturaleza” personificadas). La interrelación de esos componentes y la reciprocidad entre ellos revelan un equilibrio fundamental que es la base y el sostén de la existencia misma del cosmos. En la “naturaleza” el equilibrio fundamental se manifiesta en la normalidad o regularidad con que se presentan sus componentes —plantas, animales, etc.—, cada uno según sus ciclos y ritmos; en la sociedad humana, integrada por las comunidades, las familias y los individuos, el equilibrio se define y se determina por el cultivo de las relaciones mutuas que hacen justicia y crean-fortalecen una identidad, y en la tercera, la de los seres sobrenaturales, el equilibrio se determina por el lugar que cada uno de los componentes ocupa y el papel particular que juega en este conjunto.

La armonía del cosmos es óptima si hay equilibrio dentro de cada uno de sus grandes componentes y entre ellos mismos: 1) si el ser humano respeta a la “naturaleza”, esta mantendrá su equilibrio y dará a los humanos lo que quieren recibir de ella; 2) si el humano atiende respetuosa y debidamente a los integrantes de la sociedad extrahumana, con una conducta moral correcta y relacionándose con ellos por medio de oraciones, ofrendas y sacrificios, ellos estarán quietos y darán su protección, bendición y ayuda, y 3) en el equilibrio entre la sociedad extrahumana y la “naturaleza” se garantiza que la segunda pueda sustentar al ser humano. “Con

esto el círculo se ha cerrado: todo tiene que ver con todo” [Van der Berg, 2008: 151]. Pero, como el autor señala, el equilibrio cósmico no es estable, es frágil, lo que responde a que cada uno de los tres componentes es hasta cierto punto el contrario de los otros dos (fuerzas antinómicas).

El respeto y equilibrio con la “naturaleza” no significa no tocarla, como plantean los conservacionistas, sino una relación profundamente simbiótica. “La tierra no da así no más”, sostienen los aymaras, por lo que la tierra, especialmente la tierra cultivable, es la que recibe más atención. Domingo Llanque ha dicho: “para nosotros los aymaras, la medida del amor es la tierra” [Van der Berg, 2008]. La tierra es sagrada para el campesino aymara porque lo ampara dándole el sustento diario. En ese sentido, el campesino no se ubica como productor, sino como cuidador, de manera que se establece una crianza mutua, como lo plantean en el Pratec. La convicción de respetar la tierra, se traduce en la convicción de no explotarla, como señala Calixto Quispe:

nos dicen que la tierra es para explotarla lo más que se pueda para enriquecernos, ser poderosos [...] en nuestra concepción, hay que abonar, proteger y respetar y venerar a la Tierra con ofrendas y sacrificios porque es la que nos da la vida [...] La Tierra no es para explotarla sino para vivir de generación en generación [Citado en Van der Berg, 2008: 157].

Madre tierra o Pachamama, desde las visiones indígenas, son formulaciones análogas que parten de una visión no dualista entre lo humano y lo no humano, pues lo humano es parte de la madre tierra, a la que se le atribuyen valores sagrados, y con la que se deben establecer relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad. Así, miradas como estas contribuyen a una concepción otra de “sustentabilidad” que se distancie del antropocentrismo eurocéntrico [Gudynas, 2010a], si se incorpora la interculturalidad crítica.

La interculturalidad crítica es un elemento central en los buenos vivires (*Sumak kawsay* y *Sumaq qamaña*, traducidos al castellano como buen vivir/vivir bien), surgidos en la zona andina de

América del Sur, plantean la necesidad de restablecer relaciones de reciprocidad y complementariedad entre las personas y con la “naturaleza”, la madre tierra, desde lo colectivo. Como señala Fernando Huanacuni:

[...] Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre de todo lo que existe [pues está la] conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...] Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el ‘Derecho de Relación’ con la Madre Tierra [López, 2019: 106-107].

Esta mirada relacional rompe con el dualismo radical sujeto-objeto, sociedad-“naturaleza” propio de la modernidad/colonialidad, que explica en buena medida el problema “ecológico/ambiental”, pues desde la racionalidad instrumental —el utilitarismo antropocéntrico— el mundo “natural” se objetivó, se cosificó, se mercantilizó. Así, el buen vivir-buenos vivires implican una aguda crítica al imaginario del “desarrollo”, que se percibe ya como inalcanzable y como indeseable, pues supone como fundamental el crecimiento económico, y se entiende como una senda evolucionista unidireccional, que los países/culturas no occidentales, “atrasadas” deben recorrer para alcanzar los logros históricos de Europa/Estados Unidos [Marañón y López, 2016]. Por último, pero no menos importante, el buen vivir-buenos vivires se prefiguran como un nuevo horizonte histórico de sentido, descolonial, en el sentido de que cuestiona —en la propuesta y en la práctica, insistimos, con sus contradicciones— las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la madre tierra, sobre todo las que se impusieron desde la modernidad/colonialidad capitalista, y se profundizaron en la segunda mitad del siglo xx con la institucionalización

del discurso y las prácticas del desarrollo [Quijano, 2014; Marañón y López, 2016; Escobar, 2007].

De este modo, las propuestas de los buenos vivires aportan una mirada sobre la “sustentabilidad” desde las relaciones de poder, incluyendo no solo lo “ambiental” y lo ecológico, sino también lo intercultural crítico.²² Esto último como parte de una totalidad plena, en la que quepan de manera horizontal todos los mundos, como aquellos ontológica y políticamente negados por la colonialidad/modernidad capitalista, con sus visiones de madre tierra y Pachamama como ejes ordenadores de la vida, humana y no humana, y del cosmos.

Recapitulando: ¿qué queremos decir con “sustentabilidad” descolonial?

La discusión que se ha tratado de realizar sobre la “sustentabilidad” para recuperar sus potencialidades críticas respecto a la modernidad/colonialidad, al “desarrollo” y, en general, al patrón de poder capitalista, es un esfuerzo por realizar una desobediencia epistemológica en relación con el concepto del “desarrollo sustentable”, el mismo que en las últimas décadas del siglo pasado fue normalizado e institucionalizado por el poder hegemónico en la subjetividad mundial como sentido común, y como una manera de plantear acciones para alcanzarlo, sin resultados positivos con-

²² Hernández y Sandoval [2020b] están desarrollando algunos planteamientos que son cercanos a lo que en este trabajo se está proponiendo. Por ejemplo, sostienen que el Buen vivir, como propuesta teórica y filosófica, es cercana a lo que han denominado perspectiva latinoamericana de “sustentabilidad”, pues “propone un proceso de construcción y reconstrucción desde la diversidad, integrando visiones biocéntricas (y no antropocéntricas utilitaristas), heterogéneas y plurales” [2020b: 431-32], y que como experiencias diversas de vida que han resistido, contienen potentes elementos de “sustentabilidad” que deben ser visibilizados y valorados, como la premisa de los pueblos originarios de que la “naturaleza” no es materia o capital, sino que es vida.

cretos para morigerar y menos para detener la destrucción de la madre tierra y las bases de la vida en el planeta. Esta desobediencia epistemológica plantea sentipensar y practicar críticamente la “sustentabilidad” rebelándose contra el eurocentrismo, contra las creencias perceptivas de la modernidad/colonialidad, su racionalidad, su positivismo y su dualismo binarista.

Por tanto, con “sustentabilidad” descolonial se plantea la necesidad de incorporar la dimensión del poder en términos complejos, como organizador de la totalidad social, de la sociedad. Se trata de sentipensar y practicar la “sustentabilidad” en términos de poder social-socialización del poder para la autoproducción de la sociedad; de recuperar miradas y formas de vida que rechazan la mirada dualista-binarista, utilitarista y antropocéntrica de la “naturaleza”, pues consideran lo humano como parte de ella; de rechazar las relaciones de dominación y explotación entre los humanos y de ellos con la madre tierra, planteando la “sustentabilidad” desde lo “ambiental” (para los humanos), lo ecológico (el cuidado de los ecosistemas”) y desde la interculturalidad crítica (cosmovisiones, saberes y prácticas “otras”), con una perspectiva abarcativa más allá de la modernidad/colonialidad capitalista. En este ejercicio también es importante recuperar y problematizar la concepción de sustentabilidad súper fuerte planteada por Gudynas [2010b], que implica ya la crítica al “desarrollo”, al progreso y al capitalismo e introduce una valoración de la “naturaleza” en sí misma; de igual modo, considera la justicia ambiental y la justicia ecológica. Esto es factible si incorporamos la discusión del poder y su socialización, así como la interculturalidad crítica. Y todo esto, vinculado a diversas prácticas sociales en curso, que plantean el cuidado y regeneración de la madre tierra garantizando, a su vez, la reproducción de la vida, desde relaciones de complementariedad y reciprocidad.

REFERENCIAS

- Asamblea Nacional [2008], *Constitución de la República del Ecuador*. Recuperado de <<https://bit.ly/3FoJ6oY>>.
- Caniullán, Víctor [2003], “Cosmovisión Mapuche y Desarrollo Sustentable”, *Primer Taller: Cosmovisiones indígenas y propuestas de desarrollo rural sustentable*, Temuco, Fundación Desarrollo Campesina-Instituto de Estudios Indígenas.
- Caradonna, Jeremy [2014], *Sustainability. A History*, New York, Oxford University Press.
- Carson, Rachel [2001], *La primavera silenciosa*, Barcelona, Crítica.
- Dobson, Andrew [2012], “Sobre pensamiento político verde. Entrevista realizada por Jorge Riechman y María Eugenia Rodríguez. Recuperado de <<https://bit.ly/3QqwlQQ>>.
- Escobar, Arturo [2007], *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana.
- [2014], *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones Unaula.
- Estermann, Josef [2020], “Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia histórica”, en Atawallpa Oviedo (coord.), *El Buen vivir indígena y el occidental*, Quito, Ediciones Alteridad: 18-48.
- [1998], *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Foy Valencia, Pierre [1998], *Agenda 21. Desarrollo sostenible: un programa para la acción*, Lima, pucp/Fondo Editorial, Lima.
- Gudynas, Eduardo [2010a], “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”, en Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza*, Bogotá, Jardín Botánico J. C. Mutis.
- [2010b], “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la Naturaleza y Justicia ecológica”, *Tabula Rasa*, núm. 13: 45-71.

- Hernández, Julie Cecilia; Sandoval, Eduardo Andrés; Ramírez, Javier Jesús y Torres, Fredyd [2020a], “Perspectiva latinoamericana de sustentabilidad como alternativa al desarrollo sostenible”, *Difusión de Experiencias y Resultados de Investigación a Nivel Superior-Chiapas 2020*, Academia Journals, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- Hernández, Julie Cecilia y Sandoval, Eduardo Andrés [2020b], “El Buen Vivir mexicano como experiencia de vida con elementos de sustentabilidad desde la perspectiva latinoamericana”, en Crucita Ken; María del Pilar Mora y Serena Serrano (coord.), *Factores críticos y estratégicos en la interacción territorial desafíos actuales y escenarios futuros*, vol. IV, CDMX, UNAM-IIEC/Amecider: 423-450.
- Instituto Nacional de Empleo [2001], *Introducción al concepto de medio ambiente, Módulo de sensibilización ambiental*, Madrid, Ministerio de Medio Ambiente.
- Leff, Enrique [2006], “Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM. Recuperado de <<https://bit.ly/46TRgBf>>.
- López, Dania [2019], “El surgimiento y actualidad del problema ‘ecológico-ambiental’: una aproximación crítica desde la Descolonialidad del Poder”, *Revista de Sociología*, núm. 29: 85-111.
- Lust, Jan [2014], *Una crítica clasista al concepto y discurso de la sociedad civil*. Recuperado de <<https://acortar.link/czryMO>>
- Machado, Horacio [2019], “Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración”, *Revista Heterotopías*, vol. 2, núm. 4:1-27.
- Marañón, Boris y López, Dania [2016], “Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder”, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 5, núm. 10: 5-20.
- Marañón, Boris [2016], “Notas sobre lo público y lo privado para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del Buen vivir”, en *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, México, IIEC/UNAM.

- Meixueiro, Gustavo [2006], *Medio Ambiente*, México, Cesop, Cámara de Diputados. Recuperado de <<https://bit.ly/3rQklyX>>.
- Merchant, Carolyn [2020], *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Granada, Editorial Comares.
- Mitcham, Carl [1995], “The Concept of Sustainable Development: Its Origins and Ambivalence”, *Technology in Society*, vol. 17, núm. 3: 311-326.
- Moore, Jason [2020], M. J. Castro Lage (trad.), *El capitalismo en la trama de la vida ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Naess, Arness [1986], “The Deep Ecological Movement: Some philosophical Aspects”, *Philosophical Inquiry*, vol. 8, núm. 1-2:10-31.
- O’Connor, James [2001], *Causas naturales. Ensayos de Marxismo Ecológico*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Osorio, Jaime [2001], *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, México, UAM/FCE.
- Pisani, Jacobus [2006], “Sustainable development-historical roots of the concept”, *Environmental Sciences*, vol. 3, núm. 2: 83-96.
- Quijano, Aníbal [1982], “Poder y democracia en el socialismo”, *Sociedad y política*, vol. 3, núm. 12: 33-50.
- [1988], “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano”, *Modernidad, identidad y utopía*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro y Rubén Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad central/Siglo del Hombre Editores.
- [2014], “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *Descolonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- [2019], “Poder, prácticas sociales y ámbitos de práctica social”, *Debates en Sociología*, núm. 49: 151-163.

- Rodríguez, Daniela y Marañón, Boris [2020], “Hitos histórico-teóricos que consolidan la dualidad ser humano-“naturaleza” en la colonialidad/modernidad capitalista”, en Isabele Bandeira y Geraldo Lando (org.), *Crítica ao Desenvolvimento: Respeito ao meio ambiente, solidariedade e inclusão social* Tomo 1, Recife, Edupe.
- Ruiz, Carmen [2014], “Arte medioambiental y ecología. Elementos para una reflexión crítica”, *Artes y Políticas de Identidad*, núm. 10-11: 35-54.
- Sachs, Ignacy [1981], “Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos”, *Agricultura y Sociedad*, núm. 18: 9-32.
- Santamarina, Beatriz, Vaccaro, Ismael y Beltrán, Oriol [2015], “La esterilización del eco-criticismo: del Desarrollo sostenible al capitalismo verde”, *Anduli*, núm. 14: 13-28.
- Santamarina, Beatriz [2006], *Ecología y poder. El discurso ambiental como mercancía*, Madrid, Catarata.
- Sauvé, Lucie [2003], “Perspectivas curriculares para la formación de formadores en educación ambiental”, *Primer Foro Nacional sobre la Incorporación de la Perspectiva Ambiental en la Formación técnica y profesional*, México, UASLP.
- Shiva, Vandana [1996], “Recursos, en Wolfgang Sachs (ed.)”, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, Pratec.
- Toledo, Víctor y Espejel, Benjamín [2014], *Regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Valencia, Ángel [2000], “Teoría política verde: balance de una disciplina emergente”, *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 3: 181-194.
- Van den Berg, Hans [2008], “Capítulo 4: Cosmovisión y flaqueza humana”, *Revista Ciencia y Cultura*. Recuperado de <<https://bit.ly/3Q5QcDO>>.
- Walsh, Catherine [2005], “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”, *Signo y Pensamiento*, 24 (46): 39-50.

- [2010], “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, J. Viaña Luis Tapia y Catherine Walsh, *Construyendo Interculturalidad Crítica*, La Paz, III-CAB.
- Williams, Raymond [2003], *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Wood, Ellen Meiksins [1990], *The uses and abuses of ‘civil society’*. Recuperado de <<https://bit.ly/3S6ztmn>>.

CAPÍTULO 17. ALGUNAS PROPUESTAS DE “SUSTENTABILIDAD” ECLIPSADAS POR EL “DESARROLLO SUSTENTABLE” Y SUS POTENCIALIDADES PARA FORTALECER LOS BUENOS VIVIRES DESCOLONIALES. LOS APORTES DE RACHEL CARSON Y ARNE NAESS¹

ANA KAREN JIMÉNEZ²

DIEGO SEBASTIÁN VIDAL³

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL⁴

Resumen

En este trabajo el objetivo es abordar la “sustentabilidad” desde la propuesta de la descolonialidad del poder de Aníbal Quijano planteando la “sustentabilidad” descolonial como poder social-socialización del poder que, por un lado, favorezca la autoproducción de la sociedad (esto es, de sus reglas de convivencia a partir de la deliberación colectiva y la horizontalidad), y por otro, tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre los humanos y con la madre tierra. Asimismo, implica recuperar los aportes de aquellas poblaciones que, históricamente, han sido las más afectadas por la colonialidad del poder, y que, aunque no usan el término “sustentabilidad”, tienen como punto de partida

¹ Agradecemos a la DGAPA-UNAM por el apoyo otorgado a través del proyecto PAPIIT IN301920: “Sustentabilidad ecológica-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones”.

² Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

³ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

⁴ Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.

para su existencia social, el respeto de los ritmos/procesos de regeneración de la madre tierra; sin embargo, reconocer y recuperar esos saberes y prácticas, exige un acercamiento desde la interculturalidad crítica, entendida en los términos de Catherine Walsh como igualdad ontológica, política y epistémica, de manera que esos aportes sean verdaderamente considerados. Se trata, pues, de discutir estas ideas, y presentar algunas prácticas en América Latina que apuntan en ese sentido: hacia la “sustentabilidad” descolonial en el horizonte de los buenos vivires.

Introducción

En este documento el propósito es hacer un recuento de algunas propuestas de “sustentabilidad”⁵ que fueron eclipsadas por la mirada eurocéntrica del “desarrollo sustentable” en las últimas décadas del siglo pasado con el fin, por un lado, de conocer sus contenidos en términos de construir proyectos alternativos de sociedad, cuidar los equilibrios en la relación entre los seres humanos y la “naturaleza” y, por otro, de recuperarlos para fortalecer la propuesta de los buenos vivires descoloniales.

El texto está estructurado en cuatro partes. En la primera se plantean algunas ideas centrales sobre el surgimiento del ecologismo en Estados Unidos como respuesta al aumento de los desequilibrios sociales y ecológicos generados por el crecimiento y la modernidad-colonialidad capitalistas, propuestas de gran importancia que fueron eclipsadas por el eurocentrismo con la norma-

⁵ En este documento se entrecomillan ciertas palabras como “sustentabilidad”, “desarrollo sustentable”, “ambiente”, “medio ambiente” y “naturaleza”, entre otras, ya que el sentido de cada una de ellas no es neutral, pues expresan visiones asociadas a las relaciones de poder y, de manera específica, a la colonialidad del poder. En general todas ellas, desde la visión eurocéntrica colonial-moderna implican una visión dualista, antropocéntrica y utilitarista de las relaciones entre sociedad y “naturaleza”. Sin embargo, algunxs autorxs críticxs también utilizan estos términos, pero lo hacen desde una mirada de relacionalidad entre lo humano y lo no humano.

lización e institucionalización del “desarrollo sustentable”. En la segunda se recuperan las contribuciones centrales de dos importantes autorxs, Rachel Carson y Arne Naess, quienes cuestionaron radicalmente la modernidad-colonialidad y el “desarrollo” capitalistas por su alejamiento de sus promesas liberadoras y por sus devastadores impactos sobre la “naturaleza”. En la tercera se trata de recuperar algunos de los aportes más relevantes de ambxs autores con el fin de contribuir a la formulación de una idea de sustentabilidad asociada a los buenos vivires descoloniales. Finalmente, se presentan algunas conclusiones.

I. La emergencia del ecologismo

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo capitalista evidenció un veloz crecimiento económico sin precedentes históricos, así como una convicción de que tal desempeño producía un creciente “bienestar material” a significativos segmentos de la población mundial, especialmente de los “países desarrollados”. No obstante, desde la década de 1960, se desarrolló en el ámbito mundial un nuevo movimiento social que se dirigía a la subversión del poder capitalista-imperialista y del despotismo burocrático del “campo socialista”. Era una lucha amplia contra la liberación del trabajo explotador y la dominación y la discriminación de la mujer, a favor de las disidencias sexo-genéricas, de los jóvenes, de los no “blancos”; por la liberación de la subjetividad y por la defensa de la “naturaleza” frente a la depredación humana, capitalista en particular. Se luchaba, al mismo tiempo, por la democratización del Estado y de la sociedad y de la concreción de la idea de igualdad social de las gentes en todas las relaciones sociales. Este nuevo imaginario estaba en las propuestas de todos los movimientos de los jóvenes en Shanghái, París, Ciudad de México (Tlatelolco), Praga, y en la parte más activa del movimiento juvenil en los Estados Unidos. Se trataba de un nuevo imaginario crítico, más radical

y más global, que se enfrentaba, al mismo tiempo, al capitalismo y al despotismo burocrático del “socialismo real” [Quijano, 2001].⁶

Fue en este contexto de intensos conflictos sociales en el que emergió la crítica a la destrucción que el capitalismo estaba causando a la “naturaleza” y a las posibilidades de vida humana en el planeta, como se evidenció en el caso de Estados Unidos en las obras de Leopold, Carson, Commoner, entre otros. Los problemas “ambientales” que recibieron la mayor atención fueron la contaminación del aire, agua y suelo, los pesticidas químicos, la lluvia radioactiva, entre otros, así como los efectos que tales contaminantes tenían en los humanos y en los ecosistemas;⁷ la pérdida de áreas no cultivadas o boscosas y la necesidad de preservar áreas naturales, la explosión demográfica que suscitó temores de una hambruna creciente, al igual que los riesgos de agotamiento de recursos naturales (minerales y combustibles fósiles). Este conjunto de problemas impulsó el movimiento “ambiental” situándolo entre uno de los más importantes en la sociedad estadounidense⁸ debido a la publicación de estudios sobre la contaminación y a desastres ambientales ocasionados por derrames de petróleo, que generaron conciencia sobre los peligros de la industrialización, en un contexto en que emergía un movimiento contracultural amplio, nutrido por la oposición a la guerra de Vietnam, las luchas por los derechos civiles, las luchas feministas y en el que se temía un desenlace destructivo debido a la carrera nuclear entre las superpotencias del mundo [Caradonna, 2014: 90-91].

Las opiniones cuestionaron lo que hasta ese momento era una creencia perceptiva inatacable: la viabilidad del “desarrollo” y cre-

⁶ Es importante incluir dentro de las preocupaciones ecologistas emergentes, otras que expresaban un anhelo de vida menos consumista-materialista y la necesidad de disfrutar de la “naturaleza”.

⁷ Se reconoce a la *ecología* como la ciencia que se encarga del estudio y análisis de los ecosistemas. Se denomina *ecosistema* al espacio constituido por un medio físico concreto y todos los seres que viven en él, así como las relaciones que se dan entre ellos [Instituto Nacional del Empleo, 2001: 11].

⁸ Las preocupaciones ecologistas también se desplegaron en diversos países europeos, entre ellos, en Noruega.

cimiento capitalistas, y lo hicieron criticando, precisamente, el supuesto de una “naturaleza”⁹-“medio ambiente” que podía, infinitamente, proporcionar recursos naturales y soportar los crecientes impactos contaminantes de las actividades productivas [Thiele, 2016].

Desde un punto de vista ético las críticas teóricas de Carson, Thoreau y Leopold¹⁰ confrontaron la separación y la visión antropocéntrica¹¹ y utilitarista sobre la “naturaleza”, enfatizando la necesidad de concebir a lo humano como parte de aquella y considerar sus valores intrínsecos, revelando, además, la existencia de una conexión frecuentemente desapercibida entre el bienestar del “ambiente” y la salud de la humanidad. Si bien estas críticas no necesariamente estaban orientadas a dismantelar y reconstruir la visión capitalista, propugnaron una modificación de la conciencia social, de las políticas y de las actividades económicas, para que ellas se orientaran hacia la protección del “medio ambiente”, pues el capitalismo lo percibe desde lentes antropocéntricos y lo considera únicamente desde su valor económico, lo que conduce hacia su explotación y degradación, así como al incremento de la contaminación y de la enfermedades. Por ello, se requería crear visibilidad pública y un amplio cambio en el comportamiento hacia el “ambiente” [Kuper, 2015]. En suma, la emergencia del problema ecológico y/o ambiental en dicho periodo histórico significó una

⁹ En la concepción europea, desde los albores de la colonialidad-modernidad capitalista, “naturaleza”, se refiere a los ambientes que no son artificiales, con ciertos atributos físicos y biológicos, como especies de flora y fauna nativas, de los que se ha excluido a los seres humanos. Esta visión es el resultado de la ruptura entre lo humano y no humano, de la visión organicista de la “naturaleza” [Gudynas, 2014], característica de la historia humana en el periodo anterior a la colonialidad-modernidad europea, y característica de las culturas no occidentales.

¹⁰ Destacan también Commoner, Osborn, Naess y Boulding.

¹¹ “El antropocentrismo es un modo de pensamiento que considera que la humanidad es superior a toda la demás existencia. De tal manera, a través de esta forma de pensar, se establece una jerarquía que coloca a la humanidad sobre las demás especies” [Kuper, 2015] (Traducido por los autores).

demoledora crítica al pensamiento eurocéntrico hegemónico, ya que evidenciaba la artificial separación entre “naturaleza” y cultura, así como el antropocentrismo, pilares epistemológicos y ontológicos de la visión hegemónica derivados de la separación radical cartesiana entre sujeto y objeto; ponía en crisis la ideología del “progreso”-desarrollo-crecimiento económico, y la superioridad del humano respecto de la “naturaleza” al mostrar que el capitalismo, su ciencia y su tecnología, habían logrado una mejora en el bienestar de la mayoría de la población de los países “desarrollados”, al mismo tiempo habían impactado de manera depredadora en los ciclos naturales; evidenciar que los efectos destructivos de las nuevas tecnologías (nuclear, agropecuaria, entre otras) no solo afectaban la “naturaleza”, sino también y de manera directa la salud humana con la radioactividad y los pesticidas, planteándose así que la crisis ecológica no solo era una crisis de la “naturaleza”, sino también, al mismo tiempo, una crisis de la vida.¹²

¿En qué medida y cómo, de manera específica, la crítica ecológico-“ambiental” de las décadas de 1960 y 1970 del siglo pasado puede ser revisitada tratando de encontrar aportes a la crítica descolonial sobre la “sustentabilidad” y los buenos vivires? Este último, siendo un nuevo imaginario surgido desde las luchas de resistencia popular-“indígena”, contra la devastación “ambiental” y ecológica que se registra en este momento histórico de crisis estructural irreversible del patrón de poder moderno-colonial, capitalista y patriarcal.

Es importante recordar que, a inicios de la década de 1970, en el reporte *Los límites al crecimiento* [Meadows *et al.*, 1972], se planteó la necesidad de establecer límites al crecimiento y se cuestionó el “progreso” expresado en el crecimiento económico y la tecnología y, al mismo tiempo se realizó una crítica cultural y filosófica a

¹² Un valioso análisis de la importancia de la emergencia del problema ecológico, en términos de la pérdida de sentido de la modernidad-colonialidad, del cuestionamiento a la ideología del “progreso-desarrollo-crecimiento económico, y subordinación de la ciencia al poder, es realizado por Santamarina [2006].

la lógica de funcionamiento y las consecuencias del sistema capitalista. El reporte, finalmente, abrió una perspectiva global para entender y solucionar el problema, además planteó una tensión entre la finitud de los “recursos naturales” y el crecimiento ilimitado [Santamarina, 2015: 16].

Frente a este reporte y otras críticas, que emergieron y que contribuyeron a darle más visibilidad a los movimientos ecologistas en Estados Unidos y en Europa, desde los lugares hegemónicos se inició un proceso de reformulación y apropiación de la agenda “ambiental”, que tuvo un hito decisivo en la Cumbre de Río, en 1992, con el “desarrollo sustentable”, entendido como una relación armónica entre lo económico, lo social y lo “ambiental”, de modo que se velara por las necesidades de las generaciones presentes sin afectar las necesidades de las generaciones futuras [UN, 1993]. Desde la década de 1970, la problemática ambiental fue progresivamente adoptada en la agenda política internacional e impulsada por las organizaciones internacionales multilaterales, se desplegó un conjunto de reuniones sobre problemáticas ambientales específicas (población, alimentación, asentamientos humanos, agua, desertificación, energías renovables y clima), y se crearon algunas instituciones, entre ellas, la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (en Naciones Unidas). El Informe Brundtland (1987) fue determinante en la construcción de esta nueva narrativa de tipo económico e institucional al desplazar el problema de los “límites al crecimiento” al “crecimiento de los límites”, al asumir la modernidad capitalista como el punto de partida, al crear un vínculo entre economía y ecología que permitió producir un instrumento capaz de crear consenso entre ambientalistas y desarrollistas. Desde una perspectiva institucional, el desarrollo se relaciona con el crecimiento económico que considera la capacidad de un territorio dado para sostenerse por sí mismo. Desde esta lógica, el desarrollo es crecimiento que debe ser sostenible, pero sin definir qué debe ser sostenible, de modo que la sustentabilidad tiene más un rol simbólico que práctico y permite reformular la idea del desarrollo. El éxito del concepto de desarrollo sustentable se basó en la ambigüedad de

su definición y la vaguedad de su mirada teórica y analítica, rasgos que difundieron múltiples interpretaciones de desarrollo, sustentabilidad, y de la combinación de ambos, convirtiéndolo en un tropo¹³ eficiente y evocativo. El “desarrollo sustentable” adquirió el estatus de una proposición filosófica sin un programa político de transformación, pudiéndose encontrar tras su formulación un espacio para toda clase de formulaciones que aseguran el consenso mientras que al mismo tiempo desactivan su práctica. Las instituciones presentan este concepto carente de definición, como si su mera presentación fuera una garantía de la comprensión y adecuada agencia colectivas. Por tanto, lo evidente es que este tipo de formulación opera como un mecanismo de legitimación y normalización del orden establecido. Este proceso de apropiación y reformulación política concluyó con las Cumbres de Johannesburgo [2002] y de Rio+20 [2012], siendo esta última llamada la Conferencia de Naciones Unidas para el Desarrollo Sostenible. De este modo, se produjo una apropiación de los conceptos principales de la crítica ecológica para reformular la ideología del “desarrollo”, dejando a un lado, al mismo tiempo, las críticas formuladas desde el dependentismo marxista, el decrecimiento y el feminismo, entre otras [Santamarina, 2015: 17-20].

La propuesta del “desarrollo sustentable”, al poner como eje de la acción social la búsqueda del crecimiento y “desarrollo” capitalistas por encima de las preocupaciones “ambientales” y ecológicas, está conduciendo a la destrucción de la “naturaleza”, del “medio ambiente” y de las culturas no occidentales, poniendo en peligro las condiciones de reproducción de la vida en el planeta, situación que se ha acentuado con el predominio del capital financiero, ya que en su afán de mantener-incrementar sus ganancias presiona por la valorización de la “naturaleza” y los “recursos naturales”.

Esta arremetida del patrón de poder capitalista colonial-moderno contra la madre tierra ha traído como consecuencia que, en

¹³ Empleo de una palabra en sentido distinto del que propiamente le corresponde, pero que tiene con este alguna conexión, correspondencia o semejanza.

2015, se hayan sobrepasado cinco umbrales de operatividad segura y umbrales de incertidumbre máxima o puntos de bifurcación que ponen en riesgo la vida en la Tierra, al transgredir la capacidad de resiliencia de esta. Estos umbrales son el “cambio climático”, la biodiversidad, los ciclos biogeoquímicos de nitrógeno y fósforo, y la modificación en el uso de suelo (por deforestación).¹⁴

Ante esta situación de depredación de la madre tierra y de la vida en general, que es parte de la crisis irreversible del patrón de poder colonial-moderno [Marañón, 2019], están emergiendo nuevas propuestas que van más allá de la modernidad, del “desarrollo” y del capitalismo, teniendo como eje las formas de vida que, con sus tensiones y en resistencia constante, han logrado mantener los pueblos originarios de América Latina. Surgen, así, en la zona andina, las elaboraciones del *Sumak kawsay* y *Sumaq qamaña*, traducidos al castellano como Buen vivir y Vivir bien, como propuestas ontológicas, epistemológicas, filosóficas, políticas, teóricas, pero sobre todo de vida, que plantean la necesidad de restablecer relaciones de reciprocidad y complementariedad entre las personas y con la “naturaleza”, la madre tierra, y desde lo colectivo, lo que significa reconocer las interrelaciones entre todo lo que es y habita el planeta —dirían algunos, el cosmos— [López, 2019]:

El vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como ‘un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado’ [...] Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, pre-

¹⁴ Los otros cuatro umbrales o límites son acidificación del océano, adelgazamiento de la capa de ozono, escasez de agua dulce, derretimiento de glaciares, emisiones de contaminantes químicos y atmosféricos. Estos límites fueron establecidos por el Centro de Resiliencia de Estocolmo [López, 2019].

serva el equilibrio y la armonía entre de todo lo que existe, El surgimiento y actualidad del problema “ecológico-ambiental” conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...] Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el ‘Derecho de Relación’ con la Madre Tierra [Huanacuni, 2010: s.p., énfasis propio].

Esta mirada relacional rompe con el dualismo radical sujeto-objeto, sociedad-“naturaleza” propio de la modernidad/colonialidad, que explica en buena medida el grave problema “ecológico/ambiental” actual, pues desde la racionalidad instrumental el mundo “natural” se objetivó, se cosificó; desde entonces la madre tierra fue conceptualizada como “naturaleza” y reducida primero a “recursos naturales” y, más tarde, a “medio ambiente”;¹⁵ siempre desde el utilitarismo antropocéntrico en la búsqueda incesante de ganancia por cualquier medio. Así, el buen vivir-buenos vivires apunta al biocentrismo desde la relacionalidad. También implica una aguda crítica al imaginario del “Progreso”-“Desarrollo”, que supone como fundamental el crecimiento económico y se entiende como una senda evolucionista unidireccional, que los países/culturas no occidentales “atrasadas” deben recorrer para alcanzar los logros históricos de Europa/Estados Unidos. El “desarrollo” se percibe ya como inalcanzable y como indeseable [Marañón y López, 2016]. Por último, pero no menos importante, el buen vivir-buenos vivires se prefigura como un nuevo horizonte histórico de sentido, descolonial, pues cuestiona —en la propuesta y en

¹⁵ La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente, Estocolmo 1972 [Unesco, 1983: 18] define que “El Medio Ambiente es el conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos y sociales capaces de causar efecto directos o indirectos, en un plazo corto o largo, sobre los seres vivos y las actividades humanas.” Es, por tanto, una visión antropocéntrica, utilitarista y que separa lo humano de la “naturaleza”.

la práctica, insistimos, con sus contradicciones— las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la madre tierra, sobre todo las que se impusieron desde la modernidad/colonialidad capitalista [Quijano, 2014; Marañón y López, 2016]. De este modo, las propuestas de los buenos vivires aportan una mirada sobre la sustentabilidad desde las relaciones de poder, incluyendo no solo lo “ambiental” y lo ecológico, sino también lo intercultural. Esto último como parte de una totalidad plena en la que quepan de manera horizontal todos los mundos, como aquellos ontológica y políticamente negados por la colonialidad-modernidad, con sus visiones de madre tierra y Pachamama¹⁶ como ejes ordenadores de la vida, humana y no humana, y del cosmos.

II. Los aportes de Carson y Naess a la crítica del capitalismo y la destrucción ecológica

Rachel Carson: Primavera Silenciosa (1962) y el ambientalismo moderno

La obra de Rachel Carson (1907-1964), bióloga, escritora y ecologista estadounidense, contribuyó al impulso del ambientalismo moderno.¹⁷ En particular, con el libro de *Primavera silenciosa* (1962),

¹⁶ Madre Tierra, Pachamama o Naturaleza, desde las visiones indígenas son formulaciones análogas que parten de una visión no dualista entre lo humano y lo no humano, donde lo humano es parte de la madre tierra, a la que se le atribuyen valores sagrados, y con la que se deben establecer relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad.

¹⁷ La publicación de *Primavera Silenciosa* es considerada como el inicio del “ambientalismo moderno”, un movimiento que introdujo la degradación ecológica en las preocupaciones anteriores sobre la “naturaleza”: crecimiento de la población humana y escasez de recursos naturales [De Steiguer, 2006: 2]. Además de establecer el “medio ambiente” en un sentido ecológico —un ecosistema interconectado que lo abarca todo, incluidos los seres humanos— como la base conceptual mediante la cual se observa el mundo y que trascendió la concepción binaria anterior de “naturaleza”-humano/“naturaleza”cultura [Caradonna, 2014: 90-91].

cuya tesis principal es la relación nociva entre el uso de químicos sintéticos —especialmente el DDT (dicloro-difenil-tricloroetano)—, la contaminación del medio ambiente y la salud.

Carson expuso que en el siglo xx una especie, el humano, había adquirido el suficiente poder para alterar la “naturaleza” del mundo [Carson, 2002: 4] con el uso generalizado de los químicos sintéticos en el control de plagas, a los que denominó *biocidas* [Carson, 2002: 6] por su capacidad para acabar con todo tipo de vida al contaminar el “medio ambiente” en su totalidad. Lo que, a su vez, repercutía sobre la salud del ser humano porque este era solamente una parte del ecosistema. Derivado de lo anterior, Carson concluyó que el uso de los químicos sintéticos era más perjudicial para los humanos, y los ecosistemas que para las especies particulares que buscaban atacar. En consecuencia, propuso exigir a los gobiernos y empresas investigar los riesgos de los químicos sintéticos, y regularizarlos, así como las alternativas a ellos basadas en el entendimiento absoluto de los ecosistemas, es decir, *soluciones biológicas* [Carson, 2002: 276].

Mediante el libro, Carson entregó una contundente crítica al paradigma de la época de posguerra y a la visión antropocéntrica predominante hasta el momento de su publicación, en la que el control de la “naturaleza” por medio de la ciencia y la tecnología para la maximización de ganancias prevalecían sobre mantener el balance de la “naturaleza”. A la par, la escritura del texto permite vislumbrar la ampliación de valores asociados con la “naturaleza” más allá del utilitarismo clásico, con lo que se refuerza la urgencia de su cuidado y un nuevo paradigma entorno a lo “natural”.

Arne Naess, la Ecosofía T y el movimiento de ecología profunda

La obra del montañista, filósofo, activista y académico noruego Arne Naess (1912-2009) en la Universidad de Oslo, estuvo enfocada, por más de tres décadas, al análisis sobre lo “humano”, lo “natural” y sus interacciones contemporáneas.

En consecuencia, el autor se encontraba profusamente vinculado con muchas de las obras seminales para la crítica al antropocentrismo y las concepciones utilitarias de la “naturaleza”, tomando como punto base el libro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson para fundar su propia ecofilosofía y crear un movimiento político que buscase proponer una nueva interacción de la humanidad con todo lo que le rodea.

Como resultado de su exposición a la obra de Carson, vinculada a su vez a obras anteriores,¹⁸ Naess experimentó un viraje analítico hacia elementos políticos, ontológicos y sociales [Caradonna, 2014: 92]. La construcción de estos nuevos espacios críticos abrió el paso al debate público, hacia la creación de acciones como políticas concretas e, incluso, la participación dentro de partidos políticos.

Dentro de los textos fundamentales para la ecofilosofía de Naess, así como para la estructuración del movimiento ecoprofundo, se encuentra “The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movement. A Summary” (1973), donde se establece una perspectiva relacional total que sería aproximada mediante su ecofilosofía personal: *Ecosofía T*. Años después, y en conjunto con George Sessions (1984), cimentan un pilar de la construcción ideológica de su ecofilosofía y el movimiento ecoprofundo; el valor intrínseco de la “naturaleza”, que va más allá del instrumentalismo antropocéntrico y la dualismo humano-naturaleza.¹⁹

Finalmente, en la obra *Ecología, comunidad y estilo de vida* (1989), Naess esquematiza concretamente los principios, funcionalidad y dudas propias del impacto de sus aportes. El fundamento de todos los sistemas ecofilosóficos, concluye Naess, surge mediante la apertura a un nuevo sistema de nociones y conexiones en el mun-

¹⁸ Aldo Leopold, debido a su obra *Ética de la Tierra*, es considerado el precursor de la ecofilosofía ecoprofunda por su proyecto revolucionario en lo epistemológico, cosmológico y metafísico de una nueva ética ambientalista [Ferry: 1992].

¹⁹ El movimiento ecoprofundo ha sido considerado la vertiente más radical de las corrientes del derecho de la “naturaleza” debido a su reivindicación de la personalidad normativa de las formas naturales no-humanas [Ferry: 1992].

do; lejos de las pretensiones científicas y utilitarias de la contemporaneidad, es posible superar el ego y alcanzar un panorama de pensamiento relacional [Naess, 1989: 3] entre todas las vidas y ecosistemas, como se expresa en esta cita:

No sé cómo están interconectadas las partes, ni cómo cada parte armoniza con el Todo [...] Mediante la conexión de las partes, entonces, no me refiero a nada más que al hecho de que las leyes, o naturaleza, de una parte se adapta a las leyes, o naturaleza, de otra parte de tal manera que producen la menor oposición posible [Naess, 1989: 15] (Traducido por los autores).

En el caso específico de la *Ecosofía T*, existen tres principios [Naess, 1989: 12]: la *identificación*, el proceso perenne de autorreconocimiento con la “naturaleza” más allá del dualismo utilitarista moderno; el *valor intrínseco*, como el reconocimiento del valor de vidas humanas y no humanas como iguales, más allá del Antropoceno estético o productivo capitalista, y *profundidad*, el análisis personal y social sobre los sistemas ontológicos y psicológicos antropocéntricos.

En cuanto al objetivo de la *Ecosofía T*, se trata de alcanzar la *Self-realization!*, referida tanto a la autorrealización como a la comprensión del Ser. Lo que busca hacer esa expresión es condensar las hipótesis sociales, psicológicas y ontológicas propias de un nuevo entendimiento relacional con el mundo, que ya es parte de nuestro ser, y solo falta ser explorada:

“No necesitamos reprimirnos; necesitamos desarrollar nuestro Ser [...] actuar más consistentemente con uno mismo como un Todo. Esto es experimentado como lo más significativo y deseable, aunque a veces doloroso” [Naess, 1989: 86] (Traducido por los autores).

Esta estructura de pensamiento resulta de proposiciones spinozianas²⁰ que refieren a la presencia divina en la “naturaleza” y, por lo tanto, la interrelación entre todo lo vivo. Las hipótesis derivadas de las preposiciones,²¹ a su vez, se encuentran abiertas permanentemente a la reconfiguración y al cuestionamiento, en busca de su mejoría. Mediante esta recuperación, Naess busca que la humanidad alcance un nivel óptimo y generalizado de condiciones de vida, lo cual no se logra sin la modificación profunda de los espectros políticos y económicos de los estados industriales ni con la dirección unívoca de grupos con asimétrico poder tecnoeconómico.

Es mediante este trayecto derivativo de las premisas ontológicas de la *Ecosofía T*, que el movimiento ecoprofundo surge. Según Naess, la dimensión filosófica nutre e inspira el movimiento, sin implicar en ninguna medida que las acciones prácticas puedan ser reemplazadas por la Ecosofía.

El movimiento ecoprofundo es, entonces, el conjunto de acciones derivadas de los principios y objetivos propios de las ecofilosofías, en el cual los humanos colaboran interdisciplinariamente para reconocerse como parte del ambiente, relacionarse sin límites tempoespaciales con este y trascender la noción de una vida antropocéntrica y utilitaria.

²⁰ En *Ética*, especialmente en las proposiciones 7° y 8°, Baruch Spinoza se contrapone al dualismo cartesiano al presentar una derivación directa de lo infinito a lo singular, otorgando atributos divinos a todas las cosas, y vinculando toda la existencia tanto entre sí como a Dios [2019].

²¹ La derivación como proceso de pensamiento conecta la autorrealización a sus causas y consecuencias en el mundo: “La destrucción de aquello que nos rodea, de lo inmediato que nos contiene” [Naess, 1989: 7] (Traducido por los autores).

III. Contribuciones de Carson y Naess para la elaboración de un concepto de “sustentabilidad” asociado a los buenos vivires descoloniales

Aportes de Carson

1. La crítica a la “modernidad” - “desarrollo” - “capitalismo”

La propuesta de Carson, en *Primavera silenciosa*, esboza una discusión sobre los alcances del patrón de poder moderno-colonial-capitalista [Quijano, 2000] frente a la expectativa de crecimiento económico ilimitado y desarrollo experimentado en Estados Unidos durante la época de posguerra [Pisani, 2006]. De su investigación se desprenden dos aportaciones principales que se abordan a continuación.

En primer lugar, el cuestionamiento a la ciencia moderna y a la expansión de la tecnología derivadas de la Segunda Guerra Mundial funcionan como una primera disputa a la idea moderna del progreso ligada al crecimiento económico y enmarcada en el capitalismo, que asume a la ciencia y tecnología como el camino al futuro —que sería mejor que el pasado en una búsqueda incansable por la perfección— por medio del dominio de la “naturaleza” [Pisani, 2006]. Esta se expresó en los reclamos de Carson a la industria química, a los científicos especialistas y a los gobiernos que confiaban ciegamente en el uso de los *biocidas*, sin investigaciones a fondo sobre sus efectos en los ecosistemas y la salud humana [Carson, 2002: 12].

En segundo lugar, pone en duda la economía de mercado con la crítica a las actividades productivas sustentadas en la agricultura con las que se justificaba el uso de insecticidas, pesticidas, herbicidas, etc. para mantener los niveles de producción agrícola demandados y maximizar la rentabilidad [Kuper, 2014]. Carson (2002: 8) argumenta que:

La agricultura de monocultivo no aprovecha los principios sobre los cuales la naturaleza funciona; se trata de una agricultura como podría concebirla un ingeniero. La naturaleza ha introducido una gran variedad en el paisaje, pero el hombre ha desplegado una pasión por simplificarla. De este modo, deshace los controles y equilibrios inherentes por los que la naturaleza mantiene a las especies dentro de límites [Carson, 2002: 9] (Traducido por los autores).

Como resultado, se alteraron los equilibrios de la vida con la introducción de químicos sintéticos que no tienen contraparte en la “naturaleza”. En consecuencia, Carson asevera que “el problema cuyo intento de solución ha dejado tal serie de desastres a su paso, es un complemento de nuestro moderno estilo de vida” [2002: 8] (Traducido por los autores).

2. La crítica al antropocentrismo y utilitarismo

Primavera silenciosa refuta la visión antropocentrista en dos sentidos. En primer lugar, al establecer que la “red de la vida” incluye a los seres humanos, es decir, que “El hombre, por mucho que quiera fingir lo contrario, es parte de la naturaleza” [Carson, 2002: 186] (Traducido por los autores), por lo que es susceptible del daño que genera la contaminación por el uso de los pesticidas químicos. Con ello Carson rompe con el dualismo “naturaleza”-sociedad pues ambos son parte de la “naturaleza”, esta entendida en sentido ecológico [Caradonna, 2014].

En segundo lugar, al cuestionar la búsqueda del ser humano por el control —utilitarista— de la “naturaleza” mediante los químicos sintéticos, Carson escribió que:

El “control de la naturaleza” es una frase concebida en la arrogancia, nacida de la era Neandertal de la biología y la filosofía, cuando se suponía que la naturaleza existía para la conveniencia del hombre. [...] Es nuestra alarmante desgracia que una ciencia tan primitiva se haya provisto con las armas más mo-

dernas y terribles, y que al ponerlas contra los insectos también las haya vuelto contra la tierra” [2002: 297] (Traducido por los autores).

Por consiguiente, critica la subordinación de la “naturaleza”, el objeto, frente al humano, el sujeto, en la búsqueda insaciable de la satisfacción de este último.

Estos dos aportes destruyen la racionalidad instrumental asentada en el dualismo radical sujeto-objeto, “naturaleza”-sociedad, propios de la modernidad/colonialidad, virando hacia concepciones relacionales de la “naturaleza”.

3. Los valores éticos de la “naturaleza”

En torno a los valores éticos de la “naturaleza”, en *Primavera silenciosa* se aprecia una ampliación de valores más allá de los instrumentales, en especial hacia los diversos aspectos de la ecología, en lo que Gudynas [2014] denomina “ecocentrismo”.²² Esto se debe a que la crítica de Carson al uso de pesticidas químicos parte, en primer lugar, de concebir a la “naturaleza” como ecosistema, formado por la interrelación de recursos básicos de la tierra: aguas, suelos y vegetación, que soportan la vida animal y a los seres humanos, además de que conforma el *balance de la “naturaleza”*, un sistema de relaciones entre seres vivos complejo, preciso y altamente integrado [Carson, 2002: 245].

En segundo lugar, el texto de Carson presenta valores asociados con la “naturaleza” más allá del utilitarismo —la utilidad econó-

²² “Estos incluyen atributos tales como la presencia de especies amenazadas, altos niveles de endemismo, o estructuras únicas de los ecosistemas. Pero es una postura que también sufre algunas tensiones, ya que, por un lado, reconoce valores propios en los ecosistemas, pero, por otro lado, esos valores son en parte dependientes o proyecciones de atributos otorgados por humanos (su origen radica en el trabajo de ecólogos y otros biólogos), por lo tanto, siguen solapados, al menos en parte, con la perspectiva antropocéntrica, una expansión de los juicios y subjetividad de los humanos sobre el entorno” [Gudynas, 2014: 51].

mica de la “naturaleza” para el ser humano— hacia valores estéticos, culturales e históricos. Algunos ejemplos se encuentran en las citas siguientes:

Para el observador de aves, el suburbano que obtiene alegría de las aves en su jardín, el cazador, el pescador o el explorador de las regiones salvajes, *cualquier cosa que destruya la vida silvestre de un lugar, incluso por un solo año, le ha privado del placer al que tiene un legítimo derecho*. Este es un punto de vista válido [Carson, 2000: 85, énfasis propio] (Traducido por los autores).

¿Quién ha decidido —quién tiene el derecho de decidir— por las innumerables legiones de personas a las que no se les consultó que el valor supremo es un mundo sin insectos, aunque también sea un mundo estéril sin el ala curvada de un pájaro en vuelo? La decisión es la del autoritario a quien se le ha confiado temporalmente el poder; la ha tomado durante un momento de inatención por parte de *millones para quienes la belleza y el mundo ordenado de la naturaleza todavía tienen un significado que es profundo e imperativo* [Carson, 2002: 127, énfasis propio] (Traducido por los autores).

Con estas dos dimensiones, el llamado de Carson en *Primavera silenciosa* por el control y regulación de los químicos sintéticos está asentado “en el triple fundamento de las consideraciones de la salud humana, la consideración moral de los seres no humanos y el valor para los seres humanos de preservar la naturaleza” [Cafaro, 2001: 10] (Traducido por los autores).

Aportes de Naess para un concepto descolonial de sustentabilidad

1. La crítica a la “Modernidad” - “desarrollo” - “capitalista”

La modernidad capitalista funge como el punto de partida para el análisis de Naess; el autor establece, desde el inicio, que la economía responde inequívocamente al beneficio privado²³ y relega prontamente la importancia de posturas éticas, normativas y ecológicas. De esta forma tanto el desarrollo económico como tecnocrático²⁴ componen relaciones de poder que pretenden abordar el problema, sin cuestionar de fondo las estructuras económicas, políticas y culturales coloniales que permean y reproducen.

2. La crítica al antropocentrismo y utilitarismo

La ruptura con el antropocentrismo,²⁵ y el tránsito hacia una ecofilosofía y ética ambiental con visión relacional, son algunos de los pilares centrales de los aportes de Naess a la “sustentabilidad”. La reconstrucción y revalorización de los estilos y calidades de vida, indica, renuevan el sentido ontológico de la experiencia humana, y lo consolidan mediante la concreción de normas aplicables y funcionales para diversas regiones.

²³ “La ventaja concreta del aproximamiento ambientalista es demostrar que los sentimientos de unidad se pueden aprender a experimentar en y con la naturaleza, y son tan reales como cualquier análisis costo-beneficio” [Naess, 1989: 29].

²⁴ “La fe tecnocrática permanece [...] lo que asume que vivimos en una sociedad donde ‘el progreso mismo es y debe ser liderado tecnocráticamente’. La discusión pública de los valores fundamentales simplemente no es considerada necesaria” [Naess, 1989: 72] (Traducido por los autores).

²⁵ En contraste al dogma utilitarista antropocéntrico, para la Ecosofía y el movimiento ecoprofundo debe haber espacio de interpretación, definición y clarificación [Naess, 1989: 72].

En lo económico, la obra de Naess nutre el cuestionamiento de la pertinencia a las redes industriales internacionales, los influjos de poder que ahí subyacen, y un consumo consciente y responsable, especialmente en los estados industriales ricos.²⁶

En torno a lo social, Naess plantea el evaluar todas las medidas con respecto a las motivaciones propias de acción ecofilosófica para, así, originar las decisiones que vuelvan realidad un patrón sociocultural de prioridades y valoraciones benéfico para las vidas humanas y no-humanas, construyendo los fundamentos de un sistema conductual que supera el antropocentrismo, la modernidad-colonialidad y el utilitarismo capitalista.

Finalmente, con respecto a lo “ambiental”, es propio de la *Ecosofía T* el considerar que la degradación del ambiente es una degradación interna a escala personal y social, por lo tanto, la armonía solo puede ser alcanzada con el pleno entendimiento de que los intereses de la humanidad y el bienestar ecosférico son fundamentalmente los mismos.

3. Los valores éticos de la naturaleza

La “naturaleza” para el sistema filosófico, ontológico y sociopolítico de la ecología profunda es un conjunto de vidas y ecosistemas interrelacionados con valor intrínseco, las cuales tienen un derecho igualitario al de los humanos para existir y gozar de bienestar.

Por lo tanto, es posible decir, con base en el trabajo de Naess [Naess y Sessions, 1984: 1], que su noción ecoprofunda de la “naturaleza” implica todo aquello que sostiene y contiene los sistemas de vida de la *ecosfera*, cuyo valor y diversidad deben ser mantenidos e incentivados por la acción humana, tanto mediante acciones gu-

²⁶ “Hemos ‘progresado’ al punto de que los estándares de calidad de vida son amenazadores; estamos intrincadamente implicados en un sistema de garantías de bienestar de corto plazo en una pequeña parte del mundo” [Naess, 1989: 25] (Traducido por los autores).

bernamentales y económicas como culturales e ideológicas, conformando su nueva visión de la calidad de vida.

Conclusiones

Esta revisión preliminar de los aportes de Carson y Naess a la elaboración de un concepto de *sustentabilidad* asociado a los buenos vivires descoloniales es relevante, pues al plantear un diálogo de saberes entre visiones epistémicas, culturales y políticas diferentes, es posible obtener una visión más enriquecida tanto de los problemas ocasionados por la modernidad-colonialidad capitalista como de las propuestas alternativas. Al mismo tiempo, este diálogo de saberes implica una apropiación no esencialista ni fundamentalista de los buenos vivires, pues se reconoce que en la modernidad-colonialidad capitalista existen y existieron sentipensamientos y prácticas que se contraponen al dualismo sociedad-“naturaleza”, al antropocentrismo y utilitarismo y, por supuesto, a la racionalidad instrumental del patrón de poder capitalista y del “desarrollo”.

En ambos autorxs se observa una subjetividad relacional entre los humanos y con la “naturaleza”, alejada del dualismo, que reconoce valores intrínsecos y que los humanos somos parte de ella. Una mirada integral y no parcelada de la “naturaleza” que implica la necesidad de cuidarla como un todo y a partir de las interrelaciones estructuradas en su interior y con los humanos.

Igualmente, con distintos énfasis, en ellos se encuentra una crítica radical a la modernidad capitalista, por su racionalidad instrumental, su inobservancia de reglas éticas y morales, y por su capacidad destructiva de la vida humana y no humana, con el fin de seguir impulsando el crecimiento y la acumulación de capital.

REFERENCIAS

- Cafaro, Philip [2001], “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics”, *Environmental Ethics*, vol. 23, núm. 1: 3-7.
- Caradonna, Jeremy [2014], *Sustainability. A History*, New York, Oxford University Press.
- Carson, Rachel [2002], *Silent Spring*, New York, Mariner Books.
- Ferry, Luc [1992], “La ecología profunda”, *Vuelta*, vol. 192, núm. 16: 31-43.
- De Steiguer, J. Edward [2006], *The origins of Modern Environmental Thought*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Gudynas, Eduardo [2014], *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global, Red Peruana por una Globalización con Equidad, CooperAcción y Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Huanacuni, Fernando [2010], *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Instituto Nacional de Empleo [2001], *Introducción al concepto de medio ambiente, Módulo de sensibilización ambiental*, Madrid, Ministerio de Medio Ambiente.
- Kuper, Savannah [2015], “Thoreau, Leopold, & Carson: Challenging Capitalist Conceptions of the Natural Environment”, *Conscience: The Journal of Sustainable Development*, vol. 13: 267-283.
- López, Dania [2019], “El surgimiento y actualidad del problema “ecológico-ambiental”: una aproximación crítica desde la Descolonialidad del Poder”, *Revista de Sociología*, vol. 29, núm. 23: 85-11.
- Marañón, Boris [2019], “Hacia una caracterización no eurocéntrica de la crisis global actual del patrón de poder colonial-moderno y la solidaridad ‘económica’, en Boris Marañón [coord.], *Solidaridad económica, descolonialidad del poder y buenos vivires*, México, Clacso-IIEC/UNAM: 23-39

- Marañón, Boris y López Dania, [2016], “Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder”, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, vol. 5, núm. 10:: 5-20.
- Meadows, Donella; Meadows, Dennis, Randers Jorgen y Behrens William III [1972], *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*, México, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. .
- Naess, Arne [1973], “The Shallow and the Deep, long-range ecology movement. A Summary”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 16, núm. 1-4: 95-100.
- [1989], *Ecology, community and lifestyle. Outline of an Ecosophy*, Oslo, University of Oslo.
- Naess, Arne y Sessions, George [1984], “The Basic Principles of Deep Ecology”, *The Deep Ecology Platform*, Deep Ecology Organization. Recuperado de <<https://bit.ly/3FuOKpn>>.
- [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso: 22-151.
- [2001], “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en *Hueso Húmero*, Lima, Clacso: 38.
- Quijano, Aníbal [2014], “‘Bien vivir’: entre el «desarrollo» y la descolonialidad del poder”, en Aníbal Quijano [ed.], *Descolonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Spinoza, Baruch [2019], “De la naturaleza y del origen del alma”, en *Ética*, Madrid, Alianza Editorial: 463.
- Santamarina, Beatriz [2006], *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*, Madrid, Editorial Catarata.
- Thiele, Leslie [2016], *Sustainability. Key Concepts*, Massachusetts, Cambridge Polity Press: 256.
- Organización de las Naciones Unidas [1993], *Report of the United Nations Conference on Environment and Development*, Río de Janeiro, ONU: 11.