



AVISO LEGAL

Título: *Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*

Autores: Cabrolíé Vargas, Magaly; Maerk, Johannes; Torres Salcido, Gerardo; Cerutti-Guldberg, Horacio Victorio; Ramírez Solís, Mónica B; Arriaga Rodríguez, Juan Carlos; Piñón Gaytán, Francisco; Guerrero Guerrero, Ana Luisa; González Galván, Humberto; Weinberg, Liliana; Rosales Ayala, Héctor; Cisneros Puebla, César A; Domínguez Echeverría, María Patricia; Espinosa García, Santiago;

Colaboradores del libro: Cabrolíé Vargas, Magaly; Maerk, Johannes; Torres Salcido, Gerardo; (editores) Brutus H. Marie-Nicole; Martínez Hidalgo, Irma; (diseñadoras)

ISBN: 978-607-30-5228-3

Trabajo realizado con el apoyo del programa PAPIIT IN303117

Forma sugerida de citar: Cabrolíé, M., Maerk, J. y Torres, J. G. (2021). *Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

PRÁCTICAS Y SABERES, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe

Magaly Cabrolié Vargas, Johannes Maerk
y Gerardo Torres Salcido (editores)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

PRÁCTICAS Y SABERES,
ENCUENTROS Y DESENCUENTROS:

CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

RECTOR

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

SECRETARIO GENERAL

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

COORDINADORA DE HUMANIDADES

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

DIRECTOR

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

SECRETARIA ACADÉMICA

Dra. Guadalupe Cecilia Gómez-Aguado

ENCARGADO DE PUBLICACIONES

Gerardo López Luna

PRÁCTICAS Y SABERES,
ENCUENTROS Y DESENCUENTROS:
CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Magaly Cabrolié Vargas
Johannes Maerk
Gerardo Torres Salcido
(editores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
México 2021

Este libro fue dictaminado por pares académicos bajo el sistema de doble ciego.

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyos Institucionales de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “Gobernanza y desarrollo territorial. El papel de las políticas públicas. Un estudio comparativo”. Clave del proyecto IN305117. Responsable del proyecto: Gerardo Torres Salcido.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Cabrolé Vargas, Magaly, editor. | Maerk, Johannes, editor. | Torres Salcido, Gerardo, editor.

Título: Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros : construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe / Magaly Cabrolé Vargas, Johannes Maerk, Gerardo Torres Salcido, (editores).

Otros títulos: Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2127202 | ISBN 978-607-30-5228-3

Temas: Epistemología social – América Latina. | Epistemología social – Caribe (Región). | Teoría del conocimiento.

Clasificación: LCC HN110.5.A8.P756 2021 | DDC 306.098—dc23

Diseño de la cubierta: Mtra. Marie-Nicole Brutus H.

Diseño de interiores: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: noviembre de 2021

Fecha de edición: 10 de noviembre de 2021

D. R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán
C.P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-30-5228-3

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción: una aproximación a las múltiples miradas	9
<i>Magaly Cabrolié Vargas</i>	
<i>Johannes Maerk</i>	
<i>Gerardo Torres Salcido</i>	

I. EPISTEMOLOGÍA, PODER Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

¿Epistemología y geopolítica? Posibles conexiones	27
<i>Horacio Victorio Cerutti-Guldberg</i>	
Aportaciones al pluralismo epistemológico de León Olivé . . .	43
<i>Mónica B. Ramírez Solís</i>	
Epistemología y fronteras. El estudio de las fronteras latinoamericanas desde la Geografía Histórica	71
<i>Juan Carlos Arriaga Rodríguez</i>	

II. ÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES

¿Es posible una nueva organización social? (La propuesta ético-política de A. Gramsci)	107
<i>Francisco Piñón Gaytán</i>	
Sujetos privados, sujetos públicos y el respeto de los derechos humanos	135
<i>Ana Luisa Guerrero Guerrero</i>	
El ser es los sures (Filosofía California: un ejemplo local de saber-es sur).	169
<i>Humberto González Galván</i>	

III. EPISTEMOLOGÍA Y CRÍTICA CULTURAL

“Transculturación” y “contrapunteo”: historia de dos conceptos.	203
<i>Liliana Weinberg</i>	
Ciencia Cover después de 20 años: la producción del conocimiento en las ciencias sociales y humanidades desde una perspectiva de América Latina y el Caribe	221
<i>Johannes Maerk</i>	
Teatro y conocimiento. Miradas al teatro latinoamericano. . .	239
<i>Héctor Rosales Ayala</i>	
Investigación cualitativa peligrosa y subversión creativa: rebeldía popular y drama social en el octubre chileno 2019.	269
<i>César A. Cisneros Puebla</i>	

IV. EPISTEMOLOGÍA Y PRÁCTICAS DE INVESTIGACIÓN

Campos epistemológicos y formación de conceptos.	
Experiencias de investigación	301
<i>Gerardo Torres Salcido</i>	
Narrativas de la periferia: otredad y hostilidad	325
<i>María Patricia Domínguez Echeverría</i>	
Aproximación a la cultura Gnaoua: historia y contemporaneidad. El conocimiento de la tercera raíz . .	355
<i>Santiago Espinosa García</i>	
Una invitación a pensar desde el sur. Reflexiones finales . . .	389
<i>Magaly Cabrolié Vargas</i>	
<i>Johannes Maerk</i>	

INTRODUCCIÓN. UNA APROXIMACIÓN A LAS MÚLTIPLES MIRADAS

Magaly Cabrolié Vargas

Universidad Católica de Temuco, Chile.

Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales

Johannes Maerk

Universidad de Ciencias Aplicadas

FH Campus Viena, Austria

Gerardo Torres Salcido

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM

EL ORIGEN DE ESTE LIBRO

El conocimiento desde y sobre América Latina ha tenido la cualidad de reinventarse permanentemente, tal como nuestra historia, en un esfuerzo por dar cuenta, en sus propios términos, de la vastedad de posibilidades de comprensión del ser latinoamericano/a. Un proceso de construcción de conocimiento marcado por la diversidad, la heterogeneidad, y también por la complejidad y la contradicción. Muchas son las formas que puede asumir la tarea

de comprender a “Nuestra América”, pero por sobre todo comprender el lugar desde donde construimos ese conocimiento, pues también ahí encontramos multiplicidad de orígenes, de perspectivas, como queriendo ser fieles al sentido último de ese saber que nace de un espíritu propio, fraguado en el caos creativo de nuestra conformación inacabada. De ese movimiento creador y transgresor, nace este libro, traspasando tiempo y espacio.

Dicho lo anterior, se debe traer a la memoria que fue en una tarde calurosa de julio de 2018 en la Ciudad de Viena, con motivo del Forum “América Latina y el Caribe y el Surgimiento del Sur Global”¹ organizado por el Institute for Intercultural and Comparative Research (IDEAZ), el Núcleo de Estudos das Américas de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro y la Universidad de Viena, que quienes coordinamos el presente volumen evaluamos la posibilidad de relanzar un seminario sobre epistemología con motivo del xx aniversario del primer Simposio Internacional Sobre Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe, que se realizó bajo el auspicio de la Universidad de Quintana Roo en agosto de 1998, y publicado en 1999 en forma de libro, en el volumen ¿Existe una Epistemología Latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe.² Un segundo encuentro tuvo lugar igualmente en la Universidad de Quintana Roo en el año 2002 bajo la pregunta ¿Existen nuevos paradigmas para enfrentar los viejos problemas?³ Ambos encuen-

¹ Algunos de los trabajos presentados en el Forum fueron publicados en la revista *SASKAB*. En http://www.ideaz-institute.com/sp/SAKAB_Present.html.

² Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *Existe una Epistemología Latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, Plaza y Valdés/Universidad de Quintana Roo, 1999.

³ Algunos de los trabajos presentados en ese segundo encuentro fueron publicados en *SASKAB. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuadernos 4. En <http://www>.

tros, el de 1998 y el de 2002 realizados en la ciudad de Chetumal, lugar de entrada a la llamada “costa maya”, abrieron un espacio de discusión e intercambio impensado, pues reunió, en ambas ocasiones a académicos/as de muy distintos orígenes y tradiciones de pensamiento, que difícilmente se hubieran encontrado en otro espacio y lugar.

Aquella remembranza del Caribe mexicano, desde el calor de la ciudad de Viena en el verano de 2018, de alguna forma impulsó la idea de marcar el hito de los 20 años transcurridos, realizando un nuevo encuentro. Se propuso hacer un balance de las formas emergentes del pensar latinoamericano y observar qué ámbitos de la producción del conocimiento habían estado desarrollándose en las últimas dos décadas, a partir de dos premisas básicas: re-visitar y revisar las contribuciones y planteamientos de ese primer libro; y reflexionar a la luz de nuevos desarrollos epistemológicos desde el “sur”, sobre nuestras propias experiencias de investigación, para analizar la formación de nuevos conceptos y el desarrollo de metodologías innovadoras de investigación, acción, y transformación social.

En los últimos veinte años, el debate sobre la construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe se ha ampliado mucho más allá del horizonte sospechado: la discusión sobre el locus de la producción del saber, es decir, su marco histórico, cultural e ideológico desde el cual se observa, se analiza y participa en el mundo; el debate crítico sobre la ortodoxia epistemológica del *mainstream* de las ciencias sociales, marcada con un tinte empirista y positivista; la emergencia de una nueva geopolítica del conocimiento con centros de producción de conocimiento en

ideaz-institute.com/sp/c5_indice.html y 5. En http://www.ideaz-institute.com/sp/c5_indice.html.

el llamado Sur Global y la valoración de los saberes tradicionales, han marcado tendencias críticas que son cada vez más reconocidas como formas de identidad y conocimiento específico de una región.

La pregunta inicial acerca de la existencia de una epistemología propia de Latinoamérica y del Caribe, explicitada hace ya más de dos décadas, venía siendo abordada y debatida desde antes, pero especialmente a partir de la entrada al milenio, por filósofos y científicos sociales notables, como Pablo González Casanova;⁴ Enrique Dussel con su crítica al eurocentrismo del pensamiento dominante;⁵ Aníbal Quijano (fallecido en 2018), notable impulsor del pensamiento decolonial;⁶ el portugués Boaventura de Sousa Santos quien instala la idea de una epistemología del sur;⁷ Horacio Cerutti, que postula un pensamiento enraizado en lo latinoamericano;⁸ Sergio Boisier y su crítica a la adjetivación del desarrollo a la que llama “epistemología regional”;⁹ Enrique Leff¹⁰ y Edgardo Lander,¹¹ entre muchos otros, quienes han insistido en develar la relación de poder existente entre el conocimiento científico y los

⁴ Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y humanidades: de la academia a la política*, México, Anthropos/UNAM, 2005.

⁵ Enrique Dussel, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, AKAL, 2015.

⁶ Anibal Quijano, *Cuestiones y horizontes de la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires, Clacso, 2014.

⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI Editores/Clacso, 2009.

⁸ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa/CCYDEL/CRIM/UNAM, 2000.

⁹ Sergio Boisier, *Teorías y metáforas sobre el desarrollo territorial*, Santiago de Chile, CEPAL, 1999.

¹⁰ Enrique Leff, *Aventuras de la epistemología ambiental*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

¹¹ Edgardo Lander [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005.

saberes no formales y/o tradicionales de los pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes, de las periferias urbanas, de migrantes y desplazados/as, excluidos/as, que sufren la violencia física y simbólica de múltiples formas, a través del continente.

Una de esas violencias históricas ha sido la sufrida por las mujeres latinoamericanas en todas las esferas de la vida, incluida la del pensamiento. Esta invisibilización y silenciamiento de las mujeres, ha conocido un impulso de cambio en los últimos años, con el fuerte movimiento por la equidad de género y la lucha por desterrar las prácticas de discriminación expresadas en violencias explícitas o simbólicas hacia las mujeres, de las que la actividad académica y científica no ha estado exenta. Quebrar el “monólogo masculino”, que de acuerdo con Raúl Fonet-Betancourt¹² ha atravesado al pensamiento latinoamericano, es todavía una tarea cotidiana y constante.

Muchas y grandes pensadoras latinoamericanas han estado proponiendo y construyendo formas distintas de comprender la realidad de las mujeres de la región, alejadas de las visiones patriarcales y androcentradas que han prevalecido en el continente. Tal es el caso de Ivone Gebara, quien desde la crítica a la filosofía y a la teología propone una epistemología ecofeminista,¹³ y también de Hebe Vessuri,¹⁴ con sus cuestionamientos a las formas de producción del conocimiento científico y tecnológico en América Latina que excluyen los conocimientos tradicionales y autóctonos.

¹² Raúl Fonet-Betancourt, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcelona, Anthropos, 2009.

¹³ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000.

¹⁴ Hebe Vessuri, “La hibridización del conocimiento. La tecnociencia y los conocimientos locales a la búsqueda del desarrollo sustentable”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 35, mayo-agosto de 2004, pp. 171-191.

Junto a ellas habría que mencionar sin duda a quienes han abierto camino a las mujeres en todos los campos del conocimiento, es el caso de Francesca Gargallo quien avanza sobre una filosofía feminista; Nelly Richard y el entrecruzamiento entre política, cultura y feminismo; Rita Segato, que desde un feminismo decolonial devela el orden patriarcal como generador de violencia donde se intersectan raza, clase y género;¹⁵ y tantas otras pensadoras actuantes que habitan el sur del conocimiento.

Nos atrevemos a decir que una de las características que distinguen a las nuevas epistemologías latinoamericanas, es el reconocimiento del conflicto y los procesos de reapropiación o de territorialización de los espacios —del saber y productivos— colonizados desde hace siglos. Por ello, es válido hablar de la epistemología como una geopolítica del saber y una forma de conocimiento en el que la racionalidad no se contrapone a la sensibilidad; se trata de nuevas fronteras del saber, del ensayo y de la política que debemos explorar para avanzar en la búsqueda de una sociedad más justa.

Para la construcción y aprehensión de los nuevos conceptos y también para el reconocimiento de los hábitos productivos, tanto del saber cómo de las prácticas que contienen formas renovadas de plantear la relación entre seres humanos y naturaleza, con base en la búsqueda de una sociedad igualitaria y la transformación de las formas de producción y de consumo, es necesario reflexionar sobre las prácticas de producción económica y simbólica que muestran su identidad, adaptación y resistencia a los poderes avasallantes de la industria del consumo y la distribución a gran escala, en todo ámbito de la vida humana. De ahí que el título propuesto

¹⁵ Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Prácticas, saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe, pretenda abordar, sin abarcar por completo, las posibilidades de esta epistemología llamada crítica, del sur, decolonial, o cualquiera otra que cuestione el canon de una ciencia hegemónica desde América Latina y el Caribe.

Bajo estas premisas, tuvimos una afortunada recepción entre los autores originales, con la sentida ausencia de Hugo Zemelman,¹⁶ quien marcó en muchos sentidos los senderos para reflexionar que se siguen en este libro, pues estamos convencidos de la validez de una epistemología crítica cargada de futuro, que se encargue de visibilizar las tendencias posibles en la construcción de una nueva sociedad.¹⁷ Cabe destacar que a este tercer simposio se incorporaron muchas otras y otros intelectuales de distintas generaciones y tradiciones disciplinares, que han refrescado los ámbitos de reflexión y le han dado un sentido más abierto a este libro, como lo veremos más adelante.

Este tercer simposium tuvo lugar el 19 de febrero de 2020 —algunos días antes del anuncio de la Organización Mundial de la Salud (OMS) declarando el brote de coronavirus (SARS-COV-2) una pandemia global. El espacio que acogió el encuentro fue el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con la coorganización del propio CIALC, el Instituto Ideaz, Viena, y la Universidad Católica de Temuco, Chile.

Es necesario señalar que, si bien entre el primer y el tercer encuentro median dos décadas, la reflexión y la práctica episte-

¹⁶ Fallecido en octubre de 2013, en Pátzcuaro, México.

¹⁷ Hugo Zemelman, “Epistemología y política en el horizonte socio-histórico”, en Maerk y Cabrolié [coords.], *op. cit.*, pp. 11-27.

mológica no estuvieron detenidas. A partir del primer simposio se impulsó una plataforma llamada Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe, la que de manera colectiva, pero diseminada en el tiempo y el espacio de la construcción de conocimientos, mediante una conjunción de esfuerzos colectivos desde *abajo* y desde el sur, sobre todo desde América Latina y el Caribe —sin excluir las regiones de África, el Mundo Árabe, Oceanía y Asia, así como las del mundo autóctono de los diferentes grupos—, ha buscado dar profundidad y trascendencia a un enfoque espontáneo, libertario y lúdico en la construcción del conocimiento. Fruto de esta plataforma han resultado obras colectivas en las áreas de democratización de la democracia, el desarrollo, turismo y manejo de recursos naturales, así como un medio de difusión: *SASKAB. Revista electrónica de discusiones filosóficas desde acá*.¹⁸

Si bien hemos participado en esta plataforma, es necesario insistir que, en la mayoría de los casos, la práctica y la investigación han llevado a reflexionar sobre la emergencia de nuevos conceptos y en la pertinencia empírica de sus propuestas, en un movimiento de reflexión y diálogo entre los sujetos actuantes en la producción del conocimiento.

LAS APORTACIONES

Este libro tiene varias aristas que se vinculan con la complejidad de la epistemología crítica desde las que se intenta retomar la ahora vieja pregunta “¿Existe una *Epistemología latinoamericana?*”, llevándonos por el camino de la multiplicidad de posibles respuestas. Horacio Cerutti, abre el volumen destacando en primer lugar,

¹⁸ En http://www.ideaz-institute.com/sp/saskab_Present.html.

el carácter geopolítico de la epistemología como poder a través de un conocimiento generado en las universidades de los países centrales y la formación de núcleos de resistencia en el marco de una política liberadora que se genera en círculos concéntricos desde los centros del “Sur Global”.

Mónica Ramírez Solís, en esta misma perspectiva, escribe un homenaje a León Olivé destacando sus aportaciones en la filosofía de la ciencia, la epistemología y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad, como fuentes importantes para resaltar su pluralismo epistemológico basado en el reconocimiento de otros saberes ante la crisis del pensamiento ético-filosófico de la ciencia. La autora rescata en este sentido, la preocupación de León Olivé por los saberes tradicionales de las comunidades indígenas de México, y el impacto de esta preocupación en el pensamiento filosófico en general.

La geopolítica del saber se expresa también en la obra de Juan Carlos Arriaga, para quien la noción de frontera en América Latina y el Caribe, de acuerdo con su visión de una geografía histórica crítica, muestra su anclaje al pasado colonial. Según el autor, ésta ha sido una herencia del pensamiento geopolítico de la Europa de los siglos XVIII y XIX que fue asimilado por la mayoría de los ejércitos de la región para fijar los límites divisorios de los estados nacionales actuales. Sin embargo, es necesario llevar a cabo una crítica de ese concepto colonial para reconstruir los conceptos de frontera.

Ya en la segunda parte del libro que aborda el diálogo de saberes desde una dimensión ética, Francisco Piñón ofrece un ensayo que recupera las propuestas éticas de Antonio Gramsci y su significado para construir una perspectiva latinoamericana de la organización social como un puente entre la teoría y la praxis

transformadora. Para Piñón, el significado intrínseco de su propuesta gramsciana es que para llevar a cabo esta praxis se requiere una profunda reforma económica, pero simultáneamente intelectual y moral que construya un contrapoder a las instituciones. La base de este pensamiento ético-utópico se encontraría en la gran tradición humanista que llegó de Europa, pero que requiere de la síntesis entre esa tradición y la latinoamericana.

El capítulo de Ana Luisa Guerrero analiza las implicaciones éticas que las actividades de las empresas transnacionales (Ets) tienen sobre los derechos humanos y las contradicciones de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que no obstante su discurso en favor del respeto a estos últimos está ausente para regular a dichas empresas, al mismo tiempo que impulsa la ideología de la “nación empresarial”. Para Ana Luisa Guerrero, la capacidad de incidencia de las transnacionales en las políticas nacionales plantea un conflicto entre sujetos públicos y privados, por lo que la defensa de los recursos comunes y el combate al despojo, la contaminación y a otros impactos derivados de la apropiación, requieren un pacto global regulatorio vinculante.

Para Humberto González, a contracorriente de la pregunta formulada hace 20 años, no existe una epistemología latinoamericana, sino múltiples epistemologías. Recurriendo a autores representativos de la hermenéutica, como Heidegger y Gadamer, a representantes de la epistemología del Sur y a críticos del desarrollismo latinoamericano, propone un postulado ético-metafísico, “el ser es los sures”, que fundamenta su propuesta filosófica de rescatar los saberes originarios del mundo. En su caso, en su caminar por la península de Baja California, México, rescata el saber de los californios, representado en las pinturas rupestres existentes en esa península.

En la tercera parte, se resaltan la importancia de la crítica cultural y de las prácticas culturales que constituyen búsquedas de la emergencia de lo latinoamericano. En su trabajo, Liliana Weinberg nos demuestra que no sólo en las áridas discusiones científicas y filosóficas se expresa el juego geopolítico-geopoético, sino también en el ensayo. Su acercamiento a la obra de Fernando Ortiz, muestra las tempranas resistencias a la transculturación, y el valor del contrapunteo al destacar el significado del Caribe y de la exportación de tabaco y azúcar en la formación sensible y casi musical (por medio del contrapunto) de un conocimiento que pone en el centro a lo otro, el mundo rural, la cultura afrodescendiente y lo popular frente a las expresiones transculturales dominantes en la América Latina y el Caribe de los años 40 del siglo xx.

Johannes Maerk amplía el concepto de “filosofía desde acá”, cuya inspiración se encuentra en el estudio de Héctor Rosales sobre Tepito y las expresiones muralísticas de Daniel Manrique. Para él, la “filosofía desde acá”, es una crítica a la “ciencia cover”, es decir de la ciencia imitativa y acrítica importada con conceptos dominantes, o, como él le llama, el *mainstream* de las ciencias sociales en las universidades latinoamericanas.

Héctor Rosales resalta estas representaciones culturales tomando como punto de partida los conceptos fundamentales de la obra de Hugo Zemelman, es decir, la historicidad, la posibilidad, la crítica y la utopía para descubrir en el teatro el juego de representaciones y la producción de conocimiento. Rosales emprende el análisis y reflexión de varias representaciones teatrales para explorar América Latina como una realidad histórica con identidad emotiva e intelectual, en la que existe la posibilidad de futuro, y en este sentido, de utopía.

César Cisneros reivindica la investigación cualitativa y su alianza con la crítica y la creación en los movimientos sociales, es decir, expone una manera “peligrosa” de investigar, en la medida que cuestiona los mecanismos de poder. En este sentido, aborda los desafíos que este modo de indagar tiene en los contextos de terror, lo que analiza en las movilizaciones ocurridas en Chile en el “estallido social” de octubre 2019, en la etapa pre-pandemia: las heridas físicas y simbólicas que sufrieron las y los manifestantes, entre ellas las de balas de goma disparadas directamente a la cara y ojos de manifestantes, y la representación de estas heridas para afirmar esa subversión creativa como una forma de conocimiento social.

¿Cómo recuperar esos saberes y formas de conocimiento? La crítica ha sido la base para construir prácticas sociales descolonizadas que denuncian los mecanismos de conflicto, dominación y explotación, y en ello ha jugado un importante papel la visión multi e intercultural del rescate de saberes y el conocimiento local, no en una epistemología única, sino en múltiples formas de producción del conocimiento.

El trabajo de Gerardo Torres Salcido insiste en la necesidad de transdisciplinariedad del conocimiento, lo que en un esquema de redes de conocimiento integradas por los actores académicos, políticos y sociales conduce a la formación colectiva de conceptos, es decir a esquemas de co-creación de conocimientos al mismo tiempo que en la práctica se implementan formas de co-operación para abordar los problemas territoriales con una perspectiva de gobernanza horizontal y con múltiples centros de decisión. Para ello, expone experiencias de investigación y formación de redes de conocimiento en las que ha estado involucrado en los últimos años.

En relación con lo anterior, los trabajos de María Domínguez y Santiago Espinosa nos ofrecen una mirada fresca y una re-inter-

pretación desde el quehacer de la etnografía y la sociología. En el capítulo de María Domínguez, se propone una experiencia etnográfica para relatar lo no dicho, lo que se calla. La hostilidad ante lo ajeno que se manifiesta por medio de la negación y el desprecio ante la otredad que viven cotidianamente las y los migrantes y desplazados/as en las zonas metropolitanas. Un ejercicio de poder que los niega, pero ante el cual resisten recreando sus formas de convivencia y los símbolos identitarios. Como estudio de caso, construye un conocimiento ecléctico, en el que se combinan enfoques diversos para analizar y descubrir la resiliencia de los/as habitantes de Ecatepec, uno de los municipios más pobres y violentos del México urbano.

En esta misma línea etnográfica, el texto de Santiago Espinosa aborda otra manifestación de la *otredad* en la que las culturas subordinadas mantienen sus instituciones e identidades, a pesar del avasallante dominio de las culturas opresoras, tal y como se ha experimentado en Latinoamérica. En su estudio de la cultura Gnaoua del Magreb, Espinosa relata cómo se construyen concepciones propias —cuya expresión son las manifestaciones artísticas como la danza y la música— que contribuyen a la formación de una identidad que resiste y que nos brinda una mirada desde la otredad, y que a pesar de la distancia geográfica con América Latina nos acerca al contrapunteo, como dice Liliana Weinberg, y a la visión de los condenados de la tierra, de acuerdo con Frantz Fanon, en su visión descolonizadora del mundo afro-caribeño.

A manera de resumen, este volumen intenta retomar los trabajos elaborados hace 20 años bajo la perspectiva de la especificidad del pensamiento y la particularidad de las aportaciones multidisciplinarias al debate epistemológico. Como se podrá observar, nuevas líneas y rutas de investigación han hecho su aparición y

plantean nuevas realidades y posibilidades para el desarrollo del conocimiento. Aquí se ha pretendido impulsar la reflexión en torno a los modos y formas de conocimiento y los saberes que pueden ser singulares o característicos de América Latina, como lo son: las filosofías de la liberación, pensamiento decolonial, manifestaciones y saberes de culturas populares, sus características y semejanzas con otras culturas lejanas geográficamente, pero entrañablemente próximas, como las del Magreb, las formas de producción y transmisión del conocimiento campesino e indígena, así como las aportaciones de las categorías del saber a las alternativas políticas, culturales y del desarrollo. El seminario internacional, que da origen a este libro es fruto de un esfuerzo colectivo y un ejemplo de debate, diálogo y construcción de conocimientos en red, que se ha entretejido también con amistades de más de dos décadas de duración.

Junio de 2021

REFERENCIAS

- Boisier, Sergio, *Teorías y metáforas sobre el desarrollo territorial*, Santiago de Chile, CEPAL, 1999.
- Cerutti, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa/CCyDEL-CRIM-UNAM, 2000.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, AKAL, 2015.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcelona, Anthropos, 2009.

- Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000.
- González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y humanidades: de la academia a la política*, México, Anthropos/UNAM, 2005.
- Lander, Edgardo [comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- Leff, Enrique, *Aventuras de la epistemología ambiental*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- Quijano, Aníbal, *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, 2014 (Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño).
- Segato, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del sur. La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI Editores/Clacso, 2009.
- Vessuri, Hebe, “La hibridización del conocimiento. La tecnociencia y los conocimientos locales a la búsqueda del desarrollo sustentable”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 35, mayo-agosto de 2004.
- Zemelman, Hugo, “Epistemología y política en el horizonte socio-histórico”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999.

I. EPISTEMOLOGÍA, PODER
Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

¿EPISTEMOLOGÍA Y GEOPOLÍTICA? POSIBLES CONEXIONES¹

Horacio Victorio Cerutti-Guldberg
CIALC-UNAM

Ante todo quiero agradecer la gentil invitación del doctor Gerardo Torres Salcido, la doctora Magaly Cabrolí y el doctor Johannes Maerk, la cual nos permite retomar con todo afecto y responsabilidad tareas iniciadas hace 20 años. Me permito recuperar aquí, con nueva redacción alimentada por el fecundo debate que se produjo, lo planteado en mi exposición.

El título de este texto es ya un inmenso desafío. Conectar la epistemología y la geopolítica parece una especie de sueño guajiro. Lo primero que tenemos que aclarar es qué estamos entendiendo tanto por epistemología como por geopolítica. Sobre todo, porque aparecen como nociones completamente desvinculadas, separadas

¹ Conferencia inaugural en el Seminario Internacional Prácticas, Saberes, Encuentros y Desencuentros: Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe, 19 de febrero, 2020, Sala Leopoldo Zea del CIALC-UNAM.

y con pocas relaciones entre sí. Sin embargo, como trataremos de mostrar, la cuestión es muy diferente y se encuentran enlazadas muy estrechamente.

La epistemología como parte de la filosofía parece muy alejada de todo tipo de prácticas. Resulta sugestivo recuperar palabras del amigo y colega cubano-colombiano Pablo Guadarrama en diálogo con el dominicano Andrés Merejo. Ante la pregunta de Andrés sobre las relaciones entre epistemología e ideología responde Pablo:

A nuestro juicio la epistemología es una disciplina filosófica. Partimos del presupuesto de que la filosofía no es propiamente una ciencia, sino una forma racional de saber que no se reduce a su expresión científica, aunque necesariamente la incluye, pero también se nutre de otras fuentes. Por esa razón, hemos planteado que la epistemología tiene como “objeto analizar de forma integral el proceso del conocimiento humano desde el nivel empírico hasta el más abstracto —sus fuentes, condiciones, medios, métodos, posibilidades, límites, etc.—, que no se reduce sólo a buscar sus fuentes en la esfera material, sino también en el mundo espiritual y subjetivo”.²

Queda claro, entonces, que la epistemología no es sólo teoría, sino que incluye reflexiones sobre la práctica e, incluso, prácticas. La práctica pedagógica es justamente su punto de partida. Recuperemos nuevamente los sugerentes planteos de Pablo en las palabras con que culmina su excelente libro:

De manera que, si el investigador, científico o profesor desea trascender a las nuevas generaciones, no debe conformarse con ser un buen conocedor

² Andrés Merejo, “Diálogo filosófico entre Pablo Guadarrama y Andrés Merejo (1 de 4)”, 9 de febrero, 2020. En <https://acento.com.do/cultura/dialogo-filosofico-entre-pablo-guadarrama-y-andres-merejo-1-de-4-8778282.html>. Estas entrevistas surgen a partir de la publicación del libro de Pablo Guadarrama González, *Para qué sirve la epistemología a un investigador y a un profesor*. Bogotá, Editorial Magisterio, 2018.

de los temas de su disciplina y aportar avances a esta, sino a la vez debe ser un cuestionador de todos los métodos del conocimiento científico hasta ahora existentes y formular sus respectivas propuestas de elaboración teórica sobre ese complejo proceso. Solo así podrá lograr una mejor comprensión de la adecuada respuesta a la pregunta ¿para qué sirve la epistemología? y podrá transmitirla de manera provechosa a las nuevas generaciones de profesionales.⁵

La epistemología se articula, insistentemente, con otras dimensiones del quehacer filosófico. Así lo muestra, en la excelente recopilación de algunos de sus trabajos, la amiga y colega Teresa Arrieta, quien tuvo la gentileza de obsequiármelo en Arequipa. En las más de 400 páginas de su texto, articula epistemología, utopías, ética, estética, filosofía de la educación, filosofía política y filosofía de la cultura, retomando saberes occidentales y articulándolos con los orientales y pensando desde Nuestra América y este mundo en que nos encontramos. Sus enfoques muestran cómo lo pensado en otros contextos puede servirnos todavía hoy. Y, por supuesto, no debemos dejar de destacar la defensa que hace del papel de la mujer, reconociendo su complementariedad en momentos precoloniales de nuestra región.⁴

Remitiéndose a Foucault, Teresa resalta la noción de régimen de las ciencias humanas y precisa ese enfoque así: “El régimen de las ciencias humanas se refiere a todas las instituciones de las ciencias sociales y en especial a aquellas con un rol terapéutico o educacional. Incluye los lenguajes, las prácticas y relaciones de hospitales, asilos, prisiones, colegios y otras instituciones correctivas”.⁵

⁵ Pablo Guadarrama González, *op. cit.*, p. 341.

⁴ Teresa Arrieta, *Perfiles Filosóficos: Epistemología-Ética-Estética-Filosofía de la Educación-Filosofía Política-Filosofía de la Cultura*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, 2016.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

Por supuesto, no es necesario que enfatizamos la importancia de estas dimensiones en el momento crítico que vivimos dentro de la pandemia mundial actual. ¿Disciplinamiento? Justamente esto es lo que está en cuestión.

Por otra parte, la geopolítica suele ser pensada como un espacio geográfico donde se realizan ejercicios políticos y claramente no es sólo eso, sino que remite, también y de manera decisiva, a coyunturas históricas específicas. Por tanto, es una correlación entre espacio-tiempo y prácticas políticas. Resulta muy apropiado releer con mucho cuidado y detalladamente, varios años después, el libro de Therezinha De Castro (1930-2000) publicado en 1994 y dedicado a examinar -desde su punto de vista y ubicación ideológica- lo que consideraba como urgente en aquellos años de la última década del siglo pasado. Uno de estos aspectos resulta fundamental para nuestras reflexiones actuales y es cuando se para claramente el panamericanismo del nuestroamericanismo. Veamos cómo lo decía:

Não se pode, pois, dentro do amplo sentido da palavra, falar em panamericanismo concreto. O termo surgiu baseando-se no modelo do pan-eslavismo (1848), do pan-helenismo (1860), do pangermanismo (1870), do pan-islamismo (1918) etc., sendo pela primeira vez divulgado pelo *New York Evening*, de 7 de setembro de 1889, a propósito da Primeira Conferência Internacional Americana realizada nesse ano em Washington.⁶

En sus conclusiones señalaba:

Cunha entre o Atlântico e o Pacífico, o Cone Sul depende indiretamente dos acontecimentos que venham a ocorrer na zona de projeção da África do Sul

⁶ Therezinha de Castro, *NOSSA AMÉRICA Geopolítica Comparada*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 1994, p. 282.

que une o Atlântico ao Índico. E se, na passagem Atlântico-Índico, avulta o triângulo geoestratégico formado pelas Ilhas de Santa Helena, Ascensão e Tristão da Cunha, no contexto Atlântico-Pacífico, já envolvendo o Cone Sul, a presença física da OTAN se limita às Malvinas.⁷

Y va a terminar con unas palabras que dejan en claro su enfoque, por lo demás, muy sugerente y que requiere ser examinado en detalle, justamente en nuestros días tan complejos y, aparentemente, tan novedosos, aunque algo de eso siempre se tiene en el presente.

Ante a Geopolítica de Confronto uma Geopolítica de Integração poderá levar a NOSSA AMÉRICA a transformar a atual configuração do mundo.

Infelizmente, se a NOSSA AMÉRICA não conseguiu no século XIX, quando o Mundo era geoestratégicamente bem menor, implantar un sólido pan-americanismo, enfrenta, no século XX, uma situação bem mais prolixa, em face de interpenetración dos continentes no jogo de xadrez geopolítico de blocos geoeconômicos no âmbito das Relações Internacionais. Para acentuar a desarticulação continental, prevalece a tendência histórica dos estadunidenses, ora ignorando ora protegendo a América, num jogo tradicional dos demais países americanos de idealizar e exorcizar os Estados Unidos. Assim, enquanto, no contexto geral, os pró-Estados Unidos só vêem esse país como a fonte de recursos e sabedoria para resolver o problema americano, de seu lado os contrários o encaram como o promotor deliberado de tudo que vai mal no continente. Eis, pois, na NOSSA AMÉRICA, em su GEOPOLÍTICA COMPARADA, um pan-americanismo pleno de contrastes e confrontos, diante de uma Euráfrica que tudo faz para se unir.⁸

Insistimos en que se deben considerar, porque no podemos ignorar la importancia que han tenido —¿y siguen teniendo?—, las

⁷ *Ibid.*, p. 346.

⁸ *Ibid.*, pp. 361 y 362.

Fuerzas Armadas brasileñas en la región. Por cierto, la misma noción que utiliza de Nuestra América debe ser revisada.

Esto nos obliga, complementariamente, a considerar otras regiones del globo que generalmente no son tomadas en cuenta o directamente son francamente desconocidas. El caso de Asia Central puede ser un ejemplo radical para nosotros. El sugerente estudio de Luis-Tomás Zapater Espí significó un importante aporte a inicios de este siglo. En su trabajo queda bien clara la relación entre política y religión, brindando elementos para un mejor abordaje de la geopolítica. Señalaba:

[...] no todos los musulmanes fueron anticomunistas. En los primeros años del bolchevismo tuvo relevancia una figura del nacionalismo tártaro, Sultán Galiev, que se afilió al Partido Comunista en 1917 y aprovechó la Revolución para lanzar un llamamiento a la comunidad musulmana contra el imperalismo occidental. Galiev luchó por la creación de un partido comunista musulmán autónomo. Su tesis era que la revolución comunista debía ir más allá de las fronteras de la URSS y expandirse hacia el sur, hacia Irán y Turquía, por lo que era necesario un poder musulmán fuerte que lanzara la ofensiva desde Asia Central. Pero pronto todas estas ambiciones se vieron rotas por los verdaderos propósitos de los bolcheviques: el PC del Turkestán fue obligado a reintegrarse en el PC de la Unión Soviética; la expresión “musulmanes de Rusia” fue sustituida en la dialéctica oficial por la de “pueblos de Oriente”, y se empezó a afirmar la necesidad prioritaria de una revolución proletaria en Europa, con lo que la revolución de los pueblos del “Tercer Mundo” (término acuñado y popularizado por el propio Galiev) comenzó a pasar a un segundo plano. Todo ello, dando lugar a un magnífico ejemplo de la doble moral soviética, que respaldaba los nacionalismos anti-imperialistas foráneos mientras perseguía a los que florecían en su “patio trasero”.⁹

⁹ Luis-Tomás Zapater Espí, *Asia Central: conflictos étnicos, nuevo nacionalismo e Islam*, Valencia, Quiles, 2004, pp. 29-30. Agradezco al Director de la Colección “Crónicas del porvenir”, el amigo y colega Antonio Colomer Viadel el haberme enviado en ese momento la publicación tan sugerente.

Hay que prestarle atención a esta cita. No teníamos la menor idea de que la noción de Tercer Mundo se debía a Galiev y, menos, que había surgido en medio de la conflictiva del Asia Central. Además, atender a la dimensión geopolítica es sumamente importante. El mismo autor lo señala a propósito de la conflictiva en Asia Central. Conviene también retomar sus términos, precisamente situados en la correspondiente coyuntura, cuando precisaba:

[...] la aproximación de Rusia a los conflictos de los países ex-soviéticos se basa, no en un enfoque ideológico, sino geo-político. La alianza estratégica de la Rusia demócrata con la elite comunista de Tayikistán se basa en el deseo de mantener su esfera de influencia a expensas de la ideología. Rusia ha dejado ver claro que Tayikistán es inseparable de su defensa estratégica.¹⁰

Por lo tanto, aparece muy evidente que la filosofía, entendida como el ejercicio del filosofar, no está separada de ni eludida por la praxis, sino que ambas van unidas: reflexión y práctica.

Eso nos ayuda a entender y apreciar mejor que el ejercicio filosófico efectuado en Nuestra América ha tenido siempre características e intenciones de filosofía política. Es decir, se ha pensado, reflexionado, argumentado, indagado a la búsqueda de propuestas, explicaciones, soluciones y/o programas políticos para modificar o mejorar nuestra realidad, la realidad histórico-geográfica en la cual vivimos, somos, nos desarrollamos.

Explorando con todo cuidado el pensamiento de Unamuno, el colega y amigo húngaro Dezso Csejtei destaca la relevancia de las conexiones entre espacio y tiempo en el filosofar unamuniano. Resaltando la hermenéutica enfatizaba que "... el paisaje es una instancia *interpretativa* en un sentido existencial. Es decir, el men-

¹⁰ *Ibid.*, p. 142.

saje, el ‘sentido’ del paisaje se abre en virtud de su movilización, temporalización, existencialización”.¹¹

De este modo, quedan muy claros los entretejidos de las dimensiones y la imposibilidad de hablar de paisaje sin temporalidades y sin subjetividades.

Justamente estas dimensiones aparecen claramente articuladas en el saber (¡no ‘ignorancia’!) de nuestros pueblos originarios (denominados indígenas) y de nuestra segunda (y no tercera) raíz afroamericana. Convendría retomar la terminología del alcalde chileno Daniel Jadue quien habla de “Primeras Naciones”. A pesar de haber sido descalificados como ignorantes, incivilizados, bárbaros, bestias, bobos y un largo etcétera intolerante, todo esto es puro cuento y su sabiduría no sólo estaba allí cuando fueron atacados, expropiados, expulsados, asesinados, sino que sigue permaneciendo en sus actividades cotidianas, claro que con las modificaciones y adaptaciones que han debido efectuar para poder seguir adelante.

Desde las posturas que no valoran estos saberes han difundido la versión de que no se trata propiamente de sabiduría sino de simples cosmovisiones (*Weltanschauungen*) que operan como creencias impuestas por las tradiciones sin ningún tipo de apoyo reflexivo ni justificación racional. Esto pierde de vista lo que es justamente el meollo de la cosmovisión de estos pueblos o sea la relación con todo lo vivo. No ‘individualismo’ y nada que ver con la ‘objetualización’ o ‘cosificación’ de lo vivo; de todo. Aquí lo importante es que nadie puede sobrevivir sin la relación con el resto, no sólo hu-

¹¹ Deszo Csejtei, “La filosofía del paisaje en los ensayos de Unamuno”, en *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía. Coloquio Internacional Szeged, 16 y 17 de octubre de 1988*, Deszo Csejtei, Sándor Laczkó y László Scholz [redac.], Szeged, Fundación Pro Philosophia Szegediensi, 1999, p. 59.

mano sino todo lo que nos rodea y forma parte del cosmos. Mucho menos pensar en la naturaleza como un objeto a explotar o en los y las demás como mercancías comercializables. En un volumen colectivo dedicado al tema, queremos recomendar el estudio excelente sobre arabidad y espacio, el cual concluye con una afirmación tremenda: “[...] si no se consigue ese tránsito hacia un mundo sin límites falsos y absurdos es mejor morir y así mantener la dignidad. No hay forma de acomodarse”.¹²

Esto conduce a otro aspecto sumamente relevante y al que se le suele dar poca importancia, aunque las situaciones políticas actuales hayan sacado el tema de nuevo a la superficie con aristas muy peligrosas. Me refiero a las religiones y sus diversas manifestaciones. Por supuesto, hay en nuestros pueblos originarios otra experiencia de la religión, aunque la hayan tenido que disimular. La importancia no está tanto en Dios, sino en el espíritu y la energía que todas y todos compartimos. En África y el mundo Oriental esta dimensión es base de todo el modo de afrontar vida y muerte. El caso del Islam, analizado en el texto ya citado de Zapater Espí, es uno de los casos paradigmáticos de esta relación entre religión y política. Por supuesto que sin dejar fuera al cristianismo y sus diversas formas. Las relaciones entre religión y política suelen ser también muy descuidadas, aunque contamos con aportes muy valiosos, por ejemplo, en los trabajos del colega y amigo Elio Masferrer, quien no se cansa de examinarlas desde múltiples aristas. Incluso resulta muy significativo el esfuerzo que ha realizado para entender la llegada de Francisco al papado y el impacto que esto ha tenido, en una situación que se ha ido complicando cada vez

¹² Montserrat Abumalham, “El espacio exterior y el hombre perdido: arabidad y espacio”, en *Aportaciones al estudio de la cosmovisión*, Fernando Sancén Contreras [coord.], México, UAM-Xochimilco, 2009, p. 189.

más hasta nuestros días. Señalaba la importancia y valentía de las palabras del Papa con motivo de las Jornadas Mundiales de la Juventud en Río de Janeiro y no escatimaba críticas a la prensa que denominaba irónicamente y en cursivas como *correcta*.

La prensa *correcta* tampoco mencionó su concepción de la política:

Un segundo punto al que quisiera referirme es la responsabilidad social. Ésta requiere un cierto tipo de paradigma cultural y, en consecuencia, de la política. Somos responsables de la formación de las nuevas generaciones, ayudarlas a ser capaces en la economía y la política, y firmes en los valores éticos. El futuro exige hoy la tarea de rehabilitar la política, que es una de las formas más altas de la caridad. El futuro nos exige también una visión humanista de la economía y una política que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza. Que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: éste es el camino propuesto. Ya en la época del profeta Amós era muy frecuente la admonición de Dios: “Venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Oprimen contra el polvo la cabeza de los míseros y tuercen el camino de los indigentes” (Am 2: 6-7). Los gritos que piden justicia continúan todavía hoy”.¹⁵

Han pasado los años y aquellas palabras de Francisco siguen vigentes, incluso cada vez más.

En el caso de Nuestra América está clarísimo que la filosofía viene después, a *posteriori*, porque tiene que dar cuenta de la Realidad histórica de la que formamos parte y para hacerlo se requiere conocer y articular las diversas aristas de esta compleja realidad a la cual no sólo nos atenemos, sino que podemos modificar.¹⁴ Y,

¹⁵ Elio Masferrer Kan, *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2015, p. 152.

¹⁴ He trabajado ampliamente esta dimensión en Horacio Victorio Cerutti-Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CCYDEL-CRIM-UNAM, 2000.

nuevamente, conviene insistir aquí en la dimensión política de la filosofía, la cual no se puede descuidar y además forma parte del quehacer filosófico desarrollado en Nuestra América durante todo el tiempo.¹⁵ En un libro muy aportativo, el colega y amigo Alejandro Tomasini señala:

[...] ¿qué se requiere para ser un filósofo de la política serio, en contraste con agitadores de periódico, ideólogos fantasiosos o vulgares propagandistas a sueldo? [...] debe ser alguien que, además de estar intelectualmente preparado, tiene que estar genuina y profundamente vinculado con los procesos políticos que le tocó presenciar, alguien realmente preocupado por el bienestar de la gente que lo rodea y de la humanidad en su conjunto.¹⁶

Aquí hay otras dimensiones que no pueden ser ignoradas. Intentaremos referir algunas. Por ejemplo, suele prestarse sólo atención a la producción y no a la reproducción en todas sus dimensiones. Para ello el libro de Silvia Federici sigue siendo un clásico fundamental de obligada consulta.¹⁷

La reivindicación de los pueblos originarios no nos puede hacer perder de vista el ‘machismo’ que suele abrumarlos. Esto nos invita a no iconizar ninguna forma de expresión vital. Todo debe ser examinado con precaución. Por tanto, también es indispensable abrir el diálogo y no sólo visualizarlo desde “afuera” como “trabajo de campo”, donde quien va allí asume la palabra y la interpretación

¹⁵ Me permito remitir a otro de mis trabajos referido al tema: Horacio Cerutti, *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

¹⁶ Alejandro Tomasini Bassols, *Filosofía de la Política: un acercamiento*, Ciudad de México, Edere, 2018, pp. 149 y 150.

¹⁷ Silvia Federici, *La Revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013. Agradezco a Sandra Escutia Díaz, colaboradora incansable, el acceso al texto.

de quienes allí viven.¹⁸ Tenemos que re-formarnos para evitar la expresión racista latinoamericana de “nuestros” indígenas. Estos problemas de lenguaje son muy complicados. Ahora, por ejemplo, en el norte de México, ya no se trata de aprender “español”, sino de estudiar directamente inglés para poder comunicarse más allá y más acá de la frontera y lubricar el “sueño americano”, además de aprovecharse del turismo. Por otra parte, no se trata de descartarlos por “gregarios lenguaraces”, sino de valorar sus lenguas como formas de expresión que se complementan, como en todas las culturas, con otras formas expresivas artísticas, musicales, relacionadas con supervivencia, identidad, espíritu, economía. Por lo tanto, quien llega a sus territorios no está para hacer de “mediador” sino para aprender de sus saberes tan enriquecedores.

Por supuesto, que hay también saberes occidentales que pueden alimentar la comprensión de estos saberes de nuestros pueblos originarios y afroamericanos. Es el caso del vitalismo filosófico de Spinoza, tan bien trabajado por el querido amigo ya fallecido Manuel Ignacio Santos (21 de noviembre 2019).

Nombrar no es una cuestión sencilla y menos automática, aunque generalmente se la suele ejercer de ese modo. Por ello conviene recuperar todo lo relacionado con el complejo asunto de cómo nombrarnos. José Martí ayudó mucho cuando propuso Nuestra América para referirse a esta América que sigue siendo todavía no del todo nuestra, a pesar de tantos años pasados después de la

¹⁸ Véase, entre otros, los siguientes artículos periodísticos: Gilberto López y Rivas, “¡Rompieron el cerco y extendieron su territorio autónomico!”, en *La Jornada*, 13 de septiembre, 2019; “Patrañas conspirativas con el EZLN”, en *La Jornada*, 21 de febrero, 2020 y Magdalena Gómez, “Observación crítica de la ONU a las consultas indígenas de la 4T”, en *La Jornada*, 17 de septiembre, 2019; “El Estado mexicano frente al EZLN”, en *La Jornada*, 7 de enero, 2020; “Impunidad faraónica”, en *La Jornada*, 21 de enero, 2020.

propuesta del sabio cubano. Por ello también podríamos hablar de una nueva Abya Yala. En fin, la cuestión queda abierta al debate.

Finalmente, quisiéramos llamar la atención sobre la importancia de una vida más allá del sistema capitalista que nos agobia. ¿Cómo construirla y concretarla? Esta es la cuestión que tenemos por delante y que no podemos ignorar.¹⁹

Hay mucho por hacer y lo mejor que podemos experimentar es esta intrínseca relación entre epistemología y geopolítica incidiendo en las formas de organización desde abajo de las bases de nuestras sociedades para construir un mundo mejor, más humano, más digno.

REFERENCIAS

- Abumalham, Montserrat, “El espacio exterior y el hombre perdido: arabidad y espacio”, en Fernando Sancén Contreras [coord.], *Aportaciones al estudio de la cosmovisión*, México, UAM-Xochimilco, 2009.
- Arrieta, Teresa, *Perfiles Filosóficos: Epistemología-Ética-Estética-Filosofía de la Educación-Filosofía Política-Filosofía de la Cultura*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, 2016.
- Castro, Therezinha de, *NOSSA AMÉRICA Geopolítica comparada*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1994.
- Cerutti-Guldberg, Horacio Victorio, *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

¹⁹ He intentado avanzar esta cuestión en: Horacio Victorio Cerutti-Guldberg, *Posibilizar otra vida trans-capitalista*, Cauca, Universidad del Cauca/UNAM-CIALC, 2015.

- _____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/CCYDEL-CRIM-UNAM, 2000.
- _____, “Prólogo”, en *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, Cauca, Universidad del Cauca/CIALC-UNAM, 2015.
- Csejtei, Deszo, “La filosofía del paisaje en los ensayos de Unamuno”, en Deszo Csejtei, Sándor Laczkó y László Scholz [redac.], *El 98 a la luz de la literatura y la filosofía. Coloquio Internacional Szeged, 16 y 17 de octubre de 1988*, Szeged, Fundación Pro Philosophia Szegediensi, 1999.
- Federici, Silvia, *La Revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013.
- Guadarrama González, Pablo, *Para qué sirve la epistemología a un investigador y a un profesor*, Bogotá, Editorial Magisterio, 2018.
- Gómez, Magdalena, “El Estado mexicano frente al EZLN”, en *La Jornada*, 7 de enero, 2020.
- _____, “Impunidad faraónica”, en *La Jornada*, 21 de enero, 2020.
- _____, “Observación crítica de la ONU a las consultas indígenas de la 4T”, en *La Jornada*, 17 de septiembre, 2019.
- López y Rivas, Gilberto, “Patrañas conspirativas con el EZLN”, en *La Jornada*, 21 de febrero, 2020.
- _____, “¡Rompieron el cerco y extendieron su territorio autonómico!”, en *La Jornada*, 13 de septiembre, 2019.
- Masferrer Kan, Elio, *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2013.
- Merejo, Andrés, “Diálogo filosófico entre Pablo Guadarrama y Andrés Merejo (1 de 4)”, 9 de febrero, 2020. En <https://acen->

to.com.do/cultura/dialogo-filosofico-entre-pablo-guadarrama-y-andres-merejo-1-de-4-8778282.html.

Tomasini Bassols, Alejandro, *Filosofía de la Política: un acercamiento*, Ciudad de México, Edere, 2018.

Zapater Espí, Luis-Tomás, *Asia Central: conflictos étnicos, nuevo nacionalismo e Islam*, Valencia, Quiles, 2004.

APORTACIONES AL PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO DE LEÓN OLIVÉ

Mónica B. Ramírez Solís
Universidad Autónoma de Baja California Sur
Departamento de Humanidades

INTRODUCCIÓN

Este modesto adeudo es un primer intento de mirada periscópica al trabajo que durante más de veinte años desarrolló León Olivé. Es también un homenaje a quien me iniciara y guiara en el camino de la filosofía de la ciencia, la epistemología y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad, fuentes importantes para comprender los aspectos ético, político, social y epistemológico de la multiculturalidad como característica fundamental de las sociedades actuales. Abordaré, en este primer acercamiento a la obra de Olivé uno de los temas en los que mayor empeño intelectual y académico invirtió, como fue en la emergencia del pluralismo epistemológico como una corriente que permite el reconocimiento de otros saberes y formas de explicar la realidad, igualmente válidos, tras el descalabro ético-filosófico de la ciencia.

Un tema relacionado al anterior, el cual no solo desarrolló de manera académica, sino que fue más allá en un sentido proactivo, es la multiculturalidad a través de su constante preocupación por los saberes tradicionales de comunidades indígenas de México. El presente texto se divide en cuatro apartados, el primero trata de una breve semblanza sobre la vida y obra de León Olivé. Un segundo momento se expone al multiculturalismo, sobre ello el proyecto que llevó a cabo donde operacionaliza sus ideas sobre diversidad cultural y la equidad epistémica con los saberes tradicionales. El tercer apartado sobre su propuesta epistemológica de carácter pluralista, con sus implicaciones que trascienden el ámbito académico hacia social y político. Por último, una breve exposición sobre algunas de sus ideas que se transformaron con el tiempo.

LEÓN OLIVÉ

León Olivé Morett (1950-2017)¹ inició su carrera académica como profesor de la UAM-Iztapalapa al regreso de doctorarse en la Universidad de Oxford en 1980. Ahí, con el apoyo de Luis Villoro, Fernando Salmerón y Ulises Moulines fundó el primer programa de posgrado en Filosofía de la ciencia a nivel latinoamericano y fue el primer coordinador de 1980 a 1985. En ese posgrado León Olivé dirigió la formación de las primeras dos generaciones de filósofos de la ciencia en México, entre los que se cuentan Ana Rosa Pérez Ransanz, Raúl Alcalá, Mario Casanueva, Carlos López Beltrán, Ambrosio Velasco Gómez, entre otros. Todos ellos se convirtieron

¹ Semblanza sobre León Olivé presentada durante su homenaje en IFF-UNAM, 2017. Con autorización del doctor Ambrosio Velasco.

después en profesores y coordinadores de programas de posgrado en filosofía, especialmente en filosofía de la ciencia.

En 1985 fue nombrado director del Instituto de Investigaciones filosóficas, puesto en que se desempeñó durante dos periodos propiciando una ampliación plural de las áreas y perspectivas filosóficas en historia y filosofía de la ciencia, filosofía política, lógica, epistemología, filosofía del lenguaje, entre otras áreas. Durante su gestión como director, con antiguos alumnos suyos, ya para entonces investigadores, y otros académicos invitados, fundó la maestría y doctorado en Filosofía de la Ciencia en la UNAM, en colaboración con la Facultad de Filosofía y Letras. Este posgrado constituyó una innovación institucional de trascendencia que después impulsó el doctor León Olivé como modelo de la reforma de Estudios de Posgrado en la UNAM, durante su gestión como el primer Coordinador del Consejo Académico del área de Humanidades y Artes (1993-1996).

Además, coordinó varios Macroproyectos de investigación de alcance internacional como el llamado “Conservación, desarrollo, aprovechamiento social y protección de los conocimientos y recursos tradicionales en México” financiado por el Fondo de Cooperación Internacional en Ciencia y Tecnología, Unión Europea/México FONCICYT (2009-2011) en el que participó la UNAM y varias Universidades y organismos europeos. Este proyecto dio origen al Seminario Universitario sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, del cual fue director desde su fundación en 2008 hasta su fallecimiento, aunque el Seminario continúa en la actualidad.

Fue miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad iberoamericana de Filosofía de la Ciencia. Formó parte del Comité Directivo de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, miembro del Seminario

de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM, así como del Seminario de Ética y Bioética de la misma universidad. Perteneció a diversos comités editoriales, entre otros, de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, de la Colección «Ciencia, Tecnología, Sociedad» del Fondo de Cultura Económica, y de las revistas *Theoria* (España), *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (España-Argentina), *Redes* (Revista de estudios sociales de la ciencia, Argentina), *Representaciones* (Argentina), *Azafea* (España), *Relime* (México), *Ciencias* (México), *Bioética* (Brasil), *Tecnología e sociedad* (Brasil). Perteneció a la Comisión de Ética de Investigación en Salud del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS).

El doctor Olivé mereció importantes premios y distinciones, entre las que destacan los siguientes: Premio de Investigación de la Academia Mexicana de Ciencias en 1988; Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades (UNAM), 2006; Premio “Heberto Castillo” en Educación, ciencia y sociedad, 2007, del Gobierno del Distrito Federal, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, con el máximo nivel.

Estos son algunos de los títulos más importantes de la obra de Olivé son: *Temas de ética y epistemología de la ciencia. Diálogos entre un filósofo y un científico*, en coautoría con Ruy Pérez Tamayo, México, FCE, 2011. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007. *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008. *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México, UNAM, 2012. *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM-Paidós. 1999. *Razón y sociedad*, México, Fontamara, 1996. Algunos títulos en segundas ediciones y reimpressiones.

MULTICULTURALISMO

León Olivé es uno de los filósofos contemporáneos más importantes de México y de Iberoamérica, en el campo de la filosofía de las ciencias y las tecnologías, en temas sobre la diversidad cultural y las relaciones interculturales en el contexto de la sociedad del conocimiento y de la multiculturalidad. Transitó en el ámbito académico, pero también activamente con intervenciones en distintas comunidades indígenas del país.

Su *telos* estaba dirigido a alcanzar una sociedad justa, democrática y plural. Para lograrlo, estaba convencido que era fundamental que las sociedades se involucraran en los procesos de construcción de conocimiento científico y tecnológico de manera integral, con los científicos y tecnólogos, con las instituciones y los distintos agentes que intervienen en ese proceso y su desarrollo, para poder modificar así el modelo lineal de I+D que hoy impera y edificar así también una cultura científico-tecnológica en las sociedades.

DIVERSIDAD CULTURAL

Para comprender la multiculturalidad, sin reducirla a un concepto ambiguo donde caben todos los grupos sociales por sus diferencias, es importante considerar el concepto de cultura bajo el cual se está enmarcando. Sabemos que el concepto de cultura, como todo concepto, tiene una variedad semántica, por tanto, se hace necesario fijar una perspectiva desde la cual se concibe el término cultura, como una definición de referencia.

Cuando Olivé plantea su modelo de multiculturalismo, se basa en dos concepciones, una considerada clásica, la del antropólogo

E. B. Taylor la cual concentra aspectos como el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres, hábitos y capacidades adquiridos por los miembros de una sociedad en lo que él considera una cultura. La otra, es la concepción del antropólogo mexicano, Guillermo de la Peña, quien toma en cuenta en su idea de cultura que esta se transmite en el tiempo y en el espacio. Adicionalmente, retoma la definición utilizada en la UNESCO en 1981, que habla de cultura como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y efectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social, abarcando las letras y las artes, los modos de vida, los derechos fundamentales, sistemas de valores, tradiciones y creencias. A esas contribuciones para una definición de cultura, nuestro autor incluye además que se debe tomar en cuenta las diferentes maneras de generar conocimiento y de modificar la realidad.²

De acuerdo con lo anterior, la definición en la que se basa Olivé es:

Una cultura es una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas, por ejemplo cognitivas, educativas, religiosas, económicas, políticas, tecnológicas, lúdicas y de esparcimiento —lo cual significa estar orientado dentro de esas prácticas por creencias, normas, valores y reglas comunes—, que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos.³

La intención es incluir también en esa concepción a culturas como la nahua, maya, tzotzil, tojolabal, etc., porque cumplen justa-

² León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008, pp. 30 y 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

mente con las características descritas en ella, porque ellas existen y hacen la diversidad cultural. Ahora bien, la diversidad cultural está relacionada con el proceso de globalización entendido como interacción cultural entre pueblos y naciones,⁴ proceso que, por cierto, conlleva relaciones sociales de desigualdad e injusticia. Diversidad cultural significa también que culturas diferentes vivan en mundos diferentes, eso es pluralidad de mundos, esa pluralidad es característica fundamental de la multiculturalidad.

MODELO DE MULTICULTURALIDAD⁵

Cada cultura desarrolla hacia su interior diferentes formas de pensamiento, al mismo tiempo existe una pluralidad de formas de conocimiento para comprender y explicar el mundo, los mundos, por lo tanto, las ideas de verdad son relativas a cada cultura y a esas diversas formas de construir la realidad y vivir la vida. Lo que tenemos entonces, son realidades plurales que construimos desde diferentes marcos conceptuales y con los cuales también se construyen artefactos y personas. El pluralismo epistemológico sirvió para el reconocimiento de la pluralidad cultural, y también para la pluralidad de maneras de ejercer justicia.

El reconocimiento a la diferencia es uno de los grandes retos que enfrenta la sociedad actual, reconocimiento y respeto a las diferentes culturas, ideologías, costumbres, sociedades, así como el derecho a preservar eso que les da identidad, del mismo modo que a aquello que le ayude a desarrollarse para vivir según los pla-

⁴ León Olivé, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007, p. 50.

⁵ También le llama “proyecto intercultural”.

nes de vida que se elijan.⁶ La globalización ha traído consigo una casi absoluta circulación de mercancías, capitales e información, la universalización de tendencias, formas de vida y, por otro lado, se restringen soberanías y se transforman las fronteras de la legitimidad jurídica, crece una tendencia a universalizar los derechos humanos, pero también las asimetrías económicas y sociales entre Norte y Sur.

Sobre este escenario se han estado reivindicado los derechos de las diferentes culturas indígenas, en cada vez más partes del mundo. Esos derechos deben tener una disposición al cambio sin perder por ello su identidad. El multiculturalismo no solo debe defender el derecho de las diversas culturas a la diferencia, sino también su derecho a participar en la construcción de las sociedades nacionales y la sociedad global. Olivé promovía la idea de una “cultura de la interculturalidad”,⁷ lo que significa que el conocimiento y la conciencia de la sociedades nacionales y la comunidad internacional son multiculturales, de que todos los pueblos que deben ser respetados y deben tener las condiciones dignas de desarrollo en los distintos ámbitos de las esferas sociales. Propone un modelo de sociedad multicultural justa, porque lo que se vive en sociedades como la nuestra es desigualdad, muchos problemas sociales, económicos, culturales, generados por la irregularidad en las relaciones entre naciones o interculturales.

El modelo examina y propone normas de convivencia que se consideran necesarios para lograr una sociedad multicultural justa, normas entre culturas y establece derechos y obligaciones entre pueblos y el Estado. Derechos como, el de los pueblos a la diferencia

⁶ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, 1999, p. 16.

⁷ León Olivé, *La ciencia y la tecnología...*, p. 75.

que significa ser reconocidos, a desarrollarse, a la autonomía, derecho a decidir, a participar en los diferentes ámbitos de su sociedad y de la globalidad. Como obligaciones plantea el cambio en cada pueblo cuando y como sea necesario para convivir con otros pueblos y la nación, de preservar el ambiente, de participar activamente de un proyecto de nación y de sistemas normativos e institucionales. Derechos y obligaciones del Estado a transformarse en plural, garantizar condiciones, establecer políticas y mecanismos de distribución, reconocer y garantizar la autonomía, promover la multiculturalidad, vigilar la tolerancia entre los pueblos.⁸

Olivé trabajó especialmente por esas comunidades indígenas colaborando en y con ellas para lograr reconocer y conservar sus identidades, así como sus saberes. De alguna manera se logró avanzar en los últimos años, por ejemplo, en términos de ese reconocimiento en los Derechos Humanos y otros aspectos que se ven reflejados en el reconocimiento y valoración social. Todavía hace falta mucho por hacer y en ello, la educación juega un papel fundamental.

PROYECTO DE REDES SOCIALES DE INNOVACIÓN

Nuestro autor estaba tan resuelto a llevar a cabo su ideal de una sociedad justa, democrática y plural para nuestro país, que desarrolló hace décadas un proyecto multicultural, en conjunto con personajes como Luis Villoro y Miguel León Portilla, dicho proyecto considera un conjunto de normas de convivencia entre los pueblos, el Estado y el resto de la patria para la construcción de condiciones para una mejor sociedad mexicana que acoja y cobije

⁸ León Olivé, *Interculturalismo y justicia...*, pp. 33-36.

a las culturas de los pueblos originarios, resistiendo a la pretendida homogenización de las sociedades de la globalización.⁹

Olivé operacionaliza sus ideas llevándolas a la práctica a través del proyecto de *Redes Sociales de Innovación*, en distintas comunidades indígenas de diferentes Estados del país como Hidalgo, Tlaxcala y Oaxaca. Ese gran proyecto busca mostrar el reconocimiento de distintos mundos y culturas con sus propias características, la valoración y conservación de diferentes tipos de conocimientos y saberes, así como de formas de acceder a ellos. Tenía la idea de que los conocimientos tradicionales, como los científicos, “deben comprenderse en relación directa con las prácticas que los generan y aplican”.¹⁰ Esto lo veía posible a través de un modelo pluralista (axiológico, ontológico y epistemológico) de multiculturalidad.

[...] que hay una diversidad de puntos de vista, de formas legítimas de conocer e interactuar con el mundo, y de concebir lo que es moralmente correcto. Pero de esto no se sigue que todo esté permitido. Por el contrario, [...], la realidad impone constreñimientos muy fuertes acerca de lo que es correcto creer y de lo que es posible y correcto hacer.¹¹

El reconocimiento a la diversidad no significa pensar que todo vale, pues una de las afirmaciones contundentes contra el señalamiento de un relativismo, es justamente que este modelo pluralista hace posible el dialogo racional, en el que cabe el cuestionamiento y crítica de saberes, creencias y conocimiento. Desde su propuesta onto-epistemológica, llegó a la idea y postura de la necesaria equidad epistémica en relación con los conocimientos científicos

⁹ Mónica Gómez Salazar [coord.], *Pluralismo epistemológico, interdisciplina y diversidad cultural*, Ciudad de México, UNAM, 2019, p. 4.

¹⁰ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

tradicionales y, por ello, se comprometió con una propuesta de innovación y aprovechamiento social de los conocimientos.

Sostuvo que los conocimientos científicos y tradicionales son inseparables de las prácticas donde se producen.¹² Desde estas perspectivas es que se desarrolla su propuesta sobre el pluralismo, específicamente el epistemológico. Es necesario comprender que esos elementos están integrados en un gran complejo de valores y emociones, que constituyen al mismo tiempo a quienes conciben ese conocimiento y conducen su vida a través de él. Vincular los conocimientos tradicionales con los conocimientos científicos y tecnológicos, en condiciones de equidad epistémica, para intentar comprender y resolver problemas sociales y ambientales, se convirtió en el gran reto para nuestro autor y su grupo de investigación.

PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO

En la actualidad es cada vez más claro, a pesar de la globalización y desde ella, que la vida y la existencia del mundo se organizan y experimentan de muy variados modos, podríamos acostumbrarnos a hablar de pluriverso político, cultural, social y cognitivo, y por tanto complejo que tiene muchas aristas lo que hace necesario que sea abordado y comprendido también desde una diversidad de miradas. Las pretensiones de verdad universal contenida en la historia de la modernidad, a través de la noción de ciencia y su estructura de legitimación y validación de las formas de conocimiento, ha cedido a la vez una expansión de estrategias teóricas para sostener esa pretensión de universalidad y absolutos, así como otras que de hecho han mostrado que no hay un único modo de pensar y de

¹² Gómez Salazar, *op. cit.*, p. 1.

conocer. La misma historia de la ciencia se encarga de mostrar la temporalidad y falibilidad de las teorías, aunque no necesariamente su relevancia o irrelevancia vital o ética, por ejemplo.

La pluralidad de formas de pensamiento responde a la temporalidad de las formas de vida social, pero también al hecho de que el conocimiento por lo general es producto de la imaginación: como ejercicio de libertad en procesos de trabajo y producción intelectual. Lo peculiar de la historia de las ciencias modernas es que se ha desarrollado sobre el eje de producción y legitimación de verdades universales, que han sido parte de la expansión colonial en el mundo. En particular en el ámbito de las ciencias sociales, casi todos los campos de conocimiento que se han configurado como disciplinas se caracterizan por contener una pluralidad y teorías en competencia: a veces complementarias, a veces antagónicas. No sólo hay pluralidad de teorías, sino que también hay contradicciones, lucha y competencia entre ellas, es decir, una pluralidad a veces es dialógica, a veces es agonista.

PLURALISMO¹³

Las nuevas y diferentes formas de reflexión que hoy se reconocen, hace imperioso reconocer y entender otro concepto fundamental del que deviene todo ese cambio que vivimos desde hace unas décadas, el *pluralismo*, idea que trasciende ya en todos los ámbitos humanos. Pluralismo encierra en sí la idea de diversidad, la necesidad de reconocer la diferencia, de reconocer al Otro. Esta idea

¹³ El término plural o pluralidad implica multitud, abundancia, variedad de algunas cosas o el mayor número de ellas, se refiere pues a la calidad de ser más de uno.

data, en realidad desde la antigüedad¹⁴ y ha estado presente a lo largo de la historia, sin embargo, resurge con fuerza en la actualidad en forma de resistencia a la propuesta universalista y unívoca heredada de la racionalidad cientificista de la modernidad. El término *pluralismo* se refiere al reconocimiento de muchos sistemas, principios o realidades, es un concepto que tiene aplicaciones en diversos ámbitos y que está vinculado a la diferencia y convivencia de cosas muy distintas entre sí. Un sistema plural es aquel que acepta, reconoce y tolera la existencia de diferentes posiciones o pensamientos. En política alude a la existencia de múltiples élites o grupos de interés que a su vez pueden consolidarse como factores dentro de un sistema político e influir en las decisiones. En filosofía, el pluralismo es la posición metafísica contraria al monismo, y afirma que el mundo está compuesto de realidades interrelacionadas.

El pluralismo se considera un *valor* contemporáneo, ya que retoma su importancia con el avance de las ideas democráticas, de la tolerancia, la libertad, la responsabilidad y la justicia, al ser una condición necesaria en un sistema en donde todos tienen derecho a participar políticamente, y cada uno con sus propias ideas, modos de ser y formas de estar y existir; la práctica de este valor propicia la convivencia de minorías y mayorías de grupos sociales que se diferencian entre sí y que al mismo tiempo, se enriquecen unos y otros.¹⁵

¹⁴ Wolf lo utilizó como opuesto a egoísmo, un modo de pensar por el que nos consideramos y comportamos como ciudadanos del mundo. Leibniz, a través de su Monadología, admite la pluralidad de sustancias. James habla de un pluriverso o multiverso.

¹⁵ María del Carmen García Maza, "Pluralismo, un valor moderno". En http://web.uaemex.mx/identidad/docs/oficio%2073_10%20Pluralismo,_un_valor_moderno.pdf.

Si se aplicaran los principios del pluralismo a la ética, se podría considerar que en la ética existen diversas maneras de fundamentar las normas morales, que admite múltiples ideas y basamentos, “el pluralismo en el terreno ético significa que no hay normas morales de validez *absoluta* para juzgar como correctas o incorrectas a las acciones de las personas, ni hay criterios *absolutos* para evaluar las normas y los sistemas normativos”.¹⁶ De este modo sería posible aceptar diversos puntos de vista, con tolerancia considerar que distintas posturas pueden ser válidas, aun en sus diferencias, y con lo cual enriquecen e impulsan el desarrollo de la comunidad o sociedad.

PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO

Epistemológicamente, con el pluralismo se trata de las diferencias que constituyen a cada sujeto interactuando al mismo tiempo en un mundo lleno de diversidad. Se le llama pluralismo a la postura que defiende la diversidad como determinante en el proceso del conocimiento. “... El pluralismo sostiene, de manera crucial, la posibilidad de que los sujetos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, aunque tengan diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación”.¹⁷

Así como comunidades lingüísticas y culturas viven en mundos diferentes, lo mismo se puede decir de comunidades científicas, paradigmas y prácticas, en función de las cuales esas comunidades producen el conocimiento científico. Ya aludía Kuhn¹⁸ a ello, al

¹⁶ León Olivé, *Interculturalismo y justicia...*, p. 75. Las cursivas son mías.

¹⁷ Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós, 1997, p. 49.

¹⁸ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2013, cap. IX.

hablar del sentido histórico de la ciencia, específicamente cuando emplea el concepto de inconmensurabilidad, que puede aplicarse no sólo entre dos lenguajes¹⁹ o visiones del mundo, sino también entre teorías, creencias, normas metodológicas para investigar, para aceptar o rechazar teorías; en las normas y principios morales; a nivel de las reglas de inferencia para considerar correcto o incorrecto un argumento; al nivel ontológico, para aceptar o no una entidad como existente.²⁰

Thomas S. Kuhn sostiene un argumento sobre la pluralidad de mundos en la cual se basa la postura constructivista,²¹ cuya tesis fundamental es que "... el contenido del conocimiento y de las teorías científicas están determinadas por el marco conceptual o el paradigma que comparten los miembros de una comunidad, el que presuponen en sus prácticas y en sus aproximaciones a la realidad para conocerla y para interactuar con ella, por ejemplo, para transformarla".²² Fleck, a quien Kuhn seguía, dijo, "[...] los hechos científicos tienen una génesis y un desarrollo, los hechos científicos no son dados ni tienen una existencia independiente de los sujetos, de sus prácticas y de sus aparatos cognoscitivos y herramientas conceptuales".²³ Para Fleck y para Kuhn los hechos son construcciones sociales porque participa una comunidad.

¹⁹ La diversidad en las lenguas, cada lengua tiene una estructura diferente y por eso hay hechos que existen en un mundo y no en otro; no se trata solo de un problema de traducción, sino de maneras distintas de conocer y actuar en la realidad.

²⁰ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*, p. 113.

²¹ Se inspira en el constructivismo kantiano, pero sin considerar la postura absolutista y universalista, y en el realismo que postula una realidad independiente de los esquemas conceptuales y las prácticas humanas.

²² León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*, p. 115.

²³ *Ibid.*, p. 114.

La teoría pluralista de conocimiento se condensa en las siguientes cuatro tesis:²⁴

1. No hay ninguna esencia que sea constitutiva de la ciencia de una vez y para siempre;
2. En la ciencia no hay ningún conjunto fijo de fines que sean los únicos fines legítimos por perseguir;
3. No hay ningún conjunto fijo de reglas metodológicas que sean las únicas reglas metodológicas legítimas para aplicar en la ciencia; y
4. El progreso científico siempre tiene que ser evaluado de acuerdo con un conjunto específico de fines, de valores y de reglas que son relativos a algún contexto. En particular, si ha habido progreso en la ciencia *para nosotros* es algo que debemos evaluar de acuerdo con *nuestros estándares*.

Es importante comprender la postura pluralista del conocimiento poniendo en contraste las otras posturas, las cuales señalan fines u objetivos especiales de la ciencia. La filosofía de la ciencia ha tenido, hacia su interior, discusiones que describían a la ciencia en función de lo que se consideraba su principal fin (aspectos metodológicos, lógicos y epistemológicos). La teoría pluralista más bien postula la posibilidad de encontrar a lo largo de la historia de la ciencia un fin y en el quehacer científico actual, otro distinto; es decir, no cree en los fines únicos, ni en los valores ni en los métodos, que sean los correctos:

El modelo pluralista simplemente enfatiza la bien conocida idea de Laudan de que el complejo de elementos que los científicos presuponen en sus prác-

²⁴ León Olivé, *El bien, el mal y la razón*, México, Paidós/UNAM, 2000, p. 135.

ticas, esto es, cuando están haciendo su trabajo, está compuesto por conjunto de creencias sustanciales, teorías acerca de su objeto de estudio, reglas metodológicas, fines y valores, ninguno de los cuales es absoluto y universal; todos estos elementos han cambiado a lo largo de la historia de la ciencia y pueden seguir cambiando.²⁵

Debería estar claro que, en cuestión del conocimiento (general y particular), existen infinidad de factores o elementos que lo determinan. Nos referimos a cuestiones personales, culturales, sociales, morales, éticas, religiosas, a las necesidades, emociones, creencias, valores y deseos, etc. Pero para un individuo, como para una comunidad epistémica, el elemento fundamental es el marco conceptual bajo el cual se rige su pensamiento. Un marco conceptual es el conjunto de conceptos básicos que son usados para describir el mundo, como son las teorías, creencias, reglas y valores para explicar la realidad, que se utilizan para evaluar y son las formas de razonamiento que son aceptadas en una sociedad y que funcionan como cosmovisiones.

MARCOS CONCEPTUALES Y RACIONALIDADES

Sobre la racionalidad,²⁶ Olivé compartía la idea sobre su pluralidad puesto que consideraba la existencia simultánea de distintas racionalidades históricamente, diversos sistemas conceptuales mediante los cuales diversos grupos de seres humanos obtienen conocimiento acerca del mundo y lo aplican en sus interacciones con él. La idea de una ciencia como el único conocimiento válido

²⁵ Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1998, p. 242.

²⁶ León Olivé, *Razón y Sociedad*, México, Distribuciones Fontamara, 1996.

para determinar qué es mundo y qué en él se ha ido modificando desde el siglo pasado, hoy permea más la idea sobre las diversas formas en que se produce conocimiento, diversos métodos para ello y los procesos imaginativos que permiten comprender las múltiples dimensiones de la naturaleza y del ser humano. Por ello, insistió en que, en el pluralismo ontológico y epistemológico, no existe un criterio decisivo independiente del contexto, las normas y los valores que constituyen a las personas.²⁷

La racionalidad, como ejercicio de la razón, en contextos y entornos que varían a lo largo de la historia y que tienen diferencias geográficas, ecológicas, culturales y sociales, por lo que es imposible encontrar un núcleo de principios comunes a la racionalidad tal y como la han ejercido y la pueden ejercer todos los seres humanos. Por lo tanto, podemos decir que no existe sólo una racionalidad sino una pluralidad de racionalidades, pero según el contexto y los problemas por resolver, sí es posible calificar como racional o irracional una decisión o una acción, de acuerdo con criterios lógicamente pertinentes.²⁸

Es esencial distinguir entre una racionalidad teórica y una racionalidad práctica, me parece conveniente la postura que propone que la racionalidad teórica no puede ejercerse al margen de la realización de las acciones, esto sobre la base de que si bien los seres humanos, como miembros individuales de la especie, biológicamente hablando, tienen en común un sistema perceptual, sólo

²⁷ Gómez Salazar, *op. cit.*, p. 1.

²⁸ Las muy diversas formas de aceptar creencias y juzgar acciones desde un punto de vista moral, basadas en diferentes conjuntos de principios, dan cuenta también de que los diversos resultados, creencias o normas morales pueden ser legítimos en función de cada uno de esos conjuntos de principios, aunque las creencias o normas aceptadas desde los diferentes puntos de vista sean incompatibles entre sí. Esta propuesta permite sustentar tanto el pluralismo epistemológico como el ético.

pueden desplegar sus capacidades para realizar algún ejercicio o actividad formando parte de las prácticas. El ser humano es un ser de acción.

Entre los elementos que determinan la identidad de una sociedad o de una cultura se encuentra el conjunto de recursos teóricos y conceptuales —las creencias y los conocimientos— que las personas dentro de esa sociedad tienen para interpretar y comprender el mundo, para actuar dentro de él y sobre él —especialmente mediante la manipulación de procesos y objetos— y en general para decidir qué es lo que les conviene de acuerdo con sus intereses y fines.²⁹

La diversidad de prácticas, de marcos conceptuales, concepciones del mundo, lenguajes, culturas y tradiciones, bajo las cuales diferentes grupos de humanos se representan el mundo, guía sus acciones y sus interacciones con él, lo que también revela una diversidad de racionalidades. Con el pluralismo epistemológico es posible sostener que, los miembros de distintas culturas, o de comunidades epistémicas, sean racionales y actúen racionalmente buscando llegar a acuerdos de forma cooperativa y fructífera.

Los marcos conceptuales son estructuras muy complejas que incorporan principios lógicos y metodológicos, valores, normas, proposiciones que se tienen por verdaderas, creencias necesarias para identificar sucesos, para posibilitar la percepción y la observación, además de los intereses de cada grupo. Pero es importante señalar que, entre marcos conceptuales, o también llamados ‘visión de mundo’, “[...] son inconmensurables en el nivel epistemológico si no existe un patrón o criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan, según uno u otro marco conceptual, son correctas y cuáles incorrectas”.³⁰

²⁹ León Olivé, *Razón y Sociedad...*, p. 37.

³⁰ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*, p. 111.

Siguiendo a Kuhn, afirma que existe la diversidad de mundos y, por lo tanto, la diversidad en los marcos conceptuales; sin embargo, Kuhn destacó³¹ también la posibilidad de llegar a acuerdos racionales en el terreno de las concepciones y las acciones científicas. Un marco conceptual está formado por una diversidad de presupuestos creados y modificados en y para la comunidad que los comparte, así también, colectivamente se utilizan y transforman lenguas y cosmovisiones, pero eso no quiere decir que no puedan ser commensurables, o que no puedan ser compartidos.

Destacaba, en el terreno de la ciencia, una idea del pluralismo que, en combinación con el constructivismo social y neokantiano, coinciden en que los hechos científicos no son dados ni tienen una existencia independiente de los sujetos, sino que son construcciones en las que siempre participa una comunidad. Señala entonces que el contenido del conocimiento y de las teorías científicas está determinadas por el marco conceptual o el paradigma que comparten los miembros de una comunidad, mismos que presuponen en sus prácticas y en sus aproximaciones a la realidad para conocerla e interactuar con ella.³²

CONSTRUCTIVISMO Y RELATIVISMO

El constructivismo de tipo kuhniano³³ y el realismo de tipo pragmático³⁴ comparten la idea de que los esquemas conceptuales con-

³¹ Kuhn, *op. cit.*, cap. IX.

³² León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...*, p. 115.

³³ Es la denominación empleada por Olivé para referir al constructivismo que combina el constructivismo de tipo neokantiano y el social de la perspectiva de Kuhn, y que debe seguirse desarrollando dentro de la concepción pluralista de conocimiento.

³⁴ Propuesto por Hilary Putnam en *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1985.

tribuyen a las estructuras causales del mundo, lo cual da lugar a cierto relativismo (una de las mayores críticas como postura epistemológica), porque si los marcos conceptuales hacen una contribución determinante para la existencia de los objetos (aunque no sean los únicos factores determinantes), entonces los objetos obviamente son dependientes de los marcos conceptuales específicos que contribuyen a su existencia.

Un *relativismo* de tipo cognitivo afirma que no puede haber una única, completa y verdadera descripción acerca del mundo, se han propuesto marcos conceptuales distintos, algunos de los cuales han sido incommensurables entre sí. Un relativismo ontológico dice que la existencia y la naturaleza de los objetos son independientes de los marcos conceptuales; los objetos y los hechos en el mundo varían de un marco conceptual a otro. Por eso Kuhn asevera que “el mundo cambia con el tiempo y de una comunidad a otra”.⁵⁵ El pluralismo de tinte constructivista o constructivismo de tinte pluralista, lo que propone en general, es la aceptación de otras formas de comprender el mundo y de su posibilidad de convergencia. Se trata de una concepción pluralista que no acepta una racionalidad universalista pero tampoco una idea relativista extrema, pues ambos niegan la posibilidad de una interacción teórica o práctica entre sujetos⁵⁶ de diferentes comunidades epistémicas.

Más bien reconoce que hay diversidad de recursos, siempre variables, y de principios que establecen lo que significa comportarse racionalmente. Esos principios son internos a los marcos concep-

⁵⁵ Kuhn, *op. cit.*, cap. IX.

⁵⁶ Inclusión plural de sujetos, objetos y representaciones y sistemas axiológicos dentro de las redes, donde ninguno es más básico que otro, una ontología compleja y plural, no son meras unidades básicas de análisis, sino auténticas entidades complejas. Un complejización ontológica.

tuales. Por eso no es posible aspirar a un consenso universal, pero es posible la evaluación desde puntos de vista distintos, la interacción y comunicación entre la diferencia y la diversidad, lo cual no implica que todos los puntos de vista sean igualmente correctos. El pluralismo considera la posibilidad de interacción, incluso interacción dialógica, entre miembros de diferentes comunidades con distintos recursos conceptuales y habituados a prácticas diferentes, por medio de esfuerzos de interpretación; contempla la posibilidad de acuerdo sobre ciertas cuestiones, como la posibilidad de crítica desde un punto de vista a otro, pero con la factibilidad de llegar a ciertos acuerdos. Aunque esos acuerdos no necesariamente sean totales, pero sí racionales,³⁷ lo que significa que dichos acuerdos se tomarán dialógicamente tratando de satisfacer a cada participante, y cada uno de ellos considera esos acuerdos como medios adecuados para sus fines.

Para Olivé, la visión y propuesta de Kuhn es de un constructivismo que acepta y permite un pluralismo viable: “El constructivismo kuhniano es perfectamente compatible con la idea de que una creencia aceptada por una comunidad puede ser sometida a crítica utilizando otros estándares”.³⁸ Por tanto, si no podemos tener la representación de algo cien por ciento de la cosa, dirían los neokantianos, tiene que ver con la idea de inconmensurabilidad. Partamos de que Olivé tiene la idea del conocimiento como un

³⁷ El modelo conceptual de aprendizaje de Kuhn entraña la posesión de conocimiento (que suele ser tácito) acerca del mundo, lo que explica muchos de los problemas de comunicación usualmente asociados a la tesis de inconmensurabilidad y el relativismo, véase: Carlos Solís Santos [comp.], *Alta tensión: historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Barcelona, Paidós, 1988, cap. 12.

³⁸ León Olivé *apud*. Solís Santos, *op. cit.*, p. 209, y que esa concepción nos permite entender, que no hay misterio en afirmar, con el propio Kuhn, que a pesar de que el mundo cambia con el tiempo y de comunidad en comunidad, sin embargo, ese es el mundo real que conocemos y con el que interactuamos.

producto social, y para él se trata de comprender cómo es posible que nuestras creencias, que son construcciones sociales, puedan ofrecer un conocimiento genuino de la realidad la cual no es construcción de los seres humanos.

Considero que, los tiempos que estamos viviendo son muestra de la complejidad en la que se construyen y reconstruyen una pluralidad de realidades, las cuales pueden converger, y se requiere de la adopción de un relativismo que no excluya un pensamiento crítico necesario para un tipo de epistemología diferente que dé cuenta de la realidad desde distintos puntos de vista, encontrando los puntos de influencia y afluencia, considerando asimismo, que los hechos son historia y, en ese sentido, historizar sobre ellos es donde descansa la comprensión presente, indispensable para el desarrollo del conocimiento. Se trata de las diferencias inherentes en cada sujeto que, a su vez interactúa en un mundo lleno de diversidad. Eso significa que el pluralismo sustenta la aceptación de la diversidad rechazando la idea de normas y estándares universales.

CAMBIOS EN SU PENSAMIENTO

El progreso del pensamiento de Olivé³⁹ respecto al pluralismo, está sobre sus ideas de verdad y racionalidad, basado en su postura realista. Un análisis que resulta a la distancia en el tiempo, de un seminario en el Olivé participo por largo tiempo.⁴⁰ Por ejemplo, la objetividad la hace dependiente de los distintos marcos con-

³⁹ En ello ha trabajado arduamente su más cercana colaboradora y colega Ana Rosa Pérez Ransanz.

⁴⁰ En el texto de Cristina Di Gregori y María Aurelia Di Bernardino [comp.], *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial-Facultad de Filosofía y Letras- UNAM, 2006, que es resultado de los seminarios con Olivé y los intercambios de ideas con él.

ceptuales; la noción de verdad es puramente epistémica y se postula como universal, de afluente cientificista; la verdad quedaba caracterizada como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales y ligada a la idea de justificación. Esas ideas, particularmente la de verdad, provocaron las discusiones polémicas. El cambio de esas ideas se puede observar al contrastar una de sus primeras obras como *Conocimiento, sociedad y realidad* de 1988, donde se percibe una noción epistémica de verdad y un realismo fuerte de carácter metafísico, con lo que se observará después en *Razón y sociedad*, de 1996, donde hace precisiones y abandono de planteamientos.⁴¹

El relativismo en Olivé es siempre moderado, misma característica constitutiva del pluralismo que él impulsa. Dos posturas, teorías o cosmovisiones pueden ser inconmensurables, pero siempre está la posibilidad de consenso o acuerdos a través del dialogo racional. El pluralismo epistemológico *oliviano* parece una propuesta que es equilibrada entre las ideas de “condiciones epistémicas óptimas que postula Putnam a principios de los noventa, y las condiciones de dialogo óptimas, como lo entiende Habermas”⁴² para que pueda lograrse comunicación entre representaciones; pero esas condiciones epistémicas ideales, suponen un cambio profundo en su pensamiento, principalmente porque implicó el abandono de los principios universales de racionalidad. Sólo se le otorga tal carácter a la razón como capacidad, la que se refleja en la disposición a comportarse y dialogar racionalmente; y también hizo a un lado el compromiso metafísico con la idea de un mundo ya hecho, es decir, cambió de un realismo fuerte a un realismo

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴² Ana Rosa Pérez Ransanz, “Una mirada retrospectiva a la propuesta epistemológica de León Olivé, en *ibid.*, p. 25.

kantiano que matizó su propuesta y va orientando su gran proyecto de un pluralismo epistemológico y ético.

Pérez Ransanz, su colega más cercana, considera que Olivé se propuso un programa de investigación de largo aliento que describe tres etapas en la evolución del pensamiento de Olivé. La primera se caracteriza por el intento de formular una teoría social del conocimiento ligada a una epistemología realista en sentido fuerte. La segunda etapa estaría marcada por el cambio de las ideas sobre la racionalidad, este cambio condujo al abandono de su compromiso con un realismo de corte metafísico. Por último, la tercera etapa se caracteriza por el giro pragmatista en el que las prácticas cognitivas adquirieron un lugar central y reforzaron de esta manera, el carácter social, plural y naturalizado de su teoría de conocimiento.⁴³

La propuesta de un pluralismo epistemológico y ético de Olivé tuvo un recorrido de aproximadamente dos décadas de su vida, en ellos permanecieron constantes algunas se mantuvieron algunas expectativas y otras se modificaron como es habitual en esa tarea, pero mantuvo la congruencia sobre el reconocimiento de la pluralidad cultural y de las diversas maneras de ejercer la justicia, a través de la tesis que sostiene epistemológicamente.⁴⁴

CONCLUSIONES

Es importante considerar el presente que vivimos el cual nos obliga a modificar la forma de ser, ver, estar y entender al ser humano, a la sociedad y a la naturaleza, que involucra diversas

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

perspectivas y que hace necesario tomar en cuenta también la nueva relación establecida entre sociedad, ciencia y tecnología con todas sus implicaciones. Olivé fue capaz de ver en esa nueva relación, la vulnerabilidad de los saberes tradicionales frente a la ciencia y la tecnología, se dio a la tarea de desarrollar ideas para valorarlo, conservarlo y construyó las maneras de que las diferentes comunidades se apropiaran de nuevo conocimiento con el objetivo de que ellos puedan resolver sus problemas.

Considero que, el trabajo de León Olivé debe ser conocido y reconocido por el valor académico y social que significa, sus aportaciones en el terreno del pluralismo epistemológico, la diversidad cultural, multiculturalidad y otros, que no se abordaron como son los desafíos políticos, o metodológicos, por ejemplo. Ello ha sido producto del pensar crítico de su tiempo que es el nuestro, y que sigue siendo muy pertinente para el análisis de la realidad que nos compete, análisis que va configurando un mapa de las maneras de pensar que se debe rehacer constantemente.

En la investigación, es importante abrir nuevas vías que amplíen las rígidas posturas empleadas por algunos investigadores, recalcar sobre la necesidad de aglutinar diversos enfoques que existen en la actualidad, desarrollar la capacidad de saber combinar hasta donde sea posible, diferentes perspectivas en un plan de investigación coherente. Una perspectiva plural en los métodos y perspectivas de la investigación para las ciencias sociales y la filosofía, que no pretenda sintetizar los distintos enfoques en un todo, eso significa impulsa un modelo pluralista inspirado por la idea de que no existe una única vía óptima y por el compromiso y la tolerancia ante los diferentes enfoques, como el impulsado por León Olivé.

El pluralismo epistemológico *oliviano* parece una propuesta que sustenta la aceptación de la diversidad en los hechos, en lo

ontológico, cognoscitivo, ético y estético, y rechaza totalmente la idea de normas y estándares universales; también rechaza que todas las decisiones y acciones deban juzgarse desde el interior de una cultura o comunidad epistémica a la que pertenecen. Postula el respeto por todos los puntos de vista, sin que crea que todos son igualmente correctos.

REFERENCIAS

- Di Gregori, Cristina y Di Bernardino, María Aurelia [comps.], *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, UNAM, 2006.
- García Maza, María del Carmen, “Pluralismo, un valor moderno”.
En http://web.uaemex.mx/identidad/docs/OFICIO%2073_10%20Pluralismo,_un_valor_moderno.pdf.
- Gómez Salazar, Mónica [coord.], *Pluralismo epistemológico, interdisciplina y diversidad cultural*, Ciudad de México, UNAM, 2019.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2013.
- Marcos, Alfredo, *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, México, FCE, 2010.
- Olivé, León, *El bien, el mal y la razón*, México, Paidós/UNAM, 2000.
- _____, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2008.
- _____, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007.
- _____, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, 1999.
- _____, *Razón y sociedad*, México, Distribuciones Fontamara, 1996 (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 47).
- _____, Ana Rosa Pérez Ransanz, y Luis Villoro, “Presentación de Conocimiento, sociedad y realidad de León Olivé”, en *Revista de Filosofía Dianoia*, vol. 34, núm. 34, 1988, pp. 231-247.

- _____, Sousa Santos, Boaventura de *et al.*, *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso, 2009.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa, “Una mirada retrospectiva a la propuesta epistemológica de León Olivé”, en María Cristina de Gregori y María Aurelia de Bernardino [comps.], *Conocimiento, realidad y relativismo*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006, pp. 19-38.
- Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Solís Santos, Carlos [comp.], *Alta tensión: Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en memoria de Thomas Kuhn*, Barcelona, Paidós, 1988.
- Velasco Gómez, Ambrosio [coord.], *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1998.
- _____, *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós, 1997.

EPISTEMOLOGÍA Y FRONTERAS. EL ESTUDIO DE LAS FRONTERAS LATINOAMERICANAS DESDE LA GEOGRAFÍA HISTÓRICA

Juan Carlos Arriaga Rodríguez
Universidad de Quintana Roo

INTRODUCCIÓN

La Geografía Histórica ha realizado contribuciones relevantes en los estudios de las fronteras de América Latina.¹ Aunque si bien la mayoría de esos trabajos están influenciados por las teorías y metodologías provenientes de otros campos de las ciencias sociales —por ejemplo la geografía política, el derecho internacional y la antropología— se debe reconocer que esta disciplina enfatiza la

¹ Podemos mencionar como ejemplo: John Francis Bannon, *The Spanish Borderlands and Frontiers: 1513-1821*, Nuevo México, University of New Mexico Press, 1974; Herbert Eugene Bolton, *The Spanish Borderlands. A Chronicle of Old Florida and the Southwest*, New Haven, Yale University Press, 1921; José Manuel Briceño Monzillo, *Venezuela y sus fronteras con Colombia*, Mérida, Universidad de los Andes, 1995; Aurea Commons de la Rosa, *Las intendencias de las Nueva España*, México, UNAM, 1995; *Cartografía de las divisiones territoriales de México 1519-2000*, México, Instituto de Geografía-UNAM, 2002 (Temas Selectos de Geografía de México); Martine Drouleurs, *Brésil: une géohistoire*, París, Presses Universitaires de France, 2001.

necesidad de establecer una definición heurística del concepto, de manera que puedan ser identificados los referentes políticos, económicos y culturales que le dan sentido a los espacios de frontera a escala continental.

No obstante ese esfuerzo, la Geografía Histórica aún no logra construir una visión integral, total, de la historia de las fronteras latinoamericanas. Un primer obstáculo es que en Geografía Histórica no existe consenso entre su comunidad epistémica en cuanto a un concepto de frontera ampliamente aceptado, de hecho, el concepto tiene diferentes significados para las disciplinas en las que se apoya el historiador de los espacios de frontera.

Así por ejemplo, si en la investigación histórica de las fronteras dominan los métodos y teorías de la Geografía Política, entonces el historiador refiere a los conceptos frontera territorial o frontera regional; si el estudio corresponde al enfoque del Derecho Internacional, el historiador utiliza los conceptos frontera política o límite territorial; y si se trata de un trabajo histórico basado en la Geografía Cultural o la Antropología, entonces el historiador deriva su terminología de las fronteras de las diferentes identidades de las comunidades fronterizas (frontera porosa, híbrida, transfronteriza, etc.).

El segundo problema es que la academia latinoamericana no ha pretendido construir su propio modelo de análisis para el estudio histórico de las fronteras, y en gran medida esto se debe a la fuerte influencia de teorías de las fronteras creadas para realidades distintas de otras regiones del planeta. Así ha ocurrido con la idea de frontera nómada, formulada por Frederic Jackson Turner para el estudio de la frontera en Estados Unidos,² recuperada por

² Frederick Jackson Turner, *La frontera en la historia americana*, San José, Universidad Autónoma de Centroamérica, 1982.

su discípulo Eugen Bolton⁵ para referir a las fronteras de las colonias españolas en América, y luego por Arthur Scott Aiton⁴ y revisada por Carlos Reboratti.⁵ También con la idea de la frontera como espacio estratégico formulada por Friederich Ratzel⁶ y Lord Curzon⁷ para las fronteras en Europa y Asia, y que fue incorporada por los militares sudamericanos en sus libros sobre geopolítica de las fronteras de sus propios países. Finalmente, con las tesis de las regiones culturales de Carl Sauer⁸ y Paul Kirchhoff⁹ que han influenciado en los estudios sobre las bases culturales que transformaron históricamente los territorios del continente Americano.¹⁰

El presente capítulo es una reflexión en torno a la necesidad de establecer enfoques multidisciplinares para el estudio heurístico de las fronteras latinoamericanas en Geografía Histórica. Defendemos la importancia de enfoques integrales, sustentados en las experiencias históricas concretas de la región y que abandonen el particularismo y el localismo que distingue a la producción de la mayoría de los académicos latinoamericanos.

Para realizar lo anterior, el capítulo está dividido en tres apartados. El primero describe el origen de los estudios de las fronteras

⁵ Bolton, *op. cit.*

⁴ Arthur Scott Aiton, "Latin-American Frontiers", en *Report of the Annual Meeting/ Rapports Annuels de la Société Historique du Canada*, vol. 19, núm. 1, 1940, pp. 100-104.

⁵ Carlos Reboratti, "Fronteras agrarias en América Latina", en *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, año XV, núm. 87, mayo de 1990.

⁶ Friederich Ratzel, *Géographie Politique*, Paris, Fayard, 1987.

⁷ George Nathaniel Curzon, *Frontiers*, Oxford, Clarendon Press, 1907.

⁸ Carl Sauer, "Forward to Historical Geography", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 31, núm. 1, 1941, pp. 1-24.

⁹ Paul Kirchhoff, "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en Suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3, 1943, pp. 1-15.

¹⁰ Pedro Urquijo Torres y Gerardo Bocco Verdine, "Pensamiento geográfico en América Latina: Retrospectiva y balances generales", en *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 90, 2016, pp. 155-175.

como línea de investigación multidisciplinaria. El segundo apartado aborda cómo las fronteras latinoamericanas tomaron relevancia en los estudios de la Geografía Histórica, y de las influencias que ha recibido esta disciplina de los enfoques teóricos provenientes de otras ciencias sociales. Finalmente, el tercer apartado expone algunos elementos sobre las fronteras históricas de América Latina y de la necesidad de estudios multidisciplinarios, integrales y con visión histórica de largo plazo.

PANORAMA GENERAL DE LOS ESTUDIOS DE LAS FRONTERAS

Los espacios de frontera y los fenómenos sociales que ahí ocurren son el campo de los estudios de las fronteras. Se trata de una nueva línea de investigación multidisciplinaria que se dedica al análisis e interpretación de los fenómenos humanos que acontecen e influyen en la reconfiguración de ese espacio geográfico.

Antes de que aparecieran los estudios de las fronteras como línea de investigación multidisciplinaria, la reflexión sobre el tema estuvo concentrada en la Geografía Política, la Antropología, el Derecho Internacional y, por supuesto, en la Historiografía. Curiosamente, las fronteras han sido un objeto de estudio de escaso interés investigativo para la Ciencia Política, la Economía e, incluso, para la Sociología.

Los estudios de las fronteras no son nuevos, surgieron a mediados del siglo XIX con el nacimiento de la Geografía Humana y la Historiografía en su versión racionalista, posteriormente, fueron profundizados por la geopolítica —disciplina que dominó en este campo hasta finales de la década de los sesenta del siglo

xx.¹¹ Los estudios más influyentes fueron generados en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos,¹² principalmente, y centraron su atención en los determinados factores (política del poder de los Estados, identidades nacionales, origen étnico e identidad religiosa) que aseguraban sus autores eran determinantes en la configuración territorial de los Estados. Asimismo, geógrafos e historiadores como Friedrich Ratzel,¹³ Frederick Jackson Turner,¹⁴ Lord Curzon,¹⁵ Camille Vallaux,¹⁶ Thomas H. Holdich,¹⁷ Edmund H. Hills¹⁸ y Charles Bungay Fawcett,¹⁹ construyeron discursos de las fronteras enmarcados en la historia nacional de sus respectivos países, cuyas sociedades eran guiadas por el “proceso natural de la modernización occidental”.²⁰ De esta forma, los primeros estudios de las fronteras desarrollaron la idea de que la configuración de los territorios nacionales y sus periferias en el mundo siguió dos patrones: el europeo o el estadounidense.²¹

¹¹ Juan Carlos Arriaga-Rodríguez, “Tres tesis del concepto frontera en la Historiografía”, en Gerardo Gurza Lavalle [coord.], *Tres miradas a la historia contemporánea*, México, Instituto Mora, 2013, pp. 9-47.

¹² Para mayores referencias sobre estudios de las fronteras publicados a finales del siglo xix y principios del siglo xx véase Juan Carlos Arriaga-Rodríguez, “El concepto frontera en la geografía humana”, en *Perspectiva Geográfica*, vol. 17, enero-diciembre de 2012, pp. 71-96.

¹³ Friedrich Ratzel, *Le sol, la société et l'État*, Quebec, Universidad de Laval, 1900.

¹⁴ Jackson Turner, *op. cit.*

¹⁵ Nathaniel Curzon, *op. cit.*

¹⁶ Camille Vallaux, *El suelo y el Estado*, Madrid, Daniel Jorro, 1914.

¹⁷ Thomas Holdich, *Political Frontiers and Boundary Making*, Londres, Macmillan and Company, 1916.

¹⁸ Edmund Hills, “Geography of frontiers”, en *The Geographical Review*, Washington, 1926.

¹⁹ George Nathaniel Curzon, Charles Bungay Fawcett, *Frontiers. A study in Political Geography*, Oxford, Oxford University Press, 1918; Edmund Hills, *op. cit.*

²⁰ Walter Prescott Webb, *The Great Frontier*, Austin, University of Texas Press, 1951, pp. 27-29.

²¹ Augusto Rattenbach [comp.], *Antología Geopolítica*, Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1975; André-Louis Sanguin, *Geografía Política*, Barcelona, Oikos-Tau, 1981.

Los estudios de las fronteras tomaron nuevo impulso durante la década de los ochenta del siglo xx, multiplicándose luego de la desintegración de la Unión Soviética y el consecuente nacimiento de nuevos Estados nacionales en Europa del Este. La aparición de nuevos Estados generó la necesidad de desarrollar nuevos enfoques para explicar la multiplicación de conflictos fronterizos, disputas territoriales y la construcción de nuevas identidades en las poblaciones fronterizas, fenómenos que han amenazado la estabilidad y seguridad en diferentes regiones del planeta aún en el siglo xxi.²² Los límites territoriales trazados entre los Estados de Europa del Este motivaron que nuevas teorías empezaran a buscar las particularidades de las fronteras territoriales en otros continentes.²³ A diferencia de las teorías de frontera creadas a finales del siglo xix y principios del xx, los nuevos enfoques tiendieron a explicar las desigualdades de las fronteras territoriales en diversas regiones del planeta, así como las características y la naturaleza de las fronteras territoriales por “esferas de interés” y “etno-lingüístico-religiosas” de Europa, las fronteras poscoloniales de África, las fronteras de “preservación de sistemas sociales tradicionales” de Asia, las fronteras *uti possidetis juris* de América Latina y las fronteras poscoloniales y marítimas en el Caribe.²⁴

A la par del crecimiento de los estudios de las fronteras en diferentes Universidades y centros de investigación internaciona-

²² Sergio Boisier, “Globalización, Geografía Política y fronteras”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 23, 2003, pp. 21-39.

²³ De la extensa bibliografía al respecto pueden mencionarse especialmente los trabajos de Michel Foucher, *Fronts et Frontières*, París, Fayard, 1988; Anssi Paasi, *Territoires, Boundaries and Consciouness*, Londres, John Wiley Publisher, 1996; y del mismo autor “Place and region: regional worlds and words”, en *Progress in Human Geography*, vol. 26, núm. 2, 2002, pp. 802-811.

²⁴ Enver Hasani, “Uti Possidetis Juris: From Rome to Kosovo”, en *Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 27, núm. 2, 2003, pp. 85-98.

les, en América Latina también se observó el interés renovado de la investigación de este objeto de estudio. Consideramos que la atracción que tienen las fronteras en los investigadores latinoamericanos no surge de los problemas políticos derivados de disputas territoriales, en marcha o latentes, sino del interés por explicar el surgimiento de nuevos fenómenos en los espacios de frontera, como por ejemplo: las identidades de comunidades de frontera, dinámicas transfronterizas, desterritorialización generada por el modelo capitalista, autonomía territorial de los pueblos originarios, entre otros.

Los estudios de las fronteras latinoamericanas producidos a partir de la década de 1980, están caracterizados, en general, por la aplicación de referentes teóricos y por la preocupación de utilizar instrumentos metodológicos más rigurosos en la investigación.²⁵ Aunque la aplicación de nuevos enfoques y de mayor rigor metodológico es en sí mismo un avance importante, la sistematización de un modelo de análisis propio, latinoamericano, aún está lejos de ser alcanzada.

Otra característica de los estudios de las fronteras en América Latina es la influencia notable de ciertas corrientes historiográficas, dentro de las que destaca la que representa al historiador estadounidense Frederick Jackson Turner.²⁶ Según la tesis de la “frontera nómada” de Turner, la frontera es un lugar configurado en un proceso de expansión permanente y que define las características de una nación (él se refería a la nación estadounidense). La

²⁵ Véase Kaldon G. Nweihed, *Frontera y límite en su marco mundial. Una aproximación a la “frontero-logía”*, Caracas, Instituto de Altos Estudios de América Latina-Equinoceio/Universidad Simón Bolívar, 1992; Perla Zusman, “Geografías históricas y fronteras”, en *Tratado de Geografía Humana*, Daniel Hiernaux y Alicia Lindón [dirs.], México, Anthropos/UAM, 2006, pp. 170-186.

²⁶ Jackson Turner, *op. cit.*

frontera no es el límite de un territorio, establecido mediante un tratado entre dos países, sino un espacio en permanente expansión por efectos de la colonización y la interacción social y cultural de las comunidades que ahí habitan. La frontera determina la cultura y la identidad de una nación.²⁷

A mediados de la década de los ochenta el concepto “frontera nómada” empezó a ser revisado, sobre todo en la Antropología, incorporando en el análisis nuevos elementos como las migración y poblamiento, los procesos de hibridación cultural, economía agrícola de exportación, entre otros.²⁸ Pueden mencionarse, por ejemplo, los estudios de la frontera México-Estados Unidos, República Dominicana-Haití y de la Triple Frontera Argentina-Brasil-Paraguay, en los cuales, sin abandonar del todo la tesis de frontera nómada de Turner, retoman la idea de la “frontera imaginada”: la frontera como límite del espacio humano, aunque no hayan elementos geográficos precisos para su delimitación física.

Además de la influencia de la idea de la frontera nómada, en los estudios de las fronteras en América Latina también sobresale la visión geopolítica.²⁹ Los países en donde se han realizado la mayoría de los estudios geopolíticos de las fronteras territoriales han

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Scout Michelsen y David E. Jonson [comps.], *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.

²⁹ Algunos de esos trabajos son: Carlos de Meira Mattos, *Geopolítica y teoría de las fronteras*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1997; Adherbal Meira Mattos, *Dereito do mar e poder e poder nacional. Políticas e Estratégia*, Belem, Cejup, 1989; Lísias Rodrigues, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, Biblioteca Militar, 1947; Golbery Couto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, Livraria José Olimpo, 1967; Therezinha de Castro, *Brasil da Amazonia ao Prata*, Río de Janeiro, Editora do Colegio Pedro II, 1985; Therezinha de Castro, *Geopolítica, princípios, meios e fins*, Río de Janeiro, Editora do Colegio Pedro II, 1986.

sido Brasil,⁵⁰ Argentina y Chile.⁵¹ En términos generales, las interpretaciones parten del concepto de frontera estratégica de Frederic Ratzel, según la cual el Estado nacional es un ente orgánico, un organismo vivo, y la frontera es su piel que se expande, refluye, se estabiliza o también desaparece con la muerte del cuerpo (el territorio). Para Ratzel, el carácter orgánico del Estado explica por qué las fronteras, además de ser espacios de intensa interacción social, son al mismo tiempo espacios de presión, disputa y conflicto entre las naciones.

Por otra parte, uno de los temas de investigación sobre las fronteras contemporáneas que más ha llamado la atención de los académicos es la cooperación tranfronteriza. Contraria a la visión geopolítica que se concentra en el conflicto territorial, la colaboración en espacios de frontera sobre diferentes asuntos, entre los diversos actores internacionales, es materia de investigación en las Relaciones Internacionales. En esta disciplina, el estudio de la cooperación transfronteriza proviene de tres corrientes teóricas: el realismo político, cercano a la geopolítica tradicional; el liberalismo político internacional, con sus escuelas institucionalista, globalista y de la integración; y la vertiente juricista, sustentada en el Derecho Internacional.

La corriente realista enfatiza la conformación de territorios nacionales y de espacios bajo control de las potencias en función de los juegos del poder mundial. Por su parte, el neoinstitucional-

⁵⁰ Los trabajos de Everardo Backheuser han sido sumamente influyentes en los estudios de las fronteras y de la geopolítica brasileña. Backheuser estuvo fuertemente influenciado por la obra de Ratzel, y con base en ésta formuló un modelo de división territorial para Brasil apoyado en el concepto “equipotencia”. Para mayor detalle véase Shinguenoli Miyamoto, *Geopolítica e poder no Brasil*, Campinas, Papirus, 1995.

⁵¹ Cecilia Quintana Binimelis, *Visión geopolítica de América latina: el caso de Argentina, Brasil y Chile*, Santiago, Academia Superior de Estudios Policiales/Policia de Investigaciones de Chile, 2005.

lismo y la teoría de la integración asumen que las fronteras son espacios de cooperación y encuentro internacional, y en donde se conjugan políticas nacionales para la solución de problemas comunes. Por último, la visión juricista se concentra en la observancia de los tratados como base de la cooperación y estabilidad internacionales.

Los estudios de las fronteras en Relaciones Internacionales carecen de perspectiva histórica de largo plazo —y frecuentemente de corrección en el uso de conceptos geográficos— lo que convierte esos trabajos en análisis de coyuntura política. Por esa razón, las Relaciones Internacionales no han desarrollado, y probablemente tampoco les importa, una definición propia del concepto de frontera, sino que la han retomado indistintamente de la geopolítica y del Derecho Internacional.⁵²

En relación con el estudio de las fronteras en el Derecho Internacional, esta es una materia dominada por las ramas Derecho Marítimo, Derecho Cósmico, Derecho de los Tratados y, recientemente, por una nueva línea de investigación jurídica denominada “historia de los tratados internacionales”.

El Derecho del Mar ha codificado los principios y normas internacionales que rigen para el establecimiento de límites marítimos entre Estados, asunto vital para la soberanía de las naciones

⁵² Véanse, Jorge Domínguez, *Conflictos territoriales y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores/Flacso/UB, 2003; André Roberto Martín, *Fronteiras e nações*, São Paulo, Contexto, 1998; Luiz Alberto Moniz Bandeira, *Argentina, Brasil y Estados Unidos: de la Guerra de la Triple Alianza al Mercosur*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2004; Luiz Alberto Moniz Bandeira, *La formación de los Estados en la cuenca de la Plata. Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2006; Frank Moya Pons, “Las tres fronteras: introducción a la frontera dominicano-haitiana”, en Wilfredo Lozano [ed.], *La cuestión haitiana en Santo Domingo: migración internacional, desarrollo y relaciones Inter-estatales entre Haití y República Dominicana*, Santo Domingo, Flacso, 1992, pp. 33-68.

costeras, como por ejemplo los microestados insulares del Caribe. Las reglas y procedimientos para el establecimiento de límites marítimos internacionales inició en 1991 bajo la supervisión de la Organización Marítima Internacional, lo cual, sin ser el objetivo, ha abierto el camino para nuevos conflictos de límites internacionales en América Latina y el Caribe. Los estudios sobre las fronteras marítimas se fundamentan en definiciones derivadas de principios jurídicos generales, los cuales más que tener cierto valor epistemológico, son instrumentos o mecanismos jurídicos para la solución de conflictos de límites internacionales.⁵³

Por su parte, el Derecho Cósmico, o Derecho Espacial, nació a mediados del siglo xx, y desde entonces se ha desarrollado como una nueva interpretación jurídica internacional en torno a los límites y uso del espacio aéreo y exterior, un factor de importancia

⁵³ En la abundante literatura que refieren directamente a límites marítimo-territoriales y a las disputas territoriales en el Derecho del Mar, podemos mencionar a manera ilustrativa: Antonio Sánchez de Bustamante y Sirvén, “El mar territorial cubano”, en *Revista de Derecho Internacional*, núm. 44, 1943; José Luis de Azcárraga y de Bustamante, *La plataforma submarina y el derecho internacional. La zona nerítica epijurisdiccional*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Ministerio de Marina, 1952; Ernesto Basílico, *La Controversia sobre el Canal de Beagle. Justificación del derecho Argentino a la soberanía de las Islas Picton y Nueva e islotes adyacentes conforme al tratado de 1881*, Buenos Aires, Colombo, 1963; José Luis Bustamante y Rivero, “Principios jurídicos que sustentan la tesis del Perú sobre el mar territorial de 200 millas”, en *Fundamentos de la doctrina de las 200 millas peruanas*, Lima, Liborio Estrada, 1973, pp. 123-149; Carlos Calero Rodríguez, “O problema do mar territorial”, en *Mar Territorial*, t. II, São Paulo, Marina do Brasil, 1971, pp. 567-583; Germán Carrasco, *El laudo arbitral del Canal de Beagle*, Santiago, Jurídica de Chile, 1978; Jorge Castañeda Domínguez, “El nuevo Derecho del Mar”, en *Seis años de relaciones internacionales de México (1970-1976)*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1976; Raúl Cervantes Ahumada, *La soberanía de México sobre aguas territoriales y el problema de la plataforma continental*, México, Impresiones Modernas, 1952; Antonio García Cubas, “Catálogo de las islas pertenecientes a la República Mexicana”, en *Boletín de la Secretaría de Relaciones Exteriores*, noviembre de 1899-abril de 1900; Alfonso García Robles, *La anchura del mar territorial*, México, Colegio de México, 1966.

geopolítica en las comunicaciones civiles y para la seguridad militar de las potencias.⁵⁴

Por último, el Derecho de los Tratados y la historia de los tratados han analizado el asunto de las fronteras y límites territoriales a través de los tratados de reconocimiento mutuo y de límites internacionales entre Estados colindantes. Esta rama del Derecho Internacional y su vertiente histórica se especializan en los documentos jurídicos que han servido para fijar los límites internacionales —los tratados de límites— así como las cláusulas que los integran y la serie de modificaciones o derogaciones de tratados que han redefinido los territorios nacionales en el mundo.⁵⁵

En el estudio de las fronteras en América Latina también han destacado los trabajos de las escuelas de la Geografía Política⁵⁶ y de la Geografía Histórica.⁵⁷ Estas disciplinas de la Geografía Humana han avanzado en la elaboración de los marcos conceptuales

⁵⁴ Sobre límites territoriales en el Derecho Cósmico, o Derecho del Espacio Exterior, puede consultarse, entre otros: Jaime Marchán, *Derecho internacional del espacio. Teoría y Política*, Madrid, Civitas, 1990; Modesto Seara Vázquez, *Derecho y política en el espacio cósmico*, 2ª ed., México, UNAM, 1986; José Luis Álvarez Hernández, *Derecho espacial*, México, UNAM, 1997.

⁵⁵ Sobre historia de los tratados resaltan los trabajos de Abelardo Levaggi, “Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de la conquista pacífica”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, pp. 81-91; *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; y de Alfredo C. Tarruella, *Historia de los tratados de límites*, Buenos Aires, Instituto Juan Manuel de Rosas de Investigaciones Históricas, 1972.

⁵⁶ Reboratti, *op. cit.*; Milton de Almeida dos Santos, *Técnica, Espaço, Tempo*, São Paulo, Hucitec, 1994; Therezinha de Castro, *Brasil da Amazonia...* y de la misma autora *Geopolítica, princípios...*

⁵⁷ Aurea Commons de la Rosa, *Cartografía de las divisiones territoriales de México 1519-2000*, México, Instituto de Geografía/UNAM, 2002.; Jan de Vos, *Las fronteras de la frontera sur: Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica*, Villahermosa, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995; Luiz Alberto Moniz Bandeira, *La formación de los Estados...*

sumamente importantes para explicar el origen de las fronteras. Debe señalarse que ambas disciplinas han sostenido un diálogo muy fructífero con la Historiografía, de manera que los trabajos que producen son materia de discusión tanto de historiadores como de geógrafos.

LAS FRONTERAS LATINOAMERICANAS COMO OBJETO DE ESTUDIO DE LA GEOGRAFÍA HISTÓRICA

Aunque las fronteras han sido una línea de investigación de amplio interés para la Geografía Histórica, se debe reconocer que los principales aportes teóricos provienen de la Geografía Política —sobre todo de la geopolítica— y de la Antropología, y que buena parte de los conceptos de uso frecuente en la Geografía Histórica fueron ideados en el Derecho Internacional (límite, delimitación, demarcación, frontera natural, frontera artificial, conflicto territorial, disputa territorial, jurisdicción, soberanía territorial, etcétera).

Los primeros estudios geográfico-históricos de las fronteras latinoamericanas, ciertamente de carácter descriptivo, fueron realizados a mediados del siglo XIX con el fin de identificar y justificar los límites entre regiones y territorios de los nacientes Estados nacionales.⁵⁸ En la actualidad, la mayoría de los estudios atienden aspectos de las identidades culturales en los espacios de fronteras, además de que en estos impera el supuesto de la inviabilidad de

⁵⁸ Sólo como referencia, podemos mencionar a Agustín Codazzi, *Resumen de la geografía de Venezuela*, París, Imp. de H. Fournier y Compia, 1841; Claudio Gay, *Historia física y política de Chile*, París, 1851, y del mismo autor: *Atlas de la historia física y política de Chile*, París, 1854.

las fronteras modernas.³⁹ Al respecto, ciertos enfoques etnohistóricos defienden dicho supuesto apoyados en la tesis de las “culturas sin frontera” propagadas por el proceso de globalización. Se trata de posturas provenientes de los estudios culturales y de ciertas corrientes de la filosofía como el posmodernismo. Esos enfoques sostienen que la “evidente desaparición de las fronteras políticas” es producto de la transformación profunda del Estado nación, de manera que las fronteras territoriales empiezan a ser reemplazadas por las “fronteras imaginadas y móviles” de la globalización.⁴⁰ El argumento, carente de evidencias históricas, adquirió tal popularidad que fue retomado por la teoría económica liberal contemporánea, quien lo adaptó a sus modelos analíticos del mercado mundial capitalista único.⁴¹

Contrario a dichas posturas culturalistas, analizar a las fronteras desde la Geografía Histórica nos permite afirmar que las “fronteras imaginadas” de la globalización no están reemplazando a las fronteras modernas construidas a los largo de dos siglos, por el contrario, los Estados latinoamericanos contemporáneos han reforzado las políticas de vigilancia y control, al mismo tiempo que han renovado sus discursos y símbolos de la identidad nacional en sus regiones fronterizas, todo lo esto para enfrentar lo que ellos llaman “amenazas globales” como terrorismo, migración, narcotráfico, contrabando, etcétera.

³⁹ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, México, Trilce, 2001; Néstor García Canelini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

⁴⁰ Michelsen y Jonson, *op. cit.*

⁴¹ Principalmente en los trabajos: Kenichi Ohmae, *El fin del Estado Nación*, Santiago, Andrés Bello, 1997; Michael E. Porter, *Competitive Advantage of Nations*, Nueva York, The Free Press, 1990.

Además, a pesar del embate culturalista en los estudios de las fronteras, la Geografía Histórica mantiene puesta su atención en las disputas territoriales entre los Estados latinoamericanos; se trata de conflictos que han servido para justificar la implementación de mecanismos más férreos de control y vigilancia de las fronteras por parte de los gobiernos nacionales. Incluso algunos gobiernos han seguido políticas de enfrentamiento diplomático con los países vecinos, por ejemplo: el diferendo territorial entre Belice y Guatemala; el diferendo y posterior laudo arbitral de la Corte Internacional de Justicia sobre la soberanía del Archipiélago de San Andrés, entre Colombia-Nicaragua; el longevo enfrentamiento entre Chile y Bolivia; las disputas entre Costa Rica y Nicaragua por el Río San Juan; etcétera. Sin olvidar que aún existe otra decena de diferendos territoriales latentes que en cualquier momento podrían resurgir.⁴²

Por otra parte, si bien la delimitación⁴³ territorial ha sido la causa de la mayoría de los conflictos internacionales que aún persisten en América Latina, los límites naturales y geodésicos que fueron utilizados para delinear los contornos de los territorios nacionales ya no son referentes únicos para identificar los espacios de fronteras. En lugar de ello, ahora es necesario considerar nuevos factores, mismos que han modificado la concepción del territorio nacional. Tales factores son sociales (poblaciones transfronterizas y migraciones), políticos (movimientos autonomistas, redefinición de la idea de soberanía territorial, etcétera), ambientales (contaminación o aprovechamiento de áreas naturales compar-

⁴² Juan García Pérez, “Conflictos territoriales y luchas fronterizas en América Latina durante los siglos XIX y XX”, en *Norba. Revista de Historia*, vol. 18, 2005, pp. 2015-241; Domínguez, *op. cit.*

⁴³ Se entiende por “delimitar” al acto mediante el cual quedan establecidos los límites territoriales entre Estados nacionales en tratados internacionales y en mapas.

tidas), económicos (tratados comerciales, apertura a la inversión de capitales; desregulación económica, etcétera) jurídicos (disputa por la demarcación de límites marítimos y aéreos), entre otros.

Precisamente, la aparición de nuevos factores que influyen en las dinámicas sociales en los espacios de fronteras está en el centro de la “crisis de las fronteras históricas” en América Latina. La crisis de las fronteras históricas significa que las actuales fronteras territoriales, antes que desaparecer, están en proceso de reconfiguración impulsado por dichos factores, y explicarlo de esta manera requiere de un nuevo enfoque multidisciplinar. El aporte de la Geografía Histórica sería entonces rastrear en el tiempo la aparición y desarrollo de esos factores, e identificar las diversas combinaciones de éstos en el tiempo y en cada frontera.

Finalmente, las concepciones de las fronteras en la Geografía Histórica han sido establecidas por tres diferentes posturas historiográficas. La primera definición proviene de la tesis determinista de la geografía sobre la historia (presente en los primeros estudios historico-geográficos de las fronteras realizados en el siglo XIX y la primera mitad del XX), según la cual, en términos sintéticos, las naciones, su cultura y su historia son determinadas por el espacio geográfico y la ubicación de éste en el planeta.⁴⁴

La segunda definición proviene de la tesis del “desafío y la respuesta” formulada por Arnod Toynbee. Esta concepción no reconoce el dominio entre sí del factor geográfico ni del factor humano como determinantes del progreso de las civilizaciones. El progreso de las civilizaciones depende del hombre (cualquier hombre) que debe mostrar capacidad para responder al desafío de su hábitat (cualquier hábitat) situado en cualquier latitud o clima. El factor

⁴⁴ El ejemplo más claro de esta postura es la tesis de la frontera nómada de Frederick Jackson Turner, *op. cit.*

central del desafío que presenta el hábitat y la respuesta que hace el hombre a tal desafío se expresa en el binomio hombre-suelo, cuyo vínculo produce el progreso histórico de las civilizaciones.⁴⁵

Por último, la tercera concepción histórica del territorio y las fronteras territoriales es la “posibilista”, derivada del pensamiento de Vidal de la Blanche y retomada por Lucien Febvre y Fernand Braudel. La tesis posibilista del territorio y las fronteras tuvo gran influencia la historiografía de la Escuela de los Annales, en particular en las reflexiones de Marc Bloch y Lucien Febvre en torno a la relación de la historia con la geografía, y en Fernand Braudel para la elaboración de su concepto geohistoria. La geohistoria es una línea de conocimiento dentro de la historiografía de los Annales. Creada por Braudel, centra su estudio en la relación entre los procesos sociales del pasado y el espacio geográfico en que ocurrieron. Considera también que la geografía influye en los procesos históricos, pero no los determina, pues éstos son capaces de transformar el lugar que ocurren, según los instrumentos tecnológicos de que disponen los grupos sociales que participan en tales procesos, y los sistemas culturales que se manifiestan en esos mismos espacios. Además, intenta explicar los procesos sociales de larga duración, así como los procesos de coyuntura que influyen en la configuración de las fronteras territoriales.⁴⁶

Así pues, la investigación multidisciplinaria de las fronteras bien podría retomar el debate intelectual trazado por las corrientes historiográficas de las fronteras antes mencionadas, algo que ya ha ocurrido con los estudios de las fronteras en Asia Central de

⁴⁵ Arnold Joseph Toynbee, *The New Europe. Somme Essays in Reconstruction*, Londres, J. M. Dents & Sons Ltd., 1915.

⁴⁶ Ramón Tovar, *El enfoque geohistórico*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986.

Owen Lattimore.⁴⁷ De igual forma, la Geografía Histórica debe replantear cómo los espacios humanos han sido transformados en fronteras mediante procesos de acción social de largo plazo. Lo anterior, implica repensar el manejo de la temporalidad histórica de esos procesos sociales: duración, ritmos y momentos de cambio de ciclo. Esto nos lleva al siguiente punto de nuestra discusión.

APUNTES PARA UNA INTERPRETACIÓN MULTIDISCIPLINAR Y HEURÍSTICA DE LAS FRONTERAS

El concepto de frontera ha sido utilizado de manera inexacta en muchos trabajos que hacen referencia a “espacios sociales imaginarios”, tales como fronteras económicas, fronteras culturales, fronteras étnicas o fronteras históricas. Un primer problema radica en equiparar las fronteras como líneas estáticas de separación de territorios nacionales, cuando en realidad son espacios de intensa interacción entre fuerzas sociales de diverso orden. Otro problema es aceptar acríticamente que la construcción de fronteras es un proceso concluido, tesis que se derrumba ante el surgimiento de nuevos procesos de reconfiguración territorial, en particular en América Latina, en donde la desterritorialización y la creación de nuevas fronteras aún está en marcha.

Las fronteras históricas fueron declaradas por los gobiernos nacionales latinoamericanos hacia finales del siglo XIX y principios del XX, les definió como definitivas, fijas y cuya función fundamental sería en adelante la defensa de los intereses de la nación. Esas fronteras fueron construidas en un proceso que duró

⁴⁷ Owen Lattimore, *Studies in Frontier History: Collected Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

siglos y sus características y funciones asignadas por los gobiernos quedaron definidas durante el siglo XIX. Las fronteras cerrarían herméticamente el territorio nacional mediante las tareas de tres instituciones fundamentales: el ejército, aduanas y las oficinas de migración. Así pues, las fronteras, el primer escudo de defensa de la patria, definían el mapa político del continente y sellaban el territorio al ingreso de personas, mercancías e ideas contrarias a la cultura de la nación.

Contrario a lo anterior, otra perspectiva afirma que las fronteras imaginadas de la globalización reemplazan a las fronteras políticas tradicionales —a las que nosotros denominamos fronteras históricas. Para esta perspectiva, la desaparición de los límites y las fronteras forma parte de la dimensión espacial del proceso de modernización económica y política impulsado por la globalización. Supone que los espacios humanos en el mundo global son homogéneos y que el mundo ya no es más el conjunto de territorios nacionales y regiones económicas; la sociedad global es una comunidad de sociedades culturalmente homogéneas (aldea global) y de regiones económicas interdependientes.

Desde nuestra perspectiva, las fronteras históricas no son reemplazadas por las fronteras imaginadas de la globalización, sino que, al redefinir la idea de territorio, la idea de frontera también cambia. Para poder explicar esta tesis es necesario un enfoque holístico que considere las transformaciones en la concepción, percepción y organización del territorio y sus fronteras, y que esas transformaciones ocurren simultáneamente en las dimensiones política, económica y cultural.

Un enfoque de este tipo ya aparece en la Teoría de la dialéctica de la circulación e iconografías de los territorios, o teoría de la partición de los espacios humanos, desarrollada originalmente

por el geógrafo francés Jean Gottmann. Esta teoría fue formulada originalmente por Gottmann en su libro de 1952, “La politique des États et leur Géographie” y concretada en su trabajo de 1973 titulado *The significance of territory*.⁴⁸ La teoría de las particiones ha sido renovada y actualizada por geógrafos de diferentes universidades del mundo.⁴⁹ Este enfoque critica la visión organicista y estatocéntrica que caracteriza a los estudios geopolíticos de las fronteras, y se contrapone a los enfoques culturalistas dominantes en este campo, en particular a la teoría de las fronteras imaginadas generada desde la Antropología culturalista y posmoderna, la cual sostiene la tesis de la “despolitización” y “deshistorización” en el análisis de las fronteras.⁵⁰

Ya hemos señalado que, según el enfoque de las fronteras imaginadas, las fronteras políticas estarían dando paso a nuevos tipos de fronteras, precisamente aquellas establecidas a partir de factores culturales, sociales y económicos, asociadas siempre a espacios imaginarios —tanto humanos como naturales— y vinculadas más a espacios regionales que territoriales.⁵¹ Las fronteras históricas,

⁴⁸ Jean Gottmann, *The significance of territory*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1973.

Otros trabajos de Jean Gottmann donde aborda su teoría de la partición de los espacios humanos son: “The Political Partitioning of our World: an attempt at analysis”, en *World Politics*, vol. iv, núm. 4, 1952, pp. 512-519; “La politique et le concret”, en *Politique étrangère*, núms. 4 y 5, 1965, pp. 273-302; *Essais sur le aménagement de l'espace habité*, Paris, Mouton, 1966.

⁴⁹ Por ejemplo, podemos señalar a George Prévelakis, “La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann”, en *Geographie et Cultures*, núm. 20, 1996, pp. 81-92; Calogero Muscará, “From Gottmann to Gottmann: Testing a Geographical Theory”, en *Ekistics*, vol. 70, núms. 418 y 419, enero-abril de 2003, pp. 60-65; Alan K. Henrikson, “America’s Changing Place in the World: From Periphery to Centre?”, en *Centre and Periphery. Spatial variations in politics*, Jean Gottmann [ed.], California, Sage Publications, 1980, pp. 73-100.

⁵⁰ Perla Zusman, *op. cit.*, p. 171.

⁵¹ Kevin Morgan, “The Exaggerated Death of Geography: Localized Learning, Innovation and Uneven Development”, en *Journal of Economic Geography*, núm. 4, 2004.

en cambio, están atadas a los territorios y a la reconfiguración de éstos. De esta manera, desde la perspectiva de la teoría de las particiones, la desaparición de las fronteras no puede ocurrir sin que antes desaparezca la idea moderna de territorio, y que por el contrario no está desapareciendo, sino que se está reconfigurando.⁵²

La globalización, entendida como mundialización económica,⁵³ está revalorizando los espacios que anteriormente eran considerados de bajo valor estratégico para la generación de ganancia, son ahora espacios en disputa internacional y base para la competitividad de las empresas transnacionales (“el Estado nacional de competencia” de Joachim Hirsch).⁵⁴ Esta es la fuerza de circulación que impulsa cambios en los territorios y sus fronteras, integrándolos o dividiéndolos según los intereses del capital.

Para Jean Gottman, las fronteras en Europa y América se mantuvieron prácticamente sin cambios en las cuatro décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Sólo en Asia y África ocurrieron transformaciones en el mapa político regional, lo cual para las teorías de las Relaciones Internacionales y de la Geografía Política de las décadas de los cincuenta y sesenta se debió principalmente al proceso de descolonización. Cabe añadir que la idea de que el surgimiento de nuevas fronteras se debía únicamente al proceso de descolonización limitó la interpretación del proceso de cambio de las fronteras políticas en el mundo y, en consecuencia, provocó el estancamiento temporal en la investigación en la teoría de las fronteras.⁵⁵

⁵² Boisier, op. cit.

⁵³ Peter J. Taylor, “The state as container: Territoriality in the modern world system”, en *Progress in Human Geography*, núm. 18, 1994, pp. 151-162.

⁵⁴ Joachim Hirsch, “Globalization of Capital, nation-States and Democracy”, en *Studies in Political Economy. A Socialist Review*, vol. 54, núm. 1, 1997, pp. 39-58.

⁵⁵ Jean Gottmann, “The political partitioning...”; “La politique et le concret...”.

El surgimiento de fronteras es resultado, entre otras cosas, de las interacciones sociales, no solo de las interacciones políticas entre gobierno. Históricamente, el espacio geográfico humano siempre ha sido subdividido en territorios; es decir, en espacios ocupados, organizados y dominados políticamente por distintos grupos sociales, los cuales conforman diferentes sociedades políticas, con formas diversas de organización política y económica, con grados desiguales de complejidad organizativa y amplia diversidad de prácticas culturales identitarias.

La teoría de las particiones⁵⁶ identifica dos grandes fuerzas globales que modifican límites territoriales y las fronteras: las fuerzas de “circulación” y las “iconografías”. La “circulación” se refiere al conjunto de fuerzas que impulsan la unificación de los espacios humanos en territorios, y se sustenta en la complementariedad y competencia por la explotación de los recursos naturales, la producción, distribución y consumo de mercancías, así como en la disponibilidad de fuerza de trabajo. En la actualidad, la mundialización económica sería esa fuerza de unificación de los espacios humanos, en la que las regiones económicas tendrían supremacía sobre los territorios nacionales. La mundialización promueve la modificación de los límites territoriales, pero no logra hacerlo totalmente debido a las fuerzas contrarias que generan las “iconografías”.

La segunda fuerza global es la “iconografía”, la cual se refiere a las representaciones reales, imaginadas o soñadas del territorio, de los paisajes urbanos y sociales y de los elementos religiosos, lingüísticos, históricos y culturales enraizados en las sociedades

⁵⁶ En Gottmann y recientemente en George Prévelakis, *Les Balkans: Cultures et géopolitique (Bronché)*, París, Nathan Université, 1993; *Geopolitique de la Grèce*, Bruselas, Complexe, 1998.

humanas. Para Gottmann, la iconografía es el pegamento que mantiene unidos a los sujetos sociales en una sociedad política. Esos sujetos sociales están relacionados con una pequeña porción del espacio geográfico del planeta, denominada territorio. Es una relación triangular (sujeto-entidad política-espacio geográfico) que conduce a la emergencia del territorio. El territorio refuerza los vínculos entre los individuos de la sociedad política y lo vuelve parte de la iconografía de esos mismos sujetos. La iconografía es la fuerza que genera el surgimiento del territorio, o como lo afirma Gottmann, es la fuerza que mueve “la partición política del espacio geográfico”.⁵⁷

La iconografía se manifiesta en tres diferentes escalas (locales, nacionales e internacionales), creando además un sistema complejo de interrelación de esas escalas. Asimismo, la iconografía se caracteriza porque representa históricamente la base para la partición del espacio geográfico en territorios.

Ahora bien, afirmamos anteriormente que la mundialización económica (fuerza de la circulación) parecería ser la fuerza unificadora de los territorios nacionales, sin embargo no ha logrado hacerlo. Esto se debe a que fronteras siguen siendo reguladas por la iconografía (fuerza de partición), o dicho de otra manera: las regiones de la mundialización económica son frenadas por las iconografías nacionales y locales de las comunidades políticas.⁵⁸ Es por esta razón que los límites territoriales y las fronteras no desaparecen, sino que sólo cambian de forma (se reconfiguran), a pesar de los embates de las fuerzas de la mundialización económica que pregonan su desaparición.

⁵⁷ Jean Gottmann, “The political partitioning. . .; *The significance of territory*. . .

⁵⁸ Paul Hirst y Grahame Thomson, *Globalization in Question*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Sumado a lo anterior, aun cuando la morfología del territorio parece inamovible, las sociedades encuentran la fórmula para realizar nuevas particiones o uniones de territorios, modificando con ello el mapa político del mundo. En América Latina, por ejemplo, las iconografías nacionales no han terminado de construirse, a la vez de que se promueve la ideología de la integración económica regional y global como la fuerza de circulación generadora de las nuevas bases del desarrollo y bienestar humano a escala territorial. Esta contradicción es una diferencia cualitativa importante en la definición de las fronteras de los territorios nacionales y de las regiones en relación con lo que ocurre, por ejemplo, en Europa o Asia.

Es por eso que en América Latina no han sido solucionadas las disputas territoriales históricas, y la mundialización económica ha agudizado otros problemas internacionales vinculados con las áreas de frontera. La continuación de conflictos latentes por reclamos fronterizos influye fuertemente en las relaciones económicas y políticas interamericanas. En consecuencia, las fronteras latinoamericanas se han convertido en espacios de disputa del capital transnacional debido al crecimiento de fenómenos derivados de la mundialización económica, como son: los diferendos por la explotación y aprovechamiento de recursos naturales compartidos (petróleo, agua y biodiversidad); problemas fronterizos derivados de la contaminación ambiental; las amenazas del terrorismo y la delincuencia organizada transnacional a la seguridad pública y nacional; los conflictos latentes por las demarcaciones territoriales, principalmente marítimas; el surgimiento de nuevos movimientos autonomistas que amenazan la integridad territorial de ciertos países (Bolivia, Ecuador, Venezuela, Nicaragua, Chile), entre otros.

En síntesis, la teoría de las particiones puede servir para revisar la historia de las fronteras latinoamericanas desde las dimensiones económica (circulación), política (instituciones de poder político con referencia territorial) y cultural (iconografías). Además, permite una mirada del largo plazo histórico e involucra necesariamente enfoques teóricos de diferentes ciencias sociales.

CONCLUSIONES

Como señalamos al inicio, el planteamiento central de este capítulo es reflexionar sobre la necesidad de establecer enfoques multidisciplinarios para el estudio heurístico de las fronteras latinoamericanas en la Geografía Histórica. Para realizar este trabajo, señalamos, es importante recurrir a un enfoque integral, sustentado en las experiencias históricas concretas de cada sociedad y territorio latinoamericanos, y abandonar el particularismo y el localismo que distingue a los estudios de las fronteras realizados recientemente.

Observamos en los estudios de las fronteras latinoamericanas la preminencia de la Geografía Política —principalmente de su rama geopolítica—, la Antropología y el Derecho Internacional. Los aportes de la Geografía Histórica son incuestionables, sin embargo, esta disciplina aún no logra desarrollar una interpretación de largo plazo sin recurrir a las narrativas del racionalismo histórico, cuya principal herencia conceptual es el concepto “frontera nómada” de Frederic Jackson Turner.

En los estudios de la Geografía Histórica sobre las fronteras latinoamericanas podemos distinguir tres corrientes historiográficas: la frontera nómada de Turner; la teoría del desafío y la respuesta de Arnold Toynbee, y el posibilismo geográfico de Lucien

Febvre y Fernand Braudel. Es importante recuperar el debate entre esas teorías sin perder de vista las particularidades de las fronteras latinoamericanas.

La teoría de las particiones puede aportar nuevos conceptos e ideas a ese debate, no sólo en el campo de la historiografía, sino y sobre todo en la perspectiva geográfica. También puede ayudar a darle una interpretación integral a los estudios de las fronteras, en el sentido de generar un análisis histórico en sus dimensiones económica, política y cultural simultáneamente. Finalmente, puede convencernos a los historiadores de realizar estudios para regiones históricas y menos para acontecimientos de corta duración ocurridos en pequeñas localidades.

La teoría de las particiones también puede ser una teoría de las fronteras latinoamericanas escrita por latinoamericanos.

REFERENCIAS

- Aiton, Arthur Scott, "Latin-American Frontiers", en *Report of the Annual Meeting/Rapports Annuels de la Société Historique du Canada*, vol. 19, núm. 1, 1940, pp. 100-104.
- Almeida dos Santos, Milton de, *Técnica, Espaço, Tempo*, São Paulo, Hucitec, 1994.
- Álvarez Hernández, José Luis, *Derecho espacial*, México, UNAM, 1997.
- Ancel, Jacques, *Géographie des frontières*, París, Gallimard, 1938.
- Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, México, Trilce, 2001.
- Arriaga-Rodríguez, Juan Carlos, "El concepto frontera en la geografía humana", en *Perspectiva Geográfica*, vol. 17, enero-diciembre de 2012, pp. 71-96.

- Arriaga-Rodríguez, Juan Carlos, “Tres tesis del concepto frontera en la Historiografía”, en Gerardo Gurza Lavalle [coord.], *Tres miradas a la historia contemporánea*, México, Instituto Mora, 2013, pp. 9-47.
- Azcárraga y de Bustamante, José Luis de, *La plataforma submarina y el derecho internacional. La zona nerítica epijurisdiccional*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Ministerio de Marina, 1952.
- Bannon, John Francis, *The Spanish Borderlands and Frontiers: 1513-1821*, Nuevo México, University of New Mexico Press, 1974.
- Basilico, Ernesto, *La controversia sobre el Canal de Beagle. Justificación del derecho argentino a la soberanía de las Islas Picton y Nueva e islotes adyacentes conforme al tratado de 1881*, Buenos Aires, Colombo, 1963.
- Baud, Michel, “Friteras y construcción del Estado en América Latina”, en Pitpu Van Dijk y Gustavo Torres Cisneros [ed.], *Cruzando fronteras*, Quito, Abya Yala, 2004.
- Boisier, Sergio, “Globalización, geografía política y fronteras”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 23, 2003, pp. 21-39.
- Bolton, Herbert Eugene, *The Spanish Borderlands. A Chronicle of Old Florida and the Southwest*, New Haven, Yale University Press, 1921.
- Briceno Monzillo, José Manuel, *Venezuela y sus fronteras con Colombia*, Mérida, Universidad de los Andes, 1995.
- Bustamante y Rivero, José Luis, “Principios jurídicos que sustentan la tesis del Perú sobre el mar territorial de 200 millas”, en *Fundamentos de la doctrina de las 200 millas peruanas*, Lima, Liborio Estrada, 1973, pp. 123-149.

- Bustamante y Sirvén, Antonio Sánchez de, “El mar territorial cubano”, en *Revista de Derecho Internacional*, núm. 44, 1943.
- Calero Rodríguez, Carlos, “O problema do mar territorial”, en *Mar Territorial*, t. II, São Paulo, Marina do Brasil, 1971, pp. 567-583.
- Carrasco, Germán, *El laudo arbitral del Canal de Beagle*, Santiago, Jurídica de Chile, 1978.
- Castañeda Domínguez, Jorge, “El nuevo derecho del mar”, en *Seis años de relaciones internacionales de México (1970-1976)*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1976.
- Castro, Therezinha de, *Brasil da Amazonia ao Prata*, Río de Janeiro, Editora do Colegio Pedro II, 1983.
- _____, *Geopolítica, princípios, meios e fins*, Río de Janeiro, Editora do Colegio Pedro II, 1986.
- Cervantes Ahumada, Raúl, *La soberanía de México sobre las aguas territoriales y el problema de la plataforma continental*, México, Impresiones Modernas, 1952.
- Codazzi, Agustín, *Resumen de la geografía de Venezuela*, París, Imp. de H. Fournier y Compia, 1841.
- Commons de la Rosa, Aurea, *Cartografía de las divisiones territoriales de México 1519-2000*, México, Instituto de Geografía-UNAM, 2002.
- Commons de la Rosa, Aurea, *Las intendencias de las Nueva España*, México, UNAM, 1993.
- Cortines, José Estanislao, *Conflictos en el Atlántico Sur*, Buenos Aires, Instituto de Publicaciones Navales, 1988.
- Couto e Silva, Golbery, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, Livraria José Olimpo, 1967.
- Curzon, George Nathaniel, *Frontiers*, Oxford, Clarendon Press, 1907.

- De Meira Mattos, Carlos, *Geopolítica y teoría de las fronteras*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1997.
- Domínguez, Jorge, *Conflictos Territoriales y democracia en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI/Flacso/UB, 2003.
- Drouleurs, Martine, *Brésil: une géohistoire*, París, Presses Universitaires de France, 2001.
- Fawcett, Charles Bungay, *Frontiers. A study in Political Geography*, Oxford, Oxford University Press, 1918.
- Foucher, Michel, *Fronts et Frontières*, París, Fayard, 1988.
- García Canclini, Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- García Cubas, Antonio, “Catálogo de las islas pertenecientes a la República Mexicana”, en *Boletín de la Secretaría de Relaciones Exteriores*, noviembre de 1899-abril de 1900.
- García Pérez, Juan, “Conflictos territoriales y luchas fronterizas en América Latina durante los siglos XIX y XX”, en *Norba. Revista de Historia*, vol. 18, 2005, pp. 215-241.
- García Robles, Alfonso, *La anchura del mar territorial*, México, Colegio de México, 1961.
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile*, París, 1854.
- _____, *Historia física y política de Chile*, París, 1851.
- Gottmann, Jean, *Essais sur l'aménagement de l'espace habité*, París, Mouton, 1966.
- _____, *La politique des États et leur Géographie*, París, A. Colin, 1952.
- _____, “La politique et le concret”, en *Politique étrangère*, nums. 4 y 5, 1963, pp. 273-302.
- _____, “The political partitioning of our World: an attempt at analysis”, en *World Politics*, vol. IV, núm. 4, 1952, pp. 512-519.

- _____, *The significance of territory*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1973.
- Hasani, Enver, “Uti Possidetis Juris: From Rome to Kosovo”, en *Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 27, núm. 2, 2003.
- Henrikson, Alan K., “America’s Changing Place in the World: From Periphery to Centre?”, en Jean Gottmann [ed.], *Centre and Periphery. Spatial variations in politics*, California, Sage Publications, 1980, pp. 73-100.
- Hills, Edmund, “Geography of frontiers”, en *The Geographical Review*, Washington, 1926.
- Hirsch, Joachim, “Globalization of Capital, Nation-States and Democracy”, en *Studies in Political Economy. A Socialist Review*, vol. 54, núm. 1, 1997, pp. 39-58.
- Hirst, Paul y Thompson, Grahame, *Globalization in Question*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Holdich, Thomas, *Political Frontiers and Boundary Making*, Londres, Macmillan and Company, 1916.
- Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en Suplemento de la revista *Tlatoani*, núm. 3, 1943, pp. 1-13.
- Lattimore, Owen. *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-1958*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Levaggi, Abelardo, “Consideraciones sobre las reuniones de ciudades en el actual territorio argentino (siglos XVI a XVIII)”, en Alfonso García-Gallo de Diego [coord.], *Memorias del III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indio*, Madrid, 1973.
- _____, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: historia de los tratados entre la monarquía española y las co-*

- comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- _____, “Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 19, 1993, pp. 81-91.
- Marchán, Jaime, *Derecho internacional del espacio. Teoría y política*, Madrid, Civitas, 1990.
- Martin, Andre Roberto, *Fronteiras e nações*, São Paulo, Contexto, 1998.
- Meira Mattos, Adherbal, *Derecho do mar e poder e poder nacional. Políticas e Estratégia*, Belem, Cejup, 1989.
- Michelsen, Scout y Jonson, David E. [comp.], *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Miyamoto, Shinguenoli, *Geopolítica e poder no Brasil*, Campinas, Papirus, 1995.
- Moniz Bandeira, Luiz Alberto, *Argentina, Brasil y Estados Unidos: De la Guerra de la Triple Alianza al Mercosur*, Buenos Aires, Norma, 2004.
- _____, *La formación de los Estados en la cuenca de la Plata. Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2006.
- Morgan, Kevin, “The Exaggerated Death of Geography: Localized Learning, Innovation and Uneven Development”, en *Journal of Economic Geography*, núm. 4, 2004.
- Moya Pons, Frank, “Las tres fronteras: introducción a la frontera dominicano-haitiana”, en Wilfredo Lozano [ed.], *La cuestión haitiana en Santo Domingo: migración internacional, desarrollo y relaciones Interestatales entre Haití y República Dominicana*, Santo Domingo, Flacso, 1992, pp. 33-68.

- Muscará, Calogero, "From Gottmann to Gottmann: Testing a Geographical Theory", en *Ekistics*, vol. 70, núms. 418 y 419, enero-abril de 2003, pp. 60-63.
- Muscarà, Luca, "A Gottmann Approach", ponencia presentada en el Taller Internacional "Cultures and Civilization for Human Development", Roma, Home of Geography Villa Celimontana, 12-14 de diciembre, 2005.
- _____, "The complete bibliography of Jean Gottmann", en *Ekistics*, vol. 70, núms. 418 y 419, enero-abril de 2003.
- Nweihed, Kaldon G., *Frontera y límite en su marco mundial. Una aproximación a la "frontero-logía"*, Caracas, Instituto de Altos Estudios de América Latina/Equinoccio Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1992.
- Ohmae, Kenichi, *El fin del Estado Nación*, Santiago, Andrés Bello, 1997.
- Paasi, Anssi, "Place and region: regional worlds and words", en *Progress in Human Geography*, vol. 26, núm. 2, 2002, pp. 802-811.
- Paasi, Anssi, *Territoires, Boundaries and Consciousness*, Londres, John Wiley Publisher, 1996.
- Porter, Michael E., *The Competitive Advantage of Nations*, Nueva York, The Free Press, 1990.
- Prévelakis, George, *Géopolitique de la Grèce*, Bruselas, Complexe, 1998.
- _____, "La notion du territoire dans la pensée de Jean Gottmann", en *Geographie et Cultures*, núm. 20, 1996, pp. 81-92.
- _____, *Les Balkans: Cultures et géopolitique (Bronché)*, París, Nathan Université, 1993.
- Quintana Binimelis, Cecilia, *Visión geopolítica de América latina: el caso de Argentina, Brasil y Chile*, Santiago, Academia Supe-

- rior de Estudios Policiales-Policía de Investigaciones de Chile, 2005.
- Ratzel, Friederich, *Géographie Politique*, París, Fayard, 1987.
- _____, *Le sol, la société et l'État*, Quebec, Universidad de Laval, 1900.
- Rattenbach, Augusto [comp.], *Antología Geopolítica*, Buenos Aires, Pleamar, 1975.
- Reboratti, Carlos, “El encanto de la oscuridad: notas a cerca de la geopolítica en la Argentina”, en *Desarrollo Económico*, vol. 23, núm. 89, abril-junio de 1983.
- _____, “Fronteras agrarias en América Latina”, en *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, año xv, núm. 87, mayo de 1990.
- Rodrigues, Lísias, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, Biblioteca Militar, 1947.
- Sanguin, André-Louis, *Geografía Política*, Barcelona, Oikos-Tau, 1981.
- Sauer, Carl, “Forward to Historical Geography”, en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 31, núm. 1, 1941, pp. 1-24.
- Seara Vázquez, Modesto, *Derecho Internacional Público*, México, Porrúa, 1989.
- _____, *Derecho y política en el espacio cósmico*, 2ª ed., México, UNAM, 1986.
- Sepúlveda, César, *Compendio de derecho internacional para oficiales de la Armada de México*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1993.
- Tarruella, Alfredo C., *Historia de los tratados de límites*, Buenos Aires, Instituto Juan Manuel de Rosas de Investigaciones Históricas, 1972.

- Taylor, Peter J., “The State as Container: Territoriality in the Modern World System”, en *Progress in Human Geography*, núm. 18, 1994, pp. 151-162.
- Tovar, Ramón, *El enfoque geohistórico*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986.
- Toynbee, Arnold Joseph, *The New Europe. Somme Essays in Reconstruction*, Londres, J. M. Dents & Sons Ltd., 1915.
- Turner, Frederick Jackson, *La frontera en la Historia Americana*, San José, Universidad Autónoma de Centroamérica, 1982.
- Urquijo Torres, Pedro y Gerardo Bocco Verdineli, “Pensamiento Geográfico en América Latina: retrospectiva y balances generales”, en *Investigaciones Geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 90, 2016, pp. 155-175.
- Vallaux, Camille, *El suelo y el Estado*, Madrid, Daniel Jorro, 1914.
- Vos, Jan de, *Las fronteras de la frontera sur: Reseña de los proyectos de expansión que figuraron la frontera entre México y Centroamérica*, Villahermosa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1993.
- Webb, Walter Prescott, *The Great Frontier*, Austin, University of Texas Press, 1951.
- Zusman, Perla, “Geografías históricas y fronteras”, en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón [dirs.], *Tratado de Geografía Humana*, México, Anthropos/UAM, 2006, pp. 170-186.

II. ÉTICA Y DIÁLOGO DE SABERES

¿ES POSIBLE UNA NUEVA ORGANIZACIÓN SOCIAL? (LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE A. GRAMSCI)

Francisco Piñón Gaytán
UAM-Iztapalapa

INTRODUCCIÓN

En nuestra posmodernidad, los cambios que sufre la sociedad están a la orden del día. La antigua modernidad tenía una línea cuya *forma mentis* era el concepto de “progreso” con toda la carga de optimismo que le venía de la filosofía del iluminismo. En ella y con ella iba desapareciendo el sentido de comunidad de la cultura de la Edad Media, como critica Hegel al señalar, sobre todo, el fracaso, según él, de la Revolución Francesa en el renglón de lo social: el triunfo del “burgués” sobre el “ciudadano”. O sea, sólo igualdad formal.

Hoy, con la globalización, asistimos a una toma de consciencia nunca antes vista. La tierra toda puede estar delante de nuestros ojos y, por lo tanto, tenemos la posibilidad de poder decir, en un lenguaje comunitario, que es “nuestra” tierra, “nuestro” mundo.

Ahora sí, podemos realizar a nivel planetario, el sueño de la modernidad, en su vertiente idealista: es nuestro mundo y nosotros lo hemos hecho. Pero, ¿qué clase de mundo hemos producido?, no, ciertamente, el mejor de los mundos. Basta abrir los ojos para no idealizar. Para ver que, en muchos renglones, hemos fracasado como humanidad global. El mundo como obra del hombre, base, pues, de un humanismo cosmopolita, donde ya nada es extraño. Sería la cara de una globalización que fundamentaría una visión de humanismo universal que propiciaría unos derechos humanos, empezando con el medio ambiente, también de carácter universal. El peligro sería que esa visión universal que nos ofrece precisamente la globalización, impidiera ver lo local, lo periférico y quedara una globalidad sumamente abstracta, apartada de una realidad donde los hombres viven, se mueven, sufren, sueñan. Y, con el peligro, ya anotado por Habermas, de orillar a un posible aterrizaje político portador de unilateralidad o, inclusive, de intolerancia.¹ Sería terrible, en este panorama ideológico, extraer una cultura marcadamente homogénea con una ética, también global, con pretensiones de normatividad única para todos los hombres. Sería la negación del pluralismo, la muerte y aniquilación de las diferentes culturas. Pero, de la misma manera, habría que evitar quedarnos encerrados en nuestros localismos, cotos culturales, o feudos, que propician esas dictaduras patrimonialistas en donde la palabra democracia está ausente. Sería la negación de una real y vital ciudadanía. Habría, sí, un Estado, pero este ni estaría compuesto de ciudadanos, sino de súbditos.

Por otro lado, sabemos que, a partir de la modernidad, el principio rector no era otro que el de la libertad individual. El indivi-

¹ Jürgen Habermas, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinello, 1999, p. 94.

duo quiere, anhela y lucha por ampliar la esfera de lo individual. El aterrizaje en el campo social lo obtendría con el liberalismo. Expresamente, ya antes en el pensamiento de Locke: cuyo signo se expresaba en la libertad para la propiedad. De ahí arrancaría la extraordinaria movilidad en el terreno de la economía. La organización política a nivel nacional (Estado Nación) comenzaba a perder peso y jerarquía ante el fenómeno creciente de la mundialización económica. Los Estados Nacionales no desaparecerán, pero sí optaron por ir adaptándose al entorno internacional.²

EN TORNO A LA NECESIDAD DE UN CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA EN EL CONTEXTO PROBLEMÁTICO ACTUAL

Las elites vernáculas siempre supieron —y saben— con quiénes se podían aliar, obviamente en detrimento del pueblo. Y la experiencia histórica nos enseña que no sólo en los regímenes totalitarios o fascistas. La “Democracia” de Occidente lo demuestra. Sabemos que la modernidad tiene mucho que enseñarnos acerca de la organización de la subjetividad en el terreno de la economía. Como una modernidad que se va organizando y preparando para que la esfera individual descubierta prosiga su camino hacia el exterior de los Estados Nacionales y por ese hecho puede, a su vez, confrontarse en un mundo globalizado. Así, de esta manera, el individuo constatará que no vive solo, ni podría. Descubrirá que vive y trabaja en un contexto social-universal. Nadie ya le es ajeno. Por lo mismo, el individuo deja de ser “aldeano”. El hombre de la modernidad tendrá que reorganizarse de otra manera. Pero,

² Linda Weiss, *The Myth of the powerless state*, Ithaca, Polity Press/Cornell University Press, 1998.

¿cómo organizarse, hoy, en una economía con caracteres globales donde se presenta una mundialización del capital que es desigual y altamente diferenciado? Es una “economía-mundo”, como la llamaba F. Braudel, que es dominada, todavía, por ese Dios-fetichismo $D+D^3$ del que Marx nos describía su lógica alienante y alienada. Una “lógica” de mercado que hace competir entre sí a los mismos trabajadores, tal y como S. Roach (de la Morgan Stanley) lo ha denominado como “el arbitraje global del trabajo”. ¿Cómo competir en salarios en un mundo diferenciado? ¿Cómo puede competir un obrero de Latinoamérica con uno de China y éstos con los de Estados Unidos o Alemania?

Si. Estamos “globalizados”. Pero los satisfactores reales no están a escala mundial. Los “trabajadores pobres” (working poors) son la mayoría del planeta y están en proporción inversa a la minoría que detenta la riqueza mundial. ¿Cómo romper el cerco? ¿Cómo neutralizar marketing, exención inexorable de mercados (“lógica del capital”) con esa férrea alianza del *mass media* que exige un proceso ininterrumpido de compra y de venta? Esto último es lo que el poeta Passolini llamaba la nueva religión; peor, según él, que el fascismo.

¿Pero, de verdad estamos, efectivamente, globalizados? ¿En qué medida y con cuáles límites y contenidos? El concepto es equívoco. Existen millones de referencias, con sus matices, en las redes. Solamente en Google podemos observar 54 millones en lengua inglesa. Y, detrás, las diversas “ideologías”. Globalización que si bien nos habla de “integración de mercados” (¿cuáles?), de “democratización de culturas” (¿de cuál “naturaleza”?) y de “economías” (¿de qué tipo y con cuáles influencias?), nos podemos preguntar

⁵ Fórmula básica del capital: Dinero- Mercancía- Dinero, puede simplificarse a, simplemente, Dinero + Dinero.

si, de hecho, estamos globalizados de una manera efectiva. O es una panacea o pantalla, donde el “pez grande” (los poderes facticos internacionales) se come al chico (los países subordinados). Los grandes, sí saben organizarse y saben lo que es, a partir de la modernidad, la “efectividad”, concepto que ya Maquiavelo refería como virtud de su Príncipe Nuevo.

Tal vez, o sin tal vez, es necesario volver a lo que Richard Rorty llamaba una “familia ampliada”⁴ o mejor, volver a esa antigua tradición medieval, de origen cristiana, que hablaba del sentido de comunidad universal, minoritaria en su efectividad de *formamentis*, se entiende que, además, no se vio retratada en las instituciones. O sea, a esa idea “comunitaria” que surtía de vitalidad a las sociedades medievales. Como retrata Bloch en su libro sobre Thomas Müntzer. Así, evitaríamos el peligro de quedarnos, ya previsto por Rorty, en universalismos vacíos y humanismos literarios de oropel. Bajar, pues, a la concreta sociedad civil, al grupo, a las organizaciones de quienes son, sobre todo, y lo conforman, un Estado. Gramsci es, al respecto, un filósofo que le dio contenido a eso que se ha llamado Estado moderno. La Escuela de Frankfurt aprendería de él. Aunque algunos de ellos, no convalidaron el “optimismo de la voluntad”, principalmente Adorno y Horkheimer como se puede ver en escritos como *Dialéctica de la Ilustración*, donde se manifiesta, mayormente, un pesimismo en torno al derrotero moderno de la historia. Perdieron esa mentalidad de cambiar un mundo, soñando con la utopía y se contentaron con sólo lamentarlo. Gramsci, lo sabemos, recogería, como Marx, lo mejor de la tradición grecolatina-cristiana; sobre todo, el sentido de comunidad.

⁴ Richard Rorty, “La justicia como lealtad ampliada”, en Richard Rorty [ed.], *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.

LA NECESIDAD DE TRANSFORMAR LA CULTURA
PARA TRANSFORMAR LA REALIDAD

Es obvio que, ante el panorama anterior, el fenómeno de la globalización, en sus diferentes acepciones, no es universalmente unívoco, ni catástrofe global, ni paraíso halagüeño. Por más que muchos autores lo camuflen con sublimaciones o mediaciones claramente interesadas. Otros, terriblemente más “honestos” ¿no nos han hablado de la necesidad de un “imperialismo posmoderno”?⁵ Aseguran que como se vive entre lobos, habría que operar, también, como en la selva: con la fuerza. Otros, camuflarán lo global de los grupos de poder con los clásicos conceptos, cargados de ideología burguesa. Es decir, la pura “formalidad” de la “democracia”, los altos “valores del espíritu” o aquellos de la “civilización de occidente”. Sin embargo, conceptos que, por su mayoría no son sino meros subterfugios “ideológicos” de esa gran maquinaria. Por supuesto, esas mismas palabras, tendrán otros significados y contenidos que realmente expresan proyectos de liberación. Será el caso del pensamiento de Antonio Gramsci. Su propuesta de cambiar un mundo desde sus cimientos. Es decir, desde sus estructuras económicas y políticas. Y, por supuesto, subrayando el horizonte cultural que es, fundamentalmente, su originalidad. O sea, el campo ideológico, ahí donde se concilian, camuflan o se oponen, los eternos dioses del poder.

Sin embargo, surge el problema crucial, el que ha recorrido toda la Historia: ¿Cómo cambiar un mundo cuando por siglos, hemos estado inmersos en sus estructuras, las que hemos creado y recreado nosotros mismos?

⁵ Robert Cooper, *The Postmodern State and the World Order*, Londres, Demos, 1996.

Un sistema político no es sino la expresión, no mecánica, de una determinada organización económica. Y uno y otra se fundamentan en lo que Weber llamaba el poder de las creencias. Son éstas las que, en el terreno de la cultura, ocupan un lugar en el análisis de Gramsci, no sólo en el ámbito de la importancia que concede al fenómeno de la religión, sino en el horizonte, más amplio, en el terreno de la ideología. El poder y peso de las creencias es indiscutible. ¿Cómo cambiar un mundo, si éste, cualquiera que sea su signo, se cimenta y refuerza por un determinado sistema de creencias? Ya Karl Jaspers no los recordaba, indirectamente, cuando en su libro *La fe filosófica ante la revolución*, nos cuestionaba el cómo asumir “la propia tradición, a purificarla y transformarla, pero sin renunciar a ella”.⁶ ¿Cómo contrarrestar, ya desde Platón, esa “lucha de gigantes” que se encierra en las diferentes y aun opuestas, visiones de la existencia? Y, sobre todo, en la “cuestión religiosa” que, muchas veces, o todas, acompaña a las concepciones políticas y económicas. En este terreno, la ideología, como la Historia, nunca es inocente. Siempre está plagada de dioses.

Acordémonos que los iusnaturalismos o, inclusive, los así llamados “derechos humanos” de la Organización de las Naciones Unidas, fueron acusados de encubrir “aspiraciones hegemónicas” de la cultura de Occidente.⁷ Recordemos, por lo menos, la crítica que Gramsci hace a los intelectuales de “alta cultura”, aquellos que piensan, pero no sienten. Al pueblo, se entiende. ¿Cómo contrarrestar las deformaciones que, a lo largo de la Historia, han sufrido las grandes tradiciones que nos legaron un Buda, un Confucio o, en nuestra cultura de Occidente, un Jesús de Nazaret? Esas “deformaciones” no conservaron el buen mensaje. Y, como nos lo

⁶ Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la Revolución*, Madrid, Gredos, 1968, p. 7.

⁷ Jürgen Habermas, *Fragmentos filosóficos-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 40.

recordara K. Jaspers, a pesar del desencantamiento, no siempre se puede aterrizar en premisas igualitarias.⁸

El mundo cultural del sistema capitalista se fundamenta en un sistema de creencias terriblemente complejo. Por algo Gramsci nos habla de casamatas y trincheras y de que no bastan las “guerras de maniobra”, sino que era necesario las “guerras de posición”. O sea, estas últimas en donde las batallas se libraron en el campo de la cultura. Especialmente en el ancho y complejo horizonte de las ideologías. ¿Cómo cambiar un mundo si los dioses los cargamos dentro de nosotros mismo, como Marx lo afirmara cuando hablaba del protestantismo? Es el “sacerdote interior” más terrible que los leviatanes que llegan de fuera, porque es ahí, en el término del espíritu, donde se pesan y valoran todos los juicios, los verdaderos y los falsos, que la propia tradición cultural nos reporta. Ahí donde se gestan todos los relativismos, absolutismos, dogmatismos o, dado el caso, los criterios de liberación.

¿Cómo destrabar esa madeja de complicidades estructurales que conforman la economía mundial? Además, una economía que no es mundialmente homogénea, pues tiene ciclos económicos diversos en los diferentes países. Ciclos que requieren análisis y programas diferentes. Por supuesto, soluciones diferentes adaptadas a las específicas culturas nacionales. De hecho, el problema se complica, porque no existe un único sistema global. Sí, ciertamente, uno predominante. Que, indudablemente, tiene a su servicio la gran maquinaria de sus sistemas de información que moldean, planificándola, la “forma mental” de las grandes cadenas de los *mass media*. Aunque, hoy, por supuesto, se les ha

⁸ Karl Jaspers, *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993.

atravesado un enemigo que no pueden controlar tan fácilmente: las redes sociales.

¿Cómo reformar o cambiar un mundo? ¿Cómo transformar radicalmente un sistema político? El problema no era nuevo. Ya Platón se enfrentó con una desilusión cuando, a propósito de la invitación del tirano de Siracusa, intentó mostrarle los fundamentos de un Estado justo en una sociedad basada en la injusticia. Fracaso y por poco pierde la vida. No así su discípulo Dión que, posteriormente, intentaría el mismo propósito, pareciera un guion muchas veces repetido. La humanidad ha ensayado, por medio de sus revoluciones, ese teatro, muy humano, de querer e intentar cambiar un mundo, un sistema. La experiencia de las Utopías también lo demuestra. Al mismo tiempo, creo que las grandes religiones no han visto aterrizar, en pleno, sus soñados ideales. Libertad, fraternidad, igualdad, palabras sagradas de una gran Revolución, siguen como tareas por realizarse. En el vivir real, económico-político, no se detecta el cambio. Las éticas, como los humanismos, se han quedado en sólo “éticas de intención” (¿Kant?) o de éticas de pura “teoría de la responsabilidad” (¿Weber?). Al ver la radiografía de la historia y, en particular, lo que han sido, en la práctica, los “humanismos”, sobre todo aquellos de “alta cultura” como los definidos por Gramsci, no podemos sentirnos orgullosos de nuestra humanidad. Por lo menos en el renglón de lo que ya Platón delineaba: la creación de un Estado Justo.

¿Es posible un mundo post-capitalista? ¿Es posible, añadimos, un mundo sin la “cultura”, *forma mentis*, que ha acompañado al sistema capitalista? Y otra pregunta concomitante a las anteriores: ¿Qué tipo de “civilización” ha creado y recreado al capitalismo? ¿Qué tramas culturales (e “ideológicas” en el aprehendido por Marx) lo motivan, lo fundamentan, lo consolidan? Por último,

teniendo en cuenta la cultura realmente existente, i.e., la Historia misma: ¿Dónde y cómo colocamos a la religión y, especialmente, al cristianismo? Sobre todo, ese cristianismo, ya secular, del mundo de Occidente, de Europa en particular. Es decir, ¿qué relación tendría la “cristiandad”, que no necesariamente el cristianismo doctrinal, con esa forma capitalista del vivir? ¿Qué tipo de “educación” para el género humano, ha gestado? Sobre todo, ¿qué moral, o qué ética? Lo mismo dígame de la filosofía liberal. Y en el centro, o en el fondo, ¿qué “metafísica” subyace, aun en su forma del concepto de humanismo, en eso que llamamos “capitalismo”?

Como podemos constatar, es compleja la primera pregunta. ¿Qué es, exactamente, lo que entendemos por “capitalismo”; ahí, aquí, en este actual devenir histórico fracturado, sintomáticamente decadente, en el cual nos movemos? ¿Un “post” es posible? ¿En qué sentido y con cuáles alcances? ¿Cómo contrarrestar el peso de las ideologías que cargamos a cuestas? Este es el gran problema. Crucial. El que cruza toda la historia. Y en donde, también, lo cruza, como dijo E. Bloch, la Utopía.

¿Qué mundo tenemos y qué mundo queremos cambiar? Si, ¿un posible o plausible post-capitalismo? ¿Después de la así llamada modernidad? Un mundo, el actual, que tiene detrás muchas montañas de historia, además de los ríos subterráneos que salen a la superficie. A veces en forma de cataclismos. Si, el hombre siempre ha estado al centro del mundo. Es este mismo hombre que ha hecho su propio mundo, aunque ahora con las revoluciones tecnológicas ya no puede (¿o no quiere?) controlarlo. Se ha perdido dentro de su propia cárcel, ideológica y económica. Las Utopías, que siguen siendo “Utopías”, todavía están ahí, pululando, a contra corriente. La post-modernidad no nos ha ofrecido otra cosa que remedos de liberación y a nivel individual. No otra cosa que

ilusiones para llenar la soledad y olvidar las grandes y graves preguntas existenciales. Cierto. El Dios antiguo, aquél que otrora nos proporcionaba sentido y rumbo a la existencia, hoy se ha transformado en multitud de dioses. Lo que rige es un politeísmo de valores, pero todo a nivel individual, cuyo centro es el marketing de la nueva religión de la compra-venta, típico Dios Moloch de nuestra modernidad. ¿Cómo cambiar este “dios” que, culturalmente, en el sistema capitalista, todos llevamos dentro? Hasta la rebeldía y la protesta social la hemos mercantilizado, porque nos hemos permitido el control, las sublimaciones y manipulaciones que los reales poderes de este mundo sí saben recrear y organizar. El mismo trabajo humano está, en gran medida, bajo la “racionalización” de un sistema que practica la “racional-irracionalidad” como señala, así mismo, Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*. ¿Cómo liberarnos de este yugo o “cárcel de hierro” en palabras de Weber? ¿Cómo y con qué instrumentos podemos volver a reeducarnos a nivel planetario? ¿Cómo, si está de por medio ese “sacerdote interior” que nos inyectó una parte de la modernidad, aquella enamorada de la Efectividad técnica? Además, si hay protesta y rebeldía, está el miedo, la inseguridad que se planta y, sobre todo, ese gran mercado del entretenimiento que no es sino un *deus ex machina* cuyo nombre real es el hedonismo planetario donde ya ni siquiera caben los ateísmos exaltantes. La violencia la tenemos sistematizada, como una doble naturaleza, fundamentada, cimentada y alimentada por una compleja trama cultural.

En otras palabras, visto lo anterior, cambiar un mundo, éste, el del sistema capitalista, y pensar en un post, nos enfrenta con el problema del hombre mismo. Es decir, somos nosotros los que tenemos que cambiar. El mal, o el bien radical, está dentro del hombre. Él, el hombre, es la raíz de todo. El sistema capitalista, y

cualquier otro que ha aparecido en la historia, tiene un único autor: el hombre es el creador de su propia historia. De entrada. Es el creador o recreador de toda cultura. Por lo tanto, si él es la raíz de todo: ciencia, arte, expresión religiosa, filosofía, debemos decir que fundamentalmente, él, el mismo hombre, puede reconstruir su propio mundo. Es su hechura.

Fue ésta, la conciencia del Renacimiento, i.e., de una modernidad cuya *forma mentis* no era otra sino el hombre que hace su mundo, sus instituciones. Un paso más que el homo faber medieval. Es la modernidad cuya expresión humana es Giovanni Battista Alberti, Baldazare Castiglione; y, sobre todo, Maquiavelo. Es la modernidad que, rotas las crisálidas medievales, enfrenta al hombre a su destino, pero, éste, no como fatum sino como algo que él puede moldear. Es éste el humanismo de una modernidad donde el hombre, además de centro, es autor. Pues bien, aquí, en este horizonte, es donde podemos colocar la filosofía política del pensador italiano A. Gramsci. El hombre es “el creador de todos los valores”,⁹ afirmaba. Es su radicalidad. Por lo tanto, si el hombre, al fin de cuentas, ha creado y recreado este sistema-mundo llamado “capitalismo”, de entrada y en principio, podría también, cambiarlo, transformarlo o destruirlo.

Si, sigue siendo el centro del universo, como en la cultura griega (véase el Protágoras de Platón) o el centro del mundo moral tal y como lo problematizó la filosofía medieval; pero, después de la modernidad, es su creador. Para bien y para mal. Gramsci nos enfrenta, de una manera radical, a resolver el problema de reconstruir este sistema-mundo.

⁹ Antonio Gramsci, “Appunti de filosofia I”, “La scienza”, en *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 467.

No podemos partir de cero. Nosotros cargamos dentro la historia. Un mundo nuevo tendría que hacerse con “los ladrillos del pasado”, es su afirmación rotunda.

LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE GRAMSCI FRENTE A LA DOMINACIÓN HISTÓRICA

El sentido de decadencia de la cultura de Occidente era tema recurrente —y sentido— en el pensamiento de la Europa de principios del siglo xx. Más aún, ya venía de lejos cuando Giordano Bruno criticaba la aventura bélica del despojo de Mesoamérica y la posible y plausible futura venganza de los pueblos sojuzgados. Ese sentido de decadencia se agudizó a partir de los inicios de la Primera Guerra Mundial (1914). B. Croce será el que mejor expresará esa decadencia espiritual de Europa. No es extraño, por lo tanto, que el fascismo agudizara tal sentimiento, sobre todo con el movimiento futurista que exigía la creación de una nueva cultura (en el arte, ante todo) y que el nacionalismo italiano, en particular, en voz del florentino y exaltante G. Papini, criticara, inclusive, a la, según él, decadente burguesía. En el aire cultural pululaban los vientos de libertad y los sueños por la creación de una nueva sociedad. El socialismo no podía quedarse atrás. Los tiempos ya presagiaban la Revolución de Octubre de 1917. El grito de “*FARE come in Rusia*”, pronto se escucharía en las barricadas. Ese grito de libertad, en época de fascismo, presagiaba el colapso de una sociedad que albergaba lo que Weber denominaría el “espíritu del capitalismo”. El socialismo no podría escapar a ese clima cultural donde se escuchaban resonancias de Fronda.

En 1859 estaba a flor de piel la conciencia de decadencia de la ideología de la burguesía. Para Marx y para buen número de

socialistas. No faltaban, por lo tanto, quienes creían inminente la revolución socialista. Creían que estaba al alcance de la mano. Marx, en el prefacio a *Para la crítica de la economía política*, pone en guardia a los que la juzgaban fácilmente eminente. “Una sociedad no perece sino cuando ya se han desarrollado todas las fuerzas productivas”. O sea, cuando ya estén maduras las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, aclara que una “época de revolución social” puede darse cuando esas fuerzas materiales estén “en formación”. Aquí, en este texto, Gramsci detecta la justificación de la Revolución de Octubre y, además, un pensamiento crítico de Marx a la teoría mecanicista y positivista que el mismo Marx sostuviera en el prefacio a la primera edición de *El Capital*. Ahí Marx sostiene que una sociedad no podría saltar “las fases naturales” del desenvolvimiento social y que, por lo tanto, concibe “el desarrollo de la sociedad [...] como proceso de historia natural”.¹⁰ Aquí Marx va en contra de su ortodoxo pensamiento político (aliquando Bonus dormitat Homerus). Por un lado, Gramsci celebra el texto del prefacio a la Crítica de la economía política¹¹ y por el otro, fija su postura crítica a las incrustaciones positivistas del prefacio de Marx a la primera edición de *El Capital*. Será su artículo “La Rivoluzione contro Il Capitale”.¹² Aquí, Gramsci no critica tout court a Marx, sino las interpretaciones positivistas. La Revolución es una tarea por hacer. Las “condiciones materiales” también se pueden acelerar, preparar. La raíz, pues, es la obra, la actividad del hombre mismo. No bastaba, por lo tanto, la conciencia de decadencia de la ideología burguesa. Ni tampoco la madurez “objetiva” de las condiciones materiales de existencia. El cambio

¹⁰ Karl Marx, *Il Capitale, Libro 1*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 16.

¹¹ Gramsci, *Quaderni del carcere...*

¹² Antonio Gramsci, *Scritti Politici (1915-1921)*, Milano, Riuniti, 1968, p. 131.

era obra de la actividad del hombre. Gramsci seguía a Marx en sus Tesis sobre Feuerbach. Critica, pues, de Gramsci, a ese socialismo pasivo, mecanicista, típico de la Segunda Internacional. Pero, al mismo tiempo, Gramsci tenía presente el problema crucial: el socialismo no estaba tan fácilmente, al alcance de la mano. Sin embargo, ¿cuál era el clima intelectual en tiempos de Marx y cuál su posición ante la supuesta conciencia de la decadencia ideológica del ciclo histórico de la burguesía?

Marx es consciente, cuando escribe “Las luchas de clase en Francia”, que la Revolución proletaria era inminente. La república burguesa, según él, tenía fecha de derrota y emergía la Utopía del proletariado. Sin embargo, tiempo después, en “La Crítica del programa de Gotha”, el tiempo se alarga y Engels lo constata en 1895 en la introducción a las “Luchas de clase en Francia” cuando la “Revolución” llega “de lo alto” con Napoleón III. A partir de 1905, con la Revolución rusa, no se veía la Revolución proletaria. La de 1905 era “Revolución burguesa”, aunque ya aparecían los síntomas de revoluciones más profundas. Lenin será testigo de esa conciencia revolucionaria y su inminente triunfo en 1917. Pero, siempre con la condición de que la Revolución sea organizada. “No caería de lo alto”. (Labriola).

Pero, por otro lado, ¿cuál era la opinión de Gramsci? El panorama no era tan optimista. A partir de 1848 y, sobre todo, de 1870, la sociedad burguesa tiende a estabilizarse. En 1870-71, según Gramsci, con la tentativa comunalista, se extinguen históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789.¹⁵ Sin embargo, con la Revolución de Octubre de 1917 renacen los aires revolucionarios. Pero ¿también en Gramsci la convicción de la derrota del sistema

¹⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p. 151.

capitalista? Tal vez por un tiempo, sí. Lo útil y necesario para animar su febril actividad política en pro del socialismo. Pero, ¿qué pensaba cuando escribía sus *Cuadernos de la cárcel*? Obviamente, ya tenía a las espaldas la derrota del movimiento obrero por obra del fascismo y su lúcido análisis del porqué de tal derrota en “¿Por qué fuimos derrotados?” en *La voce della gioventu*.

La pregunta que seguramente se planteó Gramsci fue la siguiente: ¿Cómo cambiar un Estado, una sociedad, cuando existen tantas “trincheras” y “casamatas” de por medio? ¿Cómo contrarrestar una “ideología” que sostenía toda una estructura social? Creo que en esa línea iría su respuesta. La solución y lucha revolucionaria ni iría en el mismo horizonte de acción que el de Rusia. Recordemos que el mismo Marx, en el “Prefacio” a *Para la crítica de la economía política* de 1859, ya procuraba no caer en impacencias revolucionarias hasta en tanto no hayan madurado las condiciones materiales de la vieja sociedad. La humanidad, decía, no se propone sino los problemas que puede resolver. Sin embargo, reconocía que, ya en su tiempo estaban en formación. Gramsci lee este pasaje y saca sus conclusiones: 1.-) Que con este texto se crítica el mecanicismo y positivismo que, en cierta dosis, subyace en el prefacio de Marx a la edición rusa de *El Capital*; y 2.-) Que, existiendo ciertas “condiciones evolucionarias en formación”, se explicaba la gran Revolución de Octubre.¹⁴ Y, también, que pasar de una sociedad a otra requiere tiempo de formación. No de un día para otro. No bastan los síntomas de decadencia de la burguesía. Marx y Gramsci estarían, por consiguiente, de acuerdo en que, 1.-) los cambios sociales exigen condiciones materiales de existencia. No bastan los voluntarismos; 2.-) Que no se puede improvi-

¹⁴ *Loc. cit.*

sar impunemente; 3) Que la Revolución se hace, se construye, se organiza. Gramsci aprende, pues, la lección rusa: No admite el mecánico colapso de un sistema por la sola razón de la decadencia ideológica de un sistema económico-político. Ahí sí, toma la divisa del “FARE” como en Rusia. Sabe, como Marx, que no bastan las ilusiones y que, como Marx lo anotara, en el *Manifiesto* y en la “Crítica del programa de Gotha”, la burguesía, de hecho, ha organizado una sociedad vía la Revolución tecnológica, el mercado mundial de toda una época histórica. Esa fue su función.

La burguesía fue capaz de crear y recrear, vía la organización de la gran industria, la actual “civilización”. A que costo y por cuales sufrimientos de los pueblos, es otro problema. La historia de Occidente, lo sabemos, chorrea sangre. Bastaría la radiografía del coloniaje europeo y el racismo intelectual que ha dominado aún a las mentes supuestamente lúcidas de los intelectuales ilustrados.

La Revolución, pues, según Gramsci, no tiene fecha exacta de realización. La burguesía, que sí sabe organizarse, alarga demasiado sus tiempos históricos. Y esto conviene tenerlo presente para saber, precisamente, el terreno que se pisa. En otras palabras, Gramsci tiene presente que la Revolución socialista se topa con ese fenómeno histórico que el denominará bajo el nombre de “Revolución pasiva”. Un tiempo histórico donde la burguesía es, al fin de cuentas, la protagonista en lo que respecta a la eficacia en cuanto el alargamiento de su dominación. Así, teniendo esto en cuenta, no son suficientes los lamentos de decadencia cultural, o los voluntarismos o, lo peor: Los cambios de piel. Su concepto de “Revolución pasiva” nos hace poner los pies sobre la tierra, ahí donde “los lobos aúllan”.

¿Pero qué entiende Gramsci por Revolución pasiva? Concepto que Vincenzo Cuoco utiliza para designar los acontecimientos ita-

lianos de 1799. Gramsci de acuerdo: “Vincenzo Cuoco ha chimado Rivoluzioni pasiva”, aquella que en Italia tuvo lugar y que no siguió la línea de las guerras napoleónicas. O sea, aquellos acontecimientos (Revolución pasiva) que modernizaron el Estado “a través de reformas y guerras nacionales, sin pasar por la Revolución política de tipo radical-jacobino”.¹⁵ Como ejemplo, Gramsci detecta los tiempos de la Restauración, periodo en que la burguesía toma el poder, sin el aparato terrorista francés. Las clases antiguas se transforman, no se eliminan. El “burgués” prevalece sobre el “ciudadano”, o más bien, lo domina y manipula.¹⁶ Se confunde y se equipara a lo que Quinet llamó “Rivoluzioni-Restaurazione”, aunque Gramsci afirma que solo el segundo concepto es legítimo o válido.¹⁷ En el análisis de Gramsci, la “Revolución pasiva” toma diversas aplicaciones, diferentes formas de ser clase dominante. Y aquí en esta modalidad se combina con su concepto de “hegemonía”. Dígase lo mismo, para Gramsci, con su concepto de “transformismo”.¹⁸

Análisis sobre la aplicación de “Revolución Pasiva”, por ejemplo, cuando Gramsci se pregunta el “por qué fuimos derrotados” y su conexión con los procesos revolucionarios.¹⁹ Para Gramsci, las crisis económicas no siempre producen los cambios revolucionarios de una manera inmediata en el campo político. La política está siempre en retardo respecto a la económica.²⁰ De ahí, también, su relación entre “Revolución pasiva-hegemonía” y aquel

¹⁵ *Ibid.*, p. 504.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1328.

¹⁸ *Ibid.*, p. 962.

¹⁹ Antonio Gramsci, “Che Fare?”, en *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974, p. 267.

²⁰ Antonio Gramsci, *La Costituzione del Partito Comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 121-122.

otro concepto de “guerra de posición”.²¹ De la misma manera, Gramsci ve la conexión que existe entre “Revolución pasiva” y sus análisis de Americanismo y Fordismo. O sea, el tránsito de una economía del signo del viejo liberalismo (*societas rerum*).²² Después de la Revolución de Octubre, i.e., ese tránsito de un gobierno de “masas” a uno de la “economía”. La clase dominante, es decir, la burguesía se encargaría de dicho cambio. En otras palabras, aplicando el análisis, nos encontramos una relación entre producción y política. Y si es así, Gramsci se pregunta si “¿Un nuevo “liberalismo”, en las condiciones modernas, no sería propiamente el fascismo?” ¿No serán estos los acentos que recogerá posteriormente Marcuse, pero este radicalizándolos? Una forma, pues, de modalidad de “revolución pasiva”, como lo fue en su tiempo el liberalismo en el siglo XIX.²³ La burguesía, al fin de cuentas, fue la que movió sus fichas: ayudo al nacimiento del fascismo y, posteriormente, siguiendo sus propios intereses, a su derrota.²⁴

El ciclo histórico de la burguesía, según el pensamiento de Marx y el de Gramsci, no es tan fácilmente detectable en términos de decadencia en tiempos cortos. Creó, siguiendo a Marx, una “civilización”, alargando un mercado e iniciando un proceso de industrialización. Influenciando otro nuevo modo de mirar y vivir la “civilización”. Impuesta, se entiende. Y con todo lo sangrienta como lo fue en sus intervenciones coloniales. Basta ver lo que represento “la cultura europea” con respecto a los pueblos a ella “extraños” y, obviamente, la historia de los Estados Unidos de Norteamérica. Exportaron un mercado y una industrialización

²¹ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p. 801.

²² *Ibid.*, p. 1055.

²³ *Ibid.*, p. 1089.

²⁴ Franco De Felice, “Rivoluzione pasiva, fascismo, americaismo in Gramsci”, en Franco Ferri [coord.], *Politica e Storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, p. 178.

a nivel mundial que es, de hecho, una forma nueva de “Revolución social”. Contrarrestarla en sus dimensiones mundiales no es, pues, tarea fácil de vencer y, por otra parte, ¿qué es lo que se puede y debe cambiar? Su rostro liberal no ha sido de humanismo. Gramsci, por otra parte, no tiene en Europa Occidental, el mismo horizonte político como lo tuvo Lenin para la Revolución de Octubre. En sus Cuadernos nos traza un panorama de Revolución pasiva que abarca de 1789, que incluye la Revolución de 1848, hasta la época del imperialismo y guerra mundial.²⁵ Ahí nos describe como la base económica sufre un desarrollo industrial que continuamente se alarga y se profundiza. Se mezclan libertades sindicales y al mismo tiempo se le niegan. Con toda clase de represiones. La burguesía no contempla su derrota. Más aún se organiza como clase dominante. Muestra una persistente iniciativa para, en ciertos renglones, producir cambios político-sociales que le permiten subsistir como clase dominante. El poder siempre lo retiene. Son los cambios de piel para seguir como clase dominante y tener a sus pies a las clases subalternas. Es, sin más, el análisis de Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

Para Gramsci, que crítica acérrimamente el determinismo económico y, por consiguiente, una visión economicista de la historia, los procesos revolucionarios no se miden, ni se pesan automáticamente ni por la decadencia ideológica de la burguesía, ni mucho menos por las solas “crisis económicas”. Estas, por sí mismas, no “producen eventos fundamentales” en la sociedad. Inclusive, piensa que la misma Revolución francesa, en cuanto “catástrofe del Estado absoluto” no se debió “a una crisis de empobrecimiento”.²⁶ La Revolución, por lo tanto, puede explotar por otras

²⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p.1637.

²⁶ *Ibid.*, p. 1587.

variables La conciencia revolucionaria no es proceso de expresión económica. Automáticamente, no. Supone, detrás, evidentemente, una causa material de explotación capitalista. Entra, por lo tanto, una explicación y propuesta cultural. Es en el terreno de la cultura donde los hombres se mueven.

Por otro lado, Gramsci no niega la tesis de la agonía política y cultural del capitalismo. Pero tiene en cuenta la experiencia del fascismo italiano y la derrota, por lo menos provisoria, del movimiento socialista. No todo en el sistema social capitalista estaba constituido por una “masa reaccionaria”. Tenía a Marx y a Lenin, del “Qué hacer”, detrás. Recordemos que, la *forma mentis*, de ese periodo histórico no era otro sino la conciencia de decadencia intelectual del Occidente europeo. Croce y Lukács lo testifican. Este último, en 1938, estaba de acuerdo con Marx, en el prefacio a la segunda edición de *El Capital*, en que la burguesía, después de 1848, no ofrecía otra cosa que ciencia y cultura en decadencia y descomposición.²⁷ De ahí la postura de Lukács con respecto a La destrucción de la razón. Recordemos, además, la célebre posición ideológica, i.e., desilusión, ante la “barbarie” y “decadencia de la cultura”, de parte de Max Horkheimer y Adorno en su trabajo *Dialéctica de la ilustración*. Cayeron en el pesimismo de la inteligencia y se vieron encerrados en un clima de irracional-racionalidad tipo weberiano.²⁸ Gramsci, a pesar de la experiencia del advenimiento del fascismo, nos ofrecerá otra postura antagónica a Horkheimer y Adorno. Unir si, en el análisis social, el pesimismo de la inteligencia, pero conservar, siempre, el optimismo de

²⁷ György Lukács, “Marx e il problema della decadenza ideologica”, en *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1964, p. 148.

²⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Iluminismo*, Torino, Einaudi, 1982, p. 3.

la voluntad. Será su propuesta ética-política: Reforma intelectual y moral de la sociedad, pero, concomitantemente, una reforma económica. Reforma económica, si, pero, al mismo tiempo, una Reforma intelectual y moral de la sociedad.

Como conclusión, ¿cuál sería la propuesta ética el filósofo A. Gramsci? Creo que, en síntesis, podríamos resumirla o encerrarla en su pensamiento político. Es decir, su propuesta ética es eminentemente política: cambiar una sociedad, aquella basada en la explotación del hombre por el hombre. Cambiar el sistema capitalista. Desde sus cimientos, i.e., desde sus estructuras económicas, teniendo como modelo el pensamiento de Marx y A. Labriola y ajustando cuentas con Hegel y Croce. Heredando, de entrada, la gran tradición ético-política de la clasicidad greco-latina-cristiana. Es su integral humanismo y su modernidad.

Para empezar, no critica, ni legítima, Tout Court, la modernidad. Igual que lo hizo Marx. Como Marx, sabe la gran contribución de la burguesía al desarrollo de las fuerzas productivas y al potenciamiento de la libertad individual. Sin ignorar, por supuesto, sus lances y sus grandes sombras. No ignora que el Capital, el realmente existente, ha chorreado de sangre en todas partes. En Europa y sus colonias y en América. Bastaría mirar la historia de Inglaterra en su modernidad capitalista comenzando con el comercio de esclavos que después serían vendidos a América. La historia, pues, de la explotación minera. Tal y como Marx la describió.²⁹ Explotación minera que ahora realiza Canadá. Véase el caso de México. Su experiencia del fascismo italiano, además, confirman a Gramsci la violencia estructural que padecieron las clases subalternas en aras de una “modernidad” donde el “progreso”

²⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, MEW, XXIII*, Berlin, Dietz, 1989, p. 779.

y la desenfrenada competencia de mercados, unida a la libre y desenvuelta esfera de libertad individual, hace del sistema capitalista un fuerte y sólido Leviatán. El fascismo triunfó no tanto por el carisma de su Duce Mussolini, sino por la estructurada red de poder de la burguesía. Es la otra cara de una modernidad que Gramsci critica y pretende eliminar. Pero sin ilusiones utópicas o voluntarismos. Sin caer en mesianismos abstractos, meramente especulativos. Sabe del espíritu de decadencia. Condividido por B. Croce. Pero no cae en anarquismos estériles, aquellos que quisieran cambiarlo todo, ciencia y modernidad estilo Bakunin.⁵⁰ Critica la decadencia ideológica de la burguesía, tal y como lo hicieron algunos intelectuales nacionalistas, como Papini o algunos marxistas posteriores como G. Lukács.⁵¹ Pero no dividiría, así, sin más, la “Destrucción de la razón”. Ni mucho menos la crítica total a los postulados de la filosofía de la ilustración y su expresión pesimista, tal y como pensaron Horkheimer y Adorno. No aniquila la modernidad, ni se echa en brazos de un romanticismo humanitario que no sabe del “hierro y el acero” de la historia. ¿Es Gramsci un futurista? ¿Se le puede encerrar, por lo menos en parte, en una especie de “mesianismo”, así como algunos han acusado a E. Bloch al proclamarlo como “precursor de un nuevo Mesías”?⁵² ¿La respuesta, por lo tanto, como solución al sistema capitalista no es otro sino cambiar la “economía del dinero” y acabar con esa moral puramente mercantil transformándolo todo en Amor?⁵³ El joven Lukács puede ser acusado de ese “mesianismo” cuando

⁵⁰ Michail Bakunin, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 270.

⁵¹ Lukács, *op. cit.*

⁵² Michael Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 147.

⁵³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 321.

llamaba a su tiempo como “época de completa pecaminosidad”.⁵⁴ Gramsci, evidentemente, no podía creer en esas descripciones un tanto dantescas de los filósofos anteriores. Sabe que no se puede partir de cero y que hay que partir de los “ladrillos del pasado”. El estado moderno, aun con toda la decadencia encima, no es un malvado Moloch, ni “tuberculosis organizada”. No todo es violencia en el Estado como podría pensarlo el mismo Benjamin. Creo que Gramsci, en sus análisis, en su crítica radical al capitalismo y al Estado moderno, no cae en esta clase de moralismos. Su crítica es, evidentemente, a las estructuras, a las siempre vivas contradicciones sociales, pero no resuelve el problema acudiendo a propuestas meramente especulativas. No es, claramente, el moralismo kantiano. Las herencias que Gramsci reconoce son fuertes en sentido histórico-político. La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural: Renacimiento, Reforma, filosofía alemana y Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa. Y con eso detrás, la filosofía de la praxis no puede no tener bases sólidas para urgir y recrear un “coronamiento de reforma intelectual y moral de la sociedad, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura”. Detrás de la Reforma y la Revolución francesa postula una nueva “filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía”.⁵⁵ En otras palabras, la reforma intelectual y moral de la sociedad debe ser acompañada de una reforma económica. Gramsci, por lo tanto, no ignora la ingente dificultad del problema. La sociedad moderna, al tener muchas casamatas, le urge al mismo tiempo la correspondiente “guerra de posición”. Es decir, ocupar los espacios sociales con un

⁵⁴ Gyorgy Lukács, *Teoría del romanzo*, La Spezia, Club del Libro Fratelli Melita, 1981.

⁵⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*

nuevo tipo de intelectuales. Creo que Gramsci elegiría todos los frentes de lucha.

Finalmente, para concluir, ¿qué decir de un Gramsci para los pueblos latinoamericanos? Sobre todo, cuando contemplamos esa historia donde han corrido ríos de tragedias, de esperanzas y utopías. Hablemos de ésta Latinoamérica cuya cultura es hija, también, de ese occidente europeo que hizo posible la “civilización” que con sus luces y sombras, ha conformado un continente a su imagen y semejanza. Especialmente en sus sombras. Latinoamérica, lo sabemos, aquella a la que le cantó Rubén Darío, tiene por fortuna otras tradiciones, otros dioses, por desgracia, otros “nihilismos” revestidos de pragmatismos y utilitarismos. No en vano, nos hemos confrontado con el Nabucodonosor del norte. Pero al mismo tiempo, no todos nuestros dioses murieron, aquellos que se reconocieron en los “tlamatinime”, ni, por supuesto, todas nuestras mejores tradiciones vernáculas, enriquecidas con las mejores herencias éticas y humanísticas que nos llegaron de Europa. Siguen gritando sus críticas y recreando sus mejores utopías. Gramsci, por su pensamiento ético-político estaría presente. En primer lugar, reconociendo el terreno, diferente al de Europa. Asumiendo esas grandes tradiciones culturales del buen humanismo social-comunitario. Que nos vinieron de Europa y el sistematizó y valoró en sus *Cuadernos de la cárcel*, sobre todo, uniendo reforma económica y, concomitantemente, reforma intelectual y moral de la sociedad. Subrayando, principalmente, el momento ineludible de la organización social, sin la cual todas las mejores teorías vuelan por los aires. Gramsci tendría su Estudio y su Quehacer en esta Latinoamérica tan cargada de miserias y esperanza. Recogería todo ese baluarte intelectual que nos legaron los humanismos de los Bartolomé de las Casas, los Vasco de Quiroga.

Uniría las utopías y la fuerte crítica social de un Tomás Moro, con el pensamiento revolucionario de Hidalgo y Morelos y las utopías mexicanas del XIX de un Francisco Severo Maldonado, un Juan Nepomuceno Adorno. Aprendería y profundizaría de los análisis y aportaciones de un Mariátegui y de un José Martí, midiendo y valorando todos los horizontes de interpretación histórico-cultural. Gramsci en México y en Latinoamérica está por recrearse. Su propuesta ética tiene en América Latina, un interlocutor y pensador imprescindible.

REFERENCIAS

- Bakunin, Michail, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Cooper, Robert, *The Postmodern State and the World Order*, Londres, Demos, 1996.
- De Felice, Franco, “Rivoluzione pasiva, fascismo, americaismo in Gramsci”, en Franco Ferri [coord.], *Politica e Storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977.
- Gramsci, Antonio, “Che Fare?”, en *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974.
- _____, *La Costituzione del Partito Comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971.
- _____, *Scritti Politici (1915-1921)*, Milano, Riuniti, 1968.
- _____, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Habermas, Jürgen, *Fragments filosóficos-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999.
- _____, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinello, 1999.

- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Iluminismo*, Torino, Einaudi, 1982.
- Jaspers, Karl, *La fe filosófica ante la Revolución*, Madrid, Gredos, 1968.
- _____, *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Löwy, Michael, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollatti Boringhieri, 1992.
- Lukács, György, “Marx e il problema della decadenza ideologica”, en *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1964.
- _____, *Teoria del romanzo*, La Spezia, Club del Libro Fratelli Melita, 1981.
- Marx, Karl, *Il Capitale, Libro 1*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- _____, y Friedrich Engels, *Werke, MEW, XXIII*, Berlin, Dietz, 1989.
- Rorty, Richard, “La justicia como lealtad ampliada”, en Richard Rorty (ed.), *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Weiss, Linda, *The Myth of the powerless state*, Ithaca, Polity Press-Cornell University Press, 1998.

SUJETOS PRIVADOS, SUJETOS PÚBLICOS Y EL RESPETO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Ana Luisa Guerrero Guerrero
CLALC-UNAM

PRESENTACIÓN

En este capítulo se analizará la exigencia de normas jurídicas para que las empresas transnacionales (Ets)¹ cumplan los derechos humanos. El tema constituye una trama compleja de luchas entre sujetos privados y sujetos públicos, instalado como preocupación internacional en la ONU desde la década de los 70 del siglo xx, sin solución hasta nuestros días. De esta forma, por un lado, se encuentran las constantes denuncias de las afectaciones de tales empresas en los hábitats: deforestación de bosques, selvas y mon-

¹ Las *empresas transnacionales (Ets)* “son las empresas que se dedican a la producción de bienes o servicios, con una empresa matriz en el país de origen y empresas filiales en uno o más países distintos al de origen”. Comisión Nacional de Derechos Humanos, *Sobre el respeto y observancia de los derechos humanos en las actividades de las empresas. Recomendación General No. 37*, Ciudad de México, 2019. p. 9. En: <<https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-general-372019>> (Consultado el 19 de julio de 2021).

tañas, privatización de bienes comunes, despojos a pueblos y comunidades indígenas de sus tierras y territorios, polución de ríos, mares y lagos, entre otros muchos males. Por otro lado, tiene sitio el activismo de las empresas transnacionales que, con gran capacidad, se ha enfrentado a todo tipo de demandas, como las de sus propias víctimas, sin restringir su libertad económica ni someterse al respeto obligatorio de los derechos humanos.² Ante este panorama, se hace indispensable la obtención de un documento vinculante en forma de Tratado, Pacto o Convenio que obligue a las Ets a respetar los derechos humanos.

LA NACIÓN EMPRESARIAL

Los dirigentes políticos y los dirigentes económicos son intercambiables y a veces son los mismos, especialmente en Estados Unidos: pasan del directorio de las grandes corporaciones a funciones de gobierno y viceversa.

ALEJANDRO TEITELBAUM

La etapa del capitalismo en la que la empresa transnacional es el sujeto activo, ha dejado atrás la libre competencia definida por

² “Los derechos humanos son derechos inherentes a todas las personas. Definen las relaciones entre los individuos y las estructuras de poder, especialmente el Estado. Delimitan el poder del Estado y, al mismo tiempo, exigen que el Estado adopte medidas positivas que garanticen condiciones en las que todas las personas puedan disfrutar de sus derechos humanos. La historia de los últimos 250 años ha sido moldeada por los esfuerzos realizados para crear esas condiciones. Comenzando con las revoluciones francesa y americana a finales del siglo XVIII, la idea de los derechos humanos ha inspirado más de un movimiento revolucionario encaminado a dar poder efectivo a los ciudadanos y control sobre los que ostentan el poder, en particular los Gobiernos”. Organización de las Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y la Unión Interparlamentaria, *Manual para Parlamentarios No. 26*, 2016. p. 19. En: <<https://www.refworld.org/es/pdfid/5b72fb824.pdf>> (Consultado el 18 de mayo de 2021).

los autores clásicos del liberalismo económico como Adam Smith; ahora, la mano invisible resurge para defender a los monopolios; es decir, la concentración económica en las grandes empresas es la ruta que guía la libertad correspondiente a los tiempos del capitalismo financiero y corporativo: la lucha *antitrust* se convierte en un mito americano. La consolidación de las grandes empresas transnacionales, como opinó el abogado de la *United States Steel Corporation*, James B. Dill, “son resultados naturales e inevitables de nuestras condiciones económicas. No se les puede parar a la fuerza, mediante leyes. Se abatirán como glaciares sobre vuestra policía, vuestros tribunales y vuestros Estados, convirtiéndose en ríos”.³ En el momento en el que las Ets se posicionaron como los agentes del progreso desde los Estados Unidos como la nación más poderosa, se convirtieron en la puerta de entrada al poder político, ya que en ese país las grandes empresas “pueden tener acceso a los empleados de más importancia del departamento de Justicia o de la Casa Blanca [o a la presidencia de la Casa Blanca], cosa que no pueden hacer los particulares o las empresas menos fuertes.”⁴

La nación empresarial es un término que utilizó el economista Leonardo Silk⁵, en los años setenta del siglo XX, para diferenciar los propósitos de los empresarios estadounidenses a quienes les da lo mismo el país al que ingrese la empresa y aquellos que se interesan en tener influencia en los gobiernos de las naciones en donde son hospedados los corporativos empresariales. Así, para mostrar cómo se configuró la idea de llevar la nación empresarial a otras latitudes más allá de los Estados Unidos, Silk recurre

³ Leonard Silk (coord.), *El capitalismo americano*, Barcelona, Editorial Euros, 1975, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵ Leonardo Silk fue un economista estadounidense, escribió numerosos libros de economía y colaboró en el *New York Times* como especialista en temas económicos.

a las opiniones de un potentado empresario, el presidente de la *Dow Chemical Company*, Carl A. Gestacker, cuando afirmó que los problemas entre el gobierno y empresa se solucionan poniendo a aquél fuera del camino. “Lo que se necesita no son simplemente compañías internacionales y multinacionales, sino lo que él llama compañías anacionales y confiesa que ha soñado durante largo tiempo en comprar una isla que no fuera de ninguna nación”.⁶ Otros empresarios, por el contrario, no planeaban su futuro con las mismas aspiraciones anacionales que este empresario expresó, sino que se propusieron como reto la intervención de los gobiernos en los que sus empresas tenían filiales:

Aparentemente, pocos ejecutivos de las empresas multinacionales comparten el sueño del señor Gerstacker, aunque lo describan menos abierta y candidamente. Pero tras el hundimiento del Penn Central Railroad, del apoyo del Gobierno a la Lockheed Aircraft Corporation, de la fusión de la IRT y la Hartford Fire y de las actividades políticas de la IRT en Chile —casos todos en que el tema común era la influencia de las grandes compañías en los Gobiernos— se podría casi pensar que una solución para los problemas más serios de las sociedades industriales modernas apuntaría a la emergencia de una “nación empresarial” más que a la de una “empresa anacional”.⁷

Pero un grave problema surge con ello, ya que el activismo empresarial ingresa en el ágora política para crear la estructura institucional de la nación empresarial sin el compromiso con los derechos humanos. La libertad económica es aquí interpretada como el derecho sobre el que se sostienen los fundamentos de la nación empresarial, con todas las consecuencias que esa posición ideológica acarrea en contra de los sujetos de los derechos huma-

⁶ Silk, *op. cit.*, p. 62.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

nos y de la ciudadanía participativa en los países donde se instalan las transnacionales.

Tagi Sagafi-Nejad y John Dunningen⁸ dan cuenta de manera detallada de las investigaciones llevadas a cabo sobre las contribuciones de las empresas transnacionales (Ets) estadounidenses a las políticas ilegales y de sobornos pagados a funcionarios de gobiernos extranjeros tanto en Europa, Oriente Medio, Japón y otras latitudes. Asimismo, relatan la formación del Subcomité de Corporaciones Multinacionales del Comité de Relaciones Exteriores del Senado de los Estados Unidos, en un entorno enmarcado por el escándalo *Watergate*, la guerra árabe-israelí, la crisis energética y el derrocamiento de Salvador Allende en Chile. Sobre este último caso, los autores rescatan las investigaciones de Jack Anderson que dieron a conocer que la empresa International Telephone & Telegraph (ITT) y la Agencia Central de Inteligencia (CIA) planearon bloquear las elecciones en Chile, ya que el candidato había prometido nacionalizar el 60 por ciento de las acciones de la compañía telefónica, y también descubrieron que, ya siendo presidente Allende, el representante de esa compañía había ofrecido a Nixon el apoyo económico necesario para que su administración se encargara de sacarlo del poder. También, aquí se relatan las relaciones de las empresas transnacionales con gobiernos no elegidos democráticamente, o bien, cuando se conoció de la producción de armas biológicas empleadas sobre la población civil sudvietnamita en la guerra de Estados Unidos con ese país, o cuando se acusó a empresas de apoyar a las políticas de apartheid y a ejércitos de mercenarios en Sudáfrica;⁹ actos todos que exhibieron la necesi-

⁸ Tagi Sagafi-Nejad y John H. Dunning, *The United Nations and Transnational Corporations*, United States of America, Indiana University Press, 2008.

⁹ *Ibid.*, pp. 24 y 25.

dad de que las empresas fuesen sometidas al respeto de los derechos humanos.

Las Ets se incorporaron en la ONU como agentes sociales para impulsar el nuevo orden económico internacional, en el entendido de que ellas se concibieron como los sujetos de cambio económico, contradiciendo las denuncias y las protestas por sus afectaciones a los gobiernos y a las poblaciones civiles, sobre todo de los países en desarrollo, lo que suscitó que políticos, diplomáticos, activistas, académicos, etc., señalaran que la filosofía de la Carta de las Naciones Unidas¹⁰ estaba siendo olvidada con estas prácticas. Uno de los personajes que denunció la falta de control de las Ets y la puesta en marcha del progreso, entendido en los términos de los empresarios más poderosos, fue, precisamente, Salvador Allende, quien ante la ONU en 1972 manifestó la realidad a la que conducía su desenfreno con las siguientes palabras:

El fenómeno de las corporaciones multinacionales

Ante la tercera UNCTAD tuve la oportunidad de referirme al fenómeno de las corporaciones transnacionales, y destacué el vertiginoso crecimiento de su poder económico, influencia política y acción corruptora. De ahí la alarma con que la opinión mundial debe reaccionar ante semejante realidad. El poderío de estas corporaciones es tan grande, que traspasa todas las fronteras. Sólo las inversiones en el extranjero de las compañías estadounidenses, que alcanzan hoy a los 32.000 millones de dólares, crecieron entre 1950 y 1970 a un ritmo de diez por ciento al año, mientras las exportaciones de este país aumentaron sólo a un cinco por ciento. Sus utilidades son fabulosas y repre-

¹⁰ Art 1 (párrafo 3) Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión. Organización de las Naciones Unidas, *Carta de las Naciones Unidas*. En: <<https://www.un.org/es/charter-united-nations/>> (Consultado el 4 de febrero de 2021).

sentan un enorme drenaje de recursos para los países en desarrollo. Sólo en un año, estas empresas retiraron utilidades del Tercer Mundo que significaron transferencias netas en favor de ellas de 1.723 millones de dólares, 1.013 millones de América Latina, 280 de África, 366 del Lejano Oriente y 64 del Medio Oriente. Su influencia y su ámbito de acción están trastocando las prácticas del comercio entre los Estados, de transferencia tecnológica, de transmisión de recursos entre las naciones y las relaciones laborales.¹¹

La cruzada del despliegue de las Ets por el mundo, no se sustentó en la consideración del respeto de las normas nacionales o de las costumbres de los pueblos, sino que se llevó a cabo con sus propias normas comerciales, desarrolladas para sus necesidades a espaldas de decisiones democráticas con implicaciones directas sobre la población de los países huéspedes y también de origen. Ante tal panorama, el Grupo de los 77¹² conformó iniciativas que reflejaron las esperanzas de obtener otros aires en los que las condiciones de los países del Tercer Mundo fuesen igualitarias para conducir el orden económico internacional. De esta forma, se im-

¹¹ Salvador Allende, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, pronunciado el 14 de diciembre de 1972. En: <https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/diciembre04.htm> (Consultado el 20 de mayo de 2021).

¹² “Dado que el Grupo de los 77 está integrado en las Naciones Unidas, su impacto y eficacia, así como sus logros y fracasos, han dependido en gran medida del ascenso y la caída, del éxito y el fracaso de las Naciones Unidas. El Grupo funcionó con extraordinaria eficacia y energía durante la mayor parte de la época dorada de la cooperación económica internacional en el marco de las Naciones Unidas, es decir, desde 1964 hasta finales de la década de 1970”. Organización de las Naciones Unidas, *La importancia histórica del Grupo de los 77*, *Crónica ONU*. En: <https://www.un.org/es/chronicle/article/la-importancia-historica-del-grupo-de-los-77> (Consultado el 20 de julio de 2021); “Es la coalición más numerosa de países del tercer mundo ante las Naciones Unidas, proporcionando el medio que permite que el mundo en desarrollo articule y promueva sus intereses económicos colectivos y mejore su capacidad de negociación conjunta respecto de las principales cuestiones económicas en el seno del sistema de las Naciones Unidas, así como que promueva la cooperación económica y técnica entre los países en desarrollo”. *Grupo de los 77*. En: https://www.ecured.cu/Grupo_de_los_77 (Consultado el 20 de julio de 2021).

pulsó la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados* cuya intención quedó manifiesta en su presentación y Preámbulo que dicen lo siguiente:

Teniendo en cuenta el espíritu y la letra de sus resoluciones 3201 (S-VI) y 3202 (S-VI) de I° de mayo de 1974, que contienen, respectivamente, la Declaración y el Programa de acción sobre el establecimiento de un nuevo orden económico internacional, en las que se subrayaba la importancia vital de que la Carta fuera adoptada por la Asamblea General en su vigésimo noveno periodo de sesiones y se recalca el hecho de que la Carta constituiría un instrumento eficaz para crear un nuevo sistema de relaciones económicas internacionales basado en la equidad, la igualdad soberana y la interdependencia de los intereses de los países desarrollados y los países en desarrollo.

[...] Decidida a promover la seguridad económica colectiva para el desarrollo, en particular de los países en desarrollo, con estricto respeto de la igualdad soberana de cada Estado y mediante la cooperación de toda la comunidad internacional.¹⁵

Es pertinente que se mencione que en su Artículo 1 del Capítulo II Derechos y deberes económicos de los Estados, se dice lo siguiente: “Todo Estado tiene el derecho soberano e inalienable de elegir su sistema económico, así como su sistema político, social y cultural, de acuerdo con la voluntad de su pueblo, sin injerencia, coacción ni amenaza externas de ninguna clase”.¹⁴ Y es oportuno destacarlo porque esta *Carta* podría ser nuevamente actualizada y coligada al fortalecimiento de las demandas de los derechos de los pueblos indígenas que son víctimas frecuentes de los grandes

¹⁵ Organización de las Naciones Unidas, Resolución 3281 (XXIX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas. 2315a. *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados, sesión plenaria 12 de diciembre de 1974*. En: <<https://dudh.es/carta-de-derechos-y-deberes-economicos-de-los-estados/>> (Consultado el 20 de junio de 2021).

¹⁴ *Ibid.*

emporios corporativos que los desplazan de sus comunidades o bien contaminan sus hábitats. También, porque para defender el derecho humano a la propiedad colectiva de los pueblos indígenas, se requiere que el Estado respete y haga respetar sus derechos humanos a su diversidad cultural ante sujetos privados como las empresas.

A pesar de que la *Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados* fue aprobada por la Asamblea de la ONU, no contó con el respaldo ni la aprobación de los países desarrollados, quedando ignorada e incumplida en tanto que no influyó en las relaciones económicas para satisfacer las peticiones de las naciones del G77, sino que prevalecieron los intereses del Primer Mundo.¹⁵

En este periodo, como podemos observar, se evidenciaron los conflictos entre el nuevo concepto de desarrollo abanderado por las Ets, idealizadas como vehículos de crecimiento tecnológico e industrial,¹⁶ y quienes vieron en ellas un enorme riesgo para la puesta en marcha de relaciones internacionales de cooperación solidaria e igualitaria entre los Estados desarrollados y los pertenecientes al Tercer Mundo. El enmarcamiento histórico de este periodo de los 70, puede ser entendido a través de los elementos que la internacionalista mexicana Rosario Green ofrece que son los siguientes: la bipolaridad de la Guerra Fría, la presencia diplomática muy activa de los Estados no desarrollados y de los países recientemente descolonizados incorporados al concierto de

¹⁵ Para conocer el contexto de este documento, recomiendo el artículo de Víctor L. Urquidí, “La Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados: la cuestión de su aplicación”, en *Foro Internacional*, vol. XX, 2(78), octubre-diciembre, México, 1979, pp.181-190. En: <<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/issue/view/76>> (Consultado el 18 de mayo de 2021).

¹⁶ “[...] to empower developing countries by providing information on flow of goods, services technology and finances between TNC affiliates”. Tagi Sagafi-Nejad y John H. Dunning, *op. cit.*, p. 63.

las naciones de la ONU y por “el surgimiento de la empresa multinacional”, a la que menciona como “el nuevo agente en las relaciones internacionales”.¹⁷ La ONU creó, para ser consecuente con este ambiente de contradicciones y de oposiciones entre quienes vieron en las Ets a los agentes del progreso y quienes percibieron enormes amenazas para la soberanía de los Estados, del respeto de los recursos naturales, el medio ambiente y los derechos humanos, en 1974 la Comisión de las Naciones Unidas sobre las Empresas Transnacionales y el Centro de las Naciones Unidas sobre Corporaciones Transnacionales (UNCTC), formando un Grupo de Personas Eminentes que redactó un informe en el que se recomendó la elaboración de un código de conducta para las Ets.

Para mostrar lo que se propuso en ese momento, veamos el informe del Secretario General de la ONU del 21 de marzo de 1975:

La Asamblea General, en su vigésimo séptimo periodo de sesiones, aprobó la resolución 2928 (XXVII) relativa al informe de la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional sobre la labor realizada en su quinto periodo de sesiones. En el párrafo 5 de la resolución, la Asamblea General invitó a la Comisión “a pedir a los gobiernos y las organizaciones internacionales interesadas información acerca de los problemas

¹⁷ Las empresas multinacionales no se establecen únicamente en los países en vías de desarrollo, acuden asimismo en grandes proporciones a los países industrializados para los cuales se han convertido también en un problema que hay que regular; la diferencia es que en estos últimos, las relaciones entre las empresas y el Estado se mantienen en pie de igualdad, mientras que la tendencia en los primeros es la de subordinar el interés nacional al de la empresa multinacional, no sólo en virtud de las presiones que se ejercen desde el exterior, sino debido a las mismas presiones internas expresadas por aquellos grupos nacionales que viven en profunda alianza con los intereses internacionales representados por las multinacionales y de la cual derivan importantes ventajas. Rosario Green, “El nuevo orden económico internacional” en *Foro Internacional*, vol. XV, 4 (60) abril-junio, México, El Colegio de México, 1975, pp. 493-535, p. 502. En: <<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/699/689>> (Consultado el 15 de julio de 2021).

jurídicos que presentan los diversos tipos de empresas multinacionales y de sus implicaciones para la unificación y armonización del derecho mercantil internacional, y a examinar, a la luz de esa información y de los resultados de los estudios de que se disponga, incluidos los de la Organización Internacional del Trabajo, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo y el Consejo Económico y Social, qué medidas adicionales serían adecuadas a ese respecto”.

[...] El primer estudio completo sobre las empresas multinacionales realizado por las Naciones Unidas sólo se efectuó últimamente como resultado de la adopción de la resolución 1721 (LIII) del Consejo Económico y Social en 1972. La resolución pedía al Secretario General que designase un grupo de personalidades para que estudiase los efectos de las empresas multinacionales en el desarrollo y en las relaciones internacionales. El informe del Grupo de Personalidades, así como el informe preparatorio el Consejo Económico y Social, analizaba brevemente varios problemas jurídicos suscitados por las empresas multinacionales [...] recomendó la creación de un órgano subsidiario del Consejo Económico y Social, como foro permanente para el estudio de las empresas multinacionales, así como la creación de un centro de información. Accediendo a estas recomendaciones, el Consejo Económico y Social creó una Comisión de Empresas transnacionales y, con carácter subsidiario, el Centro de Información e Investigaciones sobre las Empresas Transnacionales.¹⁸

Ante tales movimientos, más bien reactivos, de la ONU, en América Latina se imponía el nuevo modelo económico a través de la nación empresarial en Chile, acontecimiento acaecido tras la caída del gobierno de Salvador Allende. De las fuentes intelectuales que nutrieron esta apuesta económico-política conocida como neolibe-

¹⁸ Organización de las Naciones Unidas, Informe del Secretario General (A/CN.9/104), “VI. Empresas multinacionales” en *Anuario de la Comisión de las Naciones Unidas para el Desarrollo Mercantil Internacional*, vol. VI, 1975, pp. 301-305. En: <https://www.uncitral.org/pdf/spanish/CommissionSessions/unc-8/acn9_104_s.pdf> (Consultado el 30 de enero de 2021).

ral, destacan las ideas del economista Milton Friedman,¹⁹ maestro de los maestros de los funcionarios que en este momento formaron el equipo de expertos del nuevo gobierno y quien abogó ante ellos para la adopción de programas económicos, donde el sujeto central de la promoción del desarrollo lo constituía la empresa transnacional.²⁰ Así, en la conferencia que dictó en el Edificio Diego Portales, centro de operaciones de la Junta Militar, el 26 de marzo de 1975 presentó las siguientes recomendaciones:

¹⁹ Soto, Ángel (comp.), Friedman Milton, José Piñera, Sergio de Castro, Axel Kaiser, Jaime Bellolio, Ángel *Un legado de libertad Milton Friedman en Chile, Democracia y Mercado*. Atlas Economic Research Foundation. Fundación Jaime Guzmán, Fundación para el Progreso, 2012. p. 9. En <<http://www.fprogreso.org>> (Consultado el 30 de junio de 2021). En este mismo Milton Friedman se declara en contra de los monopolios y refiere que en Estados Unidos a pesar de la ley antitrust los monopolios se han dado y que por ellos en lugar de que el consumidor se fije en la etiqueta, debe privilegiar la que contiene el producto, es decir, el combate al monopolio depende en gran medida del consumidor, opinión que es coherente con la idea de que cualquier mal del mercado es menos malo que la intervención del gobierno. En ese sentido no hay una indicación político-jurídica para tal fenómeno, lo dijo de la siguiente manera: “Para un país como Chile, favorecería una sola, la legislación antimonopólica: libre comercio absolutamente. Es la más efectiva y la única eficaz como legislación antimonopólica. Pienso lo mismo en relación con Estados Unidos que es un país más grande: nosotros tenemos legislación antimonopólica y, en gran medida, esa legislación ha servido para crear monopolios, respaldarlos y fortalecerlos. Por lo tanto, no se debe mirar las “etiquetas”: se debe mirar y examinar lo que hay dentro de la “botella”, p. 42.

²⁰ Empleo el término nación empresarial para referirme a la imposición del neoliberalismo en Chile, ya que el neoliberalismo es un proceso amplio dentro del cual quedaría este tipo de sujeto público privado, como una amalgama en el que imperan los intereses privados sobre los públicos. Por neoliberalismo entiendo la concepción gestada en 1958, “porque no identifica la libertad con el dejar hacer, pues sostiene que la autoridad pública juega un papel en interés y a favor de funcionamiento liberal. Toda vez que tampoco profesa el anti-intervencionismo sistemático esgrimido por sus predecesores del siglo XIX [...] El neoliberalismo nacido en París es propio de un capitalismo de monopolios y de grandes unidades económicas que deja subsistir la competencia en los códigos, pero la trata de suprimir en la realidad”. Omar Guerrero, *El Neoliberalismo. De la utopía a la ideología*, México, Fontamara, 2009. p. 125. Recomiendo la consulta de los siguientes libros para este tema, además del ya anteriormente mencionado, los siguientes: Fernando Escalante Gonzalbo, *El neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015; José Luis Ávila, *La era Neo-liberal*, México. D. F., Océano-UNAM, 2006.

[...] puedo mencionar que en Chile una ley prohíbe a las empresas despedir a sus obreros si éstos llevan más de 6 meses contratados. Personalmente creo entender los motivos de esta ley y sus razones subyacentes, así como también las dificultades que se presentan para modificarla. No obstante, sin lugar a dudas, se trata de una ley que aumenta el desempleo.

Si Chile va a tener desarrollo económico, las empresas privadas deben expandirse, lo que permitirá absorber el desempleo. Para hacerlo, las empresas privadas tienen que asumir riesgos en sus nuevas formas de actividad. Habrá muchas aventuras, algunas serán fracasos, otras serán exitosas. Para promover este tipo de iniciativas es preciso disponer de flexibilidad, es decir que existan los términos adecuados tanto como para contratar y despedir, y que sea posible establecer, y anular, en forma bilateral y libre, cualquier acuerdo entre dos personas. Una forma de lograr lo dicho consiste en suspender la vigencia de esta ley respecto a las nuevas personas que se contraten. Es legal y técnicamente posible que nuevas empresas financieras se establezcan en este país, pero entiendo que existen muchas dificultades para lograr las autorizaciones que satisfagan todas estas exigencias. Esto lo puede juzgar el auditorio mejor que yo. No obstante, estoy seguro de que existen demasiadas restricciones y obstáculos para la empresa privada en general, y me apresuro a agregar: eliminar los obstáculos, pero no otorgar subsidios.²¹

Además, en sus sugerencias escritas en la carta que le dirigió a Augusto Pinochet, del 21 de abril de 1975, afirmó: “Si Chile toma hoy la senda correcta, creo que puede lograr otro milagro económico: despegar hacia un crecimiento económico sostenido que proveerá una ampliamente compartida prosperidad”.²² Chile siguió las políticas neoliberales que privilegiaron el vaciamiento de programas sociales a favor de los intereses de los sujetos privados, y se convirtió en el baluarte de la economía del libre mercado en América Latina. Desde este inicio, prosiguieron las políticas neo-

²¹ Ángel Soto, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

²² *Ibid.*, p. 71.

liberales como en ninguna otra región del planeta y, a finales de la década de los 80, se alimentaron con las propuestas del Consenso de Washington, elaborado en 1989 por el británico John Williamson, conformado de diez puntos que son los siguientes: Disciplina fiscal; Reordenación de las prioridades del gasto; Reforma tributaria; Liberalización de las tasas de interés; Tipo de cambio competitivo, regido por el mercado; Liberalización del comercio; Apertura a inversiones extranjeras directas; Privatización de empresas públicas; Desregulación de los mercados; Seguridad de los derechos de propiedad.²⁵ Tales lineamientos estuvieron lejos de fortalecer las políticas de derechos económico y sociales para la cobertura total de los derechos a la vivienda, trabajo, salud, educación, etc., de los ciudadanos de estos países. Los programas de justicia social se rindieron a favor de la privatización de servicios y, en algunos países, con la privatización del agua y bienes comunes, todos estos asaltos económicos hacia las poblaciones y pueblos, no solamente no modificaron la realidad estructural de la pobreza en la región, sino que demostraron que los supuestos con los que se publicitaron las medidas neoliberales no se cumplieron. Desde el punto de vista de José Antonio Ocampo, esos supuestos fueron los siguientes: que la baja inflación y el mejor control de los déficits presupuestario asegurarían un acceso estable a los mercados de capital; la integración en el comercio mundial generaría externalidades positivas; una mayor productividad de las empresas se difundiría en toda la economía”.²⁴

²⁵ John Williamson, “No hay consenso. Reseña sobre el Consenso de Washington y sugerencias sobre los pasos a dar”, en *Finanzas y desarrollo*, septiembre de 2003, pp. 10-13. p. 10. En: <<https://ogarcia.files.wordpress.com/2019/11/no-hay-consenso-j-williamson.pdf>> (Consultado el 20 de mayo de 2021).

²⁴ José Antonio Ocampo, “Más allá del Consenso de Washington: una agenda de desarrollo para América Latina”, en *Estudios y Perspectivas*- Sede Subregional de la CE-

Dicho de otro modo, las políticas neoliberales y los lineamientos del Consenso de Washington no transformaron las desigualdades de clase social, ni tampoco superaron la distribución del poder, los derechos humanos económicos y sociales no constituyeron una prioridad y no se abatieron las desigualdades por razón de etnia, cultura, género, etc.²⁵ Según los datos del Banco Mundial hubo crecimiento en América Latina a causa de las medidas neoliberales, pero fueron a favor de la concentración de la riqueza y colocó a 10 países de la región entre los 15 países más desiguales del mundo.²⁶ Una de las cualidades de los programas neoliberales es que partieron de las élites y las oligarquías, es decir, a espaldas de la participación ciudadana, por lo que no sorprende que no resultaran en beneficios contra el hambre y la pobreza ni efectivos para el combate de la desigualdad económica.

La llamada mundialización neoliberal no es otra cosa que el sistema capitalista real actual es decir, el resultado de la evolución del capitalismo hasta su actual etapa imperialista y guerrista, cuya expresión más acabada y brutal está concentrada en el poder económico-político de los Estados Unidos, en crisis notoria, pero aún dominante a escala mundial.²⁷

PAL en México 26, Naciones Unidas Comisión Económica para América Latina (CEPAL), 2005, p. 13. En: <<https://ideas.repec.org/p/ecr/col051/4945.html>> (Consultado el 15 de abril de 2021).

²⁵ Ricardo Bielschowsky y Miguel Torres (comps.), *Desarrollo e igualdad: el pensamiento de la CEPAL en su séptimo decenio*, Colección 70 años, Santiago, Naciones Unidas-CEPAL, 2018, p. 241. En: <https://repositorio.cepal.org/bitstream/id/254527/S1800087_es.pdf> (Consultado el 19 de mayo de 2021).

²⁶ Organización de Estados Americanos. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre pobreza y derechos humanos en la Américas*. OEA/Ser.L/V/II.164. Doc. 147, 7 de septiembre de 2017, p. 46 En: <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/PobrezaDDHH2017.pdf>> (Consultado el 15 de mayo de 2021).

²⁷ Alejandro Teitelbaum, *La armadura del capitalismo. El poder de las sociedades transnacionales en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 2010, p. 21.

Las políticas neoliberales colocaron a los migrantes, mujeres y niñas y niños, pueblos indígenas y afrodescendientes en condiciones de enorme riesgo, ya que sus derechos a la salud y a una vida digna fueron violados por las autoridades. Las desigualdades sociales se profundizaron en la región acrecentando la violencia y la inseguridad, siendo una de las principales causas de la migración latinoamericana del sur al norte.²⁸

Ante la libertad para no respetar de manera obligatoria los derechos humanos, las Ets se decidieron por consolidar la ética de la responsabilidad social corporativa (RSC), mediante la cual fortalecieron la interpretación de las exigencias de su cumplimiento de los derechos humanos en el seno de la ONU, apoyando programas mundiales para las empresas transnacionales con “responsabilidad social”; vayamos a esa historia.

LAS RESPUESTAS EN LA ONU SOBRE LAS EXIGENCIAS DEL CONTROL DE LAS EMPRESAS TRANSNACIONALES EN EL RESPETO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Mientras en la región latinoamericana corrían los esfuerzos de la imposición neoliberal para crear naciones empresariales, ¿cuál fue

²⁸ “América Latina es tan desigual que una mujer en un barrio pobre de Santiago de Chile nace con una esperanza de vida 18 años menor que otra en una zona rica de la misma ciudad, según un estudio. La gran disparidad latinoamericana también alcanza al color de piel o la etnia: los afrodescendientes o indígenas tienen más posibilidades de ser pobres y menos de concluir la escuela o lograr un trabajo formal que los blancos. Se trata de la región del mundo que registra mayor desigualdad de ingresos en el informe sobre desarrollo humano 2019 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), divulgado en diciembre. El 10% más rico en América Latina concentra una porción de los ingresos mayor que en cualquier otra región (37%), indicó el informe. Y viceversa: el 40% más pobre recibe la menor parte (13%)”. Gerardo Lissardi, *Por qué América Latina es la “región más desigual del planeta”*. BBC News Mundo, New York. En: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina51390621>> (Consultado el 6 de junio de 2021).

el destino de las demandas de un código para las Ets en la ONU? El punto de partida para atender el asunto lo constituyó la creación de la Comisión de Empresas transnacionales y del Centro de Información e Investigaciones sobre las Empresas Transnacionales, en 1974. A partir de la oleada empresarial transnacional, la conculcida por una normatividad que las obligara a cumplir los derechos humanos fue alcanzada por las políticas neoliberales. Y, como explica Teitelbaum, el Secretario General de la ONU, a pedido del gobierno estadounidense, decidió transformar el Centro sobre las Empresas en una División de Sociedades Transnacionales y de Inversiones Internacionales en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD) y la Comisión de Empresas del Consejo Económico y Social (ECOSOC) en una Comisión del Consejo de la UNCTAD.²⁹ Es decir, lo que fue logrado en la ONU en 1974 se disolvió en 1994. Sin ambages, Alejandro Teitelbaum explica lo que sucedió:

En 1978 la organización no gubernamental Declaración de Berna publicó un folleto titulado *L'infiltration des firmes multinationales dans les organisations des Nations Unies*, donde se explicaba de manera muy documentada las actividades desplegadas por grandes sociedades transnacionales (Brown Boveri, Nestlé, Sulser, Ciba Geigy, Hoffmann-La Roche, Sandoz, Masey Ferguson, etc) para influir en las decisiones de diversos organismos del sistema de las Naciones Unidas. Ahora ya no se trata de "infiltración" sino de que se les ha abierto de para en par las puertas de la ONU a las sociedades transnacionales, a las que se les llama "actores sociales", siguiendo la tendencia mundial generalizada a ceder el poder de decisión a los grandes conglomerados económicos y financieros en detrimento de los estados y de los gobiernos, que se ven reducidos al papel de gestores del sistema dominante.³⁰

²⁹ Alejandro Teitelbaum, *op. cit.*, p. 160.

³⁰ *Ibid.*, 155.

De esta manera, a finales del siglo xx, el presupuesto de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos “está en sus dos terceras partes financiado por contribuciones voluntarias de gobiernos, de organizaciones no gubernamentales, de fundaciones y de otros donativos privados, lo que hace la inevitablemente vulnerable a las presiones, en particular, del gobierno de los Estados Unidos”.³¹ Esta situación interna de la ONU, enmarcada por el capitalismo financiero, es el ambiente en el que los lineamientos éticos de las empresas se adoptan de manera firme como parte de los Tratados multilaterales y bilaterales,³² y a las Ets como los actores principales de las relaciones comerciales. Asimismo, las normas y reglas del mercado y del comercio son impuestas sobre cualquier otro compromiso que los Estados hayan contraído, puesto que de otra manera las inversiones extranjeras carecerían de certeza al desplegarse por el mundo, lo cual ha venido a significar el sometimiento de los intereses públicos a los privados. El *Pacto Global*³³ le dio a la responsabilidad social empresarial el protagonismo ante las exigencias de una responsabilidad jurídica obligatoria por sus acciones y afectaciones a los derechos humanos. El subtítulo del *Pacto* nos da las pistas sobre el derrotero que se ha seguido: “La responsabilidad cívica de las empresas en la economía mundial”. El *Pacto Global* fue anunciado en 1999, en el Foro Económico Mundial, Kofi Annan, entonces Secretario General de la ONU, convocó a los presentes a sumarse para hacer de las Ets motivo de defensa ética:

³¹ *Ibid.*, 162.

³² *Ibid.*, p. 186. Para obtener información sobre los Tratados multilaterales en América Latina, recomiendo visitar la página del Departamento de Derecho Internacional de la OEA. En: <http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interafricanos_firmas_materia.asp#DEREHUM> (Consultado el 18 de julio de 2021).

³³ Organización de las Naciones Unidas, Secretaría General, *Pacto Global*. En: <https://www.um.es/rscpymes/ficheros/RSC_Pacto_Mundial_responsabilidad_civica_empresas_en_economia_mundial.pdf> (Consultado el 16 de junio de 2021).

El Pacto Mundial no es un instrumento normativo: no ejerce funciones de vigilancia, no impone criterios y no evalúa la conducta ni las acciones de las empresas. Al contrario, el Pacto Mundial se basa en la responsabilidad pública, en la transparencia y en la sana defensa de los propios intereses de las empresas, las organizaciones laborales y la sociedad civil para promover y ejecutar conjuntamente medidas encaminadas al logro de los principios en que se basa el Pacto Mundial.⁵⁴

El documento en su versión final fue llevado a la sede de la ONU en Nueva York, ya contaba con el visto bueno de las corporaciones. La responsabilidad social se había incorporado haciendo la función de escaparate para que las Ets no transitasen hacia la obligatoriedad del respeto de los derechos humanos. La normatividad voluntaria de este documento tiene como sujeto único a las empresas, no están presentes las víctimas ni tampoco el compromiso de reparar los daños que ellas causen. El agente activo destinatario y protegido es la empresa, veamos los principios:

Derechos humanos

- Las empresas deben apoyar y respetar la protección de los derechos humanos fundamentales, reconocidos internacionalmente, dentro de su ámbito de influencia.
- Las empresas deben asegurarse de que sus empresas no son cómplices en la vulneración de los Derechos Humanos.

Relaciones laborales

- Las empresas deben apoyar la libertad de afiliación y el reconocimiento efectivo del derecho a la negociación colectiva.

⁵⁴ *Ibid.*

- Las empresas deben apoyar la eliminación de toda forma de trabajo forzoso o realizado bajo coacción.
- Las empresas deben apoyar la erradicación del trabajo infantil;
- Las empresas deben apoyar la abolición de las prácticas de discriminación en el empleo y la ocupación.

Medio ambiente

- Las empresas deberán mantener un enfoque preventivo que favorezca el medio ambiente.
- Las empresas deben fomentar las iniciativas que promuevan una mayor responsabilidad ambiental.
- Las empresas deben favorecer el desarrollo y la difusión de las tecnologías respetuosas con el medioambiente.

Anticorrupción

- Las empresas deben trabajar contra la corrupción en todas sus formas, incluidas extorsión y soborno.⁵⁵

Como se puede ver, el lenguaje que se emplea en los Principios tiene un nivel ético, su sujeto activo: las empresas, quienes determinan qué es lo correcto o incorrecto, establecen quiénes tienen la calidad para ser sus interlocutores, no son las autoridades públicas las que les determinan las políticas de derechos humanos. Es la voluntariedad privada la decisiva para definir cómo se tienen que conducir las empresas en toda la gama de acción con relación a los derechos humanos. Inclusive, en su presentación, solo se conciben a los dos primeros principios con relación a ellos, cuando todos co-

⁵⁵ *10 Principios del Pacto Global*. En: <<http://www.pactoglobal.org.bo/10-principios-pacto-global/>> (Consultado el 17 de junio de 2021).

bran afectaciones al respeto de los derechos humanos. Para ahondar más en las limitaciones de este Pacto, tengamos presente que la responsabilidad social corporativa es el *negocio de la responsabilidad* como la explica Pedro Ramiro:

[...] resulta imprescindible concretar que, con la Responsabilidad Social Corporativa, las compañías transnacionales disponen de una herramienta que, además de evitar la erosión de la imagen corporativa y funcionar para el marketing y el lavado de cara empresarial, es muy rentable económica y socialmente y, gracias a la asunción de los principios de unilateralidad y voluntariedad, no es sino un freno para la exigencia de códigos vinculantes y obligatorios que delimiten su responsabilidad por los efectos de sus operaciones.⁵⁶

El *Pacto* ha sido un documento exitoso, aceptado mundialmente para dictaminar las formas por medio de las cuales las autoridades públicas se refieran a las empresas, de ahí que se haya promovido, desde la clase empresarial, como una cuestión innecesaria la exigencia de un código jurídico que rebase la dimensión meramente voluntaria de la responsabilidad de las Ets para con los derechos humanos. Por otro lado, en paralelo a las estrategias empresariales que condujeron a la creación del *Pacto Global*, la Subcomisión de Derechos Humanos aceptó estudiar las violaciones de los derechos humanos por parte de las empresas transnacionales, el Grupo de Trabajo que esta Subcomisión conformó y elaboró documentos basados en estudios y análisis sobre el estado de la cuestión y, después de cuatro años de arduo trabajo, se pre-

⁵⁶ Pedro Ramiro, “II. Las multinacionales y la responsabilidad social corporativa: de la ética a la rentabilidad” en Juan Hernández Zubizarreta y Pedro Ramiro (eds.), *El negocio de la responsabilidad. Crítica a la Responsabilidad Social Corporativa de las empresas transnacionales*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 2007, p. 78.

sentaron las *Normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos* de 2003, constituyéndose en el primer documento que se refiere directamente a las obligaciones de las empresas respecto al cumplimiento de los derechos humanos, en su apartado Obligaciones Generales, se afirma lo siguiente:

1. Los Estados tienen la responsabilidad primordial de promover y proteger los derechos humanos consagrados en la legislación internacional y nacional, asegurar que se cumplan, respetarlos y hacerlos respetar, incluso velando por que las empresas transnacionales y otras empresas comerciales respeten los derechos humanos. Dentro de sus respectivas esferas de actividad e influencia, *las empresas transnacionales y otras empresas comerciales tienen la obligación de promover y proteger los derechos humanos consagrados en el derecho internacional y en la legislación nacional, incluidos los derechos e intereses de los pueblos indígenas y otros grupos vulnerables, asegurar que se cumplan, respetarlos y hacerlos respetar.*⁵⁷

El contenido de este pasaje permite ver que las Normas colocaron en el mismo nivel de responsabilidad para hacer cumplir los derechos humanos a los sujetos privados y a los sujetos públicos.⁵⁸ Si bien, el fin o propósito consistió en lograr que las empresas fuesen

⁵⁷ Organización de las Naciones Unidas, Comisión de Derechos Humanos, *Normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos*, U.N. Doc. E /CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2 (2003). Aprobadas en 22º periodo de sesiones, el 13 de agosto de 2003. En <http://hrlibrary.umn.edu/links/Snorms2003.html>> (Consultado el 1 de julio de 2021) (cursivas nuestras).

⁵⁸ “Los Estados asumen las obligaciones y los deberes, en virtud del derecho internacional, de respetar, proteger y realizar los derechos humanos. La obligación de respetarlos significa que los Estados deben abstenerse de interferir en el disfrute de los derechos humanos, o de limitarlos. La obligación de protegerlos exige que los Estados impidan los abusos de los derechos humanos contra individuos y grupos”. RED-DESC, *Observación general N° 3: La índole de las obligaciones de los Estados Partes*. En: <<https://www.es.cr-net.org/es/recursos/observacion-general-no-3-indole-obligaciones-estados-partes>> (Consultado el 15/03/2021).

obligadas a respetar los derechos humanos, la vía para hacerlo no fue la correcta, ya que es muy peligroso confundir el tipo de autoridad que tiene cada uno de estos sujetos. Confundir a los sujetos de intereses privados con los sujetos públicos representa un enorme peligro para la ciudadanía y para todos los referentes públicos de justicia.

Borrar las fronteras entre ambas conduce al predominio de las políticas de las corporaciones o entes dominantes minoritarios, en detrimento del interés general, teóricamente representado por las personas jurídicas públicas, y a minar los fundamentos de la democracia”.⁵⁹

No obstante, el documento tiene una enorme relevancia en cuanto que dio un paso hacia la legalidad de la normatividad para el respeto de los derechos humanos, reunió esfuerzos en su elaboración, fortificó la conciencia de la necesidad del tema y enfrentó a un ambiente económico internacional adverso a esta encomienda.

Las Normas fueron dejadas de lado por la Comisión de Derechos Humanos en 2005 y se buscó un cauce más cercano al *Pacto Global* para dar continuidad con la demanda del control normativo para las Ets. Por esta razón, las Normas significaron una gran apuesta que, desgraciadamente, falló por haber situado en un lugar que no le correspondía a las Ets, lo que se utilizó para beneficiar el nivel voluntario en el siguiente paso en la ONU, ahora, desde el Consejo de Derechos Humanos. El Secretario General nombró como su Representante Especial para atender la responsabilidad de estudiar y elaborar otro documento para atender este asunto al profesor de Harvard John Ruggie, quien ya conocía el tema a través de su participación en la elaboración del Pacto Global. De 2005 a 2008, Ruggie coordinó la creación del Marco para “proteger, respetar y

⁵⁹ Alejandro Teitelbaum, *op. cit.*, p. 27.

remediar”, que presentó al Consejo de Derechos Humanos. Posteriormente, recibió la invitación de continuar con el Informe final, el cual fue presentado al Consejo en junio de 2011 como los *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos. Puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para “proteger, respetar y remediar”*.⁴⁰ Los *Principios* buscan ser el apoyo para que las empresas cuenten con el instrumento que les facilite contribuir a una globalización socialmente sostenible, así se anuncia en su presentación, con lo que se da noticia de la función que se le otorga nuevamente a la ética de la responsabilidad social corporativa.

La estructura de los Principios es la siguiente:

1. El deber del Estado de proteger los derechos humanos.
2. La responsabilidad de las empresas de respetar los derechos humanos.
3. Acceso a mecanismos de reparación.

A diferencia de las Normas, aquí se coloca todo el peso de la responsabilidad de hacer cumplir los derechos humanos a los Estados, los treinta y un *Principios Rectores* son esquemáticos y programáticos, no se relacionan con las preocupaciones apremiantes de solución como las demandas de las víctimas, tampoco éstas tienen un sitio dentro de ellos. La parte que podría ser señalada como la más original es la correspondiente a la tercera parte o también llamado el tercer pilar, referido a los mecanismos de reparación, ahí se encuentra el Principio 26 Mecanismos Judiciales Estatales,

⁴⁰ Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, A/C717/31, *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos. Puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para “proteger, respetar y remediar”*. En: <https://www.ohchr.org/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_sp.pdf> (Consultado el 28 de marzo de 2021).

en el que aparece la mención de las víctimas en el apartado de Comentarios y solamente en ocasión de una denegación de justicia en un Estado cuando las víctimas no puedan acceder a los tribunales. En el Principio 31, en el cuerpo de la descripción de este principio aparece la mención de las víctimas para decir que se asegure que tengan acceso razonable a las fuentes de información para entablar un proceso de reclamación. Por ello, podemos señalar que los *Principios* no cumplen con las expectativas para llegar a la legalidad de la normatividad para las Ets.

Siendo un pendiente hasta nuestros días que no se ha dejado de exigir, el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas resolvió el 26 de junio de 2014⁴¹ crear el Grupo de Trabajo para elaborar “un instrumento internacional jurídicamente vinculante para regular, en el marco del derecho internacional de los derechos humanos, las actividades de las empresas transnacionales y otras empresas respeto de los Derechos Humanos”.⁴² Actualmente, ya emitió el Informe del quinto periodo de sesiones del Gru-

⁴¹ Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, (A/HRC/RES/26/9), Elaboración de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos. En: <<https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/HRC/RES/26/9>> (Consultado el 26 de febrero de 2021).

⁴² Campaña Global, Instrumento Jurídicamente Vinculante para Regular, en el Marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, las Actividades de las Empresas Transnacionales y otras Empresas, borrador preliminar 16/07/2018. Grupo de Trabajo Intergubernamental de Composición Abierta. Traducción oficiosa al español del texto original en inglés. Campaña Global por la Soberanía de los Pueblos, para dismantelar el poder Corporativo y poner fin a la Impunidad. En: <<https://www.stopcorporateimpunity.org/wp-content/uploads/2018/08/Borrador-Cero-SP-tradução-oficiosa-Campaña.pdf>> (Consultado el 20 de mayo de 2021); Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Legally Binding Instrument to Regulate, in International Human Rights Law, the Activities of Transnational Corporations and other Business Enterprises, Oeigwg Chairmanship Revised Draft 16.7.2019*. En: <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/WGTransCorp/OEIGWG_RevisedDraft_LBI.pdf> (Consultado el 30 de mayo de 2021).

po intergubernamental de composición abierta sobre empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos,⁴⁵ llevado a cabo del 14 al 18 de octubre de 2019, en el que el Presidente Relator, Emilio Izquierdo Miño, comunicó que gran parte del debate “se centró en la necesidad de que el instrumento jurídicamente vinculante no entrañara una duplicación de las normas e iniciativas pertinentes existentes”, lo que revela el objetivo de una parte de este Grupo de lograr un documento de avanzada, en el entendido de ser vinculante para romper con la serie del voluntariado empresarial.

OBSERVACIONES FINALES

De lograrse el documento vinculante, significará un paso para el cambio hacia otro tipo de relaciones humanas, lo que sería, finalmente, el propósito que se busca alcanzar con su obtención, ya que, de otro modo, la impunidad de las Ets se naturalizaría de manera contundente desde la ONU. Con esto, las esperanzas de llegar a nuevas condiciones humanas por la vía de los decretos, se aprecia como una gran oportunidad de apertura a cambios profundos que contribuyan a abatir y transformar las desigualdades a las que este sistema económico ha conducido.

Pero los decretos no cambian la realidad por sí mismos, se requieren además de muchas acciones para enfrentar las afectaciones destructivas de las Ets. Una de esas acciones es la renovación

⁴⁵ Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Informe del quinto periodo de sesiones del grupo de trabajo intergubernamental de composición abierta sobre empresas las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos*. A/HRC/43/55. En: <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/WGTransCorp/Session5/Pages/Session5.aspx> (Consultado el 1 de junio de 2021).

de la ONU. En sus palabras de inauguración del *Informe del quinto periodo de sesiones del grupo de trabajo intergubernamental*, la Alta Comisionada Adjunta de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos:

subrayó que el proceso de elaboración del tratado no debía utilizarse para debilitar o detener la aplicación de los Principios Rectores, al menos hasta que se hubiera establecido un marco normativo más firme. Recordó la labor llevada a cabo por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en relación con el Proyecto sobre Rendición de Cuentas y Reparación, señaló que los resultados del proyecto ya se podían utilizar para mejorar el acceso a los mecanismos estatales de reparación y recomendó a los miembros del grupo de trabajo que aprovecharan esos resultados para avanzar en las negociaciones. Además, destacó el número sin precedentes de representantes de la sociedad civil que participaban en el periodo de sesiones y el papel fundamental que estos desempeñaban en el proceso.⁴⁴

Como se puede ver, pareciera que el pasado que representarían los *Principios Rectores* se pretende mantener a pesar de lograrse este nuevo documento, dando la impresión que no habrá un corte con ellos sino una colaboración. De lo que se trata, por el contrario, es superar la fase de la RSC como la rectora de la cultura de la supeditación de los derechos humanos en la misma ONU, lo que requerirá sustentos sociales y ético-políticos para el respeto de los derechos humanos con el apoyo de todos los gobiernos. Por estas razones, señalo mi acuerdo con las opiniones de Teitelbaum cuan-

⁴⁴ Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Informe del quinto periodo de sesiones del grupo de trabajo intergubernamental de composición abierta sobre empresas las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos*. A/HRC/43/55. En: <https://ap.ohchr.org/documents/S/HRC/other/A_HRC_43_55%20S.pdf>. (Consultado el 13 de junio de 2021).

do se refiere al gran papel de la conquista jurídica pero que no *es la única forma* en la transformación social: “No porque pensemos que el derecho es *la* herramienta del cambio social, pero si porque creemos que puede ser *una* herramienta de dicho cambio, sobre todo en el sentido de que, bien utilizada, puede ayudar a generar en la gente la conciencia de sus derechos”.⁴⁵

Por otro lado, se requiere un gran trabajo de rescate de documentos como la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados*, ya que quedó en el olvido y desde la cual se podrían conjuntar esfuerzos para impulsar la Cooperación Económica Internacional respetuosa de la igualdad entre Estados y de solidaridad económica. Buscar un Tratado de derechos humanos para las Ets desde América, es decir de la OEA, sería otro paso a dar en la búsqueda de mejores condiciones de vida en la región y confrontar el activismo empresarial que tiende a debilitar los campos políticos y éticos de intereses comunes para la supremacía de los sujetos privados y el mantenimiento de la nación empresarial.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- Ávila, José Luis, *La era Neo-liberal*, México, Océano-UNAM, 2006.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *El neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.
- Guerrero, Omar, *El Neoliberalismo. De la utopía a la ideología*, México, Fontamara, 2009.

⁴⁵ Alejandro Teitelbaum, *op. cit.*, p. 324.

- Ramiro, Pedro, “II. Las multinacionales y la responsabilidad social corporativa: de la ética a la rentabilidad”, en Juan Hernández Zubizarreta y Pedro Ramiro (eds.), *El negocio de la responsabilidad. Crítica a la Responsabilidad Social Corporativa de las empresas transnacionales*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 2007.
- Sagafi-Nejad, Tagi y John H. Dunning, *The United Nations and Transnational Corporations*, United States of America, Indiana University Press, 2008.
- Silk, Leonard (coord.), *El capitalismo americano*, Barcelona, Editorial Euros, 1975.
- Teitelbaum, Alejandro, *La armadura del capitalismo. El poder de las sociedades transnacionales en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 2010.

Hemerografía

- Allende Salvador, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, pronunciado el 14 de diciembre de 1972. En: <<https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/diciembre04.htm>> (Consultado el 20 de mayo de 2021).
- 10 Principios del Pacto Global*. En: <<http://www.pactoglobal.org.bo/10-principios-pacto-global/>>. (Consultado el 17 de junio de 2021).
- Grupo de los 77*. En: <https://www.ecured.cu/Grupo_de_los_77>. (Consultado el 20/07/ 2020).
- Urquidí, Víctor L., “La Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados: la cuestión de su aplicación”, en *Foro Internacional*, vol. XX, 2 (78), octubre-diciembre, México, El Colegio de México, 1979, pp. 181-190. En: <<https://forointernacional>.

colmex.mx/index.php/fi/issue/view/76>. (Consultado el 18 de mayo de 2021).

Green, Rosario, “El nuevo orden económico internacional”, en *Foro Internacional*, vol. XV, 4 (60), abril-junio, México, El Colegio de México, 1975, pp. 493-535. En: <<https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/699/689>>. (Consultado el 15 de julio de 2021).

RED-DESC, *Observación general N° 3: La índole de las obligaciones de los Estados Partes*. En: <<https://www.escri-net.org/es/recursos/observacion-general-no-3-indole-obligaciones-estados-partes>>. (Consultado en 15 de marzo de 2021).

Williamson, John, “No hay consenso. Reseña sobre el Consenso de Washington y sugerencias sobre los pasos a dar”, en *Finanzas y desarrollo*, septiembre de 2003, pp. 10-13. En: <<https://ogarcia.files.wordpress.com/2019/11/no-hay-consenso-j.williamson.pdf>>. (Consultado el 20 de mayo de 2021).

Fuentes electrónicas

Bielschowsky, Ricardo y Miguel Torres (compiladores), *Desarrollo e igualdad: el pensamiento de la CEPAL en su séptimo decenio*, Colección 70 años, Santiago, Naciones Unidas-CEPAL, 2018. En: <https://repositorio.cepal.org/bitstream/id/254527/S1800087_es.pdf>. (Consultado el 19 de mayo de 2021).

Campaña Global, *Instrumento jurídicamente vinculante para regular, en el marco del derecho internacional de los derechos humanos, las actividades de las empresas transnacionales y otras empresas, borrador preliminar 16/07/2018*. Grupo de Trabajo Intergubernamental de Composición Abierta. Traducción oficial al español del texto original en inglés. Campaña Global

por la Soberanía de los Pueblos, para dismantelar el poder Corporativo y poner fin a la Impunidad. En: <<https://www.stopcorporateimpunity.org/wp-content/uploads/2018/08/Borrador-Cero-SP-tradução-oficiosa-Campaña.pdf>> (Consultado el 20 de mayo de 2021).

Comisión Nacional de Derechos Humanos, *Sobre el respeto y observancia de los derechos humanos en las actividades de las empresas. Recomendación General No. 37*, Ciudad de México, 2019. En: <<https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-general-372019>>. (Consultado el 19 de julio de 2021).

Lissardi, Gerardo, *Por qué América Latina es la “región más desigual del planeta”*. BBC News Mundo, Nueva York. En: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina51390621>> (Consultado el 6 de junio de 2021).

Ocampo, José Antonio, “Más allá del Consenso de Washington: una agenda de desarrollo para América Latina” en *Estudios y Perspectivas*- Sede Subregional de la CEPAL en México 26, Naciones Unidas Comisión Económica para América Latina (CEPAL), 2005. En: <<https://ideas.repec.org/p/ecr/col031/4945.html>> (Consultado el 15 de abril de 2021).

Organización de Estados Americanos, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre pobreza y derechos humanos en la Américas*, OEA/Ser.L/V/II.164. Doc. 147. 7 de septiembre de 2017. En: <<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/PobrezaDDHH2017.pdf>>. (Consultado el 15 de mayo de 2021).

Organización de Estados Americanos, Departamento de Derecho Internacional, *Tratados multilaterales en América Latina*. En: <http://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_in

teramericanos_firmas_materia.asp#DEREHUM>. (Consultado el 18 de julio de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, (A/HRC/RES/26/9), Elaboración de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos. En: <<https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/HRC/RES/26/9>>. (Consultado el 26 de febrero de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, *La importancia histórica del Grupo de los 77*, Crónica ONU. En: <<https://www.un.org/es/chronicle/article/la-importancia-historica-del-grupo-de-los-77>>. (Consultado el 20 de julio de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, *Carta de las Naciones Unidas*. En: <<https://www.un.org/es/charter-united-nations/>>. (Consultado el 4 de febrero de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y la Unión Interparlamentaria, *Manual para Parlamentarios No. 26*, 2016. En: <<https://www.refworld.org/es/pdfid/5b72fb824.pdf>>. (Consultado el 18 de mayo de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Resolución 3281 (XXIX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas. *2315a. Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados, sesión plenaria 12 de diciembre de 1974*. En: <<https://dudh.es/carta-de-derechos-y-deberes-economicos-de-los-estados/>>. (Consultado el 20 de junio de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Comisión de Derechos Humanos, *Normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos*, U.N. Doc. E /CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2

(2003). Aprobadas en 22º periodo de sesiones, el 13 de agosto de 2003. En: <<http://hrlibrary.umn.edu/links/Snorms2003.html>>. (Consultado el 1 de junio de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Legally Binding Instrument to Regulate, in International Human Rights Law, the Activities of Transnational Corporations and other Business Enterprises, oeigwg Chairmanship Revised Draft 16.7.2019*. En: <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/WGTransCorp/OEIGWG_RevisedDraft_LBI.pdf>. (Consultado el 30 de mayo de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, A/C717/31, *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos. Puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para “proteger, respetar y remediar”*. En: <https://www.ohchr.org/documents/publications/guidingprinciples-businessshr_sp.pdf>. (Consultado el 28 de marzo de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, *Informe del quinto periodo de sesiones del grupo de trabajo intergubernamental de composición abierta sobre empresas las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos*. A/HRC/43/55. En: <<https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/WGTransCorp/Session5/Pages/Session5.aspx>>. (Consultado el 1 de junio de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Informe del Secretario General (A/CN.9/104), “VI. Empresas multinacionales”, en *Anuario de la Comisión de las Naciones Unidas para el Desarrollo Mercantil Internacional*, vol. VI, 1975. En: <https://www.uncitral.org/pdf/spanish/CommissionSessions/unc-8/acn9_104_s.pdf>. (Consultado el 30 de enero de 2021).

Organización de las Naciones Unidas, Secretaría General, *Pacto Global*. En: <https://www.um.es/rscpymes/ficheros/RSC_Pacto_Mundial_responsabilidad_civica_empresas_en_economia_mundial.pdf>. Consultado el 16 de junio de 2021).

Soto, Ángel (comp.), Friedman Milton, José Piñera, Sergio de Castro, Axel Kaiser, Jaime Belloio, Ángel, *Un legado de libertad Milton Friedman en Chile, Democracia y Mercado*. Atlas Economic Research Foundation. Fundación Jaime Guzmán, Fundación para el Progreso, 2012. En: <<http://www.fprogreso.org>>. (Consultado el 30 de junio de 2021).

EL SER ES LOS SURES (FILOSOFÍA CALIFORNIA: UN EJEMPLO LOCAL DE SABER-ES SUR)

Humberto González Galván
Universidad Autónoma de Baja California Sur
Departamento de Humanidades

PLURALES EPISTEMOLOGÍAS LATINOAMERICANAS
INVADIENDO LA REGIÓN SUR-SER-ES,
CON NUEVOS CAMINOS DE BASE ONTOLÓGICA
DOS-PLURALISTA (HASTA CASI BORRAR
LA CONVENCIONAL VÍA REGIA UNO-CAPITALISTA)

*Heidegger-Gadamer: doble anticipación
hermenéutica y región del ser*

Citando uno de nuestros propios textos:

La doble anticipación hermenéutica es, para las humanidades, el equivalente ontológico fuerte de lo que se llama hipótesis en las tecno-ciencias actuales, hijas del experimento. Estas últimas, la física como su modelo paradigmático tienen ahora como meta final (no siempre ha sido así), el diseñar controles tecno-científicos para los objetos que ellas, desde ellas mismas,

deciden aprobar en concepción del mundo. Las otras, las humanidades, la filosofía como su modelo paradigmático, tienen la meta última de argumentar libertades y autocontroles ético-políticos en los sujetos que pueblan de manera histórica el mundo. Lo dicho simplifica en extremo la realidad de cada ciencia y de cada sociedad particulares y concretas pues, en efecto, cada una de ellas transita el tiempo a su propio ritmo y, con sus propios baremos específicos, ocupa su sitio en el amplio espectro que se dibuja entre ambos límites: el humanístico y el tecno-científico. No obstante, nos parece una estrategia adecuada (simple y sintética) empezar a presentar así el concepto de doble anticipación a fin de hacer ver su poder ontológico, muy por encima este del poder lógico desplegado por las hipótesis: aquel (doble anticipación ontológica) es más del orden estético de la experiencia; este último (hipótesis tecno-científica) es más del orden nomotético del experimento, reducción minimalista de una parcela del mundo.¹

Proseguimos nuestra larga (pero necesaria) auto-citación:

Doble anticipación hermenéutica, ¿qué es?, ¿cómo se mueve?, ¿en qué caminos despliega sus andares? La doble anticipación hermenéutica se mueve en y con una idea de totalidad, entendida ésta como círculo de sentido:²

La anticipación del sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo.³

Del todo de la cosa a cada una de sus partes y, viceversa, de cada parte al todo del que es. Un ir y venir sobre dos piernas. Imaginemos un ir y venir desigual, rengo debido a la malformación de una de las dos piernas. Así, contamos con una pierna limitada

¹ Humberto González Galván, “Doble anticipación y utopía universitaria: ciudad de La Paz, B.C.S.”, en Humberto González Galván, *Hermenéutica del instante*, La Paz, UABCS, 2016 (Cuadernos Universitarios), pp. 31 y 32.

² *Ibid.*, p. 33.

³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 360.

mientras que a la otra imaginémosla perfecta. La pierna de la perfección tiene otros nombres en la cultura de las humanidades: vida, eros, compleción y eternidad serían sólo algunos conspicuos de esos diversos nombres. También la pierna, la pierna del límite, ha tenido, a su vez, diversos nombres: muerte, thanatos, falta y finitud sería sólo algunos de estos. La doble anticipación que hemos introducido epistémica y metodológicamente, performa, en su andar a dos piernas, la región en la que avanza. Dice Gadamer respecto a la primera de las piernas de esta aventurada metáfora anatómica:

[...] el sentido de este círculo [se refiere al círculo hermenéutico] que subyace a toda comprensión posee una consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar “anticipación de la perfección” [...] Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido[...]. La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido.⁴

“Unidad perfecta de sentido”, ¿no nos remite esta expresión a lo utópico convencional?⁵ Pierna perfecta, se ancla en las nubes de lo que ni es ni podrá nunca llegar a ser. Toda esperanza aquí sería vano anhelo, mera ilusión imposible. Pero para que no lo sea, deberá contrabalancearse y moverse en el círculo ontológico del

⁴ *Ibid.*, pp. 363 y 364.

⁵ La utopía, palabra inventada por Tomas Moro, es toda ficción política que, tomada de manera negativa, significa lo que no existe ni existirá jamás. En este sentido indica André Comte-Sponville: “Una utopía no es sólo un proyecto de sociedad que parece imposible en el presente: es una sociedad perfecta, que no dejaría nada por transformar. Significaría el final de la historia, el final de los conflictos, como una especie de paraíso colectivo: se parece mucho a un Club Méditerranée definitivo, es decir, a la muerte”: André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 538. El sentido positivo de utopía como ideal que algún día existirá es el que aquí queremos asumir, en todos los términos que desarrolla Ernst Bloch en su obra, monumental y espléndida, *El principio Esperanza*, 3 vols., Madrid, Trotta, 2004.

sentido pleno de la cosa, usando, a la par, su segunda pierna; tan importante para andar en el círculo hermenéutico, como la pierna que, perfecta, sólo sabría andar, sin tumbos, en el vacío (como la paloma kantiana).⁶ Veamos como presenta Gadamer, siguiendo los caminos abiertos por su maestro Heidegger, a la pierna imperfecta del límite:

En una clase de los primeros tiempos de Friburgo, de la que tengo conocimiento por las anotaciones de Walter Bröcker, en lugar de referirse a aquel principio de la perceptio clara y distinta del ego cogito, Heidegger habló de la “brumosidad” [Diesigkeit] de la vida. El carácter brumoso de la vida no quiere decir que la barquita de la vida no vea un horizonte claro y libre alrededor suyo. La brumosidad no sólo quiere decir oscurecimiento de la vista, sino que describe la constitución básica de la vida como tal, el movimiento en el que se realiza. Se envuelve en niebla ella misma. En esto consiste su propio movimiento contradictorio, como lo mostró Nietzsche. No sólo tiende a la claridad y al conocimiento [nuestra pierna perfecta y sublime], sino también a ocultarse en la oscuridad y a olvidar [nuestra pierna limitada y tullida].⁷

Y si Heidegger habla de brumosidad (*Diesigkeit*) de la vida como uno de los nombres de la anticipación del límite, Gadamer no duda en apoyarse en filósofos-poetas como Schelling para rescatar otro de sus nombres propios, éste, a su parecer, muy significativo:

La vida despierta es claridad y apertura a todo lo que es, pero, de repente, todo vuelve a estar cubierto y oculto. Así llegamos una y otra vez al límite de toda apertura, que siempre se retira más lejos. Schelling, como filósofo,

⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997, p. 46.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 68 y 69.

designó esta frontera con la palabra *das Unvordenkliche* [lo inmemorial o imposible de anticipar con el pensamiento]. Es una palabra alemana muy hermosa. Su encanto consiste en que en ella se percibe un soplo real de este movimiento anticipativo que siempre quiere adelantarse y anticiparse con el pensamiento y que siempre vuelve a topar con algo que no se puede averiguar con la imaginación o el pensar anticipatorio.

Esto es lo previamente impensable. Cualquier persona sabe algo de esto.⁸

Así pues, brumosisidad (*Diesigkeit*) de la vida, e inmemorialidad (*Unvordenkliche*), entendidas ambas como lo previamente impensable propio del ser, son dos sinónimos filosóficos, para la anticipación del límite (*Vorfreude auf begrenzen*) que, junto a la anticipación de la perfección (*Vorfreude auf Perfektion*), constituyen las dos piernas metafóricas con las que andaremos, a paso hermenéutico, por una región de sentido que estamos determinado ahora, de manera muy concreta, en un Sur poblado de pinturas rupestres, al noroeste de México, en la península de la Baja California. En este andar dicha región e incorporar dichas pinturas, nuestra intención reflexiva busca “leer” en ellas, de manera abstracta y conceptual, el sentido de una filosofía ubicable en “lo Sur” y en “Dos” como categorías onto-metafísicas. Veamos esto último con mayor detenimiento.

Boaventura de Sousa Santos:
epistemologías del Sur y presentación del Dos

Vamos a introducir ahora a lo fértil sur como concepto agro-geo-filosófico en su sentido más fuerte posible o, por decirlo así, en su sentido ontológico más colector, el que más siega teórica sea

⁸ *Ibid.*, p. 361.

capaz de alzar. Hacemos uso cruzado de dos metáforas muy útiles: la metáfora agrícola “fértil” y la metáfora geológica “sur”. Con esta imagen se impulsa una metafísica de lo fértil Sur que resulta de generalizar lo que en ámbitos particularmente epistémico-sociológicos desarrolla Boaventura de Sousa Santos al desarrollar, en particular, una epistemología del sur reconociendo en ella, por principio, la importancia de un pluralismo contextualizado que se ubique a sí mismo dentro del sistema mundial:

En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales —intra-culturales o inter-culturales— y políticas —representan distribuciones desiguales de poder—. Siendo así, todo conocimiento válido siempre es contextual, tanto en términos de diferencia cultural como de diferencia política [...] el mundo es epistemológicamente diverso y [...] esta diversidad, lejos de ser algo negativo, representa un enriquecimiento enorme de las capacidades humanas para conferir inteligibilidad e intencionalidad a las experiencias sociales [...]. Con la expresión “epistemologías del sur” designamos la diversidad epistemológica del mundo. El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo.⁹

Esta declaración reconoce de manera explícita el carácter activo y participativo del llamado sujeto cognoscente en toda relación epistémica, cosa que, aunque no lo parezca, sigue siendo importante reivindicar, aún a estas alturas filosóficas de siglo XXI, cuando ya debería haber quedado más que rebasado todo modelo conductista de explicación social (vía reduccionismo fisicalista), en aras a alternativas cognoscitivas de interacción social; y/o alternativas

⁹ Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, “Introducción”, en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (editores), Madrid, Akal, 2015, p. 10.

psicoanalíticas de interacción inconsciente; y/o alternativas hermenéuticas de interacción lingual;¹⁰ y/o alternativas ontológicas de interacción Sur-Dos (como la que aquí se apunta). Debe resultar claro que lo fértil Sur, en filosofía, estaría siendo llamado a recolectar sus frutos en la región común de las interacciones sociales todas. Así entonces, para ponerlo de manera más abstracta; lo fértil Sur se despliega en el horizonte comunal en el que los otros (que somos todos) caminamos, en un tú a tú permanente, platicando-practicando sobre cualquier cosa (sobre las pinturas rupestres, por ejemplo). Pero volviendo al contexto sociológico en el que De Sousa mueve sus piezas argumentales; para este pensador, los diagnósticos e intervenciones epistémicas, siempre dialógicas, van a depender, en gran medida, de la posición política que uno tenga y también de la región del mundo en la que uno viva y en la que uno se mueva. A ello le llama “ecología de saberes”:

Las epistemologías del Sur son el conjunto de intervenciones que denuncian esta supresión [se refiere a la supresión de los saberes propios de los pueblos colonizados], valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos “ecología de saberes”.¹¹

A manera de corolario epistemológico a esta «ecología de saberes», misma a la que adherimos nuestro camino Sur en la construcción de una filosofía California, querríamos ahora indicar dos falacias, que conviene hacer conscientes, a fin de dar pasos decolo-

¹⁰ Usamos el barbarismo “lingual” a fin de distinguir las interacciones hermenéuticas dadas en el lenguaje (región que Gadamer denomina “lingüística”), de aquellas otras interacciones, estrictamente lingüísticas, estudiadas en sus distintas estructuras gramaticales y fónicas por los lingüistas de profesión.

¹¹ Sousa Santos y Meneses, *op. cit.*, p. 11.

niales bien afianzados en el terreno hacia dicha filosofía. Se trata de la falacia de desubiquidad y de la falacia desarrollista, ambas definidas con agudeza epistémica por Enrique Dussel:

Confundir la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más, es una falacia de desubiquidad (falacia de tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia) ...

[La] “falacia desarrollista” (creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario, que hoy queda desmentido por el proceso de los países coloniales que no necesariamente siguen el proceso cumplido por Europa, tales como Rusia, India, Brasil, o especialmente la China) es un presupuesto de todas las ciencias sociales vigentes.¹²

Es desde una “ecología de saberes”, consciente de estas falacias, desde donde se irán dando los pasos hermenéuticos en una región Sur, hacia una filosofía California. Y para ello, la doble anticipación que nos guía puede quedar esbozada en las siguientes líneas:

- a) Anticipación de la perfección: la filosofía California tiene una base ontológica Dos, desde la cual se afianza un tiempo nómada que impregna su espacio de símbolos duales acordes con un pluralismo adaptativo generalizado (al medio, a las demás bandas nómadas, a la propia banda nómada, a cada miembro de esas bandas —las ajenas o la propia—).
- b) Anticipación del límite: la filosofía California es el boce-to de una utopía cuya esperanza se hinca irrealizada en cualquier presente (tanto en el de los antiguos Californios,

¹² Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, pp. 92 y 334.

como en el nuestro actual); de ahí que sea imposible delimitar con precisión su horizonte “acontecimental”,¹³ no obstante el trazo efectual¹⁴ que cada paso vaya poniendo en evidencia epistémica.

En lo que sigue, entramos a delimitar mejor lo que estamos entendiendo por metafísicas decoloniales Sur de base ontológica Dos, mismas a las que adscribimos a la filosofía California que, finalmente, queríamos dibujar en sus trazos más generales.

METAFÍSICAS DECOLONIALES SUR DE BASE ONTOLÓGICA DOS

Alain Badiou y el acontecimiento

Alain Badiou (n.1937),¹⁵ hoy en día uno de los más importantes filósofos vivos:

[...] empezará a desplegar su ontología a partir de un postulado esencial: el no ser de lo uno. Es una decisión que no se demuestra ni se deduce. La ontología es sin uno. Se trata fundamentalmente de un ataque a la tradición metafísica que había establecido el entendimiento de lo múltiple en función de lo uno. ¿Qué es el uno? La forma de retener y explicar la variedad que manifiestan las cosas, la ley que las reúne bajo su poderío. Como lazo unificador, ha adquirido distintos nombres: Esencia, Sustancia, Especie, Dios, Naturaleza. En él, todo lo que vaga por el suelo y también lo que vuela y lo que se hunde en los océanos, encuentra su fundamento y su causa.

¹³ Constructo que implica la capacidad de engendrar acontecimientos “nuevos”.

¹⁴ Usamos el término “efectual” en el mismo sentido en el que Gadamer lo utiliza cuando acuña la expresión “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*): Gadamer, *op. cit.*, pp. 370 y ss.

¹⁵ Nacido en Rabat, Marruecos, cosa que, siendo francés, ha de indicar algo, en el fondo, sobre su más íntimo lugar de enunciación.

Ni lo uno como entidad total, ni como entidad divino-metafísica. Él ya no da sentido a todo lo que hay. Por eso, en segundo lugar, si lo uno no es, entonces lo que hay es múltiple.

[...] “Múltiple” es un término primitivo a partir del cual se construye una teoría, pero no se nos provee de ninguna descripción suya. Su definición está, en el mejor de los casos, implícita. Eso explica que la ontología sea axiomática: se parte del no ser de lo uno y se comienza a proceder a partir de un término supuesto. Lo múltiple es.¹⁶

Y para que lo múltiple sea, se requiere partir de una ontología axiomática de base Dos (o no ser de lo Uno), misma que tiene como punto de partida el postulado que afirma que “lo múltiple es”. En un sentido fuerte, lo múltiple es en todo; ya en la estética, ya en la ética, ya en la política, ya en cada fragmento de la realidad en la que intervenga el ser humano, por ejemplo, pintando en piedras (para el caso de las pinturas rupestres californias). Será una ontología de este calibre metafísico la que querríamos empezar a echar a andar aquí, al ir construyendo y arriesgando en su construcción, una filosofía California. Como tal no existe todavía. Para empezar a gestionar su ser y su posibilidad conceptual, querríamos tomar a las pinturas rupestres como documento central. Serán estas pinturas los mojones del camino que vamos a destacar desde un método que nos permita leerlas en clave filosófica. No es una decisión caprichosa. Es cierto que hay a la mano, en efecto, documentos escritos que, en apariencia, nos permitirían un mejor acceso hermenéutico hacia una posible filosofía California (las crónicas misionales, por ejemplo). Sólo que, objetamos, el discurso de estos documentos se enclava en una metafísica de base ontológica Uno cuya lectura entre líneas, así también lo anticipamos, nos

¹⁶ Leandro García Ponzo, *Badiou: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata/Biblioteca Nacional, 2011, pp. 58 y 59.

llevaría a reiterar a ese mismo Uno, su punto de partida. Del Uno metafísico sólo se llega a otra versión especular de ese propio Uno, a la imagen de sí mismo. Y, por otro lado, del Dos metafísico se llega a muchas otras partes, todas distintas entre sí. El pluralismo es viable, a manera de conversación entre pares, en un horizonte acontecimental que se funde en el Dos-Sur como punto axiomático de partida. Lo Sur incorpora decolonialidad al pluralismo metafísico Dos. Por ello, justo en dicho horizonte acontecimental Dos-Sur, es en donde vemos construible la posibilidad utópica de nuestra filosofía California. Alain Badiou, a quien vemos solidario con lo antes dicho, bosqueja e ilustra sus ideas en torno al acontecimiento (l'événement) de la siguiente manera:

Para mí, un acontecimiento es algo que hace aparecer cierta posibilidad que era invisible o incluso impensable. Un acontecimiento no es por sí mismo creación de una realidad; es creación de una posibilidad. Nos muestra que hay una posibilidad que se ignoraba. En cierto modo, el acontecimiento es sólo una propuesta. Nos propone algo. Todo dependerá de la manera en que esta posibilidad propuesta por el acontecimiento sea captada, trabajada, incorporada, desplegada en el mundo. Esto es lo que yo llamo “procedimiento de verdad”. [...] El acontecimiento es la creación, en el mundo, de la posibilidad de un procedimiento de verdad, no es el creador del procedimiento en sí. Se pueden dar ejemplos en todos los terrenos, sean políticos o extra-políticos. El más simple es el del amor. Se dice que usted “se enamora”. Usted conoce a alguien. Resulta que entre usted y ese alguien, entre ese alguien y usted, se abre una posibilidad inesperada e imprevisible para la existencia personal, empírica. Esto no significa que el encuentro por sí solo constituya el amor. Hará falta vivir algo, harán falta consecuencias. En encuentro es la apertura en mi propia vida de una posibilidad que no era calculable de antemano.¹⁷

¹⁷ Alain Badiou y Fabien Tarby, *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2013, pp. 21 y 22.

Peter Sloterdijk y las esferas

También Peter Sloterdijk (n.1947)¹⁸ puede ser considerado un filósofo que desarrolla su pensamiento desde una metafísica de base ontológica Dos. En la jurisdicción de esta metafísica, es importante su siguiente demarcación epistemológica:

En la historia europea del espíritu hay una curiosa tradición, no extinta completamente todavía, según la cual verdad es algo que no puede articularse por el habla, y menos aún por la escritura, sino sólo por el canto, aunque la mayoría de las veces por la comida. En este concepto de verdad no se trata de presentación o representación de una cosa en otro medio, sino de la incorporación o integración de una cosa en otra. Es claro que aquí chocan dos modelos radicalmente distintos de adecuación posibilitadora de verdad: mientras que en la verdad que generalmente se toma en consideración y estima, la verdad representativa, se habla de una adecuación entre el intelecto y la cosa, o entre la proposición y el estado de cosas, la verdad más bien menospreciada, la incorporativa, tiende a la adecuación del contenido al receptáculo, o del consumidor a lo consumido. Con bastante frecuencia nos han cansado semióticos y teólogos con sus ejemplos correspondientes: la proposición “ahora llueve”, como tantas veces hemos oído, es verdadera cuando, y sólo cuando, hay motivo efectivo para la constatación de que precisamente ahora llueve; por el contrario, que escucho música es una escucha verdadera cuando en presencia de esa pieza yo mismo me llevo a conformar musicalmente; y mi consunción en la Hostia es, a su vez, salvífica cuando, y sólo cuando, al tragar esa ofrenda yo mismo adquiero la forma de Cristo. Con el modo de adecuación de los dos últimos ejemplos se produce un caso particular. Está claro que aquí nos las tenemos no sólo con concepciones diferentes de verdad y correspondencia, sino que entran en juego también dimensiones, en absoluto equiparables, de adecuación y poder-ser-lo-mismo. Mientras que en el caso de las verdades representativas la mayoría de

¹⁸ Nacido en Karlruhe, Alemania. Fue importante en su formación el haber estudiado en la India con el gurú y controvertido líder espiritual Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), después conocido mejor como Osho.

las veces puede indicarse con precisión cuándo se dan los presupuestos para su correspondencia con la realidad, en el de las verdades incorporativas no puede decirse con total precisión desde qué momento han de considerarse ratificadas.¹⁹

Es evidente aquí la puesta en juego de una modalidad pluralista que, en ámbitos epistémicos, reconoce distintas modalidades de verdad, ubicables históricamente y capaces, cada una a su manera, aunque en pugna con la versión metafísica Uno, de habérselas con aquello de lo que se quiere dar humana cuenta; con aquello en lo que se tiene que poner en ejercicio una “competencia participativa”²⁰ muy nuestra, en tanto seres humanos. Si la verdad representativa (uno) es en cierto modo, banal (por superficial y unívoca); y si la verdad incorporativa es en cierto modo, plena (por total y plurívoca) [...] al ser esta última indecible o, mejor, decible metafóricamente (aquella es, por lo contrario, decible en correspondencias precisas), entonces se hacen necesarias trascendencias analfabetas, es decir, prelingüísticas. Sloterdijk camina en Esferas I, II y III, su obra más ambiciosa, los caminos de un Dos originario que da lugar a novedosas interpretaciones críticas de amplio espectro filosófico. Por ejemplo, llega a decir de su primer Esferas lo siguiente:

El primer volumen de esta trilogía de Esferas habla de unidades microféricas, que aquí se llaman burbujas. Ellas constituyen las formas de la intimidad del ser-en-forma redondeado y las moléculas base de la relación fuerte. Nuestro análisis se pone a la tarea, nunca hasta ahora emprendida,

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas. Microferología*, Madrid, Siruela, 2017, pp. 469 y 470.

²⁰ “Asumir algo y dejarse asumir en algo: con esos dos gestos los seres humanos se aseguran lo que puede llamarse una competencia participativa. Por consunción asumen o asimilan comidas y bebidas, y al tomar sitio en una ronda de consumidores hacen visible su asunción o asimilación a los comensales”, *ibid.*, p. 470.

de narrar el epos de las unicidades dúplices, perdidas ya para inteligencias adultas, pero nunca borradas del todo... [O puestos en perspectiva general los tres volúmenes:]... El presente proyecto Esferas puede entenderse también como un intento de desenterrar -al menos en un aspecto esencial- el proyecto Ser y espacio, subtemáticamente implícito en la obra temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que por una teoría de los pares, de los genios, de la existencia complementada se hace justicia al interés de Heidegger por el enraizamiento, y se le recupera tanto cuanto es posible. Haber hecho pie en la dualidad existente:²¹

Pluralismo y base ontológica Dos, permean entre sí efectos epistémicos semejantes a los de cualquier pareja de estrellas binarias. Una condición ontológica de ese tipo, condición Dos, es la que nos permitirá construir nuevas rutas cognitivas Sur decoloniales en torno a las pinturas rupestres californias para, siguiéndolas, sembrar durante el camino su propio soporte filosófico: ya epistémico y metodológico, ya conceptual y metafórico.

Ometéotl y la hipótesis migratoria mongólica.²²

a. Ometéotl

Que sean las “preguntas fundamentales”, es decir, ontológicas,²³ las que nos hagan repasar y recoger, como en siega agrícola, los “núcleos problemáticos”²⁴ de una memoria cultural viva y reflexi-

²¹ *Ibid.*, pp. 66 y 312.

²² Hasta nuevo señalamiento, en lo que sigue nos atenemos (modificando en lo mínimo) a lo desarrollado en “Filosofía California y pueblos originarios”, ensayo presentado, en un primer borrador, durante el V Congreso Iberoamericano de Filosofía, 17-21 de junio, 2019, México, UNAM. En <https://vcongresoiberoamericanodefilosofia.net/>.

²³ Enrique Dussel, “Introducción” [Primera parte], en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, p. 15.

²⁴ *Loc. cit.*

va. Así, por ejemplo, ¿qué del Ometéotl náhuatl, o qué del par Tepeu-Gucumatz maya es hoy asimilable a nuestro presente filosófico?, ¿qué de ellos queda, constructor de futuro conceptual, hoy en día?

Para el mundo náhuatl... “El principio supremo es Ometéotl, dios de la Dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, Ometecuhtli, señor de la Dualidad, y con una fisonomía al mismo tiempo femenina, Omecíhuatl, señora de la Dualidad”.²⁵ Para el mundo maya “...la fuente de la sensibilidad del corazón, la razón que explica el sentido de las cosas”,²⁶ mandata a Tepeu y Gucumatz a fabricar “las cosas del mundo y el hombre maya”.²⁷ Desde su casa, el corazón del cielo, ellos dos conformaron, con su palabra, la economía del mundo.

Así pues, entre Ometéotl, el dios Dual náhuatl, y la pareja maya Tepeu-Gucumatz, predomina el Dos como principio ontológico del cosmos. A esto le estamos llamando Ontología de base Dos. No es poca cosa. En la cosmovisión náhuatl, al ser humano corresponde imitar, aquí “sobre la tierra”,²⁸ la sabiduría del dios Dual, creando la toltecáyotl,²⁹ “lo mejor que puede existir en la

²⁵ León-Portilla, “La filosofía náhuatl”, en *ibid.*..., p. 22.

²⁶ Hernández Díaz, “La filosofía maya”, en *ibid.*..., p. 27.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Tlalticpac: “*sobre la tierra*. Importante concepto empleado numerosas veces para indicar la realidad cambiante y perecedera del mundo. Todo lo que existe en *tlalticpac* ‘es como un sueño’... puede decirse que, en términos filosóficos modernos, *tlalticpac* equivale al orden de lo fenoménico, lo que no está fundado en sí mismo, es transitorio y deberá terminar”: Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Con un apéndice nuevo*, México, UNAM, 1993, pp. 390 y 391.

²⁹ Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 2013, p. 7: “[...] abarca la tinta negra y roja —la sabiduría—, escritura y calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes, entre ellas la música de las flautas, bondad y rectitud en el trato de los seres humanos, el arte del buen comer, la antigua palabra, el culto de los dioses, dialogar con ellos y con uno mismo [...]”

tierra”;⁵⁰ de la misma manera que, para el maya “...la existencia y el pensamiento son los factores que se perciben por el entendimiento del ser ente”,⁵¹ tal y como Tepeu-Gucumatz hicieron para mantener en orden al cosmos, desde su casa, el corazón del cielo. Dual aquel, dos también este, reiteramos que no es poca cosa el hacer predominar al Dos como principio ontológico fundamental, entre otras cosas porque de una ontología de base Dos se posibilita la multiplicidad y el pluralismo necesarios para abordar mejor la Cosa cuando ésta es intransitable desde las metodologías Uno convencionales de la verdad como representación.

b. Hipótesis migratoria mongólica
(grupos originarios y pueblos originarios)

Vamos a partir de la hipótesis que expone Enrique Dussel acerca del origen mogol de los pobladores de “América”.⁵² Grosso modo, dicha hipótesis consiste en sostener que, de los tres grupos originarios, reconocidos por arqueólogos y antropólogos, los cuales serían (a): mongólicos, (b) semíticos, y (c) indo-europeos, es el primer grupo el que de manera paulatina irá poblando lo que luego se llamará América. Así, los pobladores originarios que darán lugar tanto a selknam (onas) y patagones (aonikenk) en el sur más austral de Chile y Argentina (Tierra del Fuego), como a los distintos pueblos esquimales (inuit, yupik, mícmac, abenaki, ojibwa, etc.)

⁵⁰ León-Portilla, “La filosofía náhuatl”, p. 22.

⁵¹ Díaz Hernández, “La filosofía maya”, p. 31.

⁵² Esta hipótesis la expone Dussel de manera esquemática y simplificada en una conferencia de honor dictada en la Cámara de Diputados el día 8 de octubre, 2018, en la ciudad de México. En https://www.youtube.com/watch?v=bqzNfWZq0_I. El propio Dussel la desarrolla con amplitud en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal (investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*, Chaco, Resistencia, 1966.

en la parte más boreal del continente; todos ellos provienen de un mismo núcleo o grupo étnico-mítico de origen mogol (genes asiático-siberianos y polinesios). Esta hipótesis implica una afirmación metafísica de primer orden: su basamento ontológico se afirma en el Dos, en una dualéctica que multiplica y pluraliza el mundo sin reduccionismo alguno.⁵⁵ Para entender el calado de una afirmación así, debemos compararla con el basamento ontológico Uno, consecuencia metafísica producto del desarrollo paleolítico de los otros dos núcleos o grupos étnico-míticos mencionados; los semíticos (donde el Uno crea al Dos) y los indo-europeos (donde el Uno lo es todo). De lo apenas bosquejado en sus líneas más esquemáticas y generales, se deriva que, por ejemplo, las cosmovisiones y las máximas deidades de los pueblos originarios que pueblan lo que hoy se llama América, tengan más semejanzas con sus equivalentes orientales. Así, por ejemplo, el Ying y el Yang taoístas son, como principios metafísicos, parecidos al Ometéotl náhuatl, constituido por Omecíhuatl y por Ometecuhtli. En ambos casos se trata de un principio dual de fuerzas fundamentales que rige la realidad en términos de oposición y complemento. Un principio así da lugar, en última instancia, al Pluriverso conformado de diversidades multiplicadas de entes heterogéneos, moviéndose todos en una horizontalidad de sentido no jerarquizado a priori. De nuevo el aforismo de Nietzsche puede ilustrar bien lo que estamos diciendo. También puede hacerlo la existencia, entre los nahuas, del coateocalli o casa de diversos dioses: templo construido por el emperador Motecuhzoma dentro del templo a Huitzilopochtli, en

⁵⁵ Si uno revisa de manera superficial la cantidad de pueblos originarios de lo que luego llegó a ser América, lo que salta a la vista de inmediato es su enorme y múltiple pluralidad. Sus familias lingüísticas dan lugar a una enorme cantidad de variantes que, poco a poco, no obstante adquirir autonomía, no pierden su capacidad de contacto con sus múltiples otros lingüísticos.

Tenochtitlan, para albergar a todas las otras deidades del panteón náhuatl.³⁴ Tanto Nietzsche en su aforismo, como Motecuhzoma con su templo, se inclinan y dan fe de “tolerancia y amplitud de criterio” al multiplicar, de manera armónica, la diversidad de deidades otras entre sí. Cosa que no haría ninguna ontología de base Uno, como lo atestigua el episodio genocida de la conquista de México, en el que el dios cristiano (ontología Uno) sometió a sangre y fuego a todos los dioses indios (ontología Dos).

De lo dicho, con todo y lo esquemático que es, querríamos hacer las siguientes acotaciones con miras a ir circunscribiendo nuestro asunto en torno a la filosofía California. Si hacemos un repaso, a vuelo de pájaro, de los planeamientos filosóficos de algunos de los pueblos originarios de México Centro y Sudamérica (pero podría hacerse con cualquiera de los demás pueblos originarios que poblaron lo que hoy se llama América), tendríamos un cuadro sinóptico como el siguiente:³⁵

- a) Filosofía Náhuatl: Ometéotl, Dios dual o de la dualidad;
- b) Filosofía Maya: Tepeu-Gucumatz, demiurgos hacedores de las cosas del mundo y el hombre maya, dualéctica;
- c) Filosofía Tojolabal: Nosotrificación, no existe el objeto gramatical, todos son sujetos;

³⁴ Lo mandó construir el rey Motecuhzoma en Tenochtilan y es “muestra de tolerancia y amplitud de criterio del emperador azteca”, León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 380.

³⁵ Para concentrar en este cuadro sinóptico las aproximaciones filosóficas de los pueblos originarios puestos en él, hemos seguido los artículos respectivos que se encuentran en el libro editado por Dussel, Mendieta y Bohórquez, *op. cit.* Dichos artículos y autores son los siguientes: León-Portilla “Filosofía náhuatl”; Hernández Díaz, “Filosofía maya”; Carlos Lenkersdorf, “Filosofía Tojolabal”; Josef Estermann, “Filosofía Quechua”; Ricardo Salas Astráin, “Filosofía Mapuche”; Bartoleu Melià, “Filosofía Guaraní.

- d) Filosofía Quechua: Principio de relacionalidad en la que impera y predomina el todo-plural;
- e) Filosofía Mapuche: Pluralismo extremo desde el que la resistencia diversifica sus manifestaciones frente a todo otro impositivo;
- f) Filosofía Guaraní: La palabra lo es todo y desde la palabra se transforma en acontecimiento realizativo, manifestación de la multiplicidad.

En este contexto, tanto paleolítico mogol (origen lejano) como histórico manifiesto en pueblos originarios (origen no tan lejano), nos parece viable suponer que la filosofía California tendría que corresponder, de igual manera metafísica, a una ontología de base Dos. En esta deberíamos ser capaces de reconocer la puesta en juego simbólica y mítica de elementos filosóficos que, en ausencia de textos y de lengua viva, tendría también que hacerse manifiesta en documentos de otra índole, como lo son sus pinturas rupestres.

FILOSOFÍA CALIFORNIA

Del Dos metafísico se llega a muchas otras partes, todas distintas entre sí. Por ello, es justo que queramos partir del Dos como base ontológica y, en consecuencia, estamos tomando como documento central un documento otro, las pinturas rupestres o “lienros de piedra”,⁵⁶ como también se les ha llegado a llamar, y que aquí bien pudiéramos denominar “documento Dos” o, si se prefiere, “documento de fuente epistémica Dos”. Así pues, aunque revi-

⁵⁶ Enrique Hambleton, “Lienros de piedra”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 62, julio-agosto de 2003, pp. 46-51.

saremos algunos documentos Uno, nuestra intención más ambiciosa se centra en documentos Dos (como creemos que lo son las pinturas rupestres). En estos documentos (las pinturas rupestres), vamos a ensayar una metodología otra basada en la teoría del acto icónico³⁷ para, con ella, inaugurar y explorar un campo virgen: la filosofía de los Californios. También ensayaremos una doble aproximación hermenéutica a las pinturas rupestres: una, teniendo a Gastón Bachelard como adalid; la otra, teniendo a la mancuerna Heidegger-Gadamer como guías centrales. Y, como telón de fondo, el paisaje decolonial dibujado por todo un elenco de pensadores críticos cuyo lugar de enunciación está centrado en un Sur metafórico desde el que lo nuevo cobra ser en muy distintos ámbitos de posibilidad.

En este contexto metafísico, habría que empezar diciendo que la antigua California ha sido investigada en muy distintos ámbitos del saber, pero siempre desde la perspectiva Uno. Ello ha sido así por una razón muy simple; ninguna de esas aproximaciones ha situado sus andanzas conceptuales en el espacio abierto por la dif-errancia colonial (más adelante se aclarará este término). Así, por ejemplo, desde la historia, desde la arqueología, desde la botánica e incluso desde la zoología, nunca se han matizado las relaciones de poder imbricadas en cada uno de dichos conocimientos. Este permanecer incuestionado, obviado e invisible, es lo que ha permitido al poder (epistemológico, en este caso, pero siempre político) ejercerse como una única perspectiva cognitiva. Su base ontológica de fondo es Uno. A la vez, aunque menos socorridas, las investigaciones de carácter antropológico hacen valiosos apor-

³⁷ Por principio de cuentas seguimos a Horst Bredekamp, *Teoría del acto icónico*, Madrid, Akal, 2017, quien a su vez ha desarrollado a profundidad el campo abierto por el filósofo e historiador del arte Aby Moritz Warburg (1866-1929).

tes, aunque también estas admiten, sin crítica, a esa misma base ontológica Uno. Hay que considerar que la información antropológica convencional proviene, sobre todo, de los frailes avenidos a conquistar espiritualmente a los indígenas.⁵⁸ Es justo por ello que, desde su Uno ontológico no cuestionado, tildan de salvajes y atrasados a los indígenas, de quienes pretenden informar con objetividad científica y neutra de valores. Esta ausencia de dif-errar colonial es la que querríamos aquí hacer presente de manera explícita, ya que la base ontológica Dos, propia del dif-errar colonial, es la que nos va a permitir realizar intervenciones conceptuales otras, a partir de las pinturas rupestres, hacia la formulación de una plausible filosofía California.

Para despejar más el terreno epistémico en el que nos queremos mover, veamos, a manera de ejemplo, la siguiente fuente documental Uno, de corte antropológico, con su correspondiente hermenéutica también Uno. Lo tomamos de la Historia de la Antigua o Baja California, escrito por el jesuita veracruzano Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) y publicado en Venecia, de manera póstuma, en 1789, dos años después de su muerte. En la sección XVIII del Libro Primero, que se denomina “Origen y carácter de los californios”, leemos la siguiente anécdota:

Poco después que los jesuitas empezaron a plantar sus misiones en la California envió un misionero a otro por medio de un indio neófito dos tortas de pan (regalo entonces muy apreciado por la escasez de trigo) con una carta, en que le hablaba de esta

⁵⁸ En sus *Cartas de Relación*, Hernán Cortés solicita a Carlos V el envío de franciscanos y dominicos para iniciar esta conquista, aunque serán los jesuitas los que habrán de contribuir más a la recopilación de este tipo de informaciones. Véase: Hernán Cortés, “Cuarta carta de relación (15 de octubre de 1524)”, en *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2004 (sobre todo, p. 257 y ss.).

remesa. El neófito probó el pan en el camino, y habiéndole gustado le comió todo. Llegado a presencia del misionero a quien era enviado, le entregó la carta, y habiéndole reclamado el pan, negó haberle recibido, y como no pudiese adivinar quién había dicho aquello al misionero, se le advirtió que la carta era la que se lo decía, sin embargo, de lo cual insistió en su negativa y fue despedido. A poco tiempo volvió a ser enviado al mismo misionero con otro regalo, acompañado también de una carta y en el camino cayó en la misma tentación. Mas como la primera vez había sido descubierto por la carta, para evitar que ésta le viese la metió debajo de una piedra mientras devoraba lo que traía. Habiendo entregado al misionero la carta y siendo con ella convencido nuevamente del hurto, respondió con una extraña simplicidad: Yo os confieso, padre, que la primera carta os dijo la verdad porque realmente me vio comer el pan; pero esta otra es una embustera en afirmar lo que ciertamente no ha visto.⁵⁹

¿Qué extrae desde su Uno Clavijero? Lo acabamos de ver. En su misma narrativa acarrea la hermenéutica Uno que le corresponde, sin darse cuenta de ello. ¿Qué extraemos nosotros desde un dif-errar colonial Dos? Nuestra respuesta otra, de corte ontológico Dos, tendría que darse en una doble perspectiva: *a)* en la perspectiva del sentido común Uno, ahí trabajando en Clavijero desde la sombra, y *b)* en la perspectiva crítica Dos desde la que nosotros estamos subsumiendo a Clavijero y a su hermenéutica, leyendo ahora dicha anécdota, “simpática” y “curiosa” prima facie, desde las relaciones de poder que su narrativa oculta. Veámoslas por separado.

⁵⁹ Francisco Xavier Clavijero, *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Porrúa, 2007, pp. 51 y ss.

- a) Desde su Uno ontológico, Clavijero nos está diciendo que este indígena californio, recién llegado al cristianismo (neófito) y, por tanto, apenas iluminado por sus sagradas luces, es incapaz, en su ingenua ignorancia, de advertir el poder de la palabra escrita, que para el fraile es tan obvia como la verdad misma de la propia Biblia. Ahí queda dicha perspectiva Uno, ahí se vara y empantana: sólo es un dato más que documenta la inocencia infantil de un pobre indígena comelón.
- b) Desde nuestro actual Dos ontológico, susceptible de multiplicar ad infinitum el ser de lo que es y siguiendo en esto a Alain Badiou, la hermenéutica de aquel hecho anecdótico será muy otra, pues pone de manifiesto la complejidad de un mundo muy otro a aquel de quien lo está juzgando como simple. “Pluriversalidad”,⁴⁰ podríamos también llamar a esta perspectiva Dos y, desde ella, la “ingenuidad” del indígena californio, si se le sabe escuchar, estaría mostrando más bien la riqueza de una cosmovisión que responde a una lógica otra, escondida en relaciones de poder epistémico y político otros que, apenas ahora, estamos siendo capaces de visualizar: ¿cosmos comunal?, ¿mundo de relaciones horizontales entre sólo sujetos? Una base ontológica Dos abre este tipo de posibilidades filosóficas.
- c) Para Clavijero hubiese sido muy claro: algo así como una filosofía California sería un contrasentido, algo tan fuera de lugar, tan imposible, que ni siquiera fue necesario

⁴⁰ Diversidad epistémica o pluriversalidad, sería “...comprender los límites de los universales abstractos que han dominado el imaginario del mundo moderno/colonial desde la cristiandad hasta el liberalismo y el marxismo”. Walter Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad. Antología, 1999-2014*, Barcelona, CIDOB-UACJ, 2015, p. 344.

plantear. Algo semejante, en su momento, pero de igual manera, fue impensable para los doce frailes franciscanos cuando se pusieron a “examinar” la teología de sus pares nahuas, tlamatinime, puesta en un célebre coloquio transmitido por fray Bernardino de Sahagún.⁴¹

En efecto, Clavijero llama “charlatanes” y “lentos de dogmas bárbaros” a los sabios pericúes (Niparáj o Tuparán), a los sabios guaicurás (Dicuinocho) y a los sabios cochimíes (Guama), sin detenerse a considerar sus saberes específicos, para sólo juzgarlos “muy embusteros y malvados, y [que] opusieron grande resistencia a la introducción del evangelio”.⁴² Así mismo, durante el desigual intercambio teológico (teo-tlamatiliztli)⁴³ de los franciscanos con los tlamatinime, aquellos juzgaron a los dioses de estos de la siguiente manera:

De día en día
demandan sangre, corazones.
Por esto son muy temibles a la gente.
Mucho provocan el miedo sus imágenes;
sus hechicerías son muy negras, muy sucias,
muy asquerosas ...⁴⁴

[...] como si el dios crucificado de los cristianos no compitiera en sangriento sadismo al exhibirse muerto en una cruz y coronado con espinas. O como si los mismos misioneros no justificaran con la palabra los crímenes que

⁴¹ Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo xvi*, México, IIH-UNAM, 1985. En https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/franciscanos/215_04_04_Coloquio_Sabios.pdf.

⁴² Clavijero, *op. cit.*, pp. 66 y 67.

⁴³ Literalmente “sabiduría de lo divino”: *teo-tlamatiliztli*.

⁴⁴ León-Portilla, *Los franciscanos vistos...*, p. 28.

los soldados perpetraban con los indios. En el fondo se trata de la ontología Uno imponiéndose de manera colonial a una ontología Dos, tal y como Nietzsche nos revela de manera emblemática en el epígrafe que encabeza este escrito.

Lo que queremos resaltar con lo hasta aquí dicho es, en primer lugar, la dificultad que tenemos en la construcción de una filosofía California si las fuentes con las que estamos contando se encuentran tan llenas de prejuicios epistémicos, por decir lo menos. Y a esto hay que añadir, en el caso de Pericúes, Guaicurás y Cochimíes, cosas peores.

Cosas peores para el caso de la filosofía California si pensamos, comparativamente que, si la toltecáyotl náhuatl (para sólo mencionarla a esta), aun teniendo una muy extensa documentación de todo tipo, incluyendo el hecho de seguir siendo el náhuatl una lengua viva (pese a los embates de cinco siglos de colonialismo y marginación cultural); si la toltecáyotl náhuatl, con todo y lo anterior, ¡aún tiene escépticos que se niegan a aceptar la existencia de un pensamiento náhuatl de importancia filosófica! Si esto es así para el pensamiento náhuatl, ¿qué podríamos decir, desde esa perspectiva colonizada, de un pensamiento Californio ausente de indígenas (o casi)? No cabe duda: el colonialismo no sólo ha impregnado economías y culturas, también se ha filtrado en el tuétano de las subjetividades, tanto ilustradas como no ilustradas. Es el peso hegemónico actual de la ontología Uno. Cosas peores, pues, porque en el caso de los pueblos originarios Californios, ¿cómo podría sustentarse una filosofía de pueblos cuyos vestigios escritos directos son nulos y cuyas lenguas originarias dejaron de existir junto con sus practicantes? Esta última afirmación se aplica sólo a los tres núcleos nómadas más importantes de lo que hoy es Baja

California Sur (Pericúes, Guaicurús y Cochimíes —a este último con reservas) y no a los que aún siguen habitando la Baja California, al norte del paralelo 28 (Kiliwas, Paipai, Kumiai, Cucapá). No obstante, estas desventajas, creemos poder caminar algunos pasos hacia las formas del pensamiento filosófico Californio si sabemos dar los rodeos adecuados para su delimitación. También decimos, de entrada, que lo que aquí se avance en ese sentido, no hará distinción significativa entre los distintos núcleos nómadas arriba nombrados: Pericúes, Guaicurús y Cochimíes (en Baja California Sur); Kiliwas, Paipai, Kumiai y Cucapá (en Baja California). Ya veremos en su momento el porqué.

Terminamos diciendo que las “cosas peores” mencionadas, sólo lo son desde la perspectiva ontológica de base Uno; no lo son para una ontología de base Dos. Ya desde los mencionados Alain Badiou, Gaston Bachelard, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer o Enrique Dussel; ya desde Walter Mignolo (n.1941) y desde tantos otros pensadores contemporáneos de la decolonialidad, de la dif-errancia y de la ontología Dos inserta en ambas, creemos posible empezar a andar algunos pasos, titubeantes, de seguro, pero tan firmes como su aporética inseguridad de balbucir inicial se los permita, si se van dando anclados en diversidades epistémicas cuyo rigor se teje de maneras otras en horizontes ontológicos nuevos. Sólo si insistimos en cargar a costas el peso muerto de la herencia colonial de la epistemología de secano, solidaria a la metafísica de base ontológica Uno, nos parecerá imposible tarea una filosofía California. Pongamos en cuarentena ese pesimismo. Esa es aquí nuestra mayor apuesta y esperanza.

ADENDA:...UN PASO AL FRENTE Y...
¡DE CAMINO A LOS SURES!

Recientemente, Jorge Luis Amao Manríquez (n.1953) ha interpretado de manera muy audaz uno de los sitios arqueológicos cuyas pinturas rupestres se han datado en alrededor de siete mil quinientos años. Se trata de la cueva de san Borjita, en la sierra de Guadalupe (Mulegé, B.C.S.). Amao Manríquez presentó su trabajo como tesis doctoral en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,⁴⁵ para obtener el grado de doctor en Historia. De momento, vamos a tomar de este trabajo tan sólo dos observaciones: una de carácter epistemológico general, y la otra de índole hermenéutico más específico. Ambas se insertan en lo que hemos venido considerando como pluralismo decolonial (o Sur-Dos ontológico). Nos dice Amao:

De poco hubiera servido que los misioneros hubieran tratado de interpretar algunos de los lienzos rupestres pues pertenecían a una cultura lejana a ellos. Todavía hoy, transcurridos varios cientos de años de su llegada, las metodologías actuales para su aproximación apenas están en proceso de construcción. Podemos afirmar que por su vastedad y complejidad en todos los sentidos, [se] requiere de un cúmulo de esfuerzos interdisciplinarios para su cabal comprensión entendida esta no solamente como la interpretación de ellas, sino también de la sociedad que las hizo posibles, problema que como se puede apreciar se va desprendiendo como asunto principal a lo largo del recorrido narrativo.

⁴⁵ Jorge Luis Amao Manríquez, *El espejo en la roca: el relato sobre las pinturas rupestres en la península de Baja California*, 2017 (Tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Programa Institucional de Doctorado en Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Historia).

De esta observación epistemológica general (que pensamos pluralista y decolonial), queremos citar esta otra observación, misma que consideramos inserta en una vía hermenéutica de corte ontológico Dos:

El comienzo del inframundo indígena peninsular pero también de la vida sobre el lomo de la “gran serpiente descendente” de la cueva de San Borjita recuerda diferentes mitos de otros lugares del mundo pues una lectura paciente de estos lienzos muestra que son recurrentes con otros relatos, particularmente con uno que es conocido con el nombre genérico del “Huevo Cósmico”. En este mito universal el primer acto es el de limitar “el escenario del mundo en el espacio”, después el espacio de “la producción de la vida” y en seguida el de la producción de sí misma bajo la forma dual de “lo femenino y lo masculino”. En muchas de las concepciones que comparan las mitológicas de este comienzo, el triunfo final de la vida se da con el surgimiento del Sol y la Luna que finalmente se hacen posibles desde la profundidad del inframundo, que es el lugar del comienzo, el del primer plano o segmento desde donde se levantan los otros dos... Es por estas razones que en la lógica de los relatos de los mitos universales podemos afirmar que en San Borjita, al igual que en la cueva de El Palmarito, la cueva de La Serpiente y seguramente otras más, las representaciones sexuales mediante símbolos fálicos, vulvas y también partos, hablan de esa construcción de la vida que en este lienzo va dando lectura de abajo hacia arriba, es decir, desde el fondo de la cueva (que es el lomo negro de la “gran serpiente”) hasta la salida del borde rocoso donde el Sol golpea con toda su intensidad diciendo con ello la razón de porqué el personaje de más a la salida de este recinto sagrado está portando el símbolo de la Luna en creciente, y también el porqué está flechado en la pierna derecha con una punta celeste, y también por qué su cuerpo se está desimaginando al ser tocado por la luz del Sol [...]. A este decir es al que se está llegando al final del último plano, metafóricamente próximo a la región celeste muy por encima del inframundo y la tierra, del firmamento, por encima de todos, así como lo está expresando la imagen de “el hombre de rojo”, Ibo el Sol, desde la parte alta de la cueva de la cueva de El Palmarito, lugar en donde está presidiendo el

firmamento del “amaneciendo el Sol” en el inicio del principio, cuando la Luna y el Sol fueron lanzados arriba “como los principales ojos del cielo” para que alumbraran y amanecieran y atardecieran desde el primer día en el comienzo del tiempo.⁴⁶

Con este tipo de hermenéuticas histórico-míticas se inicia apenas el necesario trabajo de filosofía comparada que nos lleve a caminar una filosofía California acorde al nomadismo de aquellos lejanos habitantes originarios.

REFERENCIAS

- Amao Manríquez, Jorge Luis, *El espejo en la roca: el relato sobre las pinturas rupestres en la península de Baja California*, 2017 (Tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Programa Institucional de Doctorado en Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Historia, 2017.
- Badiou, Alain y Tarby, Fabien, *La filosofía y el acontecimiento. Con una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2013.
- Bloch, Ernst, *El principio Esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.
- Bredenkamp, Horst, *Teoría del acto icónico*, Madrid, Akal, 2017.
- Clavijero, Francisco Xavier, *Historia de la Antigua o Baja California*, 5ª ed., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 2007.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 535-536. La fuente utilizada por Amao para su hermenéutica simbólica en torno a la cueva de San Borjita (sierra de Guadalupe) y la cueva de la cuesta El Palmarito (sierra de san Francisco), se centra en el trabajo de Joseph Campbell, sobre todo *El héroe de las mil caras*, donde se fijan los elementos centrales del mito universal del “huevo cósmico”.

- Comte-Sponville, André, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 2004.
- Díaz Hernández, Miguel, “La filosofía maya”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, pp. 27-32.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- _____, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal (investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*, Chaco, Resistencia, 1966.
- _____, “Conferencia magistral, dictada en la Cámara de Diputados”. En https://www.youtube.com/watch?v=bqzNfWZq0_I.
- _____, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/Siglo XXI, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- García Ponzó, Leandro, *Badiou: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata-Biblioteca nacional, 2011.
- González Galván, Humberto, *Hermenéutica del instante*, La Paz, UABCS, 2015 (Cuadernos Universitarios).
- Hambleton, Enrique, “Lienzos de piedra”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 62, julio-agosto de 2003, pp. 46-51.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997.
- Krotz, Esteban, “La utopía como dimensión necesaria de la filosofía de la cultura”, en Dora Elvira García [coord.], *Filosofía de la cultura. Reflexiones y encrucijadas*, México, Porrúa, 2011, pp. 123-139.
- León-Portilla, Miguel, “La filosofía náhuatl”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez [eds.], México, CREFAL/Siglo XXI, 2009, pp. 21-26.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Con un apéndice nuevo*, México, UNAM, 1993.
- _____, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, IHH-UNAM, 1985. En https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/franciscanos/213_04_04_Coloquio_Sabios.pdf.
- _____, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 2013.
- Mignolo, Walter, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*, Barcelona, CIDOB-UACJ, 2015.
- Sloterdijk, Peter, *Esféras I. Burbujas. Microsferología*, Madrid, Siruela, 2017.
- Sousa Santos, Boaventura, de y María Paula Meneses, “Introducción”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses [eds.], *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2015.

III. EPISTEMOLOGÍA Y CRÍTICA CULTURAL

“TRANSCULTURACIÓN” Y “CONTRAPUNTEO”: HISTORIA DE DOS CONCEPTOS

Liliana Weinberg
CLALC-UNAM

A la memoria de Sandra Vivanco

INTRODUCCIÓN

‘Transculturación’ y ‘contrapunteo’ son dos conceptos propuestos por Fernando Ortiz en su gran ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado por primera vez en 1940,¹ que, además de contribuir conjuntamente a la configuración de esta obra fundamental, alcanzaron a su vez larga y fructífera existencia de manera independiente y representaron un valioso aporte a la construcción del conocimiento en nuestra región. Ambos contribuyeron a reforzar la interpretación de la matriz cultural de la vida cubana que se despliega en esta obra de Ortiz, así como a su

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ed., introd. y bibliografía de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2002 [1940]. En adelante cito conforme a esta edición.

propuesta de examinar desde una nueva perspectiva los procesos decisivos en la historia económica y social de la Isla en relación con el Caribe. Ambos representaron también herramientas que le ayudaron a desplazar el eje de la concepción tradicional de lo latinoamericano hacia nuevos rumbos, ya que este ensayo fundamental abrió la posibilidad de transitar de un modelo interpretativo centrado en “tierra firme” hacia un modelo abierto al mar y la insularidad, así como de un modelo interpretativo de la nacionalidad que privilegiaba los componentes españoles y criollos y los fenómenos predominantemente urbanos, hacia una consideración incluyente de los aportes africanos y del mundo rural y popular, atenta al registro de la tradición oral y de las voces otras.

UN ENSAYO FUNDACIONAL

El *Contrapunteo* representa uno de los más eminentes ejemplos del ensayo de interpretación que tan significativo fue para distintos países de América Latina, así como un verdadero parteaguas en la historia del género en nuestra región. Para empezar, esta innovadora obra de Ortiz permitió a su autor marcar un nuevo rumbo en las reflexiones al dar un golpe de timón visionario (y aprovecho las metáforas marineras) para marcar el desplazamiento de la preocupación de los intelectuales latinoamericanos hacia el Caribe.

Con su obra, Ortiz no sólo logró integrar en una nueva síntesis los discursos de la literatura, las artes y las ciencias sociales, sino que también alcanzó a superarlos a partir de la incorporación de elementos provenientes de una atmósfera de renovación estética y una nueva sensibilidad hacia la tradición oral y el componente afrocubano, elementos todos que contribuyeron a avanzar en la crítica y ampliación del discurso criollista de su momento.

Otro tanto sucede con su renovación, en nueva síntesis, de la historia de hechos y de los anteriores discursos de las nacientes ciencias sociales, todavía en buena medida imbuidos de determinismo racial y geográfico, para abrirse a una nueva visión de largo plazo, plural y procesual de la vida social y cultural. Al privilegiar los procesos sobre los contenidos, Ortiz abrió un nuevo modo de entender nuestra realidad.

Cabe subrayar la originalidad de la mirada y del texto de Ortiz, quien además traslada el énfasis de su análisis de una concepción centrada en la raza hacia una concepción centrada en la cultura y de un enfoque ligado a su temprana formación en la criminología hacia otro punto de vista capaz de contemplar de manera amplia la productividad y dinámica del encuentro de culturas: es allí donde su incorporación de los conceptos de ‘transculturación’ y ‘contrapunteo’ cobra un nuevo sentido. Y si me refiero a la originalidad de la mirada y del texto de Ortiz y no sólo a la originalidad de Ortiz, es porque la propia organización discursiva del texto, al que él mismo en carta a Melville Herskovits llamó “un juguete”, tiene algo del movimiento libre e incansable de esas estructuras en equilibrio inestable que, como los móviles y esculturas cinéticas de su contemporáneo Calder, nos causan admiración y sorpresa.

La innovadora estrategia discursiva de Ortiz se evidencia desde las primeras páginas de su ensayo. El capítulo introductorio, que lleva el mismo título del libro, “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, comienza con una referencia a la “célebre controversia” literaria que se dio entre don Carnaval y doña Cuaresma en el *Libro de Buen Amor*, al que invoca como precedente literario de su propio quehacer. En su caso se trata del contrapunteo entre “el moreno tabaco y la blanconaza azúcar”, a los que declara “los dos productos agrarios fundamentales de la historia económica

de Cuba” al mismo tiempo que figuras “en contrastante paralelismo”, que pueden ser cantadas a través de la poesía.² El breve capítulo primero vuelve a mencionar los personajes del contrapunto y el proceso de transculturación, esta vez para conducirnos a una presentación de la obra como “un ensayo esquemático”³ que busca dar cuenta de “las señaladas contraposiciones económicas, sociales e históricas entre ambos grandes productos de la industria cubana”.⁴ El segundo capítulo, titulado “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, se abre con una invocación propia del arte tradicional del contrapunto: “Con la venia del lector”, seguida de la presentación del vocablo ‘transculturación’.⁵

Es así como la obra y el contraste entre los dos grandes protagonistas, el tabaco y el azúcar, se colocan en clave de contrapunto, al mismo tiempo que la interpretación de los procesos se pone en clave de transculturación. De este modo se anticipa al lector que uno de los principales temas del ensayo será la indagación de la historia cultural de Cuba a través del seguimiento de los encuentros y desencuentros de dos personajes que remiten a su vez a dos productos agrarios y cuya puesta en relación los confirmará como representativos de la vida de la Isla. En lugar de aplicar los viejos esquemas nacionalistas y racistas, se apela ahora al modelo de la cultura, e ingresarán al ensayo, de la mano de ese principio contrastivo básico que pone en relación el tabaco y el azúcar, infinidad de temas y discursos provenientes de campos tan diversos como la antropología, la geografía humana, la historia, la economía, las

² *Ibid.*, pp. 135 y 136.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 254.

letras y las artes, y aun algunos anticipos de aquello que hoy se reconoce como la teoría de los afectos.

Lo que hace genialmente Ortiz (y esto lo observó con gran perspicacia Fernando Coronil, uno de los mayores estudiosos de su obra) es convertir el tabaco y el azúcar de *commodities* en personajes; esto permite al ensayista dotarlos de agencia y protagonismo histórico sin que dejen a su vez de funcionar como tales en el plano literario. Coronil muestra cómo Ortiz emplea el tabaco y el azúcar “como constructos metafóricos” altamente complejos “que condensan una multiplicidad de significados” y permiten que convivan en tensión objetos inanimados y seres animados, materias primas y “formas culturales”, *commodities* y personajes.⁶ Por otra parte, recuerda el mismo investigador que esta oposición nos remite también a otro afamado contrapunto, presente nada menos que en *El Capital*, donde Marx, apelando a las figuras de Madame la Terre y Monsieur le Capital, “puso de relieve su fetichización en la sociedad capitalista”.⁷ Ortiz coloca a su vez en gozoso contraste a estos dos personajes-formas culturales-materias primas, y lo hace inspirado tanto en el modelo literario de la obra del Arcipreste de Hita como en el arte tradicional del contrapunto. Estas resonancias permiten a Ortiz sintetizar la historia de Cuba e ir iluminando e hilando las distintas facetas y problemas de la misma. Por otra parte, la blanca y parsimoniosa doña Azúcar y el moreno y pícaro don Tabaco pronto se desprenderán de manera risueña de sus rasgos raciales para revestirse de rasgos culturales,

⁶ Fernando Coronil, “La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación”, en Liliana Weinberg [coord.], *Estrategias del pensar: ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX*, t. I, México, CIALC-UNAM, 2010, p. 380.

⁷ *Ibid.*, pp. 388 y 389.

al referirse a prácticas, formas de cultivo, producción, explotación, saberes, sentimientos colectivos, etcétera.

El libro se abre desde sus primeras páginas a la posibilidad de distintas lecturas y registros, y nos muestra cómo a través de operaciones estéticas integradoras podemos superar contradicciones y atender a niveles de complejidad que se dan en los distintos órdenes de la realidad. Ortiz reúne, sintetiza, pone en productiva relación los distintos aspectos necesarios para el tratamiento del tema: histórico, económico, político, cultural, etc. Esta dinámica acompaña el despliegue de un modo de pensar apoyado en la posibilidad de poner en diálogo los discursos de la literatura y de las ciencias sociales. Esta estrategia interpretativa lo acerca a otro connotado integrante de la familia de los ensayos de interpretación, *Casa grande e senzala*, del brasileño Gilberto Freyre (1933),⁸ en cuanto se trata de dos autores con sólida formación en el campo de las nacientes ciencias sociales que fueron además dotados escritores. Ambos apelaron además al contrapunto entre pares contrastantes para comenzar a tejer la trama de sus respectivos textos y para que sirvieran como fondo rítmico, musical, a la comprensión de los procesos económicos, sociales y culturales: tabaco y azúcar, *casa grande y senzala*.

Estos elementos funcionan entonces en varios niveles al mismo tiempo y conviven en una tensión productiva que permite relacionarlos y contrastarlos de forma dinámica para mostrar el papel y la forma de inserción del tabaco y el azúcar tanto en el devenir de los procesos económicos y sociales como en la vida y el tiempo largo de la cultura.

⁸ Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala*, pról. y cron. de Darcy Ribeiro, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 [1933].

VIDAS PARALELAS

Observemos que la decisión de apelar a conceptos como ‘transculturación’ y ‘contrapunteo’ obedece a la voluntad de dar nombre a procesos dinámicos, abiertos, originales y creativos. En efecto, se trata de una muy acertada elección de términos que pueden aplicarse tanto a la descripción, análisis y conceptualización de los distintos aspectos de la vida económica y social como al carácter siempre vivo y fluido de los fenómenos culturales. Así lo notaron, entre otros críticos, Gustavo Pérez Firmat, Fernando Coronil y Enrico Mario Santí.

De este modo, si hacemos un rastreo y trazamos un contraste entre las vidas paralelas de ambos conceptos, seguramente podremos descubrir que, presentados en el mismo libro, contribuyeron ambos a reforzar sus sentidos y dinamizar sus análisis, aunque a la vez se insertaron en distintos ámbitos de discusión, corrieron con distinta suerte y abrieron el camino a nuevos diálogos.

Recordemos que el primero de ellos surgió como un término especializado ligado a los campos de la antropología y la geografía humana, mientras que el segundo se inspiró en el folklore para referirse a los usos de la literatura, la música y la tradición oral.

En efecto, el neologismo ‘transculturación’, que era a su vez respuesta a otro término, el de ‘aculturación’ —ya empleado este último desde tiempo atrás en el campo de los estudios antropológicos—, quedó avalado desde las primeras páginas del libro por las reflexiones que le dedicó Bronislaw Malinowski (1940), quien a través de sus palabras introductorias presentó y respaldó el uso del término. Sin embargo, y como lo observó con acierto Enrico Mario Santí, el gran antropólogo funcionalista no estaba actuando de manera absolutamente desinteresada, sino que a su vez esta-

ba apelando al nuevo concepto como punta de lanza en una lucha simbólica entre la escuela funcionalista británica y la escuela culturalista norteamericana de Boas y Herskovits: fue este último quien en su momento propuso el término ‘aculturación’, que fue adoptado a su vez por antropólogos como el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán. La obra de Ortiz representa también parte de una lucha simbólica por la apertura y el fortalecimiento de los estudios de las culturas provenientes del África, ya que tanto Herskovits como Ortiz estaban pugnando desde distintos lugares por inaugurar ese nuevo campo de investigación. De este modo, el término ‘transculturación’ ingresó en un principio en el circuito de los debates antropológicos, aun cuando posteriormente su uso se extendiera y comenzara a aplicarse a los estudios literarios, culturales, poscoloniales.

Por su parte, el término ‘contrapunteo’, lejos de ostentarse como novedoso, tiene una muy larga historia, en cuanto hunde sus raíces en los siglos de la tradición oral: remite a la modalidad poética y musical del contrapunto tal como se manifestó en Cuba (y que es a su vez resultado y muestra viva de la confluencia de distintas tradiciones culturales, desde las décimas populares de origen español hasta formas musicales provenientes de la herencia afrocubana), a la vez que conduce a esta vertiente popular que se dio en distintos lugares de América con manifestaciones afines al contrapunto. Resulta además particularmente notable que esta noción evoque un modo de interpretación poético-musical característico de la tradición oral, siempre vivo y productivo, y que en su incorporación al ensayo dota a la prosa de un ritmo y de una posibilidad de enlace y contraste altamente productivos a la hora de interpretar los procesos.

TRANSCULTURACIÓN

El concepto de “transculturación” fue propuesto por Ortiz para explicar los fenómenos derivados del encuentro entre distintas culturas. Se refiere a una forma de contacto cultural que es pensada como interacción creativa y no sólo como relación entre una cultura donadora dominante y una cultura receptora meramente pasiva, sino que contempla la existencia de procesos dinámicos de selección, interacción, transformación y creación. Así lo dice el autor en “Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba”: “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación”.⁹ A partir de esta primera formulación, y sobre todo con el posterior desarrollo de los estudios culturales y decoloniales, el término se irá haciendo paulatinamente extensivo a distintos fenómenos de encuentro de culturas, y particularmente a aquellos que se dan en las condiciones asimétricas y coercitivas propias de los procesos coloniales.¹⁰ La palabra elegida permite acentuar de manera muy elocuente el carácter vivo, móvil, inestable, de los fenómenos, y resulta enorme-

⁹ Ortiz, *op. cit.*, p. 260.

¹⁰ Véase Lilita Weinberg, “Transculturación”, en Mónica Szurmuk y Robert Irwin [coords.], *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora/Siglo XXI Editores, 2009, pp. 277 y ss.

mente acertada por tanto para enfatizar los rasgos de dinamismo y apertura de los mismos, su permeabilidad, su interrelacionalidad, su capacidad de vinculación activa y creativa para expresar las diferentes fases del proceso transitivo y abierto de intercambio entre una cultura y otra. Bien expresó Malinowski en las palabras introductorias a la obra que el término permitía superar la mera idea de mezcla, en cuanto designaba un proceso a partir del cual emerge “una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente”.¹¹ Se pone así el acento en la capacidad creativa de las culturas.

La elección del vocablo resulta incluso un acierto sonoro y semántico, ya que permite atraer a su órbita otros términos como “transformación”, “transición”, “transmutación”, que no sólo presentan cierta afinidad dada por el empleo del prefijo “trans” (que significa “al otro lado de” o “a través de”), sino que dan a su vez al término la posibilidad de adaptarse a la explicación de distintos procesos sociales y de transmisión cultural. Arcadio Díaz Quiñones mostró hasta qué punto se trata de un término que surge ligado a conceptos del espiritismo como transmigración, transustanciación, etc., aunque luego se convierta en un neologismo propio del campo antropológico, que se propone como alternativo al concepto de “aculturación” planteado por Herskovits.

Reitero entonces que si en el corto plazo el concepto de “transculturación” causó una fuerte reacción e incluso rechazo por parte de quienes defendían el concepto de “aculturación” y no consideraban que fuera necesario duplicar a través de la inven-

¹¹ Bronislaw Malinowski, “Introducción”, en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, La Habana, Jesús Montero, 1940, p. 125.

ción de otro término algo que en su opinión quedaba comprendido por este último, lo cierto es que logró atraer durante varias décadas y de manera creciente la atención de lectores e investigadores provenientes del campo de la literatura, como es el caso de Alfonso Reyes, Mariano Picón-Salas y más tarde Ángel Rama, quienes lo retomaron para interpretar la relación entre la historia de la cultura y la literatura latinoamericana. Y si bien su aceptación en el campo de los estudios antropológicos pareció en un primer momento limitada, esta situación se revirtió con la expansión de los estudios culturales y poscoloniales. Así lo muestra su amplia aceptación por parte de estudiosos como Mary Louise Pratt, quien se interesó en incorporarlo a la discusión, considerando que daba buena cuenta de los procesos de contacto e intercambio cultural que se producen en las zonas donde se registran las condiciones heterogéneas, asimétricas e incluso coercitivas propias de los procesos coloniales, y que ella denominó, en un trabajo señero publicado en 1991, "zonas de contacto". Y de allí en más habrá de convertirse en un término de enorme utilidad para su aplicación a distintos procesos de encuentro de culturas en condiciones asimétricas, tomando en cuenta su gran plasticidad y posibilidad de aplicación como herramienta para el estudio de distintos fenómenos, esferas o ámbitos en que tienen lugar los procesos de encuentro entre representantes de distintas culturas. Es así como tras este vuelco en su recepción, el término revivió y se expandió de manera notable, tal como sigue sucediendo hasta nuestros días. Se lo ha redefinido y reinterpretado varias veces, pero siempre con un sentido de dinámica cultural, creatividad, mutua influencia entre distintos grupos en contacto, así como de herramienta fundamental para estudiar los procesos de encuentro en situación colonial.

CONTRAPUNTEO

En cuanto al “contrapunteo”, Ortiz retoma una voz de larga data en el campo de la tradición oral, y que corresponde a un tipo de composición característica de la poesía y la música popular: se trata de un término que envía a la manifestación cubana del fenómeno del contrapunto, que se encuentra ampliamente representado en distintas regiones de América Latina y pertenece a una práctica creativa inmemorial a la que se integran aportes culturales diversos. El “contrapunteo” consiste en la versión cubana de una improvisación poética de fuerte carácter performativo o “disputa musical”, como la denomina Santí, por la que dos o más poetas populares contendientes confrontan su virtuosismo a través del canto, generalmente acompañados de instrumentos musicales. Se tiene registro de su aparición, bajo distintas denominaciones (contrapunto, contrapunteo, controversia, desafío, duelo, payada, topada, trova, *cantoría* o *porfía*) en diversas regiones de Latinoamérica.¹²

Ortiz parte de esta evocación del contrapunteo cubano y extiende la posibilidad del contrapunto a parejas o binomios contrastivos integrados por el tabaco y el azúcar, lo negro y lo blanco, lo masculino y lo femenino, el veguerío y el latifundio, la agricultura intensiva y la agricultura extensiva, etc. Esta genial apelación a las posibilidades abiertas por la poesía y la música popular imprimió un nuevo ritmo al ejercicio interpretativo del ensayista y dotó al texto de una sorprendente vitalidad, apertura y creatividad, alimentadas y multiplicadas a partir de la posibilidad de una

¹² Tomo esta caracterización de Ercilia Moreno Chá, “*Aquí me pongo a cantar...*”. *El arte payadresco de Argentina y Uruguay*, Buenos Aires, Dunken, 2016, pp. 30 y ss.

infinita combinatoria de elementos y de una admirable capacidad relacional.

Autores como Santí y Coronil dedican una amplia sección de sus trabajos al "contrapunteo". Este último autor plantea que se trata de una estrategia que permite desarticular los discursos hegemónicos a partir de su puesta en diálogo con los discursos alternativos, y la liga además nada menos que a las propuestas que años después hará Edward Said.¹⁵

Colocar su propia obra en clave de contrapunto permite a Ortiz encontrar un registro más cercano al de la oralidad, entre la conversación y el contraste, con lo que logra la apertura de sentidos propia de un diálogo infinito. El contrapunto es en sí mismo a la vez recreación de temas tradicionales y apelación a la creatividad y la invención. La gracia, la agilidad, la antiolemnidad, aligeran el propio discurso, autorizan vincular temas, sugerir semejanzas y diferencias, proponer diálogos y polémicas cordiales, y evitan que el mismo se vuelva monolítico y abstruso.

En el caso de Ortiz el contrapunto funciona también en un sentido crítico, en cuanto responde a otros discursos sobre la vida cubana, pero también funciona en un sentido creativo, en cuanto logra traer a presente, combinar, integrar y poner en diálogo productivo los usos y costumbres populares y los discursos provenientes de diversos campos: el de la literatura y el de las artes, el de las ciencias sociales y el de los debates de la política y la cultura. El despliegue de su interpretación se hace posible gracias a estos elementos dinamizadores.

¹⁵ Coronil recuerda que, para Said, leer contrapuntísticamente los textos que produjo Europa permite develar el sello de lo colonial, que había quedado encubierto por ellos: se trata de una idea que se plantea nada menos que en un libro fundamental: Edward Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1995.

Hay otro elemento interesantísimo en el gran ensayo de Ortiz, que Pérez Firmat caracteriza como la propia conciencia de preliminaridad de una obra cuyo autor, lejos de asumir una postura magistral y definitiva, se coloca como alguien que está abierto a los aprendizajes y los descubrimientos, que hace suyas la viveza y la picardía populares y cuya voz se mueve siempre entre identidad y diferencia.¹⁴

Por otra parte, si leemos hoy ese libro extraordinario que es *El mar de los deseos, El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*,¹⁵ de Antonio García de León, antropólogo, historiador, caribeñista y músico él mismo, veremos que este autor imprime también un giro maravilloso a los modos de hacer historia que completa lo abierto por Ortiz: leer el tiempo largo de la cultura del Caribe desde la música, esto es, hacerlo a partir de la adopción de un modo interpretativo totalmente distinto, un modo *otro*, regido no por las categorías y el orden discursivo de la historia sino por la música, y la *música* popular además. Al plantearse en clave de contrapunto, el texto no sólo establece un nuevo vínculo con la tradición oral y los usos del folklore, sino que incluso abre la posibilidad de reescribir la historia cultural desde la música.

CONCLUSIONES

Con la obra de Fernando Ortiz el ensayo cubano se emancipa del modelo de tierra firme para abrirse francamente al mar y las islas, así como se aleja del determinismo racial para asomarse a la

¹⁴ Gustavo Pérez Firmat, *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 51.

¹⁵ Antonio García de León, *El mar de los deseos. El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*, México, FCE, 2016.

creatividad de la vida cultural, en un proceso que se anuncia ya en el pensamiento precursor de José Martí. Al proponer una nueva forma de interpretación de la historia de su país que no se limite a un nacionalismo estrecho ni a una búsqueda esencialista de los orígenes, sino que atienda a la vida de la sociedad y procure dar cuenta de los procesos con un sentido abierto, contrastivo y vinculante, la obra de Ortiz vislumbra otro elemento fundamental: la profunda relacionalidad que es clave para la comprensión del Caribe, tal como lo habrá de plantear años después Édouard Glissant en su *Poétique de la relation*.¹⁶

Antonio Benítez Rojo vio en la gran obra de Ortiz “uno de los libros más consecuentes con las dinámicas de lo caribeño que se han escrito nunca”.¹⁷ En efecto, a partir de la interpretación de Ortiz Cuba se abre al Caribe, se reconoce en su insularidad, admite los múltiples aportes de los distintos grupos humanos y manifestaciones culturales que fueron forjando su historia. Al apelar al sentido dinámico, creativo e incluyente de los procesos de “transculturación” y al sentido musical, popular y performativo del “contrapunteo”, logró Ortiz dotar a su ensayo de una dinámica interpretativa que honra a su vez la propia vitalidad de los procesos estudiados, al tiempo que contribuye a pensar la experiencia cultural cubana no como un fenómeno aislado sino como parte protagónica de una historia plural y de larga duración ligada a los procesos históricos y culturales vividos por el Caribe.

El intelectual cubano ha dado ejemplo a toda América de que hay otras formas de hacer la historia, ya que es notable el creciente interés que manifestará hacia los instrumentos tradicionales y la música popular, la tradición folklórica e incluso su temprana

¹⁶ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, París, Gallimard, 1990.

¹⁷ Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea, 1998, p. 188.

intuición del valor del *performance*. Uno de los textos que así lo confirma es el que dedica a “La transculturación blanca de los tambores de los negros”.¹⁸ En el *Contrapunteo cubano* se evidencia una gozosa forma de poner en relación las esferas de lo culto y lo popular, así como una serie de rasgos de estilo inspirados en los mecanismos de creatividad propios de la tradición oral que anticipan el camino que recorrerán los estudios culturales y la teoría de los afectos.

Otra vía que se abre es el diálogo o la polémica con distintos textos y autores de la época a través de cartas o publicaciones que retoman estos temas. Si en el caso de la transculturación ésta entra en los debates del campo de la antropología, las ciencias sociales o los estudios culturales, en el caso del contrapunteo esta noción “hace familia” con quienes están rescatando desde otro lugar la música cubana y la cultura popular, como es el caso del escritor Alejo Carpentier y de la folklorista Lydia Cabrera, quienes habían publicado ya valiosos ensayos y estudios sobre estos temas.

Ortiz nos muestra así que el ensayo logra resolver literariamente, apelando a las ricas potencialidades del lenguaje y a la apertura dialógica del texto, las exigencias de tratamiento distante e impersonal de los datos que fija el discurso predominante de las ciencias sociales. El ensayo de interpretación encuentra también con Ortiz un nuevo modo de conducir estratégicamente la polémica y la batalla de las ideas a un escenario más cercano y humano cifrado en la dinámica de los procesos de encuentro cultural, la transculturación y el contrapunto, elementos todos que dotan al texto de un fuerte sentido de apertura. En efecto, al hacer de la transculturación una de las bases de su interpretación y al poner en diálogo y

¹⁸ Fernando Ortiz, “La transculturación blanca de los tambores de los negros”, en *Archivos Venezolanos de Folklore*, vol. I, núm. 2, julio-diciembre de 1952, pp. 235-256.

contrapunto discursos y saberes procedentes de distintos campos, el ensayo de interpretación de Ortiz logra en buena medida representar en su configuración y acompañar en su devenir la vitalidad de los procesos estudiados. Notables son en este sentido los aportes de Ortiz tanto a la gran familia del ensayo de interpretación como a la construcción del conocimiento en América Latina.

REFERENCIAS

- Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea, 1998.
- Carpentier, Alejo, *La música en Cuba*, México, FCE, 1946.
- Coronil, Fernando, "La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación", en Liliana Weinberg [coord.], *Estrategias del pensar: ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo xx*. t. I, México, CIALC-UNAM, 2010, pp. 357-428.
- Díaz Quiñones, Arcadio, "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 2, julio-diciembre de 1998, pp. 175-192.
- Freyre, Gilberto, *Casa-Grande y Senzala*, pról. y cron. de Darcy Ribeiro, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- García de León, Antonio, *El mar de los deseos. El Caribe afroandaluz, historia y contrapunto*, México, FCE, 2016.
- Glissant, Édouard, *Poétique de la relation*, París, Gallimard, 1990.
- Malinowski, Bronislaw, "Introducción", en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, La Habana, Jesús Montero, 1940.
- Moreno Chá, Ercilia, "Aquí me pongo a cantar...". *El arte payadresco de Argentina y Uruguay*, Buenos Aires, Dunken, 2016.

- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, pról. de Herminio Portell-Vilá, introd. de Bronislaw Malinowski, La Habana, Jesús Montero, 1940.
- _____, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ed., introd. y bibliografía de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2002.
- _____, “La transculturación blanca de los tambores de los negros”, en *Archivos Venezolanos de Folklore*, vol. I, núm. 2, julio-diciembre de 1952, pp. 235-256.
- Pérez Firmat, Gustavo, *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Picón-Salas, Mariano, *De la Conquista a la Independencia; tres siglos de historia cultural latinoamericana*, México, FCE, 1944.
- Pratt, Mary Louise, “Arts of the contact zone”, en *Profession*, 1991, pp. 33-40. En <https://www.jstor.org/stable/25595469?seq=1>.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982.
- Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994.
- Santí, Enrico Mario, “Introducción”, en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, ed., introd. y bibliografía de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 25-110.
- Weinberg, Liliana, “Transculturación”, en Mónica Szurmuk y Robert Irwin [coords.], *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora/Siglo XXI Editores, 2009, pp. 277-282.

CIENCIA COVER DESPUÉS DE 20 AÑOS:
LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO
EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DESDE UNA PERSPECTIVA
DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Johannes Maerk
*Universidad de Ciencias Aplicadas
FH Campus Viena, Austria*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca dar continuidad al artículo sobre la ciencia cover que formó parte del libro colectivo de 1999 *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*. Podemos observar una larga tradición en la importación de ideas y conceptos de otras regiones y su aplicación indiscriminada a la realidad social local latinoamericana. En otras palabras, los académicos «copian» teorías, conceptos y métodos extranjeros sin importar si son aplicables a sus objetos de estudio o no. Hemos llamado a esta aplicación una “ciencia

cover”,¹ como en la música cover cuando Alberto Vázquez o César Costa cantaban canciones de Elvis Presley o Paul Anka, originalmente en inglés, en español.

Los positivistas globales² tienden a cometer el error de «universalizar» el conocimiento local de supuestos “grandes autores”: Max Weber analiza y describe al burócrata del “viejo continente”; Joseph Schumpeter se centra en el innovador capitalista europeo, pero principalmente británico; Jürgen Habermas dirige su atención a la sociedad industrializada del llamado “primer mundo”, en particular a la sociedad alemana; y los estudios de Pierre Bourdieu son, casi siempre, sobre fenómenos socio-culturales franceses. En lugar de reconocer el carácter singular de cada una de estas teorías, existe una fuerte tendencia a creer que cualquiera de los capitalistas residentes, es un capitalista al estilo de Schumpeter o Weber; o que la relación entre lo público y lo privado en México o Brasil es similar a la esfera pública en Alemania según lo evaluado por Habermas.

Esta universalización del conocimiento tiene que ver con la creación del llamado “punto cero”, una idea del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez. Así, los teóricos del pensamiento

¹ Véanse detalles del concepto de “ciencia cover” en Johannes Maerk, “La ‘ciencia cover’ en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 125-133.

² Según Ian Boxill, colega de la University of the West Indies, los “positivistas globales” ven a la academia en el Caribe “simplemente como una parte de una red global de universidades, de donde, el contenido de la investigación y la enseñanza, no deben ser diferentes de lo que se obtiene en, digamos USA. En otras palabras, un título en ciencias económicas o políticas de la UWI debe tener el mismo contenido que uno del MIT o de la Universidad de Chicago. Este grupo está formado en su mayoría de positivistas que defienden la filosofía del hombre universal, más que las particularidades, el punto de inicio para el análisis. [...] Ellos argumentan que, los problemas locales no son diferentes a los problemas en otras partes del mundo”: Ian Boxill, “Lo global y lo local: ciencias sociales en el Caribe”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 1, 1999, p. 1. En <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO1/C11.pdf>

universal (y el imaginario en torno a ellos) pretenden ser observadores del mundo, que pueden “colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (...) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, recuerda la imagen teológica del Deus absconditus (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano (...)”.⁵ El pensamiento de los países centrales pretende ser este punto cero que se cree ‘universal’ y así esconde el desde dónde se piensa.

SUPERACIONES DEL CONCEPTO HOMOGÉNEO Y UNIVERSAL DEL CONOCIMIENTO

Una posible superación de la perspectiva universalista podría consistir en la llamada “indigenización” del conocimiento. De acuerdo con este enfoque, los representantes de esta indigenización, sugieren que el eurocentrismo puede ser superado en las regiones periféricas a través de la reconstrucción de las tradiciones vernáculas y autóctonas de determinados contextos socio-históricos y con la ayuda de métodos en las ciencias sociales y humanas regionalmente ubicados. Una característica clave de esta perspectiva es la visualización del lugar desde el que uno piensa y argumenta.⁴

⁵ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 19.

⁴ Véase por ejemplo Mehrzad Boroujerdi, “Subduing Globalization: the Challenge of the Indigenization Movement”, en B. Schaebler y L. Stenberg [eds.], *Globalization*

La indigenización del saber se puede identificar con los “relativistas modificados” de Ian Boxill, es decir quienes argumentan” que la realidad del Caribe es única y que el papel de los académicos es tratar de desvelar las complejidades de esta realidad. En tanto no niegan la existencia de lo universal, este grupo es portavoz de que el enfoque del trabajo académico en la región debe ser sobre problemas locales específicos, y que el curriculum para la enseñanza no tiene forzosamente que parecerse al del MIT o al de la Universidad de Chicago. [...] Ellos están a favor de establecer agendas de investigación y tienen claro que el papel de la academia es el de ayudar a resolver problemas locales”.⁵

Los *relativistas modificados* opinan que los académicos y científicos locales tienen como tarea fundamental, cuestionar las teorías y sus respectivas metodologías, así como los conceptos, los que se importan desde los países del Norte Global y los cuales no pueden aceptar de manera pasiva como relevantes para la realidad local. Así el pensamiento de los relativistas modificados se puede denominar también pensamiento “desde acá”. Me inspiro con esta denominación en las ideas de quien describe el “desde acá”, como un lugar simbólico: “un espacio que ocupa un individuo personalmente y que demuestra su presencia. Ser acá permite tener la capacidad de reflexionar sobre la noción de identidad y reconocerse como parte de una comunidad”.⁶

and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity, Syracuse/New York, Syracuse University Press, 2004; Sayed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.

⁵ Boxill, *op. cit.* p. 1.

⁶ Héctor Rosales, *Tepito Arte Acá: ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*, México, UNAM-CRIM, 1988, p. 22.

Esta idea del “desde acá” se puede encontrar en América Latina, pero también en Canadá, un país según Ian Angus con una dependencia del primer mundo (“first-world dependency”) representado por Estados Unidos —de manera parecida a la dependencia latinoamericana. En una reunión de los representantes de los estudios canadienses en Halifax en 1982, el filósofo canadiense George Grant discutió en presencia de muchos profesores de los Estados Unidos, lo que significa para los intelectuales canadienses estudiar a Canadá y llegó a la siguiente conclusión: “Mi estudio de Rousseau es un estudio canadiense”.⁷ En esta propuesta, se ve el intento de indigenizar el discurso filosófico a partir de la realidad social y cultural desde donde se piensa, en este caso Canadá, filosóficamente hablando, también desde un espacio periférico.

En el siguiente apartado del texto se analizan las propuestas de los *relativistas modificados*, para la indigenización del saber en América Latina y el Caribe:

“LA INDIGENIZACIÓN DE SEGUNDA GENERACIÓN”
DE ROLAND DORE

Ronald Dore,⁸ trata de explicar la creciente indigenización de los saberes en el mundo periférico con el término “el fenómeno de la indigenización de la segunda generación” (“Second-generation indigenization phenomenon”). Este fenómeno se observa sobre

⁷ Esta anécdota la relata Ian Angus (*A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Quebec, McGill-Queen’s University Press, 1997), quien argumenta que para Grant la tarea de la filosofía en Canadá fue la creación de ideas a través del diálogo con los grandes filósofos “universales”: “Argumenta con Rousseau, argumenta con Platón, a través de este diálogo hacemos filosofía canadiense”, p. 232.

⁸ *Apud* Samuel P. Huntington, “The West: Unique, Not Universal”, en *Foreign Affairs*, vol. 75, núm. 6, noviembre-diciembre de 1996, pp. 28-46.

todo en sociedades donde el poderío colonial llega hasta el siglo xx (por ejemplo, el Caribe anglófono y francófono, África, Medio Oriente y regiones de Asia); la primera generación de intelectuales en el mundo periférico obtiene su educación en universidades en el Primer Mundo, y debido al hecho de que se van al exterior como jóvenes impresionables, la absorción de valores y estilos de vida occidentales y primermundistas resulta ser muy profunda. La segunda generación en cambio recibe su formación en las universidades locales que fueron fundadas por la primera generación. Se puede mencionar por ejemplo a Walter Rodney, quien tuvo una ventaja sobre los primeros pensadores del Caribe anglófono: haberse formado intelectualmente en la región (estudió la licenciatura en la Universidad de las Indias Occidentales, en Mona, Jamaica).

Una situación muy diferente tuvo la generación de intelectuales anticolonialistas que hemos revisado en este artículo, que tuvo que formarse única y exclusivamente en las universidades de la Metrópoli. El marxista trinitario C.L.R. James, afirmaba que Eric Williams, Aimé Césaire, W.E.B. Du Bois, y él mismo tuvieron que “luchar contra las doctrinas del poder imperialista para establecer un fundamento caribeño o un fundamento de los pueblos subdesarrollados. Walter (Rodney) no tenía que hacer esto. Walter creció en un ambiente donde por primera vez una generación de intelectuales de las Indias Occidentales fue capaz de estudiar no solamente las obras revolucionarias y creativas europeas, sino que se benefició de manera directa de la misma tradición, pero en directa referencia con el Caribe”.⁹ Así, pensadores de la segunda genera-

⁹ Más información sobre el pensamiento en el Caribe anglófono se encuentra en Johannes Maerk, “Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono del siglo xx:

ción tienden a generar un conocimiento “desde acá” mucho más vinculado con el contexto local.

FILOSOFÍA DESDE ACÁ VERSUS UNA FILOSOFÍA SUPUESTAMENTE UNIVERSAL

Durante el XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara, México, en noviembre de 1985, se desató un intenso debate sobre el imperialismo cultural entre, por un lado, los representantes latinoamericanos y canadienses, y por el otro lado, los representantes estadounidenses. Según Thomas Auxter y Ofelia Schutte,¹⁰ surgieron en el debate preguntas como ¿Quién controla la cultura? y ¿Con qué propósito se usa este poder?, que fueron puestas sobre la mesa de la discusión. El representante más importante en este debate fue Leopoldo Zea, para quien la filosofía europea (y en tiempos más recientes, norteamericana) ha sido utilizada como instrumento justificativo de dominación cultural con el que va implícito el dominio político: “Es la visión propia del filosofar de una nación preocupada por mantener el orden científico y social, adecuado al centro de poder del sistema del que es expresión”.¹¹ Como respuesta latinoamericana propone una filosofía de la comprensión interamericana y mundial. Esta comprensión ha de “alcanzar los hombres y pueblos de la región (latinoamericana J.M.) a partir de su propia y peculiar expresión.

Garvey, James, Williams y Rodney”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 105, 2004, pp. 157-167.

¹⁰ Thomas Auxter y Ofelia Schutte, “Debate sobre el imperialismo cultural”, en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1995.

¹¹ Leopoldo Zea, “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en *ibid.*, p. 147.

La búsqueda del sentido unitario de América, sin menoscabo de sus ineludibles y múltiples peculiaridades, como punto de partida de una comprensión que ha de ser total, esto es, universal en el mejor sentido de la palabra. [...] La pregunta se plantea diciendo ¿es posible una filosofía horizontal de comprensión que rebase la vieja filosofía vertical de dominación?”¹²

Según los relatores del evento, Auxter y Schutte las siguientes intervenciones de los filósofos latinoamericanos apoyaron y ampliaron la intervención de Zea. Lo sorprendente del público —sobre todo del público proveniente de Estados Unidos— fue el grado de coincidencia y consenso entre los representantes de Canadá y de América Latina. Así, los canadienses Venant Cauchy, entonces presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, y Kenneth Schmitz hicieron suyos los reclamos del completo desconocimiento de las filosofías africanas, asiáticas y latinoamericanas por parte de la filosofía del *mainstream*. Venant Cauchy dijo que “emergemos de siglos de brutal colonialismo, de prácticas de imperialismo y actitudes impuestas.” Hizo especial énfasis en las consecuencias de una producción intelectual producida en los centros (sobre todo Europa y Estados Unidos) que rige la investigación a través de minorías dominantes en los países dependientes. Para Cauchy —en coincidencia con otros intelectuales latinoamericanos presentes en el congreso— esta “falsa objetividad” y este “falso absoluto” están opuestos a una filosofía que surge de situaciones humanas específicas y concretas.

Este último argumento de Cauchy fue rechazado rotundamente por el filósofo estadounidense Richard Rorty, quien argumentó que los filósofos “deberíamos estar agradecidos de que no haya

¹² *Ibid.*, p. 149.

una relación entre nuestra selección de los temas filosóficos, o los textos en torno a los cuales comentar, y las estructuras de poder de la vida académica”.¹⁵ Para Rorty no existen tales *influencias extrafilosóficas*, y él explica que el carácter de la filosofía se ha vuelto más nacionalista en los países del Tercer Mundo debido al incremento de los filósofos en estos países.

Otro punto de controversia vinculado con el imperialismo cultural fue el uso (o no-uso) del lenguaje en los congresos filosóficos internacionales. Uno de los reclamos de los asistentes al congreso más importante en Guadalajara, fue el reconocimiento del castellano como una lengua filosófica internacional. Como Auxter y Schutte comentaron, “las instituciones elitistas de los Estados Unidos sólo consideran lenguas propiamente filosóficas al inglés, el francés y el alemán [hoy en día a lo mejor sólo piensan en el inglés, J.M.]. De esta forma, el trabajo de los filósofos latinoamericanos queda marginado, o simplemente ignorado [...]. La aceptación del castellano como lengua filosófica internacional permitiría la presencia de la filosofía latinoamericana fuera de su lugar de origen. Igualmente preocupa la marginación del portugués como lengua de otra región de América, el Brasil”.¹⁴ Hasta la fecha, la situación del uso del castellano a nivel internacional queda restringido a los llamados especialistas del área latinoamericana.

“UNA SOCIOLOGÍA PELIGROSA”:
CÉSAR CISNEROS PUEBLA

Se retoma aquí la idea de la existencia de una “sociología peligrosa” para indigenizar los saberes sobre las sociedades periféricas,

¹⁵ Richard Rorty, “De la lógica al lenguaje y al juego”, en *ibid.*, p. 137.

¹⁴ Auxter y Schutte, *op. cit.*, p. 168.

apuntada por Cisneros (2008). En sus propuestas se encuentra el desarrollo de métodos autóctonos de conocimiento anclados a la experiencia cotidiana de las mayorías poblacionales, y sugiere una sociología nocturna antes que diurna, “lo cual quiere decir que penetrar también en los temas oscuros de la sociedad, esos que se pierden en la penumbra de la noche, es prioritario antes que estudiar, tal cual se ha hecho en la mayoría de los casos, como siempre, los temas a la ‘luz del día’, aquellos que están allí pues todos los pueden ver pues son totalmente claros”.¹⁵ Aquí, el pensar “desde acá” tiene sobre todo la función de detectar y analizar los fenómenos sociales que son negados por la “ciencia normal” en el sentido de Thomas Kuhn.¹⁶

LEER EN CÍRCULOS CONCÉNTRICOS: HORACIO CERUTTI-GULDBERG

El filósofo argentino-mexicano Cerutti-Guldberg (1999), propone la lectura de la filosofía en círculos concéntricos: “[...] la otra condición autoimpuesta, apelar siempre inicialmente a la tradición cultural que me es más cercana e irme apartando de ella en círculos concéntricos. Si para citar a una fuente puedo citar a un autor mexicano, empezar a citar a un mexicano. Si no, a un latinoamericano a un africano o a un asiático. Y sí al final de todo esto no queda de otra, a un autor gringo o europeo”.¹⁷ Esta metodología para una lectura alternativa, impulsa la idea de tomar en cuen-

¹⁵ César A. Cisneros Puebla, “Hacia una ‘Sociología peligrosa’: metodología crítica para una sociedad en movimiento”, en *Casa del Tiempo*, núms. 2 y 3, diciembre de 2007-enero de 2008, pp. 6 y 7.

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2005.

¹⁷ Cerutti-Guldberg, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina”, en Maerk y Cabrolié, *op. cit.*, p. 32.

ta la producción intelectual del continente de manera prioritaria para así contribuir al pensar “desde acá”.

CRÉOLISATION, RELATION, OPACITÉ:
ÉDOUARD GLISSANT

Édouard Glissant,¹⁸ critica la mistificación de África por parte de Césaire, porque olvida que la “Africanidad” necesariamente fue transformada en el Caribe a través de la cultura créole. En contra de las ideas esencialistas de la negritud,¹⁹ autores contemporáneos como el jamaicano Stuart Hall²⁰ o el mismo Glissant, invocan el término créolité que es un sinónimo de hibridad. Estos autores interpretan la créolité como proceso no-hegemónico, abierto y creativo, no caracterizados por esencia o pureza sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesaria. Es una concepción de identidad que existe con y a través, y no a pesar de la diferencia.

CRÉOLISATION

Glissant pretende deconstruir la noción de culturas puras e impuras mediante la introducción del término créolisation; un término que no es estable y se dirige tanto contra la negritud como contra el racismo/esencialismo blanco. La identidad del Caribe no es unívoca sino más bien un conjunto creativo de relaciones no

¹⁸ Édouard Glissant (1928-2011) fue un escritor nacido en Martinica.

¹⁹ El concepto de la *négritude* fue desarrollado entre otros por Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor.

²⁰ Stuart Hall, “Cultural identity and diaspora”, en Jonathan Rutherford [ed.], *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence Wishart, 1990, pp. 222-237.

estables. Al mismo tiempo afirma el autor que la créolisation no es única ni exclusivamente un problema lingüístico: “La criolización no es solo un fenómeno lingüístico porque la criolización es el movimiento por el cual cambiamos nuestra sensibilidad. Si hacemos de la criolización sólo un movimiento lingüístico, diríamos que el lenguaje es con-sustancial con el ser. Ahora no creo que la fórmula: “dime qué idioma hablas, te diré quién eres” ahora es válida. Por lo tanto, la criolización no puede reducirse a la cuestión del lenguaje. Abarca todo el campo de la imaginación, la sensibilidad y la vida cotidiana real...”²¹

En 1989 aparece un texto clave que discute el concepto de la créolisation y aporta nuevos elementos a la discusión. Se trata de la colección de textos *Eloge de la Créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant,²² quienes rompen con la poesía y la filosofía de la negritud. Milan Kundera dice al respecto: “Ellos toman libertades en el francés que ninguno de sus contemporáneos en Francia se podría imaginar tomar”.²³ Los autores definen la creolité como los elementos culturales agregados interactivos o transaccionales, caribeños, europeos, africanos, asiáticos y levantinos que el yugo de la historia ha encontrado en el mismo suelo.²⁴ Las preguntas centrales de *Eloge de la Créolité* son ¿Cómo se puede definir diversidad?, ¿Cómo se puede aplicar una definición restrictiva a algo que rechaza definición? Creolité está en contra del esencialismo racial representado en el concepto de negritud y

²¹ Édouard Glissant, “De la Poétique de la Relation au Tout-Monde” [entrevista], 2002. En <http://site.ifrance.com/ATALAIA/glissant.htm>.

²² Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, París, Gallimard, 1989.

²³ Milan Kundera, “The Umbrella, The Night World and The Lonely Moon”, en *The New York Review of Books*, 19 de diciembre, 1988, p. 49.

²⁴ Bernabé, Chamoiseau y Confiant, *op. cit.*, p. 18.

abandona la búsqueda de auto ratificación cultural y originalidad que repite procesos cognitivos imperiales, imitando sus valores y prácticas para así construir una identidad independiente.

RELATION

En *Poétique de la relation*,²⁵ Glissant profundiza más en su crítica hacia las raíces totalitarias. La identidad se encuentra más bien en la relación hacia el otro. Glissant trata de superar dos polos extremos relacionados con la cuestión del multiculturalismo: esencialismo o asimilación. Argumenta en favor de las diferencias culturales y las identidades sin caer por el otro lado en las excluyentes identidades étnicas y nacionales. Hay dos formas de encuentro con el otro: uno circular y el invasivo. La descolonización sólo se lleva a cabo en el momento que se anula el encuentro invasivo (que es el de la conquista) y se hace valer el encuentro circular donde se busca el examen, la búsqueda y el entendimiento del otro: El contacto y encuentro cultural con el Otro va más allá del descubrimiento, significa sobre todo conocimiento, transformación y experiencia en común que no sólo es producto de los viajes y del exilio sino también una familiaridad íntima con las demás culturas en el mundo contemporáneo. La poétique de la relation se manifiesta de manera más clara en el encuentro —muchas veces asimétricas— de diferentes lenguas y cultura. Tal es el caso del francés (de Francia) con su ímpetu tradicional de totalitarismo y universalismo y al otro lado el creciente dominio del inglés (de Estados Unidos). Glissant (1990) expresa su preocupación por el efecto homogeneizador del inglés norteamericano en los medios

²⁵ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, París, Gallimard, 1990.

de comunicación masiva porque refuerza a nivel lingüístico el dominio económico de Estados Unidos. Al mismo tiempo, es un crítico de los intentos neoconservadores en Francia de lanzar un proyecto de pureza lingüístico. Un creole puro sería una contradicción en sí misma.

OPACITÉ

Opacité resiste la noción de que el Sujeto Colonial puede asimilar al Otro Colonizado —es una intervención contra la lógica del reconocimiento de las estructuras coloniales, la prosa de Glissant es opaca *a*) porque la aparente transparencia ha suministrado una ventana para el control colonial (poder como saber) y *b*) porque el autor lucha para encontrar un lenguaje adecuado para analizar la profundidad de la ruptura de la identidad.

La escritura de textos para Glissant es primordialmente experimental. Su fin no es la claridad o accesibilidad sino la articulación de una conciencia colectiva que trata de encontrar una expresión propia. El papel del autor es de tratar de construir un lenguaje (Glissant se autodenomina un *forceador de lenguaje*) en vez de expresarse en un lenguaje. Este forzar la lengua (en el original *forceur de langage*) tiene que desintegrar el lenguaje francés y reconstruirlo para sus propios fines. No puede utilizar el francés tal como está y por lo tanto es absolutamente necesario que se emplee el lenguaje de una manera distinta a aquella con la que fue inicialmente creado.²⁶ Los prerrequisitos de esta forma de escribir están descritos en *Le discours antillais*: “Contra la neutralidad es-

²⁶ Peter Hitchcock, “Antillanite and the art of resistance”, en *Research in African Literature*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 33-50.

terilizadora de la expresión a la que forzamos a Martiniques, el trabajo del escritor es quizás ‘provocar’ un lenguaje impactante, un lenguaje antídoto, no neutral, a través del cual podría ser reprimido problemas de la comunidad. Este trabajo puede requerir que el escritor “reconstruya” el idioma francés que usa; primero en función de la desmitificación en relación con cualquier uso fetichizado de este idioma, luego mediante la búsqueda de proyectos culturales que desde el interior del idioma francés podrían facilitar las prácticas futuras de un criollo revitalizado”.²⁷ No se trata de créoliser al francés, sino de explorar el uso responsable (la *pratique creatrice*) la práctica creativa por parte de la gente de Martinica para su uso cotidiano. En otras palabras, entrar en un *lenguaje desde acá*.

CONCLUSIÓN

Para concluir, América Latina y el Caribe (como también otros lares del llamado Sur Global) no deberían actuar como meros depósitos de conocimiento y experiencia aceptables para los centros de estudios en el mundo occidental, sino que comenzar a actuar como fuentes de escepticismo hacia estos sistemas como una primera fase para recuperar y transmitir el conocimiento que ha sido arrinconado, marginado e incluso derrotado.²⁸

La segunda fase es de avanzar en la construcción del conocimiento, es tomar conciencia de la *ciencia cover* y superarla en una

²⁷ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 347.

²⁸ Ashis Nandy, “Recovery of Indigenous Knowledge and Dissenting Futures of the University”, en Sohail Inayatullah y Jennifer Gidley [eds.], *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University*, Connecticut, Bergin & Garvey, 2000, p. 118.

tercera fase: la formulación de propuestas autóctonas a partir de las experiencias propias de la región latinoamericana y caribeña. En este ensayo hemos presentado y analizado algunas de estas aportaciones originales del continente hechas a lo largo de los últimos veinte años, desde la primera publicación del libro *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*. Hay un enorme potencial de este conocimiento *desde acá*, en su vinculación con otros saberes del llamado Sur Global.

REFERENCIAS

- Alatas, Sayed Farid, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.
- Angus, Ian, *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*, Québec, McGill/Queen's University Press, 1997.
- Auxter, Thomas y Ofelia Schutte, "Debate sobre el imperialismo cultural", en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1993.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989.
- Boroujerdi, Mehrzad, "Subduing Globalization: The Challenge of the Indigenization Movement", en B. Schaebler y L. Stenberg [eds.], *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, Syracuse/Nueva York, Syracuse University Press, 2004.

- Boxill, Ian, “Lo global y lo local: ciencias sociales en el Caribe”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 1, 1999. En <http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO1/C11.pdf>.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, “Perspectivas y nuevos horizontes para las ciencias sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 29-46.
- Cisneros Puebla, César A., “Hacia una ‘sociología peligrosa’: metodología crítica para una sociedad en movimiento”, en *Casa del Tiempo*, núms. 2 y 3, diciembre de 2007- enero de 2008, pp. 3-9.
- Glissant, Édouard, “De la Poétique de la Relation au Tout-Monde” [entrevista], 2002. En <http://site.ifrance.com/ATALAIA/glissant.htm>.
- Glissant, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.
- _____, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
- Hall, Stuart, “Cultural identity and diaspora”, en Jonathan Rutherford [ed.], *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence Wishart, 1990, pp. 222-237.
- Hitchcock, Peter, “Antillanite and the art of resistance”, en *Research in African Literature*, vol. 27, núm. 2, 1996, pp. 33-50.
- Huntington, Samuel P., “The West: Unique, Not Universal”, en *Foreign Affairs*, vol. 75, núm. 6, noviembre-diciembre de 1996, pp. 28-46.

- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2005.
- Kundera, Milan, “The Umbrella, The Night World and The Lonely Moon”, en *The New York Review of Books*, 19 de diciembre, 1988, pp. 46-50.
- Maerk, Johannes, “Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono del siglo xx: Garvey, James, Williams y Rodney”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 105, 2004, pp. 157-167.
- Maerk, Johannes, “La ‘ciencia cover’ en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 125-133.
- Nandy, Ashis, “Recovery of Indigenous Knowledge and Dissenting Futures of the University”, en Sohail Inayatullah y Jennifer Gidley [eds.], *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University*, Connecticut, Bergin & Garvey, 2000.
- Rorty, Richard, “De la lógica al lenguaje y al juego”, en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993 (Col. Cuadernos de Cuadernos, 4).
- Rosales, Héctor, *Tepito Arte Acá: ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*, México, CRIM-UNAM, 1988.
- Zea, Leopoldo, “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en Leopoldo Zea [ed.], *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM/Cuadernos Americanos, 1993 (Col. Cuadernos de Cuadernos, 4).

TEATRO Y CONOCIMIENTO. MIRADAS AL TEATRO LATINOAMERICANO

Héctor Rosales Ayala
CRIM-UNAM

INTRODUCCIÓN

En estas páginas tomamos como punto de partida el Simposio que se realizó en la Universidad de Quintana Roo y que originó un libro que servirá como referente para una nueva obra.¹ En los años transcurridos se han acumulado transformaciones económicas, políticas y sociales, no sólo en América Latina, sino a nivel mundial, estamos conscientes que nuestra contribución a pensar la realidad es modesta pero no insignificante. En el primer Simposio presentamos la idea de que el teatro podía ofrecer conocimiento cualitativo sobre la región, en particular sobre el sentido del teatro y su relación con la presencia o ausencia de utopías. Nos interesaba abordar estas cuestiones, desde el horizonte de conocimiento

¹ Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 2000.

propuesto por Hugo Zemelman: identificar de qué manera puede contribuir el teatro, entendido como un lenguaje artístico complejo, al enriquecimiento del pensamiento crítico en América Latina.

El objetivo de nuestro texto es argumentar de qué manera puede establecerse un diálogo fructífero entre algunas expresiones teatrales del ámbito latinoamericano y el pensamiento epistemológico de Hugo Zemelman.

En una primera etapa, nos interesó indagar las cualidades rituales, catárticas, lúdicas y expresivas del teatro, hasta comprender que la capacidad de teatralizar forma parte del potencial ontológico de la especie humana. Lo fundamental es que el teatro existe, con su historia acumulada, con sus múltiples sentidos, con sus promesas cumplidas o incumplidas.

Lo interesante es ¿qué podemos hacer con todo ese acervo acumulado? ¿Para qué sirve? Nos interesa postular que uno de los usos posible del teatro es enriquecer el pensamiento crítico.

Esto supone, a su vez, que tengamos claro qué entendemos por “pensamiento crítico”. En un primer acercamiento, el pensamiento crítico lo entendemos como una actitud del ser humano a lo largo de la historia, una actitud que ha tenido múltiples expresiones y momentos estelares. El pensamiento crítico forma parte de las capacidades humanas para subsistir, el pensamiento crítico es *praxis*, actitud rebelde, razón humana ampliada, actitud libertaria para cuestionar todo aquello que limita o daña las opciones para humanizar y dignificar la vida.

¿Por qué debería importarnos a nosotros el pensamiento crítico? Aquí es donde adquiere relevancia nuestra ubicación latinoamericana.

No es de ninguna manera inocente la osadía de referirnos a lo “latinoamericano”, cuando sabemos que se trata de una categoría

polisémica que tiene un efecto reductivo de realidades múltiples que piden ser nombradas en su especificidad.

El *leit motiv* de nuestra travesía tiene su origen en un diagnóstico pesimista de lo que ocurre con la producción del conocimiento social sobre América Latina y en general con un sentimiento de vacío y banalidad respecto a la práctica de las ciencias sociales en un subcontinente que vive de manera subordinada y dependiente los procesos del capitalismo mundial. Deseamos ubicar este esfuerzo de investigación como parte de las opciones intelectuales que han elaborado respuestas a esta situación, aunque todas ellas tengan un carácter provisional en espera de una opción libertaria que les otorgue sentido y proyección.

Tal vez este sea el reto más importante de nuestro tiempo (o momento histórico): la apertura de caminos para la esperanza. Una esperanza que no puede formularse en términos abstractos, sino que tiene que estar arraigada en situaciones humanas concretas y específicas.² Es allí donde adquiere pertinencia y sentido haber elegido al teatro como universo de indagación.

LA NECESIDAD DE UNA OFENSIVA EPISTEMOLÓGICA

Hay dos desafíos en el pensamiento de Hugo Zemelman que conducen a realizar un esfuerzo de autoconocimiento y de indagación: el primero de ellos tiene que ver con la necesidad de que el investigador construya una relación de conocimiento con su objeto,

² Véase Guillermo Michel, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, México, Rizoma, 2001, pp. 97 y 98: “[...] lo que el *Votán Zapata* propone es una esperanza. Esperanza como aspiración, como lucha, como Deseo, como Utopía, para transformar la dignidad y rebeldía en dignidad y libertad, pues, desde la noche de los tiempos, se nos muestra el mismo Deseo de liberación, que ahora anima a los rebeldes de la dignidad”.

entendido como la realidad que pretende conocer.³ En este caso, se trata de contestar con la mayor sinceridad posible a la pregunta: ¿realmente importa América Latina, no sólo como región geográfica o como tema de investigación, sino como realidad histórica con la cual se pueda construir una implicación emotiva e intelectual? El segundo señalamiento de Zemelman es que en América Latina puede haber investigación y producción de textos en ciencias sociales sin que esto implique la existencia de un pensamiento crítico capaz de responder a los desafíos históricos que le plantea la época actual a este conjunto abigarrado de pueblos, regiones y países.⁴

Después de un tiempo de reflexión, llegamos a las convicciones siguientes: la primera nos lleva a ratificar el vínculo entre vida y conocimiento. No hay duda de que existe un nexo entre nuestros intereses cognoscitivos y los procesos sociales y culturales de América Latina. Una de las cualidades de la especialidad en estudios latinoamericanos como se ofrece en México, es que permite la construcción de una afectividad crítica con lo latinoamericano. Este conjunto de procesos tiene una repercusión de orden episte-

³ “El esfuerzo por colocarse en la realidad parte de enfrentar la exigencia de construir la relación de conocimiento, no darla por construida a partir de ninguna estructura de conceptos, por válida que se considere que sea. Esta empresa plantea serios desafíos para la apropiación del conocimiento acumulado, pues el desafío consiste en garantizar un ángulo de apertura del razonamiento, de manera que éste último no se reduzca a premisas que, en definitiva, sesgan el problema que preocupa. Éste es el meollo del conocimiento, en general, que se vincula con las decisiones convencionales del investigador relacionado con el eje *z* de Holton que le abre o cierra el horizonte de problemas posibles de percibirse”: Hugo Zemelman, “La relación de conocimiento y el problema de la objetividad de los datos”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 33, septiembre-diciembre de 1995, pp. 641 y 642.

⁴ “Lo que hay en América Latina sin duda alguna es erudición, información, investigación, sin duda alguna, pero esto no garantiza la respuesta afirmativa a la pregunta de si en América Latina se piensa”: Hugo Zemelman, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico”, en Maerk y Cabrolié, *op. cit.*, p. 13.

mológico porque obliga a repensar qué es América Latina en la nueva escena global.⁵

En los límites que nos hemos planteado en esta comunicación, baste lo anotado para ubicar el contexto donde se han construido los postulados de Hugo Zemelman que más resonancia han tenido en nuestra labor.

PROPOSICIONES EPISTEMOLÓGICAS

Nos interesa la obra de Hugo Zemelman como la expresión de un sujeto epistémico, es decir, como productor de un discurso y actor de una práctica que tiene consecuencias importantes en el campo de los estudios latinoamericanos y más en general, en el campo del pensamiento teórico de las ciencias sociales contemporáneas. La actividad intelectual de Hugo Zemelman incluía no solamente la publicación de libros y artículos, sino sus intervenciones en espacios académicos y no académicos, en diálogo con sujetos sociales que cuentan con un protagonismo efectivo o potencial en proyectos, movilizaciones o coyunturas específicas. Se trataba de un pensamiento vivo y en continua elaboración, cuyo interés particular fue enriquecer nuestras capacidades individuales y colectivas para situarnos frente a nuestras circunstancias. De los criterios epistemológicos más importantes, destacamos lo siguiente:⁶

⁵ “Qué está pensando el mundo intelectual hoy frente a esa globalización? [...] Tenemos en efecto dos alternativas [...] Pensamos a América Latina desde las exigencias económicas, políticas, sociales, etcétera, cada vez más profundas, la pensamos *desde* ese contexto; o bien, pensamos en América Latina haciendo el esfuerzo de colocarnos *ante* el contexto, sin doblegarnos a sus lógicas internas”. *Ibid.*, pp. 15-16.

⁶ Véase en particular Hugo Zemelman, *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, Caracas, Nueva Visión/CRIM-UNAM, 1995; Hugo Zemelman, “El paradigma del pensamiento crítico”, en Ruy Mauro Marini y Mária Millán [coords.], *La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas*, t. IV,

- La historicidad. En su acepción metodológica, la historicidad es la articulación de cualquier hecho en un contexto, lo cual cumple con la función de establecer la pertinencia del problema. Es decir, la historicidad supone asumir y abrirse a lo posible.
- La necesidad de futuro. Existen espacios en las sociedades latinoamericanas donde persiste la necesidad de pensar como necesidad de futuro. Es decir, espacios donde pensar y conocer se conciben como partes del enriquecimiento del hombre.
- El futuro como potencialidad social. Aprender a detectar en las tendencias profundas de nuestra sociedad y en las prácticas colectivas los brotes de lo realmente nuevo. Sólo quien tiene vocación para el ejercicio de la autonomía personal y colectiva, tiene visión de futuro.
- El bloqueo mental. En América Latina hay una especie de bloqueo mental que nos impide ver la realidad de una manera diferente a como se nos impone por el discurso dominante. En el mundo intelectual hay una especie de falta de compromiso con el desafío mismo de conocer la realidad. La mayoría de los científicos sociales ubican su horizonte desde las exigencias lógicas, económicas, políticas y sociales vigentes. Son excepcionales los esfuerzos que se hacen para colocarse frente al contexto.
- La filosofía de América Latina además de la filosofía académica, hay que recuperarla en la literatura. Frente al bloqueo perceptible en las investigaciones sociales conven-

México, Coordinación de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM/Ediciones El Caballito, 1996, pp. 233-244; Hugo Zemelman, "Epistemología y política...", pp. 11-27.

cionales que aceptan que el capitalismo es la única versión posible de la realidad social e histórica, se propone acudir a investigar cuánto de pensamiento hay en la literatura, en el arte y en los lenguajes simbólicos latinoamericanos.

- Es importante aceptar el desafío de pensar la realidad de un modo diferente a como está siendo moldeada en el discurso dominante. Esto exige, a su vez, superar la inercia mental y la pobreza de nuestros lenguajes cognitivos; además, para no quedar en lo declarativo, hay que entrar de lleno al plano metodológico.
- Establecer el compromiso con realidades y no sólo con la especulación de ideas. Esto demanda al investigador el situarse en el mundo con la premisa de no aceptarlo como límite infranqueable, sino como realidad a transformar. De igual manera, implica indagar en el presente cuáles son los sujetos que pueden ser portadores de las prácticas y discursos que permitan volver a vincular conocimiento y utopía.
- Crear un conocimiento capaz de crecer con la historia. Esta proposición reactualiza la categoría de conciencia histórica. La relación conocimiento-conciencia aparece como piedra angular para entender el presente en función de un futuro y abre un abanico problemático que tiene que ver con la redefinición de las funciones cognitivas junto con las gnoseológicas.
- Conoce el que tiene necesidad de realidad, el que tiene necesidad de ser sujeto. Frente a la aceptación de un desempeño limitado en algún campo de conocimiento, el desafío de ubicarse en el momento histórico conduce hacia el problema del lenguaje y de las psicologías cognitivas. Aún no se explora suficientemente la capacidad humana para asimilar la complejidad y reaccionar sobre ella.

Si se releen con atención, este conjunto de enunciados tiene la virtud de cuestionar los procedimientos habituales que se siguen en las investigaciones sociales convencionales. De las múltiples derivaciones que podrían hacerse de este conjunto de proposiciones, la que nos interesa destacar aquí, es la afirmación de que cualquier ofensiva teórico-ideológica en América Latina necesita, a su vez, alimentar un pensamiento crítico aprendiendo de los lenguajes artísticos. Lo que se aprende de estos lenguajes es a liberarse de parámetros para reubicarse frente a la realidad y mirarla. Antes de volcarse a explicaciones prefabricadas hay la exigencia de mirar. ¿Y qué mejor dispositivo inventado para mirar la condición humana que el teatro mismo?

En los escritores y artistas latinoamericanos hay un pensamiento plural que coincide en recrear las luces y sombras de la realidad latinoamericana. Así como ha existido una gran riqueza en las artes plásticas, en la narrativa y en la poesía, se observa un déficit en cuanto a la elaboración de un pensamiento propio que se encuentre articulado con proyectos de emancipación. Precisamente, este diagnóstico es lo que justifica el acercamiento que propuso Hugo Zemelman a los discursos y prácticas latinoamericanas que, sin tener un estatuto científico, pueden ser leídas e interpretadas desde un interés gnoseológico y epistemológico.⁷ En este marco es que tiene lugar nuestro acercamiento al teatro.

LA ELECCIÓN DEL TEATRO COMO UNIVERSO DE INDAGACIÓN

Salimos al encuentro del universo teatral porque tuvimos la intuición de que encontraríamos en él historias, símbolos y perso-

⁷ Ver las consideraciones de Hugo Zemelman acerca de la función gnoseológica del lenguaje artístico: Hugo Zemelman, *Determinismos y alternativas...*, pp. 24-26.

najes con un mensaje común: la capacidad de resistir y de crear en las condiciones más hostiles.⁸ En el teatro latinoamericano, suponíamos, se evoca la *Memoria del Fuego*, de la que habla Eduardo Galeano, esto es, la existencia de múltiples seres creativos enfrentados a situaciones ficticias⁹ pero que remiten a lo realmente vivido en nuestras sociedades.

Como quedó establecido en la primera parte de este documento, las relaciones entre teatro y conocimiento son múltiples. La clave gnoseológica nos servirá como guía y como criterio de selección. Ante la evidente clausura del horizonte utópico en el campo de lo político y de la reducción de las ciencias sociales a saber instrumental, dirigimos nuestra búsqueda hacia una de las prácticas artísticas que se caracteriza por ser un ejemplo de la capacidad humana de resistir y de ensoñar.

RELACIONES ENTRE TEATRO Y UTOPIA

En una de las etapas iniciales de este viaje, nos propusimos fundamentar nuestro interés por el teatro, en las vinculaciones que podrían establecerse entre esta expresión artística y la utopía. Poco a poco, al evaluar la situación latinoamericana contemporánea, especialmente en los años noventa del siglo xx, era evidente que la realidad económica, política y social mundial mostraba la clausura

⁸ *Resistir* es el nombre que le dieron a un niño, pobladores de un barrio marginal de Bogotá, al nacer en medio de una lucha por la tierra. Esta anécdota la relató Santiago García en el contexto de un festival de teatro latinoamericano. Santiago García, “Resistencia”, en *Tramoya*, núm. 12, julio-septiembre de 1978, pp. 149 y 150.

⁹ La ficción no se opone metafísicamente a realidad. Entre ficción y realidad se produce una interpenetración. El *como si* del teatro da forma a sentimientos, pensamientos y deseos que encuentran en esta forma artística, la oportunidad de manifestarse. Véase Patrice Pavis, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 206 y 207.

de los proyectos de liberación, tal y como habían sido imaginados en las décadas de los años setenta y ochenta del mismo Siglo. El lenguaje en el que se codificó el pensamiento de izquierda parecía gastado. ¿De qué manera expresaría el teatro la nueva situación? ¿Cómo se modificaron los discursos teóricos e interpretativos del teatro actual? ¿Cuáles agentes teatrales, en qué lugares y con qué estrategias se mantuvieron fieles a un proyecto de emancipación personal y social a través del teatro? Este conjunto de inquietudes tuvo una respuesta inicial en los artículos y libros de Magaly Muñer. Esta autora cubana nos ofrece un conjunto de claves para entender la nueva situación:

- Si postulamos que el sentido imaginario de la utopía consiste en intuir la posibilidad de que pueda existir un orden de vida mejor, podríamos preguntar si este sentido está presente en el teatro latinoamericano. Y si la respuesta es afirmativa, podríamos preguntar: ¿En dónde está? ¿En las formas? ¿En las estrategias de composición? ¿En los símbolos? ¿En las ficciones?
- Esta aproximación nos parece relevante para ir más allá de lo obvio, del interés por el teatro de liberación, el teatro de creación colectiva, el teatro popular o comunitario. Si se acepta la complejidad del hecho teatral y se toma en cuenta su evolución durante el siglo xx, podríamos encontrar que en los afanes creativos que van de Stanislavski a Brecht o de Artaud a Grotowski hay distintas pero coincidentes visiones sobre la plenitud y la dignidad humanas objetivadas en técnicas y lenguajes escénicos.
- Este enfoque nos conduce a ampliar los criterios con los cuales valoramos una propuesta escénica y a poner aten-

ción en los procesos de creación. Respecto a las expresiones del teatro latinoamericano podemos preguntarnos: ¿Cuáles son sus lenguajes? ¿Cuáles son sus técnicas? ¿Cuáles son sus poéticas? ¿Qué experiencias de teatro latinoamericano vinculan nuevas formas de conocer el mundo con el teatro y las utopías?

- ¿En qué medida los lenguajes teatrales aportan técnicas, estrategias de simbolización y posturas filosóficas que intentan conocer de otra manera el mundo, no sólo imaginarlo mejor?

ACERCAMIENTO A ALGUNAS EXPERIENCIAS TEATRALES EN CLAVE UTÓPICA

En nuestra travesía hemos evitado hablar del teatro latinoamericano como si se tratara de un conjunto homogéneo, sin abandonar la idea de que, en cada experiencia teatral, podemos encontrar aspectos cualitativos que la vinculan con un devenir y con un proyecto histórico común.

Al realizar un ejercicio de reflexión crítica sobre la idea de experiencia, descubrimos y revaloramos su potencial teórico.¹⁰ La noción de experiencia tiene un gran potencial antropológico porque resume el aprendizaje social de un sujeto que lo habilita para comprender y transformar los factores que limitan su libertad creativa. Cuando hablamos de experiencia nos remitimos a diferentes niveles de concreción de las prácticas sociales:

¹⁰ “El concepto de experiencia es conflictivo, cuando no confuso: demasiadas historias, sentidos y valoraciones lo han investido, aunque acaso en esa proliferación encuentre su riqueza y algunos pliegues fecundos”. Rodrigo Díaz Cruz, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, 1997, p. 12.

- La experiencia remite, en primer lugar, al transcurso vital. Lo que nos ocurre en un tiempo y espacio.
- Las experiencias se organizan a través del lenguaje: relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones culturales.
- Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible.
- Cuando es interpretada, la experiencia es capaz de estructurar la vida sin fijarla.
- Una experiencia es una acción que enseña.

Si pensamos en el universo teatral, ¿cuál es su principal enseñanza? ¿Aprender del padecer”, como proponía Esquilo, porque lo que se aprende es a identificar los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar?¹¹ ¿O aprender que la condición humana se realiza en el afán de transgredir todas las formas de convencionalismo y en la oportunidad de experimentar¹² opciones de libertad?

Para nuestros propósitos, la categoría “experiencia”, tiene la flexibilidad necesaria para incluir en nuestra travesía todos aquellos aspectos del universo teatral latinoamericano que nos han llamado la atención. De esta manera, podemos referirnos no solamente al teatro como espectáculo o como texto, sino a las distintas formas de vivir el hecho teatral: como hecho creativo que invita a una transformación individual y de grupo, o que existe como relato de acciones realizadas, o bien como experiencia cognoscitiva.

¹¹ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 421 y ss.

¹² Recordemos que *experimentar*, a diferencia de experimentar, se refiere a una actitud atenta a lo que acontece en la vida, asumida como una travesía que va adquiriendo sus matices en el momento mismo de la acción. Nuestros pasos van trazando los senderos. Véase Guillermo Michel, *La hermenéutica. Arte de espejos*, México, Castellanos Editores, 1996, p. 23.

Al hablar de “experiencias teatrales”, podemos comprender una heterogeneidad de prácticas que le dan al teatro su concreción histórica, aceptando que toda experiencia es única, irreversible e irrepetible.¹⁵ El desafío para el pensamiento consiste, entonces, en manejar la tensión que se produce entre el devenir continuo de las obras culturales, los procesos creativos, los afanes individuales y colectivos y el deseo de identificar algunos elementos que muestren sentidos que permanecen más allá de lo efímero y que permiten establecer criterios de comprensión de más largo aliento. En la investigación que nos ocupa, debemos aceptar la fugacidad como un elemento constitutivo de la realidad.

La experiencia de ver teatro, por ejemplo, nos coloca en una situación que involucra todos nuestros sentidos. Cuando estamos en el teatro, nos constituimos como espectadores, lo cual define un modo de ser que va de la contemplación, a la identificación, a la catarsis o a la acción. Como parte del público, asumir el teatro como espectáculo implica participar de un hecho totalizador que nos confronta con la capacidad humana de recrear en escena aspectos de la realidad metaforizados y simbolizados. A diferencia de las condiciones de lectura, el teatro como espectáculo nos remite a las condiciones de recepción. Cada espectador cuenta con ciertas disposiciones mentales y corporales que se activan como miradas construidas. En nuestro caso, debemos reconocer que hemos transitado por varias etapas en nuestra condición de espectadores de teatro.

¹⁵ En el proceso de la investigación se nos fue aclarando la potencialidad teórica y gnoseológica de la palabra *experiencia* porque nos vincula a una empresa cognoscitiva con una trayectoria de gran interés que va de Turner a Gadamer. Véase Díaz Cruz, *op. cit.* Además nos permite percibir los juegos posibles entre teatro, drama social y creación escénica.

EXPERIENCIAS COMO ESPECTADOR

En una primera etapa, hemos asistido al teatro sin ninguna predisposición previa. Esto significa que nuestras reacciones a los diferentes espectáculos no estuvieron mediadas por algún interés teórico o gnoseológico. En muchas ocasiones nuestra reacción a los espectáculos fue de disfrute estético o de incertidumbre. Poco a poco, en la medida en que asimilamos un interés teórico por el teatro, los espectáculos se transformaron en fuentes de conocimiento y en expresiones culturales complejas susceptibles de ser conocidas e interpretadas. A continuación, ofrecemos una breve reseña de algunos espectáculos que forman parte de nuestra memoria como espectadores, y de los cuales derivamos algunas reflexiones de interés para nuestra travesía. Es interesante observar que el espectador de teatro construye su memoria de manera fragmentaria y al mismo tiempo significativa. Cada espectáculo reúne cualidades que impresionan todos los sentidos al integrar palabras, música, vestuario, luces, espacios. De allí el valor cognoscitivo de la experiencia teatral.

*Obra Póstuma*¹⁴

La Zaranda, Teatro Inestable de Andalucía
Festival de Manizales, 1996

Estamos ante un teatro pleno y holístico que nos presenta una situación límite. *Obra póstuma* hace un uso exacto de los recursos

¹⁴ Resulta paradójico que incluyamos en primer lugar el espectáculo de un grupo andaluz, cuando nuestro universo de estudio es el teatro latinoamericano. En las experiencias creativas no hay fronteras geográficas. En este caso, el *leit motiv* de La Zaranda es un hecho constitutivo de la tragedia latinoamericana actual: las condiciones que llevan a la desesperación y al naufragio: balseros de diferentes países cuya sola opción es el mar.

que ofrece el teatro. La fábula nos cuenta la historia de dos náufragos que parecen estar en una dimensión intemporal, más allá de cualquier espacio conocido; esta obra nos ofrece una metáfora de gran pertinencia acerca de la situación humana contemporánea. No hay a dónde ir. No hay con quien hablar. Las ideas son como cárceles que impiden el fluir de la vida.

La vida es eso que quedó atrás. No hay futuro. La esperanza es sólo un grito grotesco. Allí, acompañando a los muertos, aparecen los símbolos primordiales de una civilización moribunda. Todos los afanes se estrellan contra la inmensidad del silencio.

El teatro recupera su sentido al mostrar (nos) un espejo que no sólo refleja, sino que muestra la condición humana en su trágico transitar siempre anhelando la luz o el recuerdo. La obra se origina en un hecho real conocido por el grupo: un balsero que muere antes de tocar tierra firme. Si ya no se tiene nada que perder, la apuesta es más intensa. El espectáculo nace como una especie de sanación. El grupo elige la imagen de un par de náufragos, quienes representan los signos de la derrota y la esperanza humanas. La escena refiere ese estar a medio camino, en mitad de la revuelta sin que la tierra firme asome por ningún lado. *Obra Póstuma* es una constante rueda de la fortuna en la que los personajes juegan a pesar de sí mismos, a estar arriba y abajo. Una cubeta semeja un péndulo del desamparo.

En este escenario, la esperanza no consiste en esperar porque sí, ni colocarse en la inercia de fantasear tiempos mejores. La esperanza es la filosofía de los hombres, la utopía, ese no-lugar que anuncia la existencia de la tierra firme. El impulso vital que permanece en las situaciones límite. El grito final que anuncia un horizonte nuevo.

Rojos globos, rojos

Eduardo Pavlovski
Festival de Manizales, 1996

Hay en escena un hombre y dos mujeres. Él, un hombre de setenta años, el Cardenal, un actor veterano que se empeña en mantener con vida su compañía de teatro, que a la vista no podría ser más decadente. Ellas, dos hermosas pero viejas mujeres que en sus mejores tiempos fueron bailarinas tailandesas. El resultado: un ambiente de decadencia y dolor en donde lo principal es la verdad. Porque el Cardenal no habla más que de la verdad, la infalible, la que parte en dos todas las convicciones, la que pone a temblar todas las formas hechas y probadas. Una obra en la cual el monólogo del actor anciano insiste en incitar a la esperanza y a tirar en el cesto de la basura todo aquello que no ha servido para nada. La mediocridad, la improvisación, la prepotencia y la estupidez.

Se acude al teatro de la desesperanza para implorar por la esperanza; se enfatiza en el desconsuelo, el hastío y la inercia para hacer evidente el pretexto para hablar de lo otro, de lo importante, lo que está vivo y mantiene la ilusión: el amor, la memoria, la verdad, la vida. Por esto el Cardenal se entusiasma al saber que cuenta con dos espectadores para la próxima función, pues éstos le dan sentido a su vida. Sin ellos no es, no está, no es nada. En el subtexto se encuentra la idea de resistencia desde el espacio creador, desde el espacio intocado por eso otro que ensucia y destruye.

Viaje al Centro de la Tierra

La Troppa (Juan Carlos Zagal, Jaime Lorca, Laura Pizarro)
Festival de Manizales, 1996

El grupo La Troppa, ejemplifica bien a la generación de creadores que comienzan a hacer teatro en el contexto de la sociedad chilena marcada por las reformas neoliberales y el autoritarismo. Mediante el teatro, se consigue sublimar el dolor. La Troppa utiliza y recicla la presencia de la cultura transnacional: el rock, el jazz y el cómic se integran en este espectáculo para recrear la novela *Viaje al Centro de la Tierra*, de Julio Verne.

El viaje, metáfora fundamental del deseo de transformación, resulta una invitación a recuperar el disfrute de la vida. A través de un laberinto representado por una locomotora, los personajes transitan de la oscuridad a la luz, momento en que han llegado al centro de la tierra y miran el rayo luminoso que los devolverá a su hogar.

La locomotora, único artefacto escénico, tiene un valor simbólico que le permite evocar a la tierra, el gran útero, la oscuridad incierta, pero desafiante. La Troppa diseñó este arte-objeto con un gran ingenio porque permite jugar. En algún momento cobra las dimensiones reales de un tren, pero en otro es gigantesco, al lado de los diminutos títeres que los propios actores manipulan para simular que son ellos mismos yendo, viniendo, cayendo o flotando en la inmensidad del centro de la tierra-locomotora.

Produce un enorme gozo ver jugar a ese par de muñecos/actores, quienes contagian su talante lúdico y nos llevan por los tiempos, espacios y geografías de su relato. Y en la comunión, provocada por la risa, espectadores y actores entramos, sin duda, al centro de la Tierra.

El espectáculo de *La Troppa* propone una tesis: el trabajo, la manufactura, los seres humanos que hacen y elaboran con sus propias manos constituyen la salvación del planeta. El trabajo se entiende como la posibilidad de volver a la comunicación esencial, al contacto artesanal con la naturaleza y con los semejantes. Es la esperanza que el arte sigue manteniendo viva, la ambición de devolverle al hombre lo que la civilización le robó. Con *La Troppa* soñamos, reímos, sentimos, volvemos a imaginar y confiamos en que todavía hay algo más allá de la opresión.

Kao

Grupo Avatar de Brasil
Festival de Manizales, 1996

Se trata de una interpretación artística del mito de Changó. Se utilizan elementos de la danza, del teatro, cánticos y dialectos africanos para sintetizar en un espectáculo la interacción de dos fuerzas cósmicas en irremediable pugna: la diosa blanca y Changó. Los opuestos pelean el fuego, la vida y la muerte. En escena dos actores, un círculo de tierra, velas, agua, todos elementos naturales que cobran una gran significación con el concurso de la acción humana.

El director, Paulo Atto, logra que el actor viva y desarrolle una lectura propia del mito, base fundamental de la teatralidad, con lo cual se espera la asimilación del discurso chamánico, con el propósito de convertirse en una especie de auxiliar en la recuperación de la esencialidad del teatro.

Ofrenda al Teatro

Estudiantes de teatro de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dirigidos por Lech Hellwig-Górzynski. Presentado origi-

nalmente en el evento: “El Teatro Contemporáneo en Diversas Culturas. Los estilos y las convenciones”, Universidad de Silesia Polonia. Representación realizada en el Congreso de la International Federation for Theatre Research (IFTR), UDLA-Puebla, junio de 1997.

Uno de los propósitos de esta ponencia-escenificación fue repensar el teatro de nuestros días a la luz de la apertura a la diversidad cultural. Ofrenda, porque se quiso hacer explícita, a través de la plástica, contenida en la tradicional ofrenda de muertos mexicana, la inminente muerte de los usos y costumbres de hacer el teatro actual. Se presenta el teatro inoperante, el que va de salida, con el cual han de relacionarse las generaciones jóvenes, para aprender de él, para “enterrarlo” luego, con el fin de encontrar en su muerte simbólica, el planteamiento para la vida de la siguiente expresión escénica. Un ciclo análogo al de la mariposa, la cual, después de haber transitado por las etapas necesarias de su evolución, ha de morir a pesar del esplendor que vive, es decir, la mariposa en pleno. Una muerte que permita confirmar el ciclo, una eterna espiral.

Ñaque o de piojos y actores

Autor: José Sanchís Sinisterra.
 Director: Alejandro Velis
 Reparto: Miguel Flores y Carlos Cobos
 Teatro Santa Catarina, julio 1997

Ñaque es un tipo de agrupación teatral y de actores del siglo XII, en España. El Ñaque o de piojos y actores, de Sanchís Sinisterra, es el encuentro de dos contadores de historias con sus escuchas: el público. Reunión donde se teje la complicidad para el juego, mis-

mo que consigue hacer entender todas las vicisitudes de la amarga tarea de vivir, de representar, de actuar.

Ñaque representa una lección amorosa, con sus respectivos instantes de crudeza, sobre la condición humana: el miedo al otro, a lo distinto tan parecido a uno mismo y la tremenda paradoja de sufrir por hacer lo que tanto se quiere: actuar, representar, recitar, relatar, vivir. Ñaque mueve a hacer un alto y sentir alivio, luego de haber llorado de risa por lo incomprensible, el absurdo presente en la necesidad de entenderlo todo. Por eso siempre se está empezando, contando, representando: porque sí, porque así es, porque por esto se apuesta hasta que ya no se puede más. Quizá por eso los protagonistas inician y terminan la obra buscándose uno a otro con vehemencia en un ciclo infinito y angustioso.

TEATRO Y PENSAMIENTO.

UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE LOS ESPECTÁCULOS

Los espectáculos seleccionados son una muestra que remite a los años noventa del siglo xx, época difícil para las sociedades latinoamericanas por el auge del capitalismo neoliberal. En esa coyuntura nos pareció significativo encontrar algunas expresiones teatrales que integran una conciencia realista de la situación, al mismo tiempo que fortalecen el ser creativo y colectivo del teatro para prevalecer. El naufragio como ejemplo de una situación límite permite formular una pregunta: ¿En una situación así hay lugar para la esperanza? El teatro, como lenguaje artístico tiene la capacidad de jugar con las paradojas: se pueden presentar situaciones y personajes viviendo su decadencia, al mismo tiempo que son capaces de encontrar en los gestos y las acciones mínimas motivos para resistir desde el espacio creador. La metáfora del viaje

remite al disfrute de la vida, a la risa y al juego, el ritual construye puentes hacia la esencialidad del teatro. En una situación límite el teatro es una expresión artística capaz de morir para renacer. Los años del neoliberalismo encontraron en el teatro diversas respuestas creativas que aceptaron el desafío de transitar de lo absurdo a la comprensión y la vivencia. Vivir en tiempos de oscuridad, así como existe el teatro antes y después de la función. Vida escénica con su capacidad de permanencia y lucha.

LA INVESTIGACIÓN TEATRAL COMO DESAFÍO DE CONOCIMIENTO

Además del ejercicio gratificante de ver teatro, tanto como sea posible, en los últimos quince años, ha sido muy importante tener presentes la bibliografía, las revistas y los grupos especializados, como el Grupo de Estudios de Teatro Argentino, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, los congresos anuales de la Asociación Mexicana de Investigación Teatral o los Congresos sobre Teatro Latinoamericano de la Universidad Iberoamericana.

Investigar teatro produce una identificación con esta expresión artística que se reafirma cada año en los mensajes del Día Mundial del Teatro. Cada año le corresponde a un país diferente la redacción del mensaje. Es sumamente grato comprobar la validez humanista y el sentido ético de todos los mensajes, con lo cual se ratifica la calidad de las personas implicadas con el teatro y la universalidad de esta práctica artística. Como ha observado Jorge Dubatti, teatrólogo argentino, la naturaleza territorial del teatro le da un gran potencial decolonial, y propicia una geografía para el reconocimiento de los otros. En términos temporales se reitera

el carácter efímero del teatro, así como su dimensión convivial. El teatro es un arte del presente y de la presencia.

El teatro pertenece, en términos temporales a la memoria social. Por una parte, a través de los registros audiovisuales y la serie de documentos asociados: programas de mano, prensa, crítica teatral, tesis, artículos, revistas electrónicas, bitácoras y videos. Destaca también la disponibilidad textual de las obras. Por ejemplo, el acervo del Centro Latinoamericano y del Caribe de Investigación Teatral, así como la colección de obras de diferentes países a cargo del Fondo de Cultura Económica. Una dimensión de gran riqueza testimonial son las entrevistas a actores, directores, dramaturgos y espectadores. Para el caso mexicano, destaca el acervo de videos en Youtube del TAP Taller de Actores Profesionales, allí podemos escuchar a actrices y actores mexicanos compartir sus trayectorias de vida y sus vivencias en el hecho teatral.

CUATRO MIRADAS REFLEXIVAS

Luis de Tavira: ver la realidad e indignarnos

Luis de Tavira, creador escénico de formación jesuita afirma: “Me sentía poseedor de la verdad, siendo que es a través del teatro como hay que salir el encuentro de ella”.¹⁵ En su visión del mundo lo que lo impulsa es un sentimiento predominante en la época de la post-guerra: una enorme decepción de la humanidad; decepción que es principio de la conciencia por ejemplo, en la obra de Bertolt Brecht: La honesta persona de Sechuán, se plantea la lucha entre la honestidad y la mentira, el servicio y el uso despiadado del poder.

¹⁵ Luis de Tavira, *El espectáculo invisible. Paradojas sobre el arte de la actuación*, México, El Milagro, 1989, p. 42.

La trayectoria de Luis de Tavira revela múltiples conexiones con la clave utópica. Podría decirse, incluso que la clave utópica está presente en cada momento en cada una de sus actividades, como investigador, como maestro y como director. Destaca en particular el interés permanente que ha mantenido por la obra de Bertolt Brecht: La honesta persona de Sechuán, porque resume las contradicciones inherentes a lo utópico: su imposibilidad de realización y, no obstante, se hace profundamente necesaria. El planteamiento es muy claro y contundente: no basta que una persona sea buena y noble para cambiar el mundo, sino que es necesario ir al fondo de las estructuras sociales para que éstas no devoren lo poco de bueno que queda en el mundo.

En una entrevista reciente Luis de Tavira se refiere al lugar privilegiado que tiene el teatro para cumplir una función gnoseológica: el teatro puede ser la herramienta que dé esperanza y permita encontrar caminos de transformación. No obstante, se reconoce lo que ocurre en la realidad: recursos mal distribuidos, falta de políticas que den prioridad al espectador, escasas oportunidades laborales para los actores, falta de seguridad social para el gremio, todo ello como expresión de una época de deshumanización.

El teatro, como arte testimonial nos permite imaginar la posibilidad de vivir en una sociedad civilizada y esperanzada. La misión del teatro es dar esperanza, el teatro muestra que las cosas pueden ser terribles, pero cambian.

Oswaldo Dragún: hacer posible lo imposible

Oswaldo Dragún es uno de los personajes del teatro latinoamericano más recordados y apreciados. En nuestro caso particular, la idea de interpretar el teatro en clave utópica proviene, en gran medida

de la lectura de sus obras. Este creador argentino fue fundador y promotor de la Escuela Internacional de Teatro de América Latina y el Caribe, una experiencia única en su tipo al organizar talleres con los principales maestros en diferentes países.

La concepción del hombre defendida por Dragún sostiene que hay en él la potencialidad de germinar un futuro mejor. Sus personajes tienen una fuerte dimensión colectiva. El actor se transforma en la voz de los demás. Es un ser que comparte su historia con todos. En medio de un universo alienante, los personajes de Dragún ofrecen resistencia a su alienación total. Dicha resistencia se realiza no solamente en el plano político sino en la dimensión a veces compleja de la realización personal en la vida cotidiana, donde también hay opciones liberadoras. Dragún coincide con el aserto existencialista que elegir es el reto más difícil que se le presenta a un hombre. La elección es ineludible. Las mujeres muestran también su potencial crítico y desalienador. Su capacidad de amar no es complaciente. La corrupción no es una condición humana esencial, sino un resultado de circunstancias económicas y sociales. A pesar de que los personajes de Dragún están rodeados por lo grotesco y la crueldad, nunca dejan de luchar.

Toda la vida y la obra de Osvaldo Dragún dialogan de diversas formas con la utopía. La sapiencia de este creador, sin embargo, le permite advertir que la construcción de un futuro mejor no es una solución fácil y no tienen garantizado un final feliz.

*Augusto Boal: teatro del oprimido
como opción estética y política*

Augusto Boal, creador teatral en todas sus dimensiones, tuvo una vida intensa y aventurera. Su quehacer teatral lo condujo a desa-

rollar un conjunto de técnicas que apuntan a hacer del teatro no una actividad “para” el oprimido, sino “del” oprimido. Con este propósito es necesario ir más allá de hecho teatral, de lo que se trata es de rescatar lo que hay de artista en todos los hombres y no en algunos hombres especiales. Todos los seres humanos tienen la capacidad de expresar la naturaleza humana, es decir, todo el cuerpo humano es así, hay una necesidad estética que se satisface continuamente. “hay personas que hacen teatro: es su oficio, su arte, su vocación. Pero todos los hombres y todas las mujeres del mundo “son teatro: es su condición humana”.¹⁶ El teatro, como modalidad artística y como lenguaje puede ser utilizado por cualquier persona, tenga o no aptitudes excepcionales. El propósito de una poética del oprimido es transformar al pueblo “espectador”, ser pasivo, con el fenómeno teatral, en sujeto, en actor, en transformador de la acción dramática. Se trata de una especie de preparación o entrenamiento para la acción real. El espectador liberado sería el hombre íntegro que se lanza a una acción. No importa que sea ficticia, importa que es una acción.

En uno de sus últimos ensayos, Augusto Boal escribió sobre teatro subjuntivo y educación estética del oprimido, donde propugna aunar razón y sentimiento, idea y forma. De manera novedosa vuelve a plantear que todo ser humano es sustantivamente, un artista. El arte, dice Boal, redescubre y reinventa la realidad. Cuanto más conocemos, más crece nuestra capacidad de conocer. La educación estética del oprimido surge de la necesidad de formular propuestas que pueden aplicarse, por ejemplo, en los reformatorios juveniles. Se trata de imaginar un proyecto de educación estética del oprimido que incluya la activación de las neuronas sensoriales

¹⁶ Augusto Boal, “Teatro del oprimido”, en *El Correo de la UNESCO*, París, noviembre de 1997, p. 32.

a través de la enseñanza subjuntiva de las artes plásticas, mirar y ver, y de la música, oír y escuchar, respetando el ritmo que cada persona tiene para modificarse a sí misma, para explicar sus necesidades, posibilidades y deseos. La educación estética del oprimido es esencial, en la medida que produce una nueva forma de ver la realidad emocional, sensitiva e intelectual de aquellos que, en ese proceso, se comprometen. Esta modalidad, la más reciente del Teatro del Oprimido, se fundamenta en el juego. Todo juego es un aprendizaje de vida. Todo juego teatral, un aprendizaje de vida social. Y los juegos del Teatro del Oprimido, un aprendizaje de ciudadanía.¹⁷

MIRADA FINAL

En el Festival Internacional de Teatro Universitario realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México, del 7 al 16 de febrero de 2020, participó Jorge Dubatti, filósofo teatral argentino, dramaturgo, investigador teatral y promotor de la Escuela del Espectador en diferentes países. En esta ocasión, en lugar de una conferencia convencional compartió con el auditorio una auto entrevista, titulada: “Diez preguntas que me gustaría responder sobre teatro y producción de conocimiento”.

Dubatti entiende por producción de conocimiento la producción discursiva, cuando los artistas hablan de sus propios procesos, ellos hablan desde el hacer. El teatro produce conocimiento sobre el mundo en los procesos creativos, en los cuerpos y emociones de los participantes, en los campos de experiencia, en el pensamiento

¹⁷ Augusto Boal, “Conjuntos analógicos y conjuntos complementarios. Una teoría para el teatro subjuntivo”, en *Conjunto*, núm. 35, 2004, pp. 2-11.

sobre las obras, así como en la lectura reflexiva, que va de las bitácoras a la crítica teatral o la producción de artículos en revistas especializadas.

Dubatti propone en su obra: *Introducción a los estudios teatrales*,¹⁸ la reconsideración del teatro como acontecimiento, donde se integran el convivio, la poíesis y la expectación. En ese sentido se entiende al teatro como un ente que se constituye históricamente en el acontecer; el teatro es algo que pasa, que sucede gracias a la acción del trabajo humano; al mismo tiempo es un mirador en el que se ven aparecer entes poéticos efímeros, de identidad compleja; de manera pragmática el teatro es la fundación de una peculiar zona de experiencia y subjetividad.

En el periodo de veinte años el teatro latinoamericano ha sido una fuente fecunda para aprender a mirar de manera comprensiva lo que los artistas proponen en escena. Además de ver enriquecida la subjetividad del investigador, cada vez somos más conscientes de la complejidad y de la necesidad de nuevos paradigmas holísticos para hacer frente a lo que ha sido formulado como un cambio civilizatorio. En esta coyuntura y en el marco de las cuarentenas nacionales en todos los continentes por la pandemia Covid iniciada en 2020, las actividades artísticas se han cancelado y muchas comunidades teatrales reflexionan sobre cómo será el regreso a la nueva realidad. Las miradas reunidas en este texto coindicen en afirmar la capacidad del teatro para sobreponerse a todas las crisis pasadas. América Latina cambiará y también lo hará el teatro. ¿Se abre, se cierra el telón?

¹⁸ Jorge Dubatti, *Introducción a los estudios teatrales*, México, Libros de Godot, 2012.

REFERENCIAS

- Boal, Augusto, “Conjuntos analógicos y conjuntos complementarios. Una teoría para el teatro subjuntivo”, en *Conjunto*, núm. 35, 2004, pp. 2-11.
- _____, “Teatro del oprimido”, en *El Correo de la UNESCO*, París, noviembre de 1997.
- Ceballos, Édgar, *Pedagogía y experimentación en el teatro latinoamericano*, México, Escenología, 1996.
- Díaz Cruz, Rodrigo, “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, en *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, 1997, pp. 5-15.
- Dubatti, Jorge, *Introducción a los estudios teatrales*, México, Libros de Godot, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- García, Santiago, “Resistencia”, en *Tramoya*, núm. 12, julio-septiembre de 1978, pp. 139 y 140.
- Maerk, Johannes y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 2000.
- Michel, Guillermo, *La hermenéutica. Arte de espejos*, México, Castellanos Editores, 1996.
- _____, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, México, Rizoma, 2001.
- Muguercia, Magaly, *Teatro: en busca de una expresión socialista*, La Habana, Letras Cubanas, 1981.
- _____, *Teatro y utopía*, La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1997.

- _____, “Teatro y utopía en el siglo xx”, en *Gestus*, Bogotá, núm. 6, 1995, pp. 61-65.
- Pavis, Patrice, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Tavira, Luis de, *El espectáculo invisible. Paradojas sobre el arte de la actuación*, México, El Milagro, 1989.
- Zemelman, Hugo, *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, Caracas, Nueva Visión/CRIM-UNAM, 1995.
- _____, “El paradigma del pensamiento crítico”, en Ruy Mauro Marini y Mária Millán [coords.], *La teoría social latinoamericana. Cuestiones contemporáneas*, t. IV, México, Coordinación de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM/Ediciones El Caballito, 1996, pp. 233-244.
- _____, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico”, en ¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe, Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 2000, pp. 11-27.
- _____, “La relación de conocimiento y el problema de la objetividad de los datos”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 33, septiembre-diciembre de 1993, pp. 641-660.
- _____, *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Anthropos/Colegio de México, 1992.
- _____, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, Colegio de México, 1996.
- _____, *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM-UNAM, 1998.

INVESTIGACIÓN CUALITATIVA PELIGROSA Y SUBVERSIÓN CREATIVA: REBELDÍA POPULAR Y DRAMA SOCIAL EN EL OCTUBRE CHILENO 2019

César A. Cisneros Puebla
Universidad de Tarapacá, Chile

Nuestro planeta está viviendo una situación muy complicada en todas las dimensiones en las que podemos pensar: está muy claro que el capitalismo global moderno no solo es injusto y terrible, sino que parece que las desigualdades económicas y políticas son eternas. El siglo XXI puede ser crucial para el futuro de la humanidad. Si no podemos cambiar las reglas actuales o las formas en que nuestras sociedades comparten problemas, tendencias y guerras, las nuevas generaciones tendrán serios problemas en sus intentos por resolver la existencia y el futuro de nuestro entorno natural y social. Junto con Grosfoguel¹ para mí es relevante también

¹ Ramón Grosfoguel, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, en *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar for Young*

comparar teorías tal como lo hizo él cuando discutió los enfoques descolonizados creados por Franz Fanon y Boaventura de Sousa Santos. Nuestra creatividad y pensamiento crítico deben activarse históricamente al reconocer que todo nuestro conocimiento está situado.²

El tiempo actual exige con urgencia que nuestra atención y nuestras acciones políticas se modifiquen para dar forma a “horizontes” más humanos para vivir juntos. Todos tenemos diferentes responsabilidades en nuestros contextos locales y nacionales. Estoy totalmente seguro de que todos queremos contribuir de alguna manera a una radical transformación social: No podemos simplemente observar cómo se destruye el mundo. No podemos simplemente observar cómo las nuevas formas de acumulación por desposesión³ crean nuevas pobrezas y miserias en todo el mundo. Nuestro deber, al lado de nuestros predecesores, es mantener lejos a la humanidad de las cosas malas que están moldeando cada vez más a la vida humana.

Frente a ese contexto, debo decir como académico latinoamericano, que «mi» modernidad tiene un pasado colonial propio desde el siglo XVI. Esta declaración muy básica permite que un investigador cualitativo como yo haga la pregunta: ¿cómo sigue dominada y oprimida la mente colonizada por conceptos e ideas que restringen las posibilidades de liberación?

La civilización humana está formada por la conjunción de miles de trayectorias diferentes. Tales trayectorias deben verse desde

Researchers in Intercultural Dynamics), Barcelona, Fundación CIDOB, 2011, pp. 97-108. En http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf

² Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.

³ David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.

las perspectivas de conflicto, dominación y desigualdad. Cada sociedad tiene su propio ritmo, patrón, obstáculos, problemas, soluciones, guerras y recuerdos sociales. Como científicos sociales, necesitamos encontrar nuestro lugar en la lucha entre dominadores y dominados, derecha e izquierda, pasado y futuro, centro y periferias, y perspectivas superiores e inferiores. Ciertamente debemos reconocer que estamos tratando con la producción de conocimiento en sociedades que tratan a los humanos de manera desigual. Después de siglos de dominación de algunos países, personas, clases y razas sobre otros países, personas, clases y razas, todavía nos preguntamos cómo esa desigualdad internacional ha sido posible y sigue siéndolo. La pregunta sobre ¿cómo se construyó ese orden social global? aún no tiene respuesta, aunque haya varias teorías al respecto.

Diferentes teorías y sus movimientos políticos y sociales asociados han tratado de actuar y buscar una nueva sociedad basada en sus suposiciones y principios. Sin embargo, la negación de la otredad ha sido el punto de equilibrio principal, el centro gravitatorio. Durante siglos, la modernidad ha incluido mucha ignorancia sobre la otredad porque la única forma de saber era eliminar, subordinar y/u oprimir nuestras diferencias con respecto al “otro”.⁴ Se ha demostrado ya que la narrativa de la modernidad necesita la noción de «primitivos» para crear una diferencia colonial espacial y definir las identidades de los supuestos seres humanos superiores e inferiores.⁵ La colonización de América, África y Asia se basó

⁴ Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; Walter D. Mignolo, *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

⁵ Aníbal Quijano, “Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America”, en *Neopantla*, núm. 3, 2000, pp. 533-580.

en supuestos tan terribles, y los efectos de tales narraciones han sido sustanciales, lo que ha llevado a diferentes formas de producir sociedades y crear conocimiento.

El giro poscolonial nos ha conducido⁶ a otras perspectivas para analizar nuestras acciones con respecto a productos culturales, ética, conquistadores y conquistados, conocimiento, valores y tradiciones. Sin lugar a duda, desde una larga perspectiva histórica, las tres “A” (África, Asia y América) todavía se oponen a la «E» (Europa) al pensar en las culturas subalternas y los grupos oprimidos. Aquí se piensa que cada «A» pertenece a las primeras naciones, los pueblos aborígenes y las civilizaciones. Pero debemos pensar críticamente para incluir las islas y los archipiélagos en las historias de resistencia y lucha contra el dominio. Desde África, Asia y las Américas, las voces subalternas deben ser escuchadas, a fin de aprovechar la posibilidad emergente de nuevas historias y geografías.

La distinción entre el centro y las periferias se estableció primero como consecuencia del mundo colonial. Tal mundo de lenguajes, prácticas y actuaciones creó diversos procesos cognitivos. La idea moderna de raza surgió con la colonización de América, África y Asia como una categoría mental de modernidad. Fue creada como un instrumento de clasificación social y racial básica, como “una forma de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista”.⁷

La “colonialidad del poder” es una categoría principal que nos lleva a pensar de manera crítica acerca de cómo la imposición de

⁶ César Cisneros Puebla, “The Journey Ends: An Epilogue”, en Donna Mertens, Fiona Cram y Bagele Chilisa [eds.], *Indigenous Pathways into Social Research. Voices of a New Generation*, Oakland, Left Coast Press, 2013, pp. 395-402.

⁷ Quijano, *op. cit.*, p. 534.

la idea de raza es y ha sido un instrumento de dominación. Las narrativas de los oprimidos deben integrarse en una visión mundial para que podamos superar el acompañamiento del silencio que genera la permanencia del status quo. Se crea o no, las prácticas vinculadas a la idea original «moderna» de raza todavía están en todas partes y su sutil presencia asegura diferentes prácticas de dominación en diversas esferas humanas sociales, emocionales y cognitivas.

Desde una perspectiva poscolonial latinoamericana, y analizando la dinámica del capitalismo global, debemos incluir al conflicto, la dominación y la explotación como los elementos básicos a considerar al estudiar los cambios en dimensiones como el trabajo, la raza, el sexo, los recursos naturales, la autoridad, gobernanza y autoridad. Podemos producir, definitivamente, enfoques muy críticos para deconstruir las ideas dominantes no solo de raza, sino también de sexo, trabajo, naturaleza, autoridad y gobierno. Al hacer esta crítica se revela cuán profundamente colonizados están los pensamientos y sentimientos en nuestras mentes y almas.

La división del conocimiento puede verse como una consecuencia histórica de la dinámica global del capitalismo. Esto efectivamente dividió al mundo en un centro y periferias. No es coincidencia que esta división del conocimiento también clasifique a los investigadores de ciencias sociales en un centro y en periferias.⁸ Es posible pensar en la colonialidad del trabajo científico como la colonialidad que determinó la distribución geográfica de cada uno de nosotros en las formas integradas de control laboral

⁸ Katja Mruck, César A. Cisneros Puebla y Robert Faux, "Editorial: About qualitative research centers and peripheries", en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 6, núm. 3, 2005. En <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-6.3.2>.

dentro del capitalismo global. Hoy en día, el núcleo y las periferias son económica, social y tecnológicamente obvias cuando se comparan estructuras sociales y países en una perspectiva mundial: sus diferencias son evidentes desde el primer momento. Independientemente de la forma cómo se describen y cuentan los pasados coloniales singulares de África, Asia y las Américas, ellos comparten procesos similares de creación e institucionalización del conocimiento: las voces y creencias indígenas, nativas fueron silenciadas durante muchos siglos.

En síntesis, el centro produce teoría y métodos, y las periferias los consumen y reproducen.⁹ Podemos pensar en la discusión de los sistemas de conocimiento poscolonial, descolonizante e indígena¹⁰ como una especie de rebelión contra tal distribución. Vivimos juntos en un planeta, pero habitamos mundos diferentes. La colonialidad global¹¹ margina y suprime el conocimiento y la cultura de los grupos subalternos: y parece que esta opresión nunca terminará.

Ser investigadores sociales con marcas y rastros de conocimiento ancestral en el alma nos permite construir sobre los fuertes hombros de los gigantes para crear nuevas perspectivas de vida. Pero en el panorama de la división social del conocimiento científico, resulta terrible que las únicas premisas y conceptos válidos sean aquellos basados en las sociedades dominantes, coloniales y

⁹ César Cisneros Puebla, Daniel Domínguez, Robert Faux, Carlos Kölbl, y Martin Packer, "About qualitative research epistemologies and peripheries", en *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, vol. 7, núm. 4, 2006. En <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-7.4.158>.

¹⁰ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*, Nueva York, Zed Books, 1999.

¹¹ Arturo Escobar, "Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality, and antiglobalization social movements", en *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 1, 2004, pp. 207-230.

occidentales. Incluso ahora, los colegas del centro no pueden ver que en las periferias se han formado actores activos que buscan su propia presencia y desde su propio idioma participan en el proceso general de producción de conocimiento en todo el mundo.

En esta contribución me gustaría discutir cómo los dramas sociales pueden generar subversión creativa resaltando sus diferentes expresiones que se pueden ver de forma polémica y generalmente se cree que son destructivas: desagradables, inmaduras, agresivas, hostiles, emociones antisociales, impulsivas, abominables e indecentes. La subversión creativa se conceptualiza aquí como una caja que resuena con la poética de la ira que existe en todo el mundo. Aquí discutiré narrativamente los vínculos entre la poética de la rabia, la subversión creativa y la investigación cualitativa, teniendo como drama social el proceso de transformación social real que surgió en Chile durante la rebelión popular de octubre de 2019.

INVESTIGACIÓN CUALITATIVA PELIGROSA

Como investigadores cualitativos es nuestra responsabilidad buscar nuevas formas de producir creativamente conocimiento útil para transformar nuestras realidades humanas. Propongo aquí que nuestra contribución opere en conjunto con la subversión creativa que proporciona métodos y metodologías para ser utilizados por las próximas generaciones para enfrentar grandes desafíos: propongo el concepto de investigación cualitativa como ciencia social peligrosa basada en nuestro espíritu libre más auténtico.¹²

¹² César Cisneros Puebla, “Manifiesto para una ‘Sociología peligrosa’”, en *Athenea Digital*, núm. 13, 2008, pp. 171-184.

Las preguntas básicas son: ¿Qué significa ser peligroso hoy en día a 12 años de la publicación del Manifiesto para una Sociología Peligrosa y 20 años después del Simposio Internacional sobre Construcción del Conocimiento en América Latina y el Caribe? ¿Qué significa practicar sociología peligrosa, antropología, psicología o ciencias sociales peligrosas, o humanidades peligrosas en general? Me gustaría compartir aquí solo tres declaraciones muy básicas.

Significa, primero, ser *crítico*. Crítico en el sentido de usar el conocimiento indígena y/o autóctono para analizar y actuar sobre nuestras realidades en nuestro propio nivel cultural. No hay conocimiento globalizado en el mundo. No existe un conocimiento globalizado o universal para ser aplicado en todas partes, en cualquier latitud, en cualquier contexto o lugar. Ser crítico sobre la noción de conocimiento globalizado significa, particularmente en la investigación en ciencias sociales y humanidades, ser crítico sobre el dominio de los legados, conceptos y metodologías angloamericanas sobre el mundo periférico con sus propios legados conceptuales potencialmente innovadores y epistemologías indígenas.¹⁵

Ser crítico significa también crear formas efectivas para escapar del colonialismo metodológico. Ser crítico significa entonces reconocer la ontología situada de cualquier evento y ser consciente de la epistemología situada que utilizamos para actuar sobre nuestras realidades. Ser crítico es destruir las certezas en las que se basa la injusticia. Ser crítico es construir nuevas solidaridades entre los

¹⁵ Giampetro Gobo, "Glocalizing methodology? The encounter between local methodologies", en *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 14, núm. 6, 2011, pp. 417-437; Ping-Chun Hsiung, "The globalization of qualitative research: Challenging Anglo-American domination and local hegemonic discourse", en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 13, núm. 1, 2012. En <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-13.1.1710>.

grupos humanos; solidaridades basadas en el amor, la afectividad y el conocimiento impulsado cualitativamente. Ser crítico es transformar las relaciones de dominación entre las metodologías y epistemologías occidentales y las metodologías emergentes y las epistemologías creadas a partir del Sur Global.

En segundo lugar, ser peligroso significa trabajar alrededor de *lo visible*, creando visibilidad en diferentes espacios, arenas o procesos que están ocultos o son desconocidos. De alguna manera, nuestra «locura» nos está llevando a ver lo que otras personas, grupos, colegas y/o ciudadanos no pueden ver. Metafóricamente es pertinente decir que las ciencias sociales y humanidades dominantes se basan en el día, estudian en luz diurna, y se ha prestado poca atención a la noche, pues no se investiga nada con luz nocturna. Los científicos tienen su propia zona de confort, estudiando a “los otros o la alteridad” durante el día. La luz diurna brinda seguridad, pues la noche, se torna riesgosa. Creo y siento que explorar todo por la noche no solo es recomendable, sino necesario. Pero pocas personas buscan algo por la noche: por lo general, la oscuridad es aterradora, pero al mismo tiempo se esconden hermosos secretos. Necesitamos el coraje para entrar en la oscuridad y descubrir su inmensidad y profundidad.

Cruzar el límite de indagar desde la profunda oscuridad para crear visibilidad es una tensión esencial. Ver más allá de lo evidente es necesario para crear luces alternativas y emergentes. Creamos visiones imaginando un mundo nuevo. El principio de esperanza todavía nos inspira a buscar un futuro mejor. Como dijo Ernst Bloch, “la utopía positiva es la expectativa de la perfección absoluta”. Trabajar durante el día no es lo suficientemente bueno para transformar el mundo: hacer visible lo invisible significa cambiar lo visible debido a nuestro tiempo de observación y ac-

tuación. Crear visibilidad no es solo una consecuencia de nuestras herramientas metodológicas: es una cuestión de ética y política.

En ese sentido, ser peligroso significa trabajar alrededor de lo visible. Me gusta decir: las ciencias sociales y las humanidades que funcionan solo durante el día han creado formas no críticas de ver y están perpetuando la injusticia social y las miserias humanas. Crear una nueva visibilidad es una especie de conciencia crítica sobre nuestros propios límites de creencias y pensamientos en el ámbito de una geopolítica descolonizada del conocimiento y el lenguaje.

Finalmente, ser peligroso también significa trabajar constante y permanentemente en los umbrales, en *lo liminal*. Ese es el trabajo para los investigadores rebeldes que viven conceptos y categorías más allá de sus límites y delimitaciones para crear conocimiento situado y nuevas visiones. Algunos conceptos y categorías caen en el tropo de la “jaula de hierro” de Weber. Ya no los necesitamos. Debemos destruir tales conceptos y crear resistencia a ellos. Nuestra misión también es no caer en la desesperación, trabajar para descolonizar estos conceptos y categorías a fin de construir teorías basadas en la experiencia pura. De hecho, debemos tratar de descolonizar incluso a nosotros mismos, para comenzar de nuevo desde la nada. El giro poscolonial y la colonialidad del poder son nuevas perspectivas que nos ayudan a pensar creativamente para ser capaces de cruzar umbrales y generar nuevas identidades. Cruzar umbrales es muy emocionante, pero también abre la posibilidad de morir al cruzar: como lo sabe cualquier inmigrante “ilegal”, cruzar fronteras y fronteras es muy peligroso. Pero, para ser peligroso, el peligro debe ser enfrentado desde adentro y no desde afuera.

Como peligrosos investigadores cualitativos o etnógrafos o autoetnógrafos o activistas o feministas críticas o militantes queer o

solo pensadores peligrosos, nuestra propia narración sobre nosotros mismos está floreciendo en la memoria. El recuerdo colectivo debe ser el marco principal para mejorar nuestra presencia y nuestras acciones peligrosas en todo el mundo. Nuestro objetivo es crear nuevos recuerdos colectivos al ser críticos y crear nuevas visiones para cruzar umbrales imperceptibles.

En el manifiesto por la sociología peligrosa¹⁴ otros dos elementos articulaban la construcción de la propuesta: lo *tecno-abierto* definido como todas aquellas acciones liberadoras de los cánones privados de la comunicación científica y *lo otro* entendido como pertenencia global a un movimiento epistemológico por superar los límites de lo propio inmediato y local. Con los tres elementos característicos (lo *crítico*, lo *visible* y lo *liminal*) ya descritos arriba presentaré en seguida un ejemplo al vincular la perspectiva metodológica de la subversión creativa y la sociología peligrosa al analizar la rebeldía popular iniciada desde octubre 2019 en Chile. Se relatará como drama social la rebeldía popular para aplicar la subversión creativa como propuesta de análisis.

SUBVERSIÓN CREATIVA: EL OCTUBRE CHILENO DE 2019

Los dramas sociales pueden definirse como representaciones culturales y sociales que se relacionan con la armonía social, ya sea en aquiescencia, apatía u oposición. Aquí me gustaría discutir cómo los dramas sociales pueden generar subversión creativa. Como científicos sociales formados en las tradiciones interpretativas, sabemos lo útil que ha sido la dramaturgia para comprender las

¹⁴ Cisneros, *op. cit.*

acciones personales y sociales: si estamos tratando con personas en espacios confinados¹⁵ o si estamos tratando con movimientos sociales cuyos propósitos son ser escuchados por una amplia audiencia.¹⁶

Al pensar en nuestros mundos contemporáneos de vida (o *Lebenswelt*, como a nuestros colegas alemanes les gusta decir) es conveniente volver a dos obras de Aristóteles cuyo impacto es aún relevante: *Poética*¹⁷ y *Retórica*,¹⁸ pues estoy proponiendo una conceptualización de acciones sociales, eventos políticos, movimientos sociales, actos discursivos, actuaciones e incluso fenómenos económicos como drama. Entonces, siguiendo la idea básica de Aristóteles, es necesario reconocer una trama, personaje, pensamiento, dicción, música y espectáculo en cualquier drama: trama, como la historia que se contará; personajes, como los agentes de la trama; pensamiento, como la moral o tema; dicción o significado en palabras; música, como ritmo, melodía, armonía y silencio juntos; y espectáculo, como todo lo escuchado o visto en la actuación. Estos elementos básicos están a nuestro alrededor cuando somos sensibles a cualquier forma de conflicto social y/o drama social. Me gusta decir que nuestro mundo contemporáneo es solo una sucesión interminable de episodios dramáticos de inmensos e inacabados procesos dramáticos de injusticia social. Puede sonar repetitivo, pero el mundo social actual es un conjunto de dramas sociales acumulados desde el comienzo del capitalismo.

¹⁵ Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Edinburg, University of Edinburg, 1956.

¹⁶ Jeffrey. C. Alexander, "Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy", en *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, Jeffrey. C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason. L. Mast [eds.], Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 29-90.

¹⁷ Aristóteles, *Poética*, Madrid, Istmo, 2002.

¹⁸ Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.

He propuesto¹⁹ conceptualizar la subversión creativa como el proceso creativo de generar significados, prácticas, acciones, representaciones, objetos, pinturas y esculturas para cuestionar el orden actual de dominio. Para mí, la subversión creativa es básicamente un acto de protesta, un acto de rebelión, un acto de amor. Cuando la subversión creativa se produce colectivamente, surge un gran sentido de esperanza en el cambio social deseado. Destacando mi humilde contribución, veo la subversión creativa como un enfoque metodológico para generar diferentes sentimientos y sensibilidades táctiles. La subversión creativa es un enfoque metodológico de orientación política destinado a destruir las hegemonías sociales e ideológicas y generar movimientos sociales, aunque también es una de las múltiples formas de expresión de los movimientos sociales en su desbordante apariencia en la esfera pública. La subversión creativa es un esfuerzo colectivo para construir nuevos entendimientos y movilizar nuevas subjetividades. Al final, la subversión creativa es una actuación para tocar los corazones de los espacios públicos o la audiencia en un esfuerzo sin fin para cambiar el mundo.

La resistencia creativa, en la forma en que ha sido analizada por de Sousa Santos,²⁰ sirve como un ejemplo de cómo es posible unir esfuerzos analíticos para describir la rebelión social y la indignación en todo el mundo.

La subversión creativa puede ser un esfuerzo individual o colectivo para producir un cisma en la arquitectura social del dominio.

¹⁹ César Cisneros Puebla, "Qualitative inquiry and creative subversion: Challenges in the context of terror", en Robert Rinehart, Jacquie Kidd y Antonio Garcia [eds.], *Southern Hemisphere ethnographies of space, place, and time*, Berna, Peter Lang, 2016, pp. 17-29.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Revueltas de indignación y otras conversas*, Bolivia, Alice/CES, 2015.

La subversión creativa es más efectiva cuando ocurre en la esfera pública. Tiene diferentes expresiones y puede verse como ira o simplemente rebelión. En general, se cree que todas estas expresiones son destructivas: emociones desagradables, inmaduras, agresivas, hostiles, antisociales, impulsivas, abominables e indecentes.

En Chile el 18 de octubre de 2019, la protesta social comenzó como una campaña de evasión de tarifas en el metro de Santiago dirigida por jóvenes estudiantes chilenos. Debido a la pobreza generalizada, la situación desigual de los impuestos, la desigualdad económica crítica y la represión indiscriminada llevada a cabo por la fuerza de los carabineros, el movimiento social creció exponencialmente. Sorprendentemente, el 19 de octubre, el presidente Piñera estableció un estado de emergencia, llamando al ejército a las calles e instituyendo un toque de queda, primero, en la capital chilena y, luego, extendiéndolo a otras grandes ciudades como Concepción y Valparaíso. Al día siguiente, 20 de octubre, en voz de su presidente, el Estado declaró la guerra contra el pueblo chileno: «Estamos en guerra contra un enemigo poderoso», dijo Piñera en un discurso nacional televisado.²¹

En una protesta histórica en Santiago de Chile, 1.2 millones de personas se manifestaron pacíficamente el 25 de octubre. Dos días después, el estado de emergencia terminó, pero la brutal represión continuó en todo el país. Esos días fueron coloreados por una declaración de Cecilia Morel, la esposa del presidente: “Esto es como una invasión extranjera, extraterrestre”.²²

²¹ “Piñera: ‘Estamos en guerra contra un enemigo poderoso’”, en *CNN Chile*, 21 de octubre, 2019. En https://www.cnnchile.com/pais/pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso_20191021/

²² “The opposition plants Piñera in full social upheaval”, en *Archyde*, 25 de octubre, 2019. En <https://www.archyde.com/the-opposition-plants-pinera-in-full-social-upheaval/>

Hoy en día,²⁵ los ciudadanos chilenos exigen la renuncia del presidente Piñera y la redacción de una nueva constitución. Si bien no hay números conocidos, es posible contar 22 personas muertas, más de 5 000 personas arrestadas, aproximadamente 2 000 ciudadanos de diferentes edades lesionados y 400 personas que sufren daños oculares en diversos grados. Con respecto a esta última tragedia, un llamado humanitario se ha extendido por todo el mundo: “Alto a la mutilación ocular, alto a la mutilación ocular”.²⁴

En la forma en que aquí se conceptualiza la subversión creativa, como una caja que resuena con la poética de la ira que existe en todo el mundo, el movimiento chileno de octubre es un magnífico ejemplo de acción social.

La creatividad es uno de los componentes de la ira y la indignación que lleva a las protestas pacíficas desde la segunda parte del siglo pasado. La década de 1960 fue muy inspiradora para la transformación social. “Queremos el mundo y lo queremos ahora”²⁵ no era simplemente una letra en una canción. Era un alma colectiva que vivía en todas partes, por todas las calles en la década de 1970. En la década de 1980, algunos grandes discursos y narrativas se retiraron de su presencia mundial, que terminó siendo nombrada

²⁵ Este trabajo fue presentado en el seminario que se realizó el 19 de febrero de 2020 en Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

²⁴ Change.Org, “Basta de disparar a los ojos”, 2019. En https://www.change.org/p/gblumel-euoparl-es-basta-de-disparar-a-los-ojos-fjavilopez-rodriguezpinero-sanchez-castejon?recruiter=163259739&utm_source=share_petition&utm_medium=twitter&utm_campaign=psf_combo_share_abi&utm_term=aa35b48bd804455c85d-11bea520ce787&recruited_by_id=d9b96a40-4e8d-11e4-aa05-096e150f6239; Brent McDonald, “A Bullet to the Eye Is the Price of Protesting in Chile”, en *The New York Times*, 21 de noviembre, 2019. En <https://www.nytimes.com/2019/11/19/world/americas/chile-protests-eye-injuries.html>.

²⁵ Jim Morrison, “When the music’s over” [grabado por The Doors], en *On Strange Days* [vinyl], Nueva York, Elektra Records, 1967.

por Hobsbawn²⁶ como el “corto siglo xx”. Del mismo modo, la poética de la ira es también un esfuerzo humano y social sin fin para cambiar el mundo.

Entre otras acciones humanas creativas, la música y la danza son parte de la poética de la ira. Las calles chilenas han sido el escenario diario, en todo momento, no solo de canciones como “El derecho a vivir en paz”, compuesta por el chileno Víctor Jara,²⁷ o la melodía siempre internacional de «El pueblo unido, jamás será vencido» ejecutada por Quilapayún²⁸ y compuesta por el chileno Sergio Ortega, sino también de danzas chilenas indígenas o regionales integradas en las marchas de protesta. La escena de las barricadas eternas también ha estado llena de sangre y rabia.

Un aspecto sustancial de nuestro desafío como investigadores cualitativos es integrar nuestros métodos para ser parte de cualquier subversión creativa y ser sensibles a las formas en que los disturbios y las protestas sociales están cambiando la sensibilidad pública en el mundo. No es solo el caso chileno ahora. Las demandas de transformación social están en todas partes. No se trata solo de presenciar²⁹ los procesos conflictivos que suceden a nuestro alrededor y de los cuales podemos testificar como etnógrafos, si somos extranjeros o nativos del país en el que ocurren. Las actuaciones en la esfera pública son efectivas como medio para exigir

²⁶ Eric Hobsbawn, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995.

²⁷ Víctor Jara, “El derecho de vivir en paz”, en *El derecho de vivir en paz* [vinyl], Berlín, Odeon, 1971.

²⁸ Quilapayún (músicos) & Sergio Ortega (compositor), “El pueblo unido jamás será vencido” [grabado por Quilapayún], en *El pueblo unido jamás será vencido* [vinyl], Francia, Movieplay, 1975.

²⁹ Arthur Bochner, “Criteria against ourselves”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 6, núm. 2, 2000, pp. 266-272; Norman Denzin, “Critical qualitative inquiry”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 23, núm. 1, 2017, pp. 8-16.

nuevas solidaridades. De manera transformadora, la “realización” de la injusticia y la miseria social en los espacios públicos es un medio para globalizar la aspiración de un mundo nuevo. Los actos públicos de protesta que hoy realizan chilenos de todas las edades en la calle están dando la vuelta al mundo, y creemos que en unos días o semanas serán tan importantes y que se pueda experimentar un cambio radical en este país.

El análisis visual interpretativo,⁵⁰ en tanto metodología cualitativa, se constituye en componente básico de una sociología peligrosa que se articula y practica críticamente contra toda instauración de modos de ver⁵¹ dominantes que establecen hegemónías que aseguran la perpetuación de un orden. La fotografía documental o foto documentación juega un papel importante en la difusión de los testimonios visuales de la poética de la ira. Así, los documentos visuales se convierten en testigos que lideran las voces para crear nuevas formas de resistencia civil. Se puede acceder a algunas fotos para ilustrar la poética de la ira en Atenas (2008).⁵² O si desea observar más imágenes sobre la poética de la ira en Chile, Turquía o cualquier otro país, puede encontrarlas fácilmente en la web. Como una muestra aquí comparto la foto tomada por Susana Hidalgo el 25 de octubre de 2019 (Figura 1), durante la protesta más grande, 1.2 millones de personas que se reunieron en la Plaza Baquedano en Santiago de Chile.

En las redes sociales esta foto documental ha sido comparada con la pintura de 1830 de Eugène Delacroix, “La Libertad guiando al pueblo”. La resonancia simbólica y las imágenes son

⁵⁰ Bernt Schnettler y Jürgen Raab, “Análisis visual interpretativo: avances, estado del arte y problemas pendientes”, en *Paradigmas*, vol. 4, núm. 2, 2012, pp. 79-122.

⁵¹ John Berger, *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980.

⁵² Boston.com, The Big Picture, “2008 Greek riots”, 15 de diciembre, 2008. En http://archive.boston.com/bigpicture/2008/12/2008_greek_riots.html



Figura 1

totalmente poderosas, evocadoras y románticas. Sociológicamente hablando este hecho de comparación con otro pasado pictórica y artísticamente plasmado por el pintor para la gloria del pueblo francés y para la imaginaria entera de la humanidad, opera como inspiración en la subjetividad en acción política de los manifestantes chilenos.

¿Qué podemos hacer como investigadores cualitativos frente a una situación global marcada por guerras civiles, comunicación hegemónica de los medios de comunicación, terrorismo discursivo y/o amenazas de crisis y guerras?⁵⁵ Los legados y herencias de las dictaduras en América del Sur aún existen en todos nuestros países: Bolivia, Brasil, El Salvador, Argentina, Chile, etc. Permítanme insistir en el hecho de que mi investigación ha cambiado en la última década como consecuencia de lo que yo llamo una guerra civil en México (no una guerra de carteles de drogas, como solían llamarla los medios de comunicación mundiales). Tal guerra civil ha cambiado dramáticamente la agenda para todos los científicos sociales mexicanos con una forma crítica de pensar. Algunos de nosotros estamos investigando participativamente sobre nuevas formas de protestas sociales.⁵⁴ Otros participan en las diversas estrategias sociales y económicas de resistencia.⁵⁵ Otros participan en la denuncia del terrorismo por parte del Estado, o «terrorismo de Estado»,⁵⁶ que podemos entender como real y existente en el manejo de la información y la construcción de los hechos. Mante-

⁵⁵ Richard Jackson, “The ghosts of state terror: Knowledge, politics and terrorism studies”, ponencia presentada en The International Studies Association Annual Conference, San Francisco, CA., 26-29 de marzo, 2008. En https://www.researchgate.net/publication/249057929_The_ghosts_of_state_terror_Knowledge_politics_and_terrorism_studies.

⁵⁴ Sousa Santos, *op. cit.*; César Cisneros Puebla *et al.*, “1, 2, 3, 4, 5 ... 43: Justice! Ay! Ay! Ayotzinapa: A Challenge for New Critical Qualitative Inquiry”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 22, núm. 6, 2016, pp. 447-465.

⁵⁵ Christy (Chryssanthi) Petropoulou, “Crisis, Right to the City movements and the question of spontaneity: Athens and Mexico City”, en *City: Analysis of Urban Change, Theory, Action*, vol. 18, núms. 4 y 5, 2014, pp. 565-572. En 10.1080/13604813.2014.959478; Christy (Chryssanthi) Petropoulou, Athina Vitopoulou y Charalampos Tsavdaroglou [eds.], *Urban and Regional Social Movements, Invisible Cities*, Research Group, 2016. En <https://aoratespoleis.files.wordpress.com/2016/03/urism2.pdf>.

⁵⁶ Richard Jackson, “The politics of threat and danger: Writing the war on terrorism”, ponencia presentada en The British International Studies Association 29th Annual Conference, University of Warwick, Coventry, England, 20-22 de diciembre,

ner las críticas al colaborar en la deconstrucción de las políticas del miedo dirigidas al control social de los ciudadanos y ser crítico al colaborar en la destrucción de la hegemonía discursiva de lo que afirman los gobiernos sobre la guerra, la paz, los derechos humanos, la raza y la justicia social, entre otros temas de interés público, sigue siendo urgente. El presidente chileno declaró la guerra súbitamente a los ciudadanos que lo habían elegido hace menos de 2 años, y todavía mantiene esa posición: masacrar ciudadanos a través de fuerzas represivas.

Me gustaría destacar la resistencia civil como una poética de la ira que debe integrarse en nuestros esfuerzos políticos y metodológicos como investigadores cualitativos. Retener nuestra creatividad y nuestra lente analítica es crucial para superar la violencia epistemológica que subordina nuestros conceptos a formas de pensamiento no productivas y no heurísticas.

En resumen, la poética de la ira está inscrita en la dinámica de la colonialidad del poder³⁷ como una perspectiva interpretativa. Como investigadores cualitativos comprometidos con la transformación social, debemos construir enfoques de subversión más creativos para mejorar nuestra presencia en la lucha mundial por cambiar el mundo. Necesitamos nuevos conceptos para pensar con claridad las realidades emergentes producidas por la sociedad en movimiento.

Poner en palabras todo el drama social contenido en las grandes movilizaciones que han tenido lugar en varias ciudades y comunas chilenas entre el 18 de octubre y hoy es imposible, pero al aplicar la idea aristotélica del drama, puedo aventurar que nuestro

2004. En https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/486802/mod_resource/content/1/BISA-2004-Paper.pdf.

³⁷ Quijano, *op. cit.*

presente chileno tiene como argumento, la búsqueda de libertad y justicia; tiene como personajes a ciudadanos que luchan contra la plutocracia; tiene como pensamiento una historia crucial para superar las herencias dictatoriales; su dicción está llena de recuerdos colectivos de tortura, injusticia y opresión; y, por último, tiene como música, una especie de recuperación auditiva de sentimientos, proyectos y ambiciones atesorados por generaciones.

Manteniendo las diferencias y las distancias históricas y geográficas, puedo afirmar que una característica común de los dramas sociales actuales en todo el mundo es el descontento generado por sus gobiernos. Los gobiernos actuales impopulares cuentan con el apoyo de las fuerzas armadas y las clases económicamente poderosas a expensas de la mayoría de los ciudadanos. No hay duda de que las dictaduras tienen apoyo social (recuerden las elecciones de Hitler) o generan sus instancias de control político con base en el miedo y el terror (recuerden el sangriento período de gobierno de Pinochet). El presidente chileno Piñera ahora está matando a ciudadanos desarmados que protestan pacíficamente: las calles chilenas están llenas de sangre humana, cenizas de barricadas, cartuchos quemados, llantos y desesperación todos los días.

Otra característica común de los dramas sociales del siglo XXI es que los gobernadores actuales en varios países son cómplices o facilitadores de las nuevas formas de acumulación por desposesión⁵⁸ que están creando nueva pobreza y miserias en todo el mundo. Según Harvey, en pocas palabras, además de la clásica acumulación primitiva de capital analizada por Marx, al pensar en nuestros tiempos actuales, “tenemos que mirar las incursiones especulativas llevadas a cabo por los fondos de cobertura y otras

⁵⁸ Harvey, *op. cit.*

instituciones importantes del capital financiero como la vanguardia de la acumulación por desposesión en los últimos tiempos”.³⁹ ¿Cuál es la lucha central para la gente en Chile hoy? Es la lucha contra el capital global, el voraz devorador de proyectos igualitarios de convivencia humana.

Una metáfora terrible e inhumana del despojo en las calles chilenas es la mutilación de los ojos de los manifestantes. Dicha mutilación se realiza mediante el uso de perdigones disparados directamente en sus caras. El 13 de noviembre, el movimiento social hizo una intervención pública en una calle central de Santiago de Chile. La figura 2 muestra una foto que se publicó en las redes sociales:

Esta intervención pública se comporta como un testigo mudo que denuncia la atroz masacre que está ocurriendo en Chile: hasta hoy, 400 personas han sufrido mutilación parcial o total de los ojos.

El potencial político de los objetos utilizados en esta intervención muestra cuán subversivo puede ser cada objeto en manos de los manifestantes, como Mould ha demostrado:

[...] Un manifestante que instintivamente usa una señal de tráfico como escudo contra un bastón de policía [...] y todo el universo de “chispas” de subversión que presenciamos a nuestro alrededor; todos hacen visibles otras funciones de los objetos.⁴⁰

La sociología peligrosa es fundamentalmente cualitativa, interpretativa, performativa, y crítica. Junto con la metodología

³⁹ David Harvey, “The ‘new’ imperialism: Accumulation by dispossession”, en *Socialist Register*, vol. 40, 2004, p. 75. En <http://www.socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811/2707#.WhG9E0ribIU>.

⁴⁰ Oli Mould, “The spark, the spread and ethics: Towards an object-orientated view of subversive creativity”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 37, núm. 3, 2019, p. 477.



Figura 2

de la subversión creativa puede formar una caja de herramientas muy útil no solo para interpretar el mundo social complejo y cambiante que acompaña hoy las experiencias del descontento social ante la injusticia humana. La poética de la ira expresada en estas dos imágenes es mucho más potente que cualquier intento numérico o cuantitativo por describir o explicar la realidad del conflicto social iniciado en Chile desde ese octubre. Conflicto entendido como “[...] guerra contra un enemigo poderoso...” en la voz de Piñera, presidente de esa República y “[...] como una

invasión extranjera, extraterrestre...” en la voz de la esposa de ese presidente chileno.

La sociología peligrosa es un alegato en favor de la “muchacha realidad” de lo existente cuando se observa como emergente frente a lo cotidiano inmóvil, quieto y legitimador de órdenes sociales dominantes que controlan visiones de lo observado. La “poca realidad” de las voces de Piñera y su esposa es compartida por el bloque histórico-social que los mantiene en el poder. Pero la “muchacha realidad” de la poética de la rabia chilena se escenifica por todos los rincones de una vida cotidiana llena de hartazgo social y plena de recuerdos colectivos.

Hablando autoetnográficamente, las calles chilenas han sido tan llamativas y significativas para mí desde la primera vez que visité Santiago en 1991, solo unos meses después de que Pinochet saliera de La Moneda. El poder del amor me trajo a Chile hace 2 años para morir como yo quiera y el tiempo y la vida lo decidan. Todos los objetos en mi forma personal de vivir las protestas sociales de octubre son potencialmente un “universo entero de ‘chispas’ de subversión”, como Molud ha escrito y Cisneros⁴¹ ha pensado como un artefacto de subversión. En cualquier caso, mientras el proceso chileno de transformación social y política siga manifestándose, yo estaré allí esforzándome por dar lo mejor de mí interpretando y construyendo teorías que nos permitan llevar nuestros mundos de vida a un estado más armónico, igualitario, justo, democrático y equitativo.

⁴¹ César Cisneros Puebla, “‘Mexican, Not Latino’. A T-shirt as an Artifact of Creative Subversion”, en *International Review of Qualitative Research*, vol. 12, núm. 1, 2019, pp. 36-41.

REFERENCIAS

- Alexander, Jeffrey. C., “Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy”, en *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jaso. L. Mast [eds.], Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 29-90.
- Aristóteles, *Poética*, Madrid, Istmo, 2002.
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999.
- Berger, John, *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 1980.
- Bochner, Arthur, “Criteria against ourselves”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 6, núm. 2, 2000, pp. 266-272.
- Boston.com, *The Big Picture*, “2008 Greek riots”, 15 de diciembre, 2008. En http://archive.boston.com/bigpicture/2008/12/2008_greek_riots.html.
- Cisneros Puebla, César, “Manifiesto para una ‘Sociología peligrosa’”, en *Athenea Digital*, núm. 13, 2008, pp. 171-184.
- _____, “‘Mexican, Not Latino’. A T-shirt as an Artifact of Creative Subversion”, en *International Review of Qualitative Research*, vol. 12, núm. 1, 2019, pp. 36-41.
- _____, “The Journey Ends: An Epilogue”, en *Indigenous Pathways into Social Research. Voices of a New Generation*, Donna Mertens, Fiona Cram y Bagele Chilisa [eds.], Oakland, Left Coast Press, 2013, pp. 395-402.
- _____, “Qualitative inquiry and creative subversion: Challenges in the context of terror”, en Robert Rinehart, Jacquie Kidd y Antonio Garcia [eds.], *Southern Hemisphere ethnographies of space, place, and time*, Berna, Peter Lang, 2016, pp. 17-29.
- _____, Daniel Domínguez, Robert Faux, Carlos Kölbl y Martin Packer, “About qualitative research epistemologies and peri-

- pheries”, en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 7, núm. 4, 2006. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-7.4.158>.
- _____ *et al.*, “1, 2, 3, 4, 5 ... 43: Justice! Ay! Ay! Ayotzinapa: A Challenge for New Critical Qualitative Inquiry”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 22, núm. 6, 2016, pp. 447-465.
- Change, “Basta de disparar a los ojos”, 2019. En https://www.change.org/p/gblumel-euoparl-es-basta-de-disparar-a-los-ojos-fjavilopez-rodriguezpinero-sanchezcastejon?recruiter=163259739&utm_source=share_petition&utm_medium=twitter&utm_campaign=psf_combo_share_abi&utm_term=aa35b48bd804455c85d11bea520ce787&recruited_by_id=d9b96a40-4e8d-11e4-aa03-096e150f6239.
- Denzin, Norman, “Critical qualitative inquiry”, en *Qualitative Inquiry*, vol. 23, núm. 1, 2017, pp. 8-16.
- Dussel, Enrique, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.
- Escobar, Arturo, “Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality, and antiglobalization social movements”, en *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 1, 2004, pp. 207-230.
- Gobo, Giampetro, “Glocalizing methodology? The encounter between local methodologies”, en *International Journal of Social Research Methodology*, vol. 14, núm. 6, 2011, pp. 417-437.
- Goffman, Erving, *The presentation of self in everyday life*, Edinburg, University of Edinburg, 1956.
- Grosfoguel, Ramón, “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, en *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar*

- for Young Researchers in Intercultural Dynamics*), Barcelona, Fundación CIDOB, 2011, pp. 97-108. En http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf.
- Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, 1998, pp. 575-599.
- Harvey, David, "The 'new' imperialism: Accumulation by dispossession", en *Socialist Register*, vol. 40, 2004, pp. 63-87. En <http://www.socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811/2707#.WhG9E0ribIU>.
- _____, *The New Imperialism*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 2003.
- Hobsbawn, Eric, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995.
- Hsiung, Ping-Chun, "The globalization of qualitative research: Challenging Anglo-American domination and local hegemonic discourse", en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 13, núm. 1, 2012. En <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-13.1.1710>.
- Jackson, Richard "The politics of threat and danger: Writing the war on terrorism", ponencia presentada en The British International Studies Association 29th Annual Conference, University of Warwick, Coventry, England, 20-22 de diciembre, 2004. En https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/486802/mod_resource/content/1/BISA-2004-Paper.pdf.
- Jackson, Richard, "The ghosts of state terror: Knowledge, politics and terrorism studies", ponencia presentada en The International Studies Association Annual Conference, San Francisco, CA., 26-29 de marzo, 2008. En <https://www.research>

- chgate.net/publication/249057929_The_ghosts_of_state_terror_Knowledge_politics_and_terrorism_studies.
- Jara, Víctor, “El derecho de vivir en paz”, en *El derecho de vivir en paz* [vinyl], Berlín, Odeon, 1971.
- McDonald, Brent, “A Bullet to the Eye Is the Price of Protesting in Chile”, en *The New York Times*, 21 de noviembre, 2019. En <https://www.nytimes.com/2019/11/19/world/americas/chile-protests-eye-injuries.html>.
- Mignolo, Walter, *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- Morrison, Jim, “When the music’s over” [grabado por The Doors], en *On Strange Days* [vinyl], Nueva York, Elektra Records, 1967.
- Mould, Oli, “The spark, the spread and ethics: Towards an object-orientated view of subversive creativity”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 37, núm. 3, 2019, pp. 468-483.
- Mruck, Katja, César A. Cisneros Puebla y Robert Faux, “Editorial: About qualitative research centers and peripheries”, en *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, vol. 6, núm. 3, 2005. En <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-6.3.2>.
- Petropoulou, Christy (Chryssanthi), “Crisis, Right to the City movements and the question of spontaneity: Athens and Mexico City”, en *City: Analysis of Urban Change, Theory, Action*, vol. 18, núms. 4 y 5, 2014, pp. 563-572. En 10.1080/13604813.2014.939478.
- Petropoulou, Christy (Chryssanthi), Vitopoulou, Athina y Tsavdaroglou, Charalampos [eds.], *Urban and Regional Social Mo-*

- vements*, Invisible Cities, Research Group, 2016. En <https://aoratespoleis.files.wordpress.com/2016/03/urism2.pdf>.
- Quijano, Aníbal, “Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America”, en *Nepantla*, núm. 3, 2000, pp. 533-580.
- “Piñera: ‘Estamos en guerra contra un enemigo poderoso’”, en *CCN Chile*, 21 de octubre de 2019. En https://www.cnnchile.com/pais/pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso_20191021/.
- Quilapayún (músicos) & Sergio Ortega (compositor), “El pueblo unido jamás será vencido” [grabado por Quilapayún], en *El pueblo unido jamás será vencido* [vinyl], Francia, Movieplay, 1975.
- Schnettler, Bernt y Jürgen Raab, “Análisis visual interpretativo: avances, estado del arte y problemas pendientes”, en *Paradigmas*, vol. 4, núm. 2, 2012, pp. 79-122.
- Smith, Linda Tuhiwai, *Decolonising methodologies: Research and Indigenous peoples*, Nueva York, Zed Books, 1999.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Revueltas de indignación y otras conversas*, Bolivia, Alice/CES, 2015.
- “The opposition plants Piñera in full social upheaval”, en *Archyde*, 23 de octubre, 2019. En <https://www.archyde.com/the-opposition-plants-pinera-in-full-social-upheaval/>.

IV. EPISTEMOLOGÍA Y PRÁCTICAS DE INVESTIGACIÓN

CAMPOS EPISTEMOLÓGICOS Y FORMACIÓN DE CONCEPTOS. EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN

Gerardo Torres Salcido
CLALC-UNAM

INTRODUCCIÓN

El ámbito de interés de los Estudios Latinoamericanos y del Caribe se ha centrado primordialmente en los temas culturales y filosóficos. Éstos han sido fundamentales en la construcción de la identidad y la unidad del subcontinente, así como para delimitar su especificidad. Por ello, más que de una idea realizada, lo importante es hacernos conscientes de la forma en que se construye el conocimiento en América Latina que nos permita ver “realidades diferentes a aquellas que plasman los discursos hegemónicos”.¹ Es decir, una realidad posible cargada de futuro a partir de

¹ Hugo Zemelman, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, p. 18.

la experiencia histórica y del presente concreto.² Como construcción cultural, las identidades y sus raíces europeas, indígenas y afro-americanas, han sido el motor de las investigaciones sobre los orígenes y las condiciones de la región que han permitido enfrentar intervenciones de todo tipo. La sociedad y la economía han jugado un papel más bien modesto en la formación de los campos epistemológicos de los discursos relativos a ese proyecto.³ No obstante, esos campos son fundamentales para construir concepciones alternativas sobre el desarrollo. Esto es cada vez más claro si se observa que la región ha experimentado cambios dramáticos, ejemplificados por la rápida urbanización de las últimas décadas, el crecimiento desordenado de las actividades industriales y de servicios, así como en la transformación de siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas la agricultura y el abandono de las áreas rurales. La irrupción de la gran empresa agrícola, desde las haciendas coloniales a la agroindustria moderna, ha convertido los paisajes diversos en territorios homogéneos, en los cuales dominan los monocultivos genéricos destinados a los mercados mundiales, que han llevado a una crisis ecológica por el peligro que entraña la destrucción de la diversidad de los contextos biológicos y culturales particulares de los territorios. Entre los peligros resaltan la pérdida de la biodiversidad, así como la apropiación en manos privadas de los recursos como el suelo, el agua, los bosques, el aire y otros bienes de carácter común que se convierten en mercancías.

² Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores/Universidad de las Naciones Unidas, 2001, p. 29.

³ Los campos epistemológicos son marcos cognitivos construidos por los actores como resultados de sus interacciones. En este sentido, son al mismo tiempo instituciones que moldean a los actores y a sus capacidades y habilidades. Véase Neil Fligstein, "Social Skill and the Theory of Fields", en *Sociological Theory*, vol. 19, núm. 2, 2001, pp. 105-125.

Frente a estos hechos, que tienden a mercantilizar el uso de la tierra y a acelerar situaciones de despojo y concentración de recursos, emerge una creciente resistencia de las comunidades campesinas, afroamericanas e indígenas a la extracción de los recursos de los territorios que han custodiado por centenas de años. ¿Pero es esta resistencia la base para la construcción de alternativas desde sus propias vivencias, conocimientos y saberes, es decir desde conceptos derivados de los movimientos sociales y de la acción local para plantear vías de desarrollo alternativo?⁴

Esta pregunta plantea la necesidad de incursionar en nuevas áreas de conocimiento y en la construcción de conceptos que trasciendan el uso parcial y disciplinario respecto de lo que, hasta ahora, ha sido la idea dominante del desarrollo impulsada, por ejemplo, por categorías ligadas a la mercantilización de la vida, como por el crecimiento el Producto Interno Bruto (PIB).

Este capítulo tiene por objetivo abundar en algunas probables respuestas por medio de la revisión de la propia experiencia del autor en temas de investigación relacionados con las sociedades locales y los sistemas agroalimentarios como formas reivindicativas de la diversidad biológica y cultural de los territorios. Sistemas que han persistido y que han adquirido importancia a partir de la conciencia de los riesgos ambientales y sociales que entrañan las organizaciones de la agroindustria global y su vocación homogeneizadora del consumo, preocupaciones que vienen agudizándose desde hace décadas por la asociación de crisis sanitarias relacionadas con la agroindustria y los sistemas monocultivo y que tie-

⁴ Arturo Escobar, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en Edgardo Lander [coord.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 113-143.

nen un punto de inflexión por la pandemia provocada por el virus SARS-Cov-2.

Para abordar esta cuestión, haremos una consideración general sobre los marcos de conocimiento dominantes y la importancia de recuperar categorías críticas de análisis. En una primera parte, incursionaré en la relevancia de los sistemas agroalimentarios locales, a los cuales considero como la conjunción de las dimensiones biológicas y culturales en un territorio específico y que han logrado persistir en América Latina y el Caribe a pesar de los embates modernizadores. Son sistemas productivos, distributivos y de consumo que han surgido como producto de una larga apropiación y transformación de los recursos y que se basan en el arraigo territorial en las comunidades. En esos sistemas los alimentos, las culturas y la interacción social encuentran su punto de reunión. En una segunda parte, haremos una reflexión sobre los conceptos emergentes para esbozar una nueva perspectiva del desarrollo, y en una tercera parte, subrayaremos los resultados de proyectos de investigación durante la última década que han planteado la importancia de un conocimiento de tipo dialógico entre investigadores y comunidades.

LOS MARCOS DEL CONOCIMIENTO.

LOS CONCEPTOS Y LAS INSTITUCIONES

Entendemos por marcos de conocimiento a las estructuras cognitivas que determinan nuestro comportamiento en las instituciones y que internalizamos en nuestras relaciones sociales. Estas estructuras son históricas en la medida que se presentan como paradigmas dominantes, pero que pueden cambiar debido a crisis que reflejan la ruptura de las instituciones sociales y económicas, así como de

las creencias dominantes y de los valores. En este sentido, para que haya un cambio, se requiere que los actores y valores emergentes puedan construir alternativas construyendo un principio de futuro potencialmente realizable y formas de conocimiento y valores que den una base sustentable al paradigma emergente en espacios interrelacionados a diversas escalas.

En América Latina y el Caribe, los marcos dominantes del conocimiento y sus estructuras cognitivas concomitantes, han sido elaborados en un periodo histórico de larga duración que ha dado como resultado un sistema mundial caracterizado por la expansión de las fuerzas productivas, el ordenamiento de las naciones en función de su poder y de la capacidad de extraer los recursos de todo tipo, materiales e inmateriales (dentro de estos últimos por ejemplo, conocimientos asociados a las plantas, alimentos y técnicas) de los territorios integrados en la órbita de las naciones capitalistas. La formación de las estructuras cognitivas dominantes ha requerido de estructuras en las cuales se forjaron las representaciones de los diversos grupos sociales que conformaron la sociedad colonial y que sirvieron de base para las estructuras de la desigualdad que hoy prevalecen.

Esos campos cognitivos se caracterizan por una visión profundamente excluyente, por lo que se han configurado en función de los otros. En este sentido, los conocimientos se han orientado al dominio sobre las élites colonizadas y las clases subalternas y por ello, se han despojado de su carácter histórico, es decir, se han naturalizado en la vida cotidiana y en el comportamiento de las sociedades para reforzar la desigualdad: dominación, segmentación, exclusión y colonización interna a cargo de las élites nacionales. Desde el surgimiento de la sociedad colonial, la mirada de las élites hacia las metrópolis no pudo ocultar la segmentación de

lo local y lo global, así como su ambición de pertenencia, aunque sea como invitados de segunda fila, a esta última esfera. En este sentido, las representaciones de lo local han merecido desde las élites intelectuales y políticas calificativos peyorativos que sintetizan las ideas de atraso, tradición y estancamiento como rémoras a la mundialización. Los intelectuales de fin de siglo XIX, con el positivismo como una filosofía importada desde Francia, pero que echó raíces rápidamente en toda la región, llegaron a modelar los campos cognoscitivos e impulsaron lo que en otro texto he llamado una “modernización conservadora”⁵ caracterizada por las transformaciones en la educación, la infraestructura, la secularización de las relaciones entre el Estado y la iglesia, pero también por un modelo concentrador de la riqueza y excluyente manifestado en el desprecio hacia las culturas autóctonas por encontrarse, a su juicio, en un estado inferior.

La socio-génesis de esas estructuras cognitivas de la exclusión derivaron de la primera ola de la mercantilización, cuya búsqueda desahogada de metales preciosos arrojó las visiones de lo otro como naturaleza, objeto de dominio y explotación, lo que ha llevado a la postre a la destrucción de la diversidad biológica y cultural por la necesidad de apropiación y extracción de la riqueza. La base social e institucional de esas categorías del mundo mercantilizado fueron las organizaciones llamadas “civilizatorias”, es decir, de asociaciones destinadas a regular el comportamiento humano, indisociables de la vocación de adecuar el cuerpo humano y social a la mirada regulatoria, disciplinante y atenta de los tribunales eclesiásticos y seculares sobre las maneras de vestir, de hablar, de mesa y de cualquier otra forma que involucre nuestros hábitos que

⁵ Gerardo Torres Salcido, “Los intelectuales finiseculares del XIX. Una modernización conservadora”, en *Sociológica*, vol. 8, núm. 21, 1993, pp. 149-173.

de tanto ser disciplinados, aceptan la naturalización de la diferencia, segmentación y explotación.

El paradigma de la diferencia, de lo otro y del dominio ha conducido a la homogeneización cuya última expresión son las dietas, con una presencia fuerte de productos alimenticios chatarra, impulsadas por las corporaciones agroalimentarias globales que se afirmaron en el país en los años noventa del siglo XX a raíz del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y renovado con el Tratado de Libre Comercio México- Estados Unidos y Canadá (T-MEC).

La sociedad mercantilista extractiva de metales preciosos y otras mercancías demandadas por las metrópolis, produjo muy tempranamente esas características de la institucionalidad como instrumento de disciplina. Fue también, el fundamento de estructuras sociales diferenciadas cuya mirada hacia el otro sólo era posible a condición de que éste se inscribiera en las categorías de la subordinación como objeto civilizable.

Las élites coloniales han sido muy caras a estos conceptos. Su admiración servil por las formas de vida de las sociedades colonizadoras naturalizó e impulsó la diferenciación y la exclusión. Se configuró un colonialismo interno, como Pablo González Casanova⁶ definió ese dominio económico, político, social y cultural interno en los Estados nacionales Latinoamericanos.

La esencia de esos proyectos ha reforzado las formas de colonización externa e interna ligadas a los paradigmas de la exclusión que han llevado a la invisibilización y el desprecio de los conocimientos y saberes que han sustentado la vida en las comunidades rurales. Esos paradigmas son el piso en el que se han cimentado

⁶ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, Clacso, 2006.

y reproducido las desigualdades de todo género, así como de las carencias que se expresan en la situación de pobreza.

Estas últimas condiciones, son constantes que han marcado la historia de la región. De acuerdo con la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL), la desigualdad tiene raíces históricas en una cultura del privilegio y la exclusión que ha prohiado un inequitativo acceso al empleo, la seguridad social, salud, educación y a los recursos ambientales.⁷ La desigualdad, a fin de cuentas, se manifiesta en el racismo y las diferencias de género, etnia o de origen, ya sea rural o urbano. Este fenómeno está enlazado con la pobreza. La misma fuente, señala que en 2016 un promedio simple de 18 países de América Latina indicaba que el 9.1% de la población se encontraba en pobreza extrema, es decir, sin recursos monetarios para acceder a la canasta básica, y el 28% experimentaban otro tipo de carencias, como el acceso a la vivienda o los servicios básicos, la salud y la alimentación.⁸

Ahora es más claro que nunca que el resultado de largo periodo de mundialización se expresa a través de ciclos cuya característica es que en general han sido extremadamente violentos por el dominio y la explotación de los seres humanos y de la naturaleza. El resultado ha sido paradójicamente una sociedad cuyos marcos cognitivos siguen impulsando la idea del progreso, del crecimiento y de la diferenciación, pero que, en el juego de suma cero del poder, pone en peligro su reproducción misma. Una sociedad que en el lapso de apenas 200 años ha puesto en peligro a los ecosistemas y que es responsable de la extinción masiva de especies. Por este

⁷ Comisión Económica para América Latina y el Caribe, “La ineficiencia de la desigualdad”, en *Trigésimo séptimo período de sesiones de la Cepal*, Santiago, 2018.

⁸ Comisión Económica para América Latina y el Caribe, “Medición de la pobreza por ingresos: actualización metodológica y resultados”, en *Metodologías de la Cepal*, núm 2, Santiago, 2018.

motivo, la crisis del paradigma dominante obliga a acelerar acciones colectivas con nuevos marcos epistemológicos críticos hacia todo tipo de estructuras cognitivas dominantes. En el siguiente apartado, se aborda una manera de construir esos conceptos alternativos como una forma de construir sociedades resistentes a la crisis de los modelos cognitivos dominantes.

UN ACERCAMIENTO A LOS CONCEPTOS EMERGENTES

Desde hace décadas se ha insistido en desarrollar nuevos análisis de las estructuras del conocimiento con base en el estudio de grandes problemas mundiales con una perspectiva transversal y con herramientas multidisciplinarias e interdisciplinarias, sobre una base cooperativa entre grupos de investigación y redes de conocimiento.

La búsqueda de alternativas ante estos retos implica la construcción de conceptos que encuentran una base cada vez más amplia en los movimientos sociales del continente y en acciones colectivas de defensa de los recursos, de resistencia de grandes grupos de población a los proyectos alimentarios, hídricos, energéticos y ambientales que omiten la opinión, consulta y participación de los grupos indígenas y de otros actores empáticos con la conservación de los recursos del territorio. Como elementos dinámicos de esa nueva epistemología crítica se encuentran la valoración de los métodos agroecológicos de producción y consumo, la reivindicación de lo local y la defensa de la biodiversidad como un recurso común.

Frente a los peligros del desarrollo entendido bajo las formas de acumulación clásica del capitalismo y su vocación por los métodos irracionales de explotación de los recursos, el territorio ha

emergido como un campo de lucha epistemológica y de acción para la conservación de la biodiversidad,⁹ así como para la construcción de un nuevo paradigma por su característica de realidad construida en un tiempo de larga duración, por ser el espacio de disputa de los recursos y por su proyección, es decir, como futuro potencial.

No obstante, hay que poner una salvaguardia: este concepto ha caído en el peligro de una polisemia cuyo ruido puede convertirse en una cacofonía ensordecedora e inútil para el conocimiento. Por ello, concebimos el territorio no sólo como una construcción geométrica y de competencias públicas a diversos niveles, sino como construcción bio-sociocultural, en el que existen conflictos y acuerdos tácitos o manifiestos para lograr objetivos comunes; y, en el cual se ponen de manifiesto la construcción de acuerdos logrados a partir de una dialéctica del enfrentamiento.¹⁰ Acuerdos que implican la elaboración de instrumentos a diversas escalas con el objetivo de lograr la descentralización de las decisiones del poder y la igualdad en la distribución de los recursos y los beneficios. Más allá de una visión prescriptiva, esta nueva epistemología se basa en una heurística de la participación y recuperación de las propuestas ‘desde abajo’ que buscan ser gestionadas por diversas vías: el gobierno, la sociedad civil, las organizaciones e individuos a múltiples escalas.

Por sus características sociales y ecológicas, el territorio y la elaboración de acuerdos adquieren las formas de un sistema complejo que reacciona con fuerza a las pretensiones de asimilación

⁹ Sergio Boisier, “Bioregionalismo: una ventana hacia el desarrollo territorial endógeno y sustentable”, en *terra: Revista de Desarrollo Local*, núm., 1, 2015, pp. 42-66.

¹⁰ Gerardo Torres Salcido [coord.], *Territorios en movimiento. Sistemas Agroalimentarios Localizados, Innovación y Gobernanza*, México, Bonilla Artigas/CIALC-UNAM, 2016.

y destrucción. Polanyi afirma que, ante el peligro de un mercado autonomizado, la sociedad reaccionaría para evitar su destrucción.¹¹ Este enunciado adquiere sentido si se hace un recuento de los conflictos y tensiones existentes en los territorios. La entropía que ha significado la intervención externa, la ausencia de consulta o la perversión de los fines de los proyectos de desarrollo, se enfrenta a una fuerza colectiva que tiende a un equilibrio, en el que la riqueza y su creación en los territorios tiene como finalidad a la persona humana y el entorno.

Los procesos de defensa del territorio, de resiliencia y resistencia que encontramos a menudo y de forma creciente en los proyectos de desarrollo, puede extenderse muy especialmente a la alimentación, que, como hecho social, se manifiesta como la actividad vital en la cual más claramente metabolizamos nuestras relaciones con la naturaleza, nos la apropiamos y la transformamos en olores, texturas y sabores determinados ligados a los contextos territoriales.

A propósito del desarrollo crítico de estos conceptos y de las perspectivas de análisis de las alternativas de desarrollo, un campo epistémico al cual queremos atraer los conceptos críticos y el uso metodológico de las territorialidades y las gobernanzas son los sistemas sustentables, que se manifiestan en las alternativas alimentarias. El eje de reflexión es la alimentación y los sistemas agroalimentarios locales como un ejemplo de resiliencia y resistencia desde las primeras olas de la mundialización. La característica de esta reflexión es su enfoque transversal y la formación de una epistemología basada en los sistemas, con el objetivo de tras-

¹¹ Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, 2ª ed., México, FCE, 2006, p. 49.

cender el carácter sectorial y parcializado del pensamiento para concebir el hecho alimentario como una totalidad.

Los sistemas agroalimentarios locales son considerados como formas de producción, transformación y comercialización que históricamente han estado presentes en nuestras sociedades, y que han sido preservados por agricultores tradicionales y por consumidores. Dichos sistemas se distinguen por su anclaje en el territorio. Los productos tienen un origen bio-cultural que permite la diferenciación y el reconocimiento de calidades específicas, a menudo co-construidas históricamente por medio del gusto y la interacción entre los productores, el medioambiente y los consumidores.

Los sistemas agroalimentarios locales se distinguen por su vinculación al territorio, la cultura y el marco institucional forjado en los sistemas productivos y de consumo propios de las localidades. Se trata, dicen Sanz y Muchnik¹² de empresas de producción, transformación y servicios anidadas en redes de conocimiento, intercambio. En principio, estos sistemas han estado bajo una fuerte presión debido a la generalización y homogeneización de los productos alimenticios que ofrecen las industrias agroalimentarias procedentes de fábricas de alimentos y sus templos de la distribución como pueden ser los Centros de Distribución y los supermercados. Estos “no lugares”, parafraseando al antropólogo Marc Augé representan el paradójico triunfo de la homogeneización y la entropía¹⁵ de los sistemas agroalimentarios globales por

¹² Javier Sanz y José Muchnik, “Geographies of origin and proximity: Approaches to local agro-food systems”, en *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, núm. 1, 2016. En <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.002>.

¹⁵ Para una revisión de estos conceptos, que desde las ciencias se han incorporado a los análisis de la sociedad, véase Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Debate, 1990.

sus peligros a la salud humana. El consumidor pierde la identidad y la memoria de las dietas locales y tradicionales frente a esos alimentos producidos en serie. Los reportes de organizaciones internacionales, de las dependencias gubernamentales de Salud y recientemente de prestigiosas revistas científicas como *The Lancet*¹⁴ han considerado el crecimiento de la industria agroalimentaria, el incremento de la presencia y poder de los grandes supermercados o del comercio electrónico y la publicidad desbordada de productos con bajo nivel nutricional y fácil accesibilidad, dirigida a niños y adolescentes, como factores de la mala nutrición. Pero hay que hacer notar, sin embargo, que estos sistemas entrópicos son inseparables de las bases de la explotación capitalista: una intensificación de los horarios laborales, la incorporación del mayor número de miembros de los hogares al trabajo, las grandes distancias que deben recorrerse desde las ciudades dormitorio a los centros de trabajo y una omisión de los derechos humanos.

Estos fenómenos han tenido consecuencias entrópicas sobre los sistemas socio-ecológicos y en los sistemas nacionales de salud. Destacan, en primer lugar, la amenaza y destrucción de sistemas agroalimentarios locales, el incremento de los gases de efecto invernadero —debido al uso excesivo de fertilizantes y pesticidas provenientes de los hidrocarburos y el gasto de combustibles debido a las grandes distancias a las que son transportados los alimentos— así como la contaminación y agotamiento de los recursos hídricos. En lo relativo a la salud, es de subrayar los costos crecientes en las finanzas públicas para hacer frente al sobrepeso, la obesidad y las enfermedades crónicas no transmisibles, como la

¹⁴ Boyd A. Swinburn *et al.*, “The global syndemic of obesity, undernutrition, and climate change: *The Lancet* Commission Report”, en *The Lancet*, vol. 393, núm. 10173, 27 de enero, 2019, pp. 791-846. En [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32822-8](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32822-8).

hipertensión arterial, diabetes mellitus, y problemas cardiovasculares. Esta cuestión es de particular gravedad en México, ya que el 70% de la población adulta y más del 30% de los niños padecen de sobrepeso y obesidad. Una reconstrucción de la sociedad desde el punto de vista de los conceptos críticos parte de una posición ética de reconocimiento del otro y de sus derechos. Una sociedad fundada en conceptos de dominio es posible que se transforme con el uso crítico de los conceptos y la acción social.

La construcción de alternativas ante este problema sistémico no es fácil. Sin embargo, las sociedades Latinoamericanas nunca han dejado de insistir en su derecho al desarrollo, para lo cual pueden encontrarse experiencias recientes de resistencia y resiliencia, algunas de las cuales se han implementado. Como ejemplos pueden mencionarse los caracoles zapatistas, las políticas del buen vivir, los presupuestos participativos de Sao Paulo y el creciente movimiento por la búsqueda de la soberanía alimentaria que se está extendiendo en prácticamente todos los países con las redes alimentarias alternativas y la valorización de las dietas locales. Se trata en todos los casos de acciones de base cuyo objetivo es realizar ese derecho. Todos ellos tienen una raíz endógena y responden a la necesidad de impulsar el desarrollo local centrado en las personas, en las necesidades colectivas y en las particularidades del territorio. ¿Cuál es la importancia de estas tendencias para los conceptos emergentes en nuestras sociedades? A continuación, sólo mostraré algunas trayectorias, que, a mi juicio, se están desarrollando en torno a la gobernanza de los SIAL (Sistemas Agroalimentarios Localizados).

Algunas de esas tendencias, con visión de futuro son las siguientes:

En primer lugar, reconocer el conflicto y la lucha que se dan de manera intermitente en los territorios por el uso de los recur-

sos. Valorar la capacidad de acuerdos y de adaptación, pero impulsar las condiciones sociales que consoliden una epistemología emergente. Una nueva sociogénesis de los conceptos que ponga énfasis en la racionalidad de las relaciones con la naturaleza, que se desmarque de las formas excluyentes, puramente extractivas y destructivas de los entornos bioculturales. Desmarcarse, por ello, también de los discursos de los sistemas agroalimentarios locales que parten de una gobernanza sin conflicto, pues no generan una alternativa real y someten a los sistemas resistentes en sistemas subordinados a las cadenas de valor.

En segundo lugar, la reconstrucción del equilibrio del sistema depende de los esfuerzos de los actores socio-territoriales por construir relaciones, proximidad, confianza y solidaridad. Es decir, de aquellos que sienten una proximidad social, relacional e institucional en el territorio para preservar y enriquecer el contexto bio-cultural de la producción alimentaria y de consumidores que valoran y aprecian la diversidad, el origen y la inocuidad de alimentos locales.

En tercer lugar, la fuerte presencia de la industria alimentaria y de los supermercados ha generado resistencias en los contextos locales e impulsado la exigencia de una dieta saludable, así como formas de comercialización alternativa mediante circuitos, llamados cortos, por su procedencia de contextos geográficos cercanos y cuya característica fundamental es eliminar o reducir al máximo la intermediación. El consumo de productos del territorio tiene efectos en la salud y la conservación de la biodiversidad por la diferenciación y variedad de los productos, aunque en este último aspecto deben desarrollarse investigaciones más amplias, pues también existen evidencias en sentido contrario, por la pérdida de variedades como efecto del mercado y de las preferencias del consumidor.

En cuarto lugar, es necesario señalar que las experiencias existentes en América Latina sobre estas formas tradicionales y reactualizadas de producción y consumo autopoiéticas abarcan el sistema productivo y las decisiones públicas y sociales. En términos de gobernanza, incorporan una visión sistémica y territorial de timoneo o gestión que depende, en gran medida, de los objetivos que buscan las políticas públicas alternativas y de la agenda que precede a su formulación.¹⁵

En realidad, en estas acciones territorializadas la alimentación y la resistencia de sistemas locales sustentables se convierten en flujos de ida y vuelta con otras acciones de resistencia por el agua, la tierra, los recursos comunes y la cultura; se encuentra la necesidad de afirmación, de identidad negada, de recalcar la diferenciación y la propia visión del desarrollo a escala local en contraposición con la centralización y la globalización de las élites coloniales.

EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN Y FORMULACIÓN DE CONCEPTOS

¿Cómo generar conceptos a partir de un objeto de investigación tratando de alejarse de las estructuras cognitivas dominantes se manifiestan en la reproducción de la otredad, la dominación y el colonialismo que nos conducen a la pereza en el análisis y la reflexión?

¹⁵ Un ejemplo muy conocido de políticas públicas alternativas son los presupuestos participativos surgidos en la ciudad de São Paulo. Véase Jenna Schroedel, “El desarrollo de presupuestos participativos en América del Sur”, en *CitizenLab*, 27 de febrero, 2020. En <https://www.citizenlab.co/blog/sin-categorizar/el-desarrollo-de-presupuestos-participativos-en-america-del-sur/?lang=es>.

A continuación, presento reflexiones generales que se han derivado de experiencias empíricas de investigación emprendidas en la última década y que han sido apoyadas por diversas fuentes entre las que destacan la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT). Dichos proyectos cristalizaron en el más reciente, llevado a cabo entre 2016 y marzo de 2020.¹⁶ El objetivo general de esa línea de investigación ha sido estudiar los Sistemas Agroalimentarios Locales, tanto desde un punto de vista teórico como empírico con estudios de caso y acompañamiento a diversos actores en los diagnósticos e implementación de alternativas.

Para llevar a cabo nuestros estudios, estábamos convencidos de que no podríamos referirnos a los conceptos emergentes, si no tenemos en cuenta que el redescubrimiento de los sistemas agroalimentarios locales, que hace más de una década formaron un campo de conocimiento que se inscribe en la economía substantiva, que según Polanyi consiste en invertir la relación del mercado autonomizado, que ha subordinado a la sociedad, para colocar la reciprocidad y la redistribución en el centro de las relaciones sociales.¹⁷

En este sentido, es interesante abordar tres ejemplos de conceptos construidos en los campos de la investigación sobre los que reflexionaremos brevemente: el primero es el de la co-construcción de alternativas tecnológicas; el segundo es el de la resistencia política y el tercero es el de la reconstrucción del mercado sobre la base de la proximidad a diversas escalas

¹⁶ Proyecto PAPIIT IT300113 De los Sistemas Agroalimentarios Localizados a las políticas de desarrollo territorial. Una propuesta desde la gobernanza. 2013-2015.

Proyecto PAPIIT IN303117 Gobernanza y desarrollo territorial. El papel de las políticas públicas. Un estudio comparativo. 2016-2019

¹⁷ Karl Polanyi, *op. cit.*, p. 95.

1) Co-creación tecnológica

El primer caso se refiere a una investigación desarrollada entre 2013 y 2015 en el municipio de San Miguel Xochitecatitla, en el estado de Tlaxcala caracterizado por la producción de hortalizas. En este pequeño municipio, Don Lino y su hijo Miguel, limitados por el minifundismo, la intermediación y los escasos apoyos, se decidieron a impulsar la agricultura de invernadero, pero aceptaron muy parcialmente los apoyos que les ofrecían el gobierno federal y el estatal. Decidieron por su cuenta, diseñar, probar y adaptar invernaderos con una tecnología propia y que fueran adecuados al territorio. Los invernaderos funcionaron y se les demandaron en otras zonas de Tlaxcala y Puebla. Su característica distintiva es que se trataban de artefactos que respondieron a las necesidades de los pequeños productores. El proceso de co-creación del conocimiento, sin embargo, vino en 2014 y 2015, cuando Miguel pidió apoyo al grupo de investigación para diseñar e instalar una planta de auto-enfriamiento, es decir, con energía solar y eólica, que permitiera bajar la temperatura a las hortalizas recién cosechadas, con el objetivo de retener un poco más de valor frente a los intermediarios quienes, a decir de Miguel, se aprovechan de la necesidad imperiosa que tienen los productores de vender cuanto antes el producto. En este caso, Miguel tenía una idea muy clara de las características de la bodega, de su sistema de enfriamiento y de sus dimensiones. Los conocimientos de don Lino y Miguel fueron muy importantes para que se integrara un equipo multidisciplinario que acompañó a los productores en el diseño de la bodega. En este caso de generación de una tecnología que partió de las propias ideas de los productores y de su conocimiento del territorio y el mercado.

2) Resistencia

Desde 2009 empezamos a trabajar en el municipio de Tlalnepantla, Morelos caracterizado por una rápida reconversión de los cultivos tradicionales de cereales y frutas por el nopal entonces con un mercado muy amplio y buenos precios en la Ciudad de México y en los mercados especializados de Los Ángeles y Chicago. Una parte de los productores se había opuesto a la instalación de una agroindustria del nopal, impulsada por capitales españoles, porque consideraban que vendría a poner en peligro su producción, pagaría precios muy bajos y les quitaría poder de decisión sobre la comercialización del producto. El conflicto se había agudizado por la violación a los usos y costumbres en el nombramiento de las autoridades municipales, al imponer a un candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) sin respetar la asamblea de comunitarios. El enfrentamiento llegó a la violencia y la intervención de la policía con el resultado trágico de un comunitario muerto y órdenes de aprehensión contra los líderes. Como producto de movilizaciones nacionales e internacionales, los comuneros en rebeldía consiguieron que se retirara el nombramiento del presidente municipal priista y se respetara la decisión de la asamblea. La reconstrucción de los acuerdos comunitarios dio lugar a una exclusión de los productores que habían apoyado al presidente priista y a la formación, por otro lado, de por lo menos 5 asociaciones de productores que impulsaron la construcción de una planta de acopio, la toma de una parte del Mercado de Frutas y Hortalizas en la Central de Abastos de la Ciudad de México (CEDA) y algunos otros proyectos productivos. Esta resistencia fue importante para preservar la vida comunitaria y afirmar el control sobre los canales de acopio, transformación y comercialización. No obstante,

produjo también divisiones y conflictos que deben ser considerados como parte de las categorías críticas para el análisis de los movimientos sociales y las alternativas de desarrollo, en el sentido de que los movimientos de resistencia también pueden dar lugar a la exclusión de una parte de las comunidades que pueden inclinarse más hacia los mecanismos de compensación que ofrece el poder.

3) La reconstrucción social del mercado

El estudio de los circuitos cortos agroalimentarios es crucial para entender cómo se generan conceptos relacionados con la sociabilidad, el gusto y el reconocimiento de los actores en una sociedad local. Estos circuitos tienen su origen en una serie de acciones colectivas, originadas en el Japón de los años sesenta y que se han extendido a lo largo del mundo, llamadas agricultura apoyada por la comunidad. El objetivo de estos mercados es ofrecer productos sanos y elaborados con procesos agroecológicos a los consumidores urbanos preocupados por las crisis alimentarias concomitantes al sistema industrial, así como por las componentes químicas y la mayor parte desconocidas, de los alimentos industrializados.

Los resultados de este tipo de mercados es reestablecer el gusto por los alimentos con calidad territorial, disminuir o eliminar el intermediarismo, que es común en la producción y comercialización de alimentos, y fortalecer las relaciones de confianza entre productor-productor y consumidor sobre la calidad agroecológica y el origen de los alimentos. En el último de los proyectos de investigación ya mencionados, se llevó a cabo una investigación entre los meses de mayo y octubre de 2019 en 10 mercados que cumplían los requisitos de proximidad geográfica, pequeña producción agroecológica y autogestión de los mercados. Fue posible observar

y constatar que la reconstrucción de las relaciones sociales en los mercados, distintas a las relaciones impersonales de los canales modernos de comercialización, se dan con base en la proximidad, no sólo de carácter geográfico, lo que es importante no sólo para disminuir la huella de carbono, sino de manera fundamental en la construcción de instituciones como las certificaciones participativas en las que intervienen los actores del mercado para asegurar el origen territorial y los atributos agroecológicos de los productos; la proximidad relacional, al fomentar la interacción social; y finalmente, la proximidad cultural al procrear identidades de productores y consumidores y el reconocimiento de la importancia de las dietas locales.

En suma, a partir de las experiencias teóricas y empíricas de investigación es posible plantear campos epistemológicos basados en nuevos conceptos como colaboración y co-creación de tecnologías de carácter endógeno, la resistencia y la construcción social del mercado por medio de la proximidad de todo tipo entre productores peri-urbanos y consumidores. Ciertamente en una reflexión sobre los sistemas complejos, aún quedan por resolver muchos problemas como la gobernanza de los ambientes y la generalización y difusión. Esto es parte de mecanismos de imaginación y de visión de futuro en el uso crítico de los conceptos.

CONCLUSIONES

En este artículo se ha planteado la pregunta sobre el origen de campos epistémicos que no sólo se refieren a la teoría del conocimiento, sino cómo este conocimiento se transforma en reglas y normas, escritas y no escritas, que apuntalan a la naturalización de acciones y normas de discriminación, dominio y exclusión que

consolidan las estructuras de la desigualdad. La formación de conceptos y epistemes alternativas han surgido de la resistencia o adaptación de lo local frente a las grandes olas de la modernización que han configurado al mundo desde hace más de cinco siglos. En este caso, se ha planteado que una alternativa de reconocimiento de esas epistemes ignoradas, pero resilientes adquieren un significado en los sistemas agroalimentarios unidos a la salud y el cuidado ambiental. Esto es particularmente importante porque la alimentación impuesta por los sistemas globalizados ha mostrado su relación con el descuido de la salud y de la naturaleza cuyo resultado más notable es la aparición y desarrollo de pandemias. La lucha actual se distingue por encontrar marcos epistémicos que permitan una relación comprensiva con la naturaleza, el desarrollo de las capacidades de elegir y de las potencialidades humanas en los contextos territoriales.

Un ejemplo de cómo se ha transitado de la investigación empírica o de la realidad a los conceptos y de éstos a aquélla han sido investigaciones puntuales que ofrecen elementos de reflexión y diálogo. Conceptos alternativos como co-creación, resistencia y reconstrucción social del mercado y las relaciones de proximidad, son apenas ejemplos modestos que merecen la continuidad mediante la formulación de investigaciones interdisciplinarias más amplias y consistentes que las aquí expuestas.

REFERENCIAS

Boisier, Sergio, “Bioregionalismo: una ventana hacia el desarrollo territorial endógeno y sustentable”, en *TERRA: Revista de Desarrollo Local*, núm., 1, 2015, pp. 42-66.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), “La ineficiencia de la desigualdad”, en *Trigésimo séptimo período de sesiones de la Cepal*, Santiago, 2018.
- _____, “Medición de la pobreza por ingresos: actualización metodológica y resultados”, en *Metodologías de la Cepal*, núm. 2, Santiago, 2018.
- Escobar, Arturo, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o Postdesarrollo?”, en Edgardo Lander [coord.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 113-143.
- Fligstein, Neil, “Social Skill and the Theory of Fields”, en *Sociological Theory*, vol. 19, núm. 2, 2001, pp. 105-125.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- Maturana, Humberto R. y Francisco J. Varela, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Debate, 1990 (Serie de Ciencia).
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, 2ª ed., México, FCE, 2006.
- Sanz, Javier y José Muchnik, “Geographies of origin and proximity: approaches to local agro-food systems”, en *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, núm. 1, 2016. En <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2016.002>.
- Schroedel, Jenna, “El desarrollo de presupuestos participativos en América del Sur”, en *CitizenLab*, 27 de febrero, 2020. En <https://www.citizenlab.co/blog/sin-categorizar/el-desarrollo-de-presupuestos-participativos-en-america-del-sur/?lang=es>.
- Swinburn, Boyd A. *et al.*, “The global syndemic of obesity, undernutrition, and climate change: *The Lancet Commission*

Report”, en *The Lancet*, vol. 393, núm. 10173, 27 de enero, 2019, pp. 791-846. En [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32822-8](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32822-8).

Torres Salcido, Gerardo, “Los intelectuales finiseculares del XIX. Una modernización conservadora”, en *Sociológica*, vol. 8, núm. 21, 1993, pp. 149-173.

____ [coord.], *Territorios en Movimiento. Sistemas Agroalimentarios Localizados, Innovación y Gobernanza*, México, Bonilla Artigas/CIALC-UNAM, 2016.

Zemelman, Hugo, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coords.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, pp. 11-27.

____, *De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina*, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores/Universidad de las Naciones Unidas, 2001.

NARRATIVAS DE LA PERIFERIA: OTREDAD Y HOSTILIDAD

María Patricia Domínguez Echeverría
UAM-Xochimilco

A MANERA DE PRETEXTO.
¿UNA EPISTEMOLOGÍA DE LOS DESPLAZAMIENTOS
O UN DESPLAZAMIENTO DE LAS EPISTEMOLOGÍAS?

América Latina está gestando nuevas formas de conocimiento en sus saberes singulares. Atraviesa, en estos momentos, “una nueva geopolítica latinoamericana”¹ con cambios que duramente afrontan sus países en sus relaciones nacionales, transnacionales, regionales e internacionales. Cambios que implican dejar atrás su marginalidad para insertarse al orden mundial, a costa del desplazamiento de fronteras con aumentos excesivos de migraciones, donde los desplazamientos masivos comprometen altos índices de conflicto y criminalidad, narcotráfico, tráfico de armas, falta de

¹ Wolf Grabendorff, “América Latina: una nueva geopolítica”, en *Un periódico*, vol. 2, núm. 196, 2016, p. 2.

alimento, y cambio climático. Cambios en los cuales se transforma el concepto mismo de identidad. Pareciera que, retomando las palabras de Adorno,² “ha fracasado la transformación del mundo.”

Así, el título que presentamos señala, no de forma aleatoria, el campo en el que nos colocamos: el campo de la subjetividad humana desde la escucha de narrativas emergentes que muestran nuevas maneras de vivir en la periferia de las ciudades, en la coyuntura actual. Con el estudio del desplazamiento de varias familias de la Ciudad de México a la periferia oriental de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM),³ hemos vuelto a conceptos tales como exclusión social, vulnerabilidad, marginación, otredad, hostilidad. De esta manera, como punto de partida a nuestro trabajo, nos ha parecido importante reflexionar sobre las formas modernas de subjetivación desde la Psicología Social, para entender su apuesta y su actuación en la ordenación social contemporánea, y reconocer los mecanismos a través de los cuales se ha ido construyendo la imagen del sujeto desplazado, envuelto en determinadas relaciones y tecnologías sociales, reconociendo las relaciones micro-macro, centro-periferia, en la porosidad de sus fronteras, para poder establecer un diálogo epistemológico que nos permita reconocerlas y pensar en las *múltiples* epistemologías latinoamericanas que se gestan: entre ellas, la de los seres desplazados a las periferias de las ciudades, en su creación de posibilidades, ante el propio descubrimiento de las oportunidades que emanan del mundo.

Por ello, nos interesa explorar cómo se cuenta la historia desde las narrativas emergentes de las periferias de la ZMVM, con el pa-

² Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1990, p. 11.

³ La Zona Metropolitana de la Ciudad de México abarca el área metropolitana formada por la Ciudad de México, y por 60 municipios conurbados, de los cuales uno se localiza en el estado de Hidalgo, y los 59 restantes en el Estado de México.

sado vivido como presente, y los fantasmas que regresan de carne y hueso. En este sentido, en las nuevas maneras de vivir que aparecen en la periferia, se manifiesta la “constitución de lo nuevo”⁴ que surge de la invención en las coyunturas dadas, al descubrir e integrar las posibilidades inimaginadas, aún sumergidos en una identidad de excluidos y marginados, enganchados en “formas locales regionales de poder que poseen su propia modalidad de funcionamiento procedimiento y técnica”. Formas de poderes que hay que situar “en sus especificidades históricas y geográficas”.⁵

LA PERIFERIA LEJANA/CERCANA PARA LOS DESPLAZADOS

En un principio, la periferia es simplemente un término geográfico, espacial, donde la esperanza de los desplazados que arriban a ella se proyecta en un imaginario utópico que se construye a contrapelo de las representaciones que las sociedades inventan para tejer una trama identitaria. Donde el Estado “busca reprimir todo imaginario social (incluso hasta su recuerdo), que no sea aquél que legitima y garantiza su poder, y, por lo tanto, su influencia en el conjunto de la vida social”.⁶

Geográficamente, la periferia de nuestro estudio se localiza en el municipio conurbado de Ecatepec⁷ (en el Estado de Méxi-

⁴ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad, vol. I, marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets, 1975.

⁵ Michel Foucault, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagedo, 1991, p. 13.

⁶ Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, París, Payot, 1984.

⁷ Posee el mayor tamaño poblacional del Estado de México: 1 658 806 habitantes (Censo Poblacional de 2010).

co),⁸ cuya baja calidad de los suelos no ha servido para detener la llegada de nuevos habitantes provenientes de distintos desplazamientos forzados⁹ desde la Ciudad de México. Ante la llegada de los nuevos pobladores, Ecatepec nunca prometió ser un ámbito conveniente para la urbanización, dado el peso de las edificaciones industriales que se remontan a los años cincuenta del siglo pasado, con la construcción de grandes industrias y laboratorios, que dio inicio al primer éxodo de la Ciudad de México hacia aquellos emplazamientos. Ya desde entonces surgió una cultura obrera con niveles bajos a la que habrían de agregarse los nuevos desplazados provenientes de la Ciudad de México, dispuestos a integrarse en aquella “periferia maquiladorizada” como la definió Hiernaux,¹⁰ asentada en desproporcionados y marginales “guetos pobres” en camino a una franca situación de miseria avanzada¹¹ en varias extensiones de la periferia oriental de la Ciudad de México. En este sentido, conectando con Milton Santos, “en las ciudades de los países subdesarrollados la economía urbana se compone de dos circuitos distintos e interconectados: el circuito superior y el circuito inferior”¹² donde, el circuito inferior, se traduce en que los

⁸ Ecatepec se divide en: 1 ciudad, 6 pueblos, 2 rancherías, 6 ejidos, 12 barrios, 102 fraccionamientos, 209 colonias.

⁹ El desplazamiento forzado es una crisis mundial cada vez mayor. Es referido a la condición de las personas que abandonan sus hogares o huyen a causa de los conflictos, la violencia, las persecuciones y las violaciones de los derechos humanos.

¹⁰ Daniel Hiernaux, “Reestructuración económica y cambios territoriales en México: un balance 1982-1995”, en Carlos de Mattos, Daniel Hiernaux y Darío Restrepo [comps.], *Globalización y territorio (impactos y perspectivas)*, Santiago de Chile/México, FCE/Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto de Estudios Urbanos, 1998, pp. 92-152.

¹¹ Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Malden, MA, Polity Press, 2008.

¹² Milton Santos *apud* Edilson Luis De Oliveira, “Circuitos de la economía urbana y aceleración contemporánea”, en *Mundo urbano*, núm. 38, 25 de marzo, 2012. En

pobres prestan servicios a otros pobres, como sucede en la periferia estudiada, evocando a Oscar Lewis en *La cultura de la pobreza*.¹⁵ Cabe mencionar, que con motivo de la visita del papa Francisco a la Ciudad de México el 12 de febrero de 2016, el gobierno del Estado de México se dio a la tarea de limpiar todo, para que el papa no viera en su recorrido ni a los migrantes ni su miseria, los cuales dormían a la intemperie en el Puente de Avenida Central en Ecatepec.¹⁴

Dada la superposición de los espacios industriales y urbanos, el concepto de periferia se fue desfigurando hasta alcanzar una profunda transformación. Hiernaux y Lindón¹⁵ apuntan al surgimiento de una nueva trama de interrelaciones sociales más diferenciada y compleja, que aún en su precariedad heredó los patrones de consumo del torbellino metropolitano. De esta manera, se fue gestando una especie de caldero intercultural, como otro rasgo de la globalización, recreado por los desplazamientos migratorios, que pronto fueron arena proclive al conflicto, donde, en su dinámica, participan de nuevos y diversos órdenes de instituciones y significados.¹⁶

<http://www.mundourbano.unq.edu.ar/index.php/ano-2012/67-numero-58/250-circuitos-de-la-economia-urbana-y-aceleracion-contemporanea>.

¹⁵ Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza*, Barcelona, Anagrama, 1961.

¹⁴ Sergio Rincón, “El Ecatepec que el Papa no verá: la miseria al servicio de políticos”, en *sinembargo*, 15 de febrero, 2016. En <https://www.sinembargo.mx/13-02-2016/1620531>.

¹⁵ Daniel Hiernaux y Alicia Lindón, “La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos”, en *Papeles de Población*, vol. 10, núm. 42, octubre-diciembre de 2004, pp. 101-125.

¹⁶ Michel Foucault, *El orden del discurso*, 3ª ed., Madrid, Tusquets, 1987.

EL PROBLEMA DE "LOS OTROS",
LOS DESPLAZADOS QUE ATRAVIESAN LAS ZONAS
LIMINALES PARA LLEGAR A DESTINO

Los desplazados, como *liminal personae*, se asocian a la liminalidad ("umbral" en latín), término afiliado con la muerte, con lo etéreo, con lo invisible: es obscuridad. Esos otros, en su trayecto a la periferia, atraviesan una zona liminal o de pasaje inestable que emerge y altera toda certeza tenida de antemano: sus sistemas culturales, sociales, y lingüísticos conocidos, ya que se traduce en un *impasse* con un caudal de construcción / deconstrucción detonante de nuevos sentidos. Su encuentro con los viejos pobladores da lugar a múltiples interacciones comunicativas para articularse y ponerse en contexto.

La llegada de los desplazados desarraigados a la zona de Ecatepec, que les es ajena, no es obstáculo para su intención de tejer nuevos vínculos identitarios en la periferia. Sin embargo, los habitantes típicos resguardan su zona profanada por los nuevos habitantes, a los cuales niegan, en un ataque despiadado, toda posibilidad de participación social. Esta situación refuerza los vínculos entre los recién llegados, aumentando su percepción de sujetos excluidos.¹⁷ Actualmente, la seguridad en Ecatepec se ha vuelto un problema público de primera línea, de tal manera, que los nuevos habitantes, los recién llegados, se convierten colectivamente en sospechosos. A contrapelo, Colom¹⁸ enfatiza que:

El multiculturalismo afirma que las gentes con distintas raíces pueden coexistir, que pueden aprender a leer los repertorios de imágenes de otros,

¹⁷ Francisco Colom González, *Razones de identidad e integración política*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1998.

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

que pueden y deben mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o engaños y aprender a pensar contra el trasfondo de una sociedad en proceso de hibridación.

Al respecto, pensando en el papel de la cultura en la conformación de las identidades colectivas en la periferia, ésta debiera reflejarse “en formas narrativas y plásticas que aportan criterios comunes de referencia y delimitan ámbitos de interacción social”, no obstante, lo que sucede en la práctica se distancia de la teoría. Por ello, en la conformación de esas identidades colectivas, apelamos a las formas en que Turner¹⁹ sugiere para el atravesamiento de la zona liminal y contender con la estructura, mismas que van a transgredir y deshacer las normas que la rigen. La primera de las formas es la liminalidad, consistente en lidiar con la estructura a través de los intersticios. La segunda, la marginalidad, se refiere a cruzar por los bordes. La tercera, la inferioridad, alude a cruzar por debajo de la estructura. De esta manera, esas formas propuestas por Turner, liminalidad, marginalidad, e inferioridad, son esgrimidas por los desplazados como prácticas de resistencia²⁰ dirigidas al establecimiento de nuevos órdenes, deconstruyendo formas dominantes e ideologías actuando como grupo.

LA CUESTIÓN DE ALTERIDAD EN EL DESPLAZADO/LA HOSPITALIDAD

Hablar de alteridad de los desplazados, nos plantea la existencia de lo diferente, de “lo otro” que se aparece en la conciencia

¹⁹ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nueva York, Cornell University Press, 1969. Edición en español *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 358-372.

²⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso...*

presente del “sí mismo.” Así, desde su llegada a la zona liminal, la percepción de su alteridad, “lo otro” (lo diferente), señala al mismo tiempo su condición de extranjería que se torna en una cuestión amenazante: el rostro del otro que nos apela una responsabilidad. Se trata, invocando a Levinas, de una responsabilidad anterior al encuentro, una responsabilidad “que contiene el secreto de la socialidad”, dejándonos una responsabilidad sobre el otro, sin esperar nada a cambio.²¹ Una responsabilidad, añade, “a la que estoy condenado antes de todo deseo”.²² De ahí que Levinas inaugura una fenomenología de la socialidad, donde sustenta un sujeto (como el desplazado a la periferia), cuya identidad se funda pasivamente por la alteridad. De esta manera, la noción de heteronomía apuntala su propuesta de anteponer la ética a la ontología, donde la responsabilidad respecto de otro es anterior a una identidad, que, como imperativo, se escucha antes de la llegada del forastero. Este imperativo de responsabilidad nos coloca en una dependencia respecto a la vinculación con el otro, que a su vez “impide mi muerte por causa de soledad”.²³

En nuestra reflexión, la llegada del forastero, del desplazado que se nos presenta con la autoridad de su rostro que nos hace frente, y que demanda nuestra responsabilidad, impulsa un gesto de sujeción hacia el otro. Esa capacidad de afectación del forastero se revela, en términos levinasianos, como vulnerabilidad porque es algo involuntario que, sin embargo, no significa servidumbre.²⁴

Para Levinas, esa angustia metafísica por el arraigo en el “sí mismo”, consolida la necesidad de establecer vínculo con el otro,

²¹ Emmanuel Levinas, “Diacronía y representación”, en *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 108.

²² *Ibid.*, p. 178.

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ *Loc. cit.*

pero justamente es lo que nos hace vulnerables. De manera que, esta presencia del otro reclama un deslizamiento de responsabilidad del para —sí al para— otro. Y es aquí donde la ética disputa el lugar a la ontología. Porque hay una heteronomía de la obediencia ética en un sentido social en el que Levinas nos impele al hecho de jamás librarnos del cercano forastero, pues estamos llamados desde siempre a “responder por la muerte del otro, cualquiera que sea su rostro,”²⁵ donde esa “responsabilidad infinita por el otro únicamente puede estar ligada al silencio y al secreto en tanto que características propias del misterio”.²⁶ De manera que, ese otro, el forastero, el desplazado, en su exterioridad, nos apela una respuesta y un llamado a no vulnerar su inagotable e irreductible singularidad absoluta porque, en su vivencia de alteridad, hay una herida sin sutura posible, donde “seguirá siendo siempre otro”.²⁷ Y Levinas nos revela ese compromiso con el otro, con el recién llegado y su derecho a permanecer, y nos impulsa a no profanar su alteridad. En este sentido, Derrida se suma al razonamiento de Levinas para inaugurar la apertura del recién llegado con su alteridad, sin condiciones y sin límites, y le abra su casa y le dé lugar en una postura incondicional, sin pedirle ni siquiera su nombre. Esta postura se asienta, finalmente, en un acto ético.²⁸ Pero esa apertura, ese “acontecimiento” del don (con una acepción diferente a la de Mauss), no debe volver al donante esperando una restitución o un beneficio. “Si hay don, no debe volver al donante [...] no debe agotarse como don en el proceso de intercambio [...],

²⁵ *Ibid.*, p. 193.

²⁶ Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 73

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁸ Jacques Derrida, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 2000 [1997].

el don debe seguir siendo an-económico”.²⁹ Seguidamente, y, en relación con su duración en el tiempo, Derrida argumenta que:

El don no es un don, no da sino en la medida en que da tiempo [...]. Allí donde hay don, hay tiempo [...]. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. Es preciso el tiempo, es preciso que dure [...] el tiempo como ritmo, un ritmo que no le adviene a un tiempo homogéneo, sino que lo estructura originariamente. El don da, requiere y se toma tiempo. La cosa da, requiere o toma tiempo.³⁰

Y es, en este sentido, que se abren las pautas de la socialidad donde se revelan modos de construcción de la identidad colectiva, la génesis de la solidaridad, los lugares del sujeto ante la comprensión de sí mismo y de los otros. Este hecho social, involucra modificaciones dinámicas de un espacio normativo en otro, con la capacidad de engendrar resonancias de carácter simbólico, surgidas en las condiciones singulares del intercambio. También, en su complejidad, establece diferencias entre las sociedades, y su capacidad de conformar universos normativos alternos invocados en condiciones particulares, capaces de llevar a cabo transformaciones en la cultura.

Sin embargo, la hospitalidad también debe calcular los riesgos de la apertura al extranjero, al desplazado, al forastero, pero no cerrarle la puerta aún y cuando pueda volverse indeseable, un extranjero hostil en la propia casa, “he aquí la doble ley de la hospitalidad”,³¹ por lo que, el anfitrión, en un acto soberano, puede expulsarle y clausurar su hospitalidad. En este sentido, tuvo que darse una primera apertura de reconocimiento del otro, y haberse

²⁹ Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 47.

³¹ Derrida, *La hospitalidad...*

instaurado una relación conmigo mismo, donde el otro ha precedido a mi propia ipseidad para que tenga lugar la reacción de la expulsión.⁵²

Aunado a lo anterior, desde la antigua Roma, “*hostis*” era etimológicamente aplicado para los enemigos, aquéllos que eran de peligro: los extranjeros y sus pueblos; los que venían de lejos. *Hostis* entonces es el extranjero, de donde provienen palabras tales como *hostil*, *hostilizar* u *hostilidad*, que ya adelanta la dificultad de crear lazos o proyectos colectivos ante la inviabilidad de verse en el otro, porque no hay especularidad posible. Por otro lado, en la antigua Roma, “*inimicus*” se aplicaba únicamente a las enemistades personales y privadas, y no se extendía el término a otras esferas.

En muchos sentidos, ese otro desplazado, forastero peligroso en su diferencia, genera el menosprecio y el rechazo por sus formas de vida distintas, expulsándolo del sistema de valores reconocidos. Ya decíamos que su paso por la zona liminal refuerza sus prácticas de resistencia para contender de varias maneras con la estructura que los marca y justifica su maltrato, su rechazo y su exclusión, y los convierte en individuos negativos productores de miedo colectivo, con la consiguiente vulnerabilidad, al apartarlos del bienestar de la comunidad y romper la posibilidad del lazo social y acción colectiva, al identificarlos como enemigos, aislándolos y hostigándolos para ser eliminados sin juicio alguno, y sin posibilidad de una digna existencia.

El desplazado, el forastero, el extranjero, tal como Sócrates en la Apología, cuando es llevado a la corte, argumenta que no entiende el lenguaje del juicio, y él mismo se declara no culpable, ya que no participa de la misma retórica de los jueces. En su discurso,

⁵² Derrida, “Sobre la hospitalidad”...

Sócrates se dirige a los ciudadanos y a los jueces, y argumenta que no entiende el lenguaje del juicio, por lo que confronta a la corte ateniense como un extranjero, y declara que la sabiduría humana, ante sus ojos, es muy poca cosa, es nada, y que solo se le revela al hombre por las luces de la razón.⁵³

HOSTILIDAD ANTE LA OTREDAD/ AUTORRECONOCIMIENTO EN LA OTREDAD

De entrada, recurrimos al aporte metodológico de Nils Jordet, proveniente de la Fletcher School of Law and Diplomacy de la Tufts University, para quien la hostilidad debe, necesariamente, “definirse en términos de su temporalidad”, es decir, si se trata de una situación de largo o de corto plazo, así como los niveles de animosidad de uno en contra de otros, lo cual, para Jordet, puede observarse en cuatro ámbitos: el político, el diplomático, el militar, y el económico.⁵⁴ De hecho, la hostilidad se manifiesta como una conducta inamistosa acotada, específica, visible en tiempos de paz, intuida por la parte hostilizada, intuición que Witker considera “en términos kantianos”, ya que, para Kant “la intuición debe estar unida a la idea de experimentar, de ser percibida como tal en virtud de un conocimiento previo”.⁵⁵

Algunos filósofos hablan del contenido no conceptual de una experiencia. Esta sutileza no es menor para efectos de esta re-

⁵³ Platón, *La Apología de Sócrates*, San José, Editorial Digital Imprenta Nacional, 2016. En https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/literatura%20universal/la_apologia_de_socrates_edincr.pdf.

⁵⁴ Nils Jordet *apud* Iván Witker, “Viejos/Nuevos enemigos de América del Sur: revisitando el concepto de hostilidad”, en *Política*, vol. 44, 2005, p. 247.

⁵⁵ Witker, *Ibid.*, p. 249.

flexión, toda vez que un acto de hostilidad debe ser “intuido” como tal por la parte hostilizada.

Alrededor de este discurso, y, alimentado por la desconfianza, lo extraño, “lo otro,” en el imaginario social, debe eliminarse porque atenta contra los vínculos y el bienestar comunitario. Así, cualquier desconocido es percibido como extranjero, sin la posibilidad de identificación especular, ni de ligaduras solidarias, porque decidimos, en un acto político sin justeza, dar paso al rechazo, a los actos de hostigamiento, rompiendo los lazos sociales y el reconocimiento en el otro. Recurrimos entonces a Lacan,⁵⁶ para quien “la identificación es lo que se cristaliza en una identidad”. Para Freud,⁵⁷ la identificación, es la forma más temprana en el desarrollo del vínculo emocional, esa entrega del yo al “objeto que se ha puesto en el lugar del ideal del yo”.

De manera que, sin identificación alguna, se anula la vida, y entonces ya no importan los miles de desaparecidos, ni de desplazados por distintas violencias a la alteridad, no hay diferencia. Simplemente los dejamos morir de hambre, o de enfermedad, sin ningún derecho jurídico. El sacrificio es incalculable, no hace falta la guerra para dejar morir a tanta gente, y hacerla desaparecer. En México se desencadenó la violencia, rivalizando con las naciones en situación de guerra. Las cifras son alarmantes: más de 252 mil 538 muertos desde 2006, 40 mil desaparecidos (entre los que se cuentan migrantes indocumentados), 26 mil cuerpos sin identi-

⁵⁶ Jacques Lacan, “Las identificaciones”, en Biblioteca J. Lacan, Clase 1, 16 de noviembre, 1976. En <https://www.psicocanalisis.org/lacan/24/1.htm>

⁵⁷ Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 107.

ficar (en las dependencias forenses), y un promedio diario de 10 mujeres asesinadas.³⁸

En nuestro país, esa violencia objetiva y que sostiene la “realidad- horror” tipificada por Marzano,³⁹ precisa una reformulación del papel del Estado en su combate a la delincuencia organizada, el enemigo mayor, cuyo miedo ha fomentado la desidentificación con el otro, el extranjero, el desplazado, el débil, el despojado, el empujado al abismo de su desaparición en fosas clandestinas llenas de osamentas de migrantes indocumentados o compatriotas perseguidos, rechazados, maltratados, discriminados, hostilizados en su desplazamiento, sin siquiera mirarlos a la cara, sin encontrar su rostro, porque “estar en relación con otro cara a cara es no poder matar”.⁴⁰ Es el otro que no es reconocido, y su no pertenencia que no haya asidero en su deseo de identidad con la cual se identifique. Una “hechura ficcional”, diría Derrida ante este problema, donde:

[...] La actualidad, precisamente, no está dada sino activamente producida, cribada, utilizada, y performativamente interpretada por numerosos dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizadores y selectivos, siempre al servicio de fuerzas e intereses que los “sujetos” y los agentes (productores y consumidores de actualidad, a veces también son “filósofos” y siempre intérpretes) nunca perciben lo suficiente.⁴¹

Resulta interesante el hecho de que, entre 1996 y 1997, Derrida dictaba un seminario en Francia, al cual llamó, en contraposición a “L’hospitalité” (la hospitalidad), “L’hostipitalité” (la hostipi-

³⁸ Alonso E. Olivares, “La cifra de muertes violentas en México, de un país en guerra”, en *La Jornada*, 10 de abril, 2019, p. 3.

³⁹ Micaela Marzano, *La muerte como espectáculo*, Barcelona, Tusquets, 2010.

⁴⁰ Levinas, *op. cit.*

⁴¹ Derrida, *La hospitalidad*, p. 37.

talidad), donde introducía dos letras (ti), que alojarían al mismo tiempo la hospitalidad y la hostilidad.⁴² En esta confluencia dual de hospitalidad / hostilidad, de apertura y cierre, su argumento era que “no existe hospitalidad, en el sentido clásico, sin soberanía del sí mismo sobre el propio hogar, pero como tampoco hay hospitalidad sin finitud, la soberanía sólo puede ejercerse filtrando, escogiendo, por lo tanto, excluyendo y ejerciendo violencia”.⁴³

LA PROPUESTA DE HALBWACHS:
LA MEMORIA COLECTIVA/EL VALOR
DE LO FRAGMENTARIO

Para entender las formas contemporáneas de subjetivación, (ver- tidas en los hilos de las narrativas recogidas en nuestra indaga- ción), y, reconocer los mecanismos a través de los cuales se ha ido construyendo la imagen del sujeto desplazado, partir de la pro- puesta de Halbwachs, con relación a la vida de los grupos, nos ayuda a situar los acontecimientos de la memoria individual en correspondencia con aquellos grupos con los que se han mezclado, y los vínculos que han creado como seres históricos socializados.

Porque, no se trata en nuestra indagación, de reconstruir la memoria histórica fiel a los acontecimientos, sino la “memoria colectiva”⁴⁴ que “recompone mágicamente el pasado”, y así, es posible recuperar múltiples experiencias del tiempo, llevándonos a una “multiplicidad de tiempos sociales”.⁴⁵ El texto *La memoria colectiva* del que hacemos referencia, se publica en 1950 como

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁴ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, trad. de Inés Sancho Arroyo, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

⁴⁵ Georges Gurvitch *apud* Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 13.

obra póstuma. Su redacción data de 1941-1944, y es, en realidad, una compilación de las notas y ensayos que Halbwachs escribía hasta antes de su deportación y muerte en el campo de concentración de Buchenwald en 1945.

Consecuentemente, nuestra indagación da un enorme valor a lo fragmentario dentro de la “memoria colectiva” recopilada en las narraciones de los participantes, donde cada uno de esos ribetes fabulosos presentados, daba luz a la verdad de un modo intenso y transversal. De manera que, en esos fragmentos, en esos retazos de notas, a la manera de Halbwachs, no importaba la verdad de lo narrado, sino precisamente el fino juego entre realidad y fantasía que se iba anudando y tejiendo en su relato. Porque, ¿cómo las nociones nuevas, adquiridas en el nuevo contexto, sus reflexiones e ideas, no iban a reaccionar sobre sus recuerdos? Porque el presente, en los desplazados, desplegado sobre una cierta duración, no se opone al pasado; de hecho, la memoria de una sociedad se extiende en el tiempo hasta donde consigue alcanzar la memoria de los grupos con los que está conformada, dando lugar a una escritura de la experiencia. Y, en este punto, dice Halbwachs⁴⁶ “no es por mala voluntad, antipatía, repulsión o indiferencia por lo que se olvida tal cantidad de acontecimientos y personajes antiguos. Es porque los grupos que conservaban su recuerdo han desaparecido.” Y en este sentido, es difícil decir en qué momento un recuerdo colectivo se ha esfumado, y si ha salido definitivamente de la conciencia del grupo, justamente porque basta con que tan solo se conserve en una parte acotada del cuerpo social para que siempre podamos recuperarlo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

Halbwachs fue uno de los primeros sociólogos en Francia en trabajar empíricamente, experimentando en Buchenwald, la dolorosa paradoja de haber vivido su muerte. Condujo estudios en sociología urbana y psicología en la clase trabajadora. Su trabajo manuscrito sobre la “memoria colectiva”, fue publicado póstumamente por su hija en 1950, constituyendo una moderna teoría de la memoria.⁴⁷ En esa “escritura de la vida” de Halbwachs, no solo tocó la memoria de la muerte, sino una multiplicidad de memorias colectivas, de vivencias vitales, pasadas y presentes, afectivas o intelectuales, tales como la memoria de una sociedad europea que ha sufrido y percibido el acontecimiento de la guerra de 1914, y la ruptura de su continuidad por causa de la hostilidad perpetrada por los nacionalismos hostiles, o las carencias económicas que tanto la dividieron y estratificaron.⁴⁸ Ante tales vivencias, Halbwachs optó por dejar a sus autores la libertad de relatar esa conciencia nueva sin restricciones, para lograr la emergencia de los sucesos de la memoria que subsisten unos al lado de otros: la huella de los lugares de origen cargados todos de la emoción del reencuentro consigo mismos, y dignificados por la reflexión.

LA CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA/VISIONES DE LO FRAGMENTARIO

Decíamos, desde el inicio, que nos parecía significativo colocarnos en el campo de la psicología cuyo objeto es la subjetividad, donde

⁴⁷ Vicente Huici Urmenta, “La Memoria Colectiva y el Tiempo por Maurice Halbwachs”, UNED-Bergara, 2002. En <http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/mc.htm>

⁴⁸ Amparo Lasén Díaz, “Presentación: Nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 69, enero-marzo de 1995, p. 204. En http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_069_11.pdf

la reflexividad epistemológica, derivada de su práctica, nos permitiría una aproximación cualitativa al estudio de la otredad y los despliegues de hostilidad ante lo ajeno, en familias desplazadas al Municipio de Ecatepec en la periferia oriental de la Ciudad de México. Así, al precisar un método, se estima que existe un trayecto posible para indagar las preguntas que nos planteamos como eje de la investigación.

De manera que, armados con fragmentos narrativos confluyentes, a modo de un mapa inacabado, como un pensamiento relacional, con sus atributos, semejanzas y transversalidades, pretendemos descubrir un diálogo pasado/presente entre habitantes desplazados de la Ciudad de México que arribaron al municipio de Ecatepec, como resultado de distintas violencias a la alteridad, donde la memoria y la vida se recrean en su relación con el espacio y los nuevos habitantes.

Con fragmentos narrativos de su experiencia de desplazamiento, pretendemos interpretar lo minúsculo, y armar una trama con ese eclecticismo de voces desde la periferia, donde su escritura, con datos imprecisos por momentos, incorpora representaciones que se abren a formas más complejas y diversas, que juegan y conciben una subjetividad social dentro de la memoria. De esta manera, nos colocamos en el territorio del lenguaje como instrumento de búsqueda, ya que “el universo de la subjetividad es la palabra”.⁴⁹

Para tal efecto, a varias familias desplazadas que aceptaron participar en nuestro estudio, se les entregaron libretas con el encargo de escribir durante una semana sobre su experiencia de desplazamiento, anudando pasado/presente y lo que percibían en esa

⁴⁹ Èmile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.

relación. Al cabo de una semana, se recolectaron las libretas en sus domicilios para trabajar los materiales producidos, y regresar con ellos una vez realizada la interpretación del discurso manifiesto de los textos.

El discurso manifiesto surgido en su escritura fue considerado como un texto colectivo que favoreció la vía hacia el imaginario que construye y reconstruye la subjetividad. De esta manera, la transversalidad desvelada en el discurso de los sujetos desplazados hizo énfasis en los dispositivos de poder que entran en juego en los procesos psicosociales.⁵⁰ El análisis del discurso manifiesto permitió la entrada a los enmarañados procesos de la subjetividad, rebotante de tensiones y dilemas, y la probabilidad de formular hipótesis sobre la trama que teje su discurso, es decir, el significado del contenido latente manifestado en los hilos discursivos surgidos en las narraciones. Así, nuestra apuesta metodológica es poder enunciar una “memoria colectiva” con trozos discursivos de un conjunto heterogéneo de sujetos no agrupable en apariencia, pero con un propósito generalizante en la coyuntura del mundo globalizado. Es decir, penetrar las redes que configuran la subjetividad de los desplazados en ciertas situaciones clave de su existencia, tras la reiteración de ciertas problemáticas subjetivas percibidas en ese entrecruzamiento del cuerpo y ser desplazados.

Consecuentemente, los hilos discursivos conforman hipótesis del contenido latente de los textos producidos, fundan una patente confirmación de ciertos nudos de la estructura subjetiva con los que batalla el desplazado, y van mostrando distintos procesos de la subjetividad con los que se libra la vida.

⁵⁰ Michel Foucault, *Las redes del poder...*

LOS DESAFÍOS DEL ANÁLISIS

En análisis de cada uno de los textos que conforman el material surgido en el campo, a través de las narrativas personales de los participantes, conlleva un diálogo profundo con el marco teórico que ha cimentado nuestra indagación. En el análisis, sabemos de antemano que cada texto producido es polisémico, es decir, admite diversas lecturas, sin embargo, nuestros hallazgos dependerán de cómo interpelamos al discurso de nuestro texto colectivo. En este sentido, consideramos al discurso como una producción simbólica, por las fuerzas que jalonan la dinámica subjetiva. El inconsciente, en estas condiciones, se revela, y arroja los nudos de su estructura subjetiva con los que se batalla la existencia. Así, dejamos claro nuestro enfoque cualitativo, el cual revela la posibilidad de vislumbrar relaciones no advertidas entre los sujetos de la investigación, partiendo de fragmentos interpretables que otorgan sentido y valor a los objetos vertidos en sus narraciones. Estos fragmentos, que representan actos simbólicos, así como nuevos vínculos creados con el afuera, nos permiten llegar a conclusiones.

El análisis considera un desarmado de cada texto singular donde se manifiestan distintos procesos de la subjetividad que van dando sentido a su lectura, por lo que acaece en la cadena del discurso y las problemáticas que les configuran. Sin embargo, nuestra apuesta metodológica consiste en ir más allá de los textos particulares con la intención de descubrir las tramas que configuran la subjetividad de los sujetos desplazados, en lo que atañe a ciertas posiciones clave de su existencia.

En la lectura final, como texto colectivo, hallamos una reiteración de ciertas problemáticas subjetivas en este entrecruzamiento del cuerpo y ser sujetos desplazados.

¿QUÉ ES LO QUE NARRAN?/

UNA ESCRITURA A LA INTEMPERIE

En todas las narraciones se presenta su condición de desplazados, de ajenidad, y de hostilidad a su alteridad en forma de extranjería amenazante que les clausura la hospitalidad.

En la subjetividad, se participa de una insólita cámara de voces ondulantes interminables, con una pluralidad que de repente toma la palabra para desembocar en una misma representación. ¿Lectura polifónica? ¿Locura polifónica?

Los hilos discursivos hallados en el material de campo son los siguientes:

El tiempo

La dimensión del tiempo es un elemento estructural muy básico hallado en el discurso. En él se sitúa y recrea su experiencia del desplazamiento en un antes y un después. El planteamiento de diferentes tiempos permite a los desplazados descentrarse y apreciar en un “antes”, “lo que tenía”, “lo que nunca vi”, “lo que tuve”, “lo que no aprecié”. Porque en “el ahora” viene “la terrible desilusión”, de “un presente nunca imaginado”, para el que “no estaba preparado”. En este hilo discursivo, los desplazados, en un movimiento interno, expresan que “el ahora” está asociado a “hostilidad”, “rechazo”, “maltrato”, “experiencias dolorosas.” Pero también, “la pérdida de todo”, “la desposesión”, el derrumbe narcisista al enfrentarse a esa pérdida del espejo; al desgarramiento de lo que soporta un objeto idealizado. “Falta” que es percibida como negación, como debate ante la propia existencia. Dice Freud que el sujeto es una memoria que olvida, pero que este olvido queda en la memoria presionándolo

a repetir compulsivamente. Y este olvido es aquél que demanda una nueva lectura del pasado; que inscribe un nuevo pasado exhortando otro presente, modificando el trayecto del futuro.

La invisibilidad

Este hilo discursivo remite al espacio liminal de invisibilidad. El discurso está entramado con significantes que redundan “muerte”, “marginalidad habitual”, “frustración”, “precariedad”, “no visto”, “ninguneado”, representaciones colectivas que brotan como una negación de sí mismo que se desboca como un atropello a la probabilidad de existencia. A contrapelo, la batalla subjetiva se bonifica de la condición de quebranto para hacer surgir la resiliencia y proyectarse a la vía de la acción colectiva comprometiendo a sus familias, al barrio en el que habitan, a su colectividad. Porque este recurso vincula a los sujetos como un pegamento grupal, y rechaza la precariedad de “la invisibilidad” existencial, “el dislocamiento”, abriéndose en su lugar a la mixtura social, acrecentando los vínculos entre ellos mismos como una vía para ser reconocidos, y al mismo tiempo, apartarse del anonimato para mirarse y entrelazarse como seres humanos. Porque el “no estar” es como nunca acabar de llegar o no haber llegado nunca.

Sin embargo, en el caso de “la invisibilidad”, el solitario no está solo, la sociedad está con él de algún modo. La “soledad” es una acción recíproca en la cual el mundo social está presente como “[...] eco de relaciones pasadas o como anticipación de futuras, o como nostalgia, o como apartamiento deliberado”.⁵¹

⁵¹ Georg Simmel *apud* Valentina Salvi, “Sociología de las relaciones recíprocas: dualismo, antagonismo y ambivalencia”, en Clemencia Tejeiro Sarmiento [ed.], *Georg Simmel y la modernidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 179.

Ajenidad

La dudosa extranjería. Corporalidad camaleónica entre lenguas, identidad-binomial que acentúa el destierro. Otro elemento significativo que sostiene el discurso y hace alusión a la lucha subjetiva del “rechazo a su presencia”, a su corporalidad que desean “borrar porque no encaja”, porque “no me gusta ser ajeno”, y yo “odia-ba ser ajeno”. Los significantes “no encaja” y “ajeno”, se asocian enigmáticamente a la idea de estar afuera, como una exterioridad desplegada de su existencia en las orillas, en los bordes, a un paso de caer en el vacío. “Porque soy ajeno estoy perdido”, “soy ajeno y me lleno de angustia.” Porque siempre “estoy afuera”, en los márgenes de un “vacío que se me abre porque soy ajeno”. Significantes que se asocian a la idea de “estar afuera” “porque soy ajeno”, quiebre de la subjetividad que refuerza la idea de ajenedad de lo ajeno. Ajeno porque es diferente, el Otro, el no-idéntico en la lógica del discurso de lo incluido, de la diatriba del poder, de “la verdad”, de lo Mismo. Estar incluido habla del lado de la barra de disección, lado que le asegura un espacio que ratifica su identidad y su normalidad. Esferas incomunicadas, términos antagónicos ser el Otro y ser lo Mismo. Porque el Otro, queda excluido, marginado; lo Mismo, queda incluido, incorporado. Una escena siempre repetida, donde el Otro navega entre fisuras, en los espacios vacíos, en los dobleces, en los bordes, en el afuera. Y en ese afuera, el cuerpo se hace presente en un hábitat ajeno que lo erosiona para dislocarse, o para encajar en las nuevas circunstancias. Porque cada día es un cúmulo de dislocamientos en la geografía de la periferia. Caída libre desde la zona liminal, zanja abierta ya cuando cruzaban la frontera. Y la pregunta que se arroja: ¿A cuál imaginario colectivo pertenezco?

Hostilidad

El destino de los desplazados los ha llevado a detenerse y observar las metamorfosis del cuerpo que ha recibido y sigue recibiendo las improntas de las palabras halladas en el camino, y que ahora se agitan en su interior y flotan en su imaginario. Desplazados que de pronto se sumergieron en ese mundo de palabras que les golpean cotidianamente. “Aquí no los queremos”, “váyanse por donde llegaron”, “váyanse o los vamos a desaparecer”, “regrésense a su pueblo”, “nomás vienen a robar”. Palabras que graban sentencias en su piel, tal como las finas agujas que se clavan en *La colonia penitenciaria* de Kafka, y que retoma Murakami en *Kafka en la orilla* para fundir pasado y presente y poder sobrevivir. Porque el mundo interno se constituye también desde esa “experiencia externa” que es internalizada y vivida como real, de manera que actualiza la imagen corporal, de importancia tan singular para la constitución de la subjetividad.

REFLEXIONES FINALES

Habiendo llegado al término de nuestra indagación, sobre la existencia de una epistemología en la construcción del conocimiento de los seres desplazados a las periferias de las ciudades, como consecuencia de la nueva marginalidad que alimenta distintas violencias a la alteridad:

1. Partimos de considerar, a través de las narrativas de familias desplazadas de la Ciudad de México a la periferia oriental de la ZMVM que participaron en nuestro estudio, que el nivel simbólico, atravesado por el lenguaje, trascien-

de al sujeto al estar penetrado por los dispositivos del poder y la fuerza de la hostilidad ante su otredad.

2. Al acceder a los procesos de producción de subjetividad en un nivel simbólico, confirmamos el surgimiento de los efectos producidos por los despliegues de hostilidad ante lo ajeno en el entrecruzamiento del cuerpo y el ser desplazado en su metamorfosis. Porque, en definitiva, las metamorfosis del cuerpo son metamorfosis de la subjetividad.
3. Con las narrativas producidas sobre la experiencia de desplazamiento, el campo imaginario fue mostrando las metamorfosis de la subjetividad llevada al plano de lo social, es decir, con el valor de una subjetividad colectiva, con denominadores comunes en su trama psicosocial.
4. Proveniente de los hilos discursivos trabajados en nuestra indagación, hallamos una recurrencia a un otro lugar de pertenencia, una distinta geografía vislumbrada en su horizonte, donde vivencian la fantasía del regreso, y donde sitúan valiosos referentes de pertenencia. Sin embargo, cada vez que retornan a la CDMX, su añoranza geográfica, para estudiar o trabajar, tampoco hacen suyo ese lugar, “porque están de paso”, y entonces quedan vacíos de arraigo, y éste desaparece de su horizonte. Es el hombre que va y que viene, signado por el laudo del mito griego que paraliza al que mira hacia atrás.
5. En los hilos discursivos, los contextos de amenaza o de violencia aparecen de forma recurrente en las narrativas que denuncian la supresión de su integración a la periferia. Es el afuera que se insinúa para desgarrar entre sus pliegues y desposeer al sujeto de su identidad simple; para vaciarlo y fragmentarlo.

6. En términos de formación de identidad colectiva, a los desplazados se les impone el ser marginales, que al mismo tiempo les dificulta pertenecer a esta nueva sociedad de la periferia. Y es cuando su existencia duda de sí misma, y se sumerge en su propia negatividad.
7. A contrapelo, la periferia es profundamente múltiple: lo que está y lo que se está gestando en aras de definir las múltiples necesidades. De ahí que va reformulando la subjetividad y la identidad colectiva. Aparecen identidades nuevas que borran otras para mejorar las posibilidades de integración. Para cavar nuevos canales y depositar sus raíces en esa accidentada periferia. Y es donde se aproxima “el acontecimiento” que es creación de una posibilidad inesperada de la que no se tenía certeza. Que no solo consiste en la apertura de aquello oculto, imperceptible y misterioso, sino que dicha posibilidad “sea incorporada a un Sujeto que la prolongue fiel y duraderamente en un procedimiento de verdad”.⁵²
8. Consideramos, en este punto de llegada, que la memoria tiene referentes universales, de manera que es posible pensar en una epistemología latinoamericana para los “seres desplazados a las periferias de las ciudades”, cuya identidad se funda pasivamente por su alteridad, como un don que necesita tiempo, y extraer de ahí la epistemología para los desplazamientos. Extraer de ahí los desdoblamientos identitarios para nombrar y recrear todos los trozos que arman su vida en su tránsito al devenir, y descubrir el

⁵² Alain Badiou y Fabien Tarby, *La filosofía y el acontecimiento. Con una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2013.

acontecimiento⁵³ en esas geografías, que permita abrir las posibilidades impensables de apertura a la hibridación de las culturas, evocando a García Canclini entre códigos sociales distintos, y costumbres que tiran hacia lados contrarios, para encauzarlos y dejar la condición divisoria.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1990.
- Baczko, Bronislaw, *Les imaginaires sociaux. Memoires et espoirs collectifs*, París, Payot, 1984.
- Badiou, Alain y Tarby, Fabien, *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2013.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general II*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 1, Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets, 1975.
- Colom González, Francisco, *Razones de identidad e integración política*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1998.
- De Oliveira, Edilson Luis, “Circuitos de la economía urbana y aceleración contemporánea”, en *Mundo Urbano*, núm. 38, 23 de marzo, 2012. En <http://www.mundourbano.unq.edu.ar/index.php/ano-2012/67-numero-38/230-circuitos-de-la-economia-urbana-y-aceleracion-contemporanea>.
- Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995 [1991] (Paidós Básica, 75).

⁵³ *Loc. cit.*

- _____, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006 [1999].
- _____, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000 [1997].
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, 3ª ed., Madrid, Tusquets, 1987 [1970].
- _____, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Grabendorff, Wolf, “América Latina: una nueva geopolítica”, en *Un periódico*, vol. 2, núm. 196, 2016.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, trad. de Inés Sancho Arroyo, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- _____, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, París, Albin Michel, 1994.
- Hiernaux, Daniel, “Reestructuración económica y cambios territoriales en México: un balance 1982-1995”, en *Globalización y territorio (impactos y perspectivas)*, Carlos de Mattos, Daniel Hiernaux y Darío Restrepo [comp.], Santiago de Chile/México, FCE [Chile]/Pontificia Universidad Católica de Chile/Instituto de Estudios Urbanos, 1998, pp. 92-152.
- _____ y Alicia Lindón, “La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos”, en *Papeles de Población*, vol. 10, núm. 42, octubre-diciembre de 2004, pp. 101-123.
- Huici Urmenta, Vicente, “La memoria colectiva y el tiempo por Maurice Halbwachs”, UNED-Bergara, 2002. En <http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/mc.htm>.
- Lacan, Jacques, “Las identificaciones”, en Biblioteca J. Lacan, Clase 1, 16 de noviembre, 1976. En <https://www.psicoanalisis.org/lacan/24/1.htm>.

- Lasén Díaz, Amparo, “Presentación: nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 69, enero-marzo de 1995, pp. 203-208. En http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_069_11.pdf.
- Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*, Valencia, Pre-textos, 1991.
- _____, “Diacronía y representación”, en *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Lewis, Oscar, *La cultura de la pobreza*, Barcelona, Anagrama, 1961.
- Marzano, Micaela, *La muerte como espectáculo*, Barcelona, Tusquets, 2010.
- Olivares, Alonso E., “La cifra de muertes violentas en México, de un país en guerra”, en *La Jornada*, 10 de abril, 2019, p. 3.
- Platón, *La Apología de Sócrates*, San José, Editorial Digital Imprenta Nacional, 2016. En <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>.
- Rincón, Sergio, “El Ecatepec que el Papa no verá: la miseria al servicio de políticos”, en *SinEmbargo*, 13 de febrero, 2016. En <https://www.sinembargo.mx/13-02-2016/1620531>.
- Salvi, Valentina, “Sociología de las relaciones recíprocas: dualismo, antagonismo y ambivalencia”, en Clemencia Tejeiro Sarmiento [ed.], *Georg Simmel y la modernidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 175-187.
- Türner, Víctor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Nueva York, Cornell University Press, 1969.
- Türner, Víctor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Wacquant, Loïc, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Malden, MA, Polity Press, 2008.

Witker, Iván, “Viejos/Nuevos enemigos de América del Sur: re-visitando el concepto de hostilidad”, en *Política*, vol. 44, 2005, pp. 247-225.

APROXIMACIÓN A LA CULTURA GNAOUA: HISTORIA Y CONTEMPORANEIDAD. EL CONOCIMIENTO DE LA TERCERA RAÍZ

Santiago Espinosa García
UNAM

INTRODUCCIÓN

A propósito del reconocimiento de la emergencia y relevancia de los estudios e investigaciones en torno a la tercera raíz y poblaciones afro-descendientes en el territorio latinoamericano durante las últimas décadas del siglo XX y primeras dos décadas del presente siglo, se considera que para poder aproximarse a una mejor comprensión del fenómeno en cuestión, resulta sustantivo acercarse a la génesis del desplazamiento forzado (considerando el papel de la institución de la esclavitud) en un sentido intercontinental africano. Se hace referencia aquí a un ejemplo de éxodos internos con la finalidad de comprender algunos puntos de convergencia, encuentros y desencuentros en la construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe, en una búsqueda por identificar al-

gunas prácticas y saberes interculturales. En este sentido, resaltan preguntas como ¿cuáles son algunos ejemplos de desplazamientos forzados inter africanos que tuvieron lugar previamente a los diferentes éxodos masivos hacia América Latina y el Caribe? ¿Cuáles son algunos puntos de convergencia histórica entre algunos contextos de poblaciones afro-descendientes en América Latina y el Caribe con poblaciones africanas? o ¿qué relaciones históricas y culturales existen entre dichas poblaciones? Más allá de encontrar posibles respuestas a dichas interrogantes, se podría reconocer en primera instancia la necesidad de identificar algunos éxodos masivos en el continente africano en un esfuerzo por identificar algunos éxodos intercontinentales antes de los éxodos hacia el continente Americano, de esta forma, la cultura Gnaoua y su contexto histórico resulta un ejemplo interesante para el partimiento de un diálogo intercultural relevante para una aportación previa a los estudios de la tercera raíz y poblaciones afro descendientes en Latinoamérica y el Caribe, en la aproximación a la comprensión de su pasado, presente, y futuro.

CONCEPTOS RELATIVOS A LA CULTURA GNAOUA

Este trabajo tiene la intención de realizar un acercamiento general a la cultura Gnaoua, en el territorio del Sahara Marroquí Oriental, a partir de la investigación etnográfica en la región (en 2017), y el estudio bibliográfico del contexto histórico, que se vincula estrechamente con la institución de la esclavitud en África Occidental. De esta manera, el estudio del contexto histórico en el Sahara Marroquí, permitirá mantener una perspectiva integral y objetiva del estudio de dicha cultura, identidad, instituciones y contexto actual.

De forma paralela, se mantiene la intención de reconocer al mismo tiempo y de forma comparativa, el papel de la institución de la esclavitud en los diversos desplazamientos forzados de poblaciones africanas con destino hacia el Caribe y América Latina, como grandes éxodos posteriores a las diásporas internas en el continente africano, que dieron lugar posteriormente a la tercera raíz en Latinoamérica. De esta manera, se considera pertinente para la comprensión del contexto histórico de la presencia de comunidades afro-descendientes en Latinoamérica, el estudio de un caso que antecede a las migraciones masivas al continente americano, reconociendo el hecho de que resultó un fenómeno previamente existente en el continente africano, y que posteriormente tuviera lugar hacia “el nuevo continente”. Así, el acercamiento a uno de estos éxodos como caso de estudio permitirá vislumbrar el contexto histórico que antecede a la tercera raíz en América Latina y el Caribe.

La cultura Gnaoua se gesta bajo un escenario histórico amplio, multicultural, y complejo, en parte debido a que por un lado, acontecieron procesos migratorios en la región de África Occidental por más de diez siglos; y por otro lado, al desarrollo de instituciones políticas, culturales y económicas, como lo fue en el caso de la institución del esclavismo que reconfiguraron las sociedades en el Magreb¹ (fenómeno que sucedería también en América Latina y el Caribe durante el largo proceso de descubrimiento y conquista). Dichos procesos migratorios, ocasionados por el tráfico y comercio de personas, en efecto, han tenido lugar en la región desde

¹ I. B. Kake, “The slave trade and the population drain from Black Africa to North Africa and the Middle East”, en *The african slave trade from the fifteenth to the nineteenth Century*, Port-au-Prince, UNESCO, 1979, pp. 164-174.

mucho antes de la Edad Media, aunque en una escala menor,² no obstante, la institución de la esclavitud en la región del Magreb y África Occidental se consolida en la Alta Edad Media, manteniendo presencia hasta el siglo XIX.⁵

Se parte del reconocimiento en torno a las dinámicas de desplazamiento de comunidades, particularmente de origen étnico Bambara (grupo étnico mayoritario de Malí, del que son descendientes los Gnaoua) llevadas al norte del continente, en calidad de esclavos, por grupos comerciantes de origen bereber, árabe, francés, español, etc; estas dinámicas migratorias fueron constantes hasta el siglo XIX. En este sentido, la cultura Gnaoua es una cultura que se gestó entre las clases sociales más desfavorecidas por las condiciones impuestas por los diferentes órdenes, que surgió de diásporas sociales y económicas, y ha atravesado por un largo proceso de formación y construyendo un sentido de identidad propia. Para finalmente ajustarse ante un panorama contemporáneo globalizado.

Se considerará sustantivo realizar un estudio de los orígenes y raíces de la cultura Gnaoua, así como un análisis de la terminología antropológica de cultura, etnia, sub-etnia, cultura, subcultura, con relación a su antecedente étnico y cultural más directo que es la tribu Bambara. Por otro lado, se procederá a un análisis del contexto histórico regional relevante a la cultura Gnaoua, y su relación con la institución del esclavismo. En este caso en particular el reconocimiento de cinco periodos históricos clave resultan sustantivos para establecer el marco histórico del objeto de estudio, en el

² Mbaye Gueye, "The slave trade within the African continent", en *The african slave trade from the fifteenth to the nineteenth Century*, Port-au-Prince, UNESCO, 1979, pp. 150-163.

⁵ *Loc. cit.*

sentido en que mantiene lazos estrechos con eventos en el mismo espacio temporal en África Occidental. Estos periodos históricos y los cambios que los ilustran son:

- a) El periodo preislámico: reconocimiento y valoración de culturas locales continentales de origen preislámico, como es el caso del grupo étnico Bambara.
- b) Llegada del Islam a la región y su influencia en la reestructuración social y económica.
- c) Alta Edad Media: desarrollo de la institución esclavista en África Occidental y el Magreb.
- d) Siglo XIX, abolición de la esclavitud en el Magreb.
- e) Siglos XX y XXI, la cultura Gnaoua en el plano de la globalización.

En el caso de algunas comunidades del Medio Oriente y Norte de África, el pensamiento mágico se evoca de varias maneras en el habla cotidiana, atrayendo la atención hacia el poder del pensamiento metafórico, fantasías, utopías y la construcción de imaginaciones colectivas. Etnográficamente, tanto las aspiraciones religiosas como no religiosas se entienden en conjunción, como parte de un paisaje imaginario mucho más complejo y amplio, que interactúa entre los imaginarios psicoanalíticos y religiosos en Marruecos.⁴

Lo que la teoría antropológica puede aportar al caso de estudio recae en una sensibilidad etnográfica a las realidades sociales y en torno al pensamiento colectivo, así como una apertura para relacionarse con otros modos de razonar o imaginar. Desde este punto

⁴ Amira Mittermaier, "Dreams and the Miraculous", en Soraya Altorki [ed.], *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, Sussex, Wiley-Blackwell, 2015, p. 118.

de vista, este compromiso puede manifestar la necesidad del reconocimiento de la diversidad cultural con respecto a sistemas de creencias.

La cultura Gnaoua es una cultura diaspórica, inexistente antes de la Alta Edad Media, configurada como un crisol cultural impuesto, en donde la institución esclavista jugó un papel primario, en parte por la migración forzada de grandes masas, a través de las rutas comerciales en la región comprendida entre Malí (principalmente la ciudad de Timbuctú) y el Magreb (principalmente la antigua ciudad de Sijilmasa, actualmente Rissani, en el Sahara Oriental Marroquí); y en parte por la carga cultural y económica que refleja la condición del esclavizado. Asimismo, la simbiosis religiosa entre a y b, con el añadido de las variantes étnicas estrechas vinculaciones históricas y culturales con la familia etnolingüística Mandé, y el grupo étnico Bambara. El reconocimiento de dichas vinculaciones no solamente permitirá comprender los alcances de la terminología relacionada, sino también valorar las divisiones y subdivisiones en torno a un contexto multicultural. Las divisiones y subdivisiones de carácter étnico en África Occidental resultan abundantes (en una similitud de casos con respecto a América Latina y el Caribe) exponiendo una amplia gama de diversidad en presencia, culturas, y lenguas, las cuales generalmente se encuentran vinculadas. Los términos de reconocimiento étnico se han utilizado (sobre todo a lo largo del siglo xx) para identificar algunas temáticas y relaciones antropológicas y etnográficas con casos de estudio específicos.

Algunos autores han argumentado con respecto a la construcción de un sentido de identidad, que algunas identidades étnicas contemporáneas se han construido a partir de diferencias entre

las comunidades que preceden a un estado de colonización;⁵ no obstante, los criterios precisos de inclusión o exclusión de las categorías étnicas actuales han cambiado de manera razonable en el último siglo. El uso colonial de etiquetas “étnicas” o «tribales» para dar una identificación o explicación a los patrones o sistemas de conveniencia social, cultural y administrativa, así como la competencia postcolonial entre grupos o comunidades que se definen a sí mismos por el control de los recursos del Estado, y por lo tanto, el mapa étnico de África Occidental puede entenderse como un fenómeno contemporáneo con antecedentes históricos, más que únicamente tradicional,⁶ un contexto de cultivo para que eventos sociales y culturales dieran paso a un proceso de cambio, como es el caso de la cultura Gnaoua.

Para Geertz,⁷ las determinadas características culturales señalan distinciones fundamentales y persistentes entre los pueblos, sólo puede comprenderse reconociendo la existencia de alguna(s) característica(s) fundamental de la identidad étnica. Así, la etnia, implica el supuesto de que existe algo esencial en lo que distingue a los pueblos, siendo necesario observar más allá de un vasto conjunto de rasgos culturales con el fin de identificar este fundamento primordial de una etnia.

Siguiendo esta línea de razonamiento, Max Weber consideró que las raíces de la identidad étnica pueden ser identificadas en una descendencia común o compartida. El componente para establecer una descendencia compartida entre quienes poseen una identidad étnica común, no es, como ocurre con los grupos de pa-

⁵ Alan Barnard y Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Nueva York, Routledge, 2002.

⁶ *Ibid.*, pp. 27 y 28.

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005.

rentesco, una genealogía que indica los nexos con un antepasado común, sino que estos vínculos apicales del grupo étnico se establecen por vía de narraciones de origen, migración y, en especial, sufrimiento a manos de otros. Estos relatos suelen ser transmitidos a través de narrativas de padres, ancianos y jefes en canciones, expresiones folklóricas, ceremonias conmemorativas de sucesos históricos, representaciones teatrales, creaciones artísticas e historias étnicas escritas. De esta forma, la narrativa colectiva puede crear un poderoso sentimiento de identificación con el grupo étnico.⁸

El grupo Mandé, como familia etnolingüística originaria de África Occidental, (Gambia, Senegal, Guinea, Malí, Sierra Leona, Liberia y Costa de Marfil) alberga diversos grupos étnicos y culturas en su interior, presentando una compleja y abundante gama de ramificaciones. La familia Mandé, habita en las llanuras desde el extremo Occidental de Burkina Faso hasta Gambia y el Océano Atlántico. Las poblaciones inmersas en la región incluyen a los grupos étnicos Bamana (Bambara), Maninka (Malinke), Wasuluka, Dyula, Somono, Bozo, Marka, Soninke, Khassonke, Kuranko, y Susu (o Soso). En este caso se mantendrá enfocada la atención en el grupo Bamana (o Bambara), sin embargo, reconociendo la importancia y presencia de grupos como los Maninka, Wasuluka, quienes, junto con Dyula, y los Bambara son considerados como el núcleo histórico de la cultura Mandé.⁹

En el área geográfica cultural atribuida a la familia Mandé, la tradición oral es la esencia del arte, identidad y cultura, identificando a grupos o comunidades que una vez estuvieron bajo el

⁸ Thomas Barfield, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI Editores, 2000, pp. 329 y 330.

⁹ Philip M. Peek y Kwesi Yankah, *African Folklore an Encyclopedia*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 61 y 62.

yugo colonial, y construyendo su concepción cultural y de identidad a través de eventos públicos con música, canciones, alabanzas y cuentos. Las narraciones orales a menudo ocurren en contextos musicales, caracterizándose por ser comunidades de músicos y cantantes, así como narradores de cuentos.¹⁰

A continuación, se presenta una tabla de información de los principales grupos étnicos comprendidos en la familia Mandé:

Tabla 1. Principales grupos étnicos en la Familia Mandé en África Occidental (1996)

Grupo Étnico	Localización	Población Estimada
Bambara	Malí	1 200 000
Dan	Guinea, C. de Marfil	245 000
Kpelle	Liberia, Guinea	86 000
Loma	Liberia, Guinea	50 000
Malinke	Senegal, Malí	1 720 000
Mende	Sierra Leona	749 000
Soninke	Malí	384 000
Susu	Guinea	220 000

Fuente: *Major ethnolinguistic groups of Africa*. The Library of Congress, Geography and Map Division.

Identificar de manera breve a la familia Mandé es de particular relevancia para este trabajo debido a que en ella está inmerso el grupo étnico Bambara, que es de vital relevancia para identificar y comprender el origen de la cultura Gnaoua.

¹⁰ *Ibid.*, p. 256.

El grupo étnico Bambara (o Bamana), pertenece a la familia etnolingüística Mandé y localizándose principalmente en Malí, existiendo cerca de 2 millones (uno de los grupos étnicos o “subgrupos” más grandes en la familia Mandé, y el grupo étnico dominante de Malí con 80% de la población de habla bamana). Los Bamana, son a menudo reconocidos como Bambara, siendo este término una interpretación inexacta del francés. La población Bambara fue reconocida como miembro del grupo Mandé distinto cuando el imperio Songhay se vio disuelto, después de haber sido invadido en 1591 por Marruecos, generando que ciertas comunidades Mandé se desplazaran hacia el interior de la región, creando el imperio Bamana a mediados del siglo XVIII, explicando cómo el grupo Bambara llegara a existir como un grupo autónomo, pero compartiendo con sus familiares Mandé similitudes y atributos culturales o sociales y lingüísticos; ejemplo de ello, sería la estructura social patrilocal y patrilineal.¹¹

Haciendo referencia a la religión Bambara, el sistema se basa en la creencia en un Dios supremo “Maa Ngala” (Señor de todo), o “Masa Dembali” (Señor no creado, infinito). Más allá de las divinidades, los antepasados juegan un rol importante como intermediarios entre los seres vivos (no limitándose exclusivamente al ser humano) y Dios. Los restos de los antepasados generalmente permanecen dentro o cerca del complejo familiar dado que su participación en los asuntos humanos permanece presente y constante. Los Bambara desarrollaron una creencia en la existencia de fuerzas y ánimas poderosas, y pueden encontrarse o interferir en los seres vivos. De manera particular, la fusión de lo femenino y lo masculino resulta indispensable para la creación de la vida

¹¹ Molefi Kete Asante y Ama Mazama [eds.], *Encyclopedia of African Religion*, Thousand Oaks (California), Sage, 2009, p. 100.

y las relaciones sociales y prácticas culturales; si bien el concepto de Dios se encuentra asociado con la masculinidad, la tierra está asociada con lo femenino.

Estas distinciones y prácticas culturales asociados al grupo Bambara, se verán reflejados y vinculados de manera estrecha con la cultura Gnaoua, en el Magreb, tanto por sus similitudes culturales, espirituales, o bien, su sistema de creencias y prácticas espirituales con fines medicinales y puntos de intersección cultural. Un ejemplo de ello es esta distinción entre las asociaciones femeninas o masculinas, o que a pesar de que la cultura Gnaoua se vio desarrollada en un entorno islamizado, y compartiendo las doctrinas islámicas, el sistema de creencias se mantiene simbiótico con atributos preislámicos, de adscripciones Bambara, Berber y Árabe.

El papel de la música en los espacios rituales y en la vida cotidiana en la cultura Gnaoua permanece como actor fundamental para la construcción de un sentido de pertenencia o identidad cultural, al igual que en la cultura Bambara, a la que ellos afirman pertenecer, así como también resulta un punto de intersección cultural y religiosa las prácticas de liberación o exorcismos, que con frecuencia, colaboran en la realización de rituales terapéuticos, llevados a cabo en el seno doméstico de pacientes que necesitan una cura para algún mal físico o psicológico, intentando liberarse de un espíritu o “mal de ojo” que los ha poseído,¹² en donde un sistema distintivo de santos, ánimas y genios mantienen un papel relevante así como un origen en particular y atributos exclusivos.

Los Gnaoua de Marruecos (o Soudanis) son reconocidas como una hermandad espiritual o cofradía en el Magreb, compuesta por

¹² Peek y Yankah, *op. cit.*, p. 524.

descendientes de esclavos provenientes de Malí y otros territorios de África Occidental, que se colocaron bajo el patrocinio de Bilal ibn Rabah, el muecín del Profeta Mohammad, de origen afro. De acuerdo con algunos hechos históricos, bibliografía disponible, y de acuerdo con algunos testimonios de personas locales de Marruecos, los Gnaoua llegaron al Magreb en las épocas medievales y bajo la presencia de la institución de la esclavitud en la región de África Occidental, originarios de diversos territorios, incluido Malí, y adscritos en su mayoría al grupo étnico Bambara. Estas poblaciones fueron trasladadas a pie y encadenados a través de las rutas comerciales de la región en calidad de esclavitud llevados por comerciantes bereberes, árabes, o europeos, desde Malí hasta la importante y antigua ciudad de Sijilmasa, una celebre y próspera ciudad y una de las capitales de comercio en la región (actual Rissani), en donde la actividad comercial consistía principalmente en el intercambio de alimentos, bienes, servicios y mercancías, pero también en la importación y exportación de mano de obra provenientes de diversos territorios del continente africano. El término Gnaoua, hace referencia a “esclavo” (las cadenas y el sonido de cadenas chocando mantienen un alto valor cultural), el sonido de las cadenas llegó a ser representado con uno de los instrumentos principales de la cultura Gnaoua, las castañuelas de metal o “Irkarkashin o krakebs” marcando un ritmo lógico y un contexto espiritual. Estas comunidades solían desarrollar cantos, como un símbolo soporte, paciencia o alivio, dadas las condiciones desfavorables. En el momento de la abolición de la esclavitud en la región en el siglo XIX, liberados, comenzaron a vivir en un estado errante o nómada, siendo una de las clases sociales más bajas y desprotegidas en el Magreb. Al pasar el tiempo, estas comunidades lograron de alguna manera integrarse en una sociedad distinta,

cambiante, líquida, logrando llevar a cabo actividades sobre todo en la agricultura, dispersándose progresivamente por Marruecos, principalmente al noroeste y al sureste del país. Sin embargo, un distintivo de estas comunidades llegó a ser la continuación de la música espiritual, recordando su tierra de origen y el sufrimiento de sus antepasados desarrollando la cultura Gnaoua y el sentido de identidad.

La cultura Gnaoua y sus miembros depositan un gran valor e importancia al mantenimiento y desarrollo de las tradiciones y costumbres, mismas que se han visto enriquecidas por las diferentes influencias y vinculaciones con árabes, bereberes, marroquíes, etc., a lo largo de la historia. El aspecto musical, ha despertado un particular interés en algunos académicos, estudiosos y músicos alrededor del globo, teniendo sus orígenes en una zona conocida por ellos como el Sudán, lugar que corresponde a una gran parte del Sahara del Sur y África Occidental.

La música es uno de los recursos más apreciados de las comunidades y pueblos Gnaoua, tanto económicamente como culturalmente, ha sido interpretada como una forma de comunicación social y espiritual. En el sentido espiritual la música adquirió mayor importancia desde la época de éxodo forzado hacia el Magreb, con fines placebos y/o terapéuticos, y encontrar cierto alivio a diversos males. El sonido de las cadenas, era imitado por el sonido de las castañuelas metálicas, recordando su condena y al mismo tiempo su desahogo, siguiendo un ritmo acompasado y liberador.

Los instrumentos incluyen el Ganga (tambor mayor), el Tanggat (tambor menor), los Iquarquachin (castañuelas metálicas), y el Hajhouj o Guembri (instrumento de 3 cuerdas de tonalidad baja). Con el transcurso del tiempo, la tradición musical Gnaoua se ha conservado, desarrollado y heredado por generaciones, llevada

de la mano con otras prácticas sociales y sus tradiciones particulares. Las canciones suelen hablar de religión (haciendo mención del Profeta y a Dios), de la libertad, de los antepasados y del hogar ancestral en el Sudán, jugando parte importante en la construcción de la identidad Gnaoua, al mismo tiempo manteniendo un fuerte vínculo con la religión y la espiritualidad Gnaoua, llevada a cabo durante ciertas ceremonias religiosas y festividades populares.

CONTEXTO HISTÓRICO REGIONAL:
DESARROLLO DE RUTAS COMERCIALES,
ESCLAVISMO Y GÉNESIS GNAOUA

El término Gnaoua, o Gnawa, hace generalmente referencia a una cofradía mística-religiosa islámica de adscripción Sufí en la región del Magreb, que tienen la singularidad de tener sus orígenes en África Occidental (Mali, Guinea, etc.), así como también el sistema religioso popular se presenta como el resultado de una simbiosis cultural en un largo y complejo proceso contextual a través del tiempo, y que ha mantenido activos diversos atributos, entidades o ánimas, y símbolos de origen subsahariano. Ambos términos (Gnawa y Gnawi) proceden etimológicamente de los términos ignawen (plural) y ignaw (singular) en lengua Tamazight (Bereber), originaria del sur de Marruecos, haciendo referencia a la palabra “mudo”, dado que las poblaciones bereberes de esta región se referían a las comunidades de esclavos provenientes del occidente continental africano, así como a los diferentes idiomas locales de estas comunidades que resultaban poco o nada comprensibles para la población local bereber o árabe. Estos términos se integraron a la lengua árabe coloquial que hacían referencia en general a las comunidades de mismo origen y adscripciones

étnicas, así como una estratificación social (baja); finalmente, estos términos fueron utilizados para referirse a la región de África Occidental de la que procedían las comunidades de esclavos que llegaban al Magreb.

Sin embargo, es importante notar, por un lado, que la cofradía espiritual Gnaoua (como institución), tiene sus orígenes después de la llegada del Islam a Marruecos (entre los años 642-711 dC.), y por lo tanto, la formación de la cultura e identidad Gnaoua es un proceso mucho más complejo dado que se vino construyendo a lo largo de los siglos, por ende, no proceden de un contingente, grupo o sub grupo determinado de estas comunidades privadas de su libertad. Por otro lado, la cultura Gnaoua no mantiene sus raíces de la orden espiritual Sufí, dado que en la orden de adscripción Suní (mayoritaria en el Islam) practicada en el Magreb de manera predominante, el tipo de prácticas llevadas a cabo por comunidades de esclavos, eran generalmente evitadas, excluidas o castigadas, poco comprendidas, incluso considerando cierta tolerancia general presente en el Magreb y el Sufismo, por ser demasiado heterodoxas, extremas, o bien, paganas (por sus atributos animistas y/o prácticas curativas tradicionales con fines medicinales). Finalmente, analizando la relevancia histórica de la orden Sufí mencionada en la cultura Gnaoua en sí misma, resulta poco probable, debido a las rutas comerciales en la región, y estando el factor constante de la migración; hay mayor probabilidad de que la historia, cultura e identidad Gnaoua sea ciertamente anterior a la del Islam.¹⁵

El fenómeno de la migración forzada en África Occidental y el Magreb ha sido un factor presente en la región desde épocas antiguas, intensificándose en la Alta Edad Media. Si bien se han

¹⁵ Emin Durak, *Experience of Devotion: Rhythmic Sequence of Synced Sonorous-Gestural Impetus*, Estocolmo, Konstfack University, 2012, p. 13.

realizado numerosos esfuerzos por recopilar documentación histórica con respecto a la presencia e impacto de las prácticas comerciales ligadas a la institución de la esclavitud en la región, han sido particularmente enfocadas entre el periodo comprendido entre el siglo XVI y el siglo XVIII; sin embargo, como hemos visto, data de mucho tiempo antes, impactando la región con numerosos y significativos procesos de cambio en términos económicos, sociales, políticos, culturales, identidad colectiva, etc. Las prácticas comerciales, así como el fenómeno de la migración en la región datan desde tiempos neolíticos, siendo sustantivo considerar los innumerables deterioros naturales locales que han agravado la situación en algunas localidades generando periodos de crisis, como el caso de la escasez de agua y otros factores que han dado paso a movimientos migratorios, sin embargo las condiciones naturales no resultaron suficientes para crear rutas; debido a la satisfacción de necesidades que se requirieron en la región, en donde las rutas comerciales eran mayoritariamente dirigidas en un principio por caravanas bereberes, pero posteriormente también por árabes e instituciones privadas europeas.

Desde la llegada del Islam al Magreb, las prácticas comerciales en la región se desarrollaron significativamente al igual que el establecimiento de las rutas comerciales trans-saharianas entre el siglo IX y el siglo X dC. Desde el punto de vista de los vínculos transaharianos, el periodo comprendido entre los siglos VII y XI fue de importancia crucial, cuando las líneas de enlaces regulares, a lo largo de las rutas que cambiaron con los años, y crecieron entre las economías de la región del Norte de África, África Occidental, y mediterráneas.¹⁴

¹⁴ Jean Devisse, "Trade and trade routes in West Africa", en Mohammed El Fassi [ed.], *General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, París, UNESCO, 2000, p. 368.

Entre las diferentes ramificaciones de las rutas comerciales que se generaron en el territorio en cuestión, una destacó por su importancia en términos económicos: la ruta de la ciudad de Sijilmasa (Magreb) a Timbuctú (Malí) y Ghana, comerciando de manera activa en su mayoría con oro, seda, especias, sal, marfil, bienes, servicios, y trata de personas provenientes de diversos territorios en África Occidental en calidad de esclavos. La importación de esclavos resultó indispensable para el auge económico regional, que exigió y permitió el empleo de una creciente fuerza laboral, de esta forma el tráfico de esclavos representaba un flujo definido, intensificándose sobre todo a partir del siglo xi.¹⁵

Con respecto a la trata de personas en los importantes puntos de destino en mercados de la región, existen diversos documentos que exponen las condiciones de estas poblaciones en calidad de esclavitud, en donde se testifica que, durante los viajes a través de las rutas, los esclavos fueron expuestos a condiciones funestas por los comerciantes en cuestión. Los ghellabis (traficantes de esclavos) imprimían más cuidados y consideración para los camellos que por los esclavizados, en función de la vital importancia que jugó este animal como medio de transportación de los cargamentos de agua, mercancías, y recursos necesarios para sobrevivir durante los trayectos, y en donde los esclavos tenían que realizar el trayecto a pie y encadenados. Los esclavos que se quedaban atrás por agotamiento fueron castigados severamente con un látigo o kurbash. Las caravanas usualmente iniciaban labores ininterrumpidas del amanecer hasta el atardecer; el agua se racionaba, y los esclavos solían beber una vez al día, por lo que solían fallecer de sed en mayor proporción que de agotamiento.¹⁶ Los esclavos, cuando no

¹⁵ *Ibid.*, pp. 382 y 383.

¹⁶ Kake, *op. cit.*, p. 168.

fueron capturados durante redadas en su tierra de origen, fueron adquiridos en mercados especializados en el comercio, como el caso del mercado de esclavos de la antigua ciudad de Sijilmassa, siendo un importante destino comercial para musulmanes, judíos y cristianos, quienes contribuyeron a través del comercio de esclavos a la expansión de poblaciones enteras y culturas más allá de sus fronteras originales.¹⁷

En algunos casos, los esclavos también fueron usados como tipo de cambio en las negociaciones matrimoniales en las partes de las dotes a convenir. Generalmente en los matrimonios nobles, el precio de la novia estaba compuesto principalmente por esclavos, mientras que para los plebeyos consistía en bienes o animales. Como la costumbre local no permitía que los líderes se separaran de sus esclavos domésticos, estos comprarían esclavos comerciales o esclavos comunes para ser canjeados o negociados en futuros tratos.¹⁸ En casos alternos en la región, los esclavos comunes se usaban con diferentes propósitos de acuerdo con las actividades necesarias a realizar durante las estaciones del año, durante las épocas de lluvias constantes, trabajaban en los campos de cultivo, cuando no había necesidad de cultivar, trabajaban para sus superiores. Mbaye comenta que los días viernes y festivos estaban libres todo el día, y lo que producían en esos días era suyo y podían utilizarse para recomprar su limitada libertad o la de sus familiares. No obstante, el precio de la libertad reducida era en extremo elevado, y los casos de auto redención eran escasos. Al momento de morir, su único heredero era el amo, beneficiándose del trabajo extra de estas comunidades.¹⁹ Esta atmósfera de violencia y discriminación

¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸ Gueye, *op. cit.*, 155.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

en muchos sentidos (social, económico, político, cultural, étnico, etc.) modificó los valores espirituales y morales de la sociedad, aumentando los niveles de resiliencia en comunidades en un contexto de privación de su libertad y derechos, en donde las virtudes morales ancestrales fueron reprimidas constantemente;²⁰ así como también dio paso a un nuevo sentido de pertenencia (identidad) y prestó las condiciones para la génesis de una cultura formada de un crisol a lo largo del tiempo: la cultura Gnaoua.

La resiliencia,²¹ fue posible por aquellos sujetos inmersos, e identificados en su realidad o contexto histórico compartido, que sobrellevaron las situaciones que han quebrantado de forma irreversible su existencia, intentando encontrar la manera de sobrevivir en un espacio, al vincularse con diversas formas encaminadas a la acción colectiva, involucrando generalmente la participación de sus familias, viendo nacer un nuevo sentido de identidad cultural, a partir de los daños y malas condiciones sociales, económicas, viendo un nuevo triunfo cultural, la regeneración multicultural. La resiliencia, lejos de la invulnerabilidad, puso de manifiesto una acción social, donde entran en juego una amplia gama de prácticas culturalmente innovadoras e inéditas en otros contextos, que refrendan, tal como una aleación poderosa en un crisol, permitiendo una etapa de transformación.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹ Por resiliencia, se entiende como la capacidad innata de retornar a un estado de “normalidad” o “mejoramiento” en el que se posibilite el funcionamiento social o cultural, posterior a un evento disruptivo en el equilibrio del sistema (como el caso de la migración forzada y la constante presencia de eventos traumáticos a nivel colectivo).

²² Patricia Domínguez Echeverría y Santiago Espinosa García, “Transversalidad y Resiliencia en los relatos de desplazados del Oriente de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 10, 2017, p. 7. En http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO_10/C101.pdf

Uno de los destinos receptores de comunidades esclavizadas en el Magreb fue el mercado de la ciudad de Sijilmassa. Fue uno de los primeros y más importantes centros de reunión de grandes grupos, que se fueron dispersando por la región hasta el día de hoy. Sijilmassa fue una vez una importante ciudad-oasis que coordinó caravanas de mercancías en todo el territorio del Sahara, que floreció durante 650 años después de su establecimiento en el año 757 d. C., albergando una población de cerca de 30,000 habitantes en los últimos doscientos años de su existencia.²³ Hoy, se encuentra en ruinas ubicado a lo largo del Wadi Ziz en el oasis de Tafilalt, en la actual ciudad de Rissani, en el sureste de Marruecos. Los restos de la cultura material se encuentran a profundidades hasta siete metros; en total y se extienden a lo largo de un área de ocho kilómetros de longitud por un kilómetro y medio de ancho a lo largo de la orilla oriental de Ziz.²⁴

Sijilmassa creció considerablemente en tamaño después de la conquista de Almoravid (en el año 1054) y mantuvo su importancia a través del período Almohad (1148-1255).²⁵ Cuando el movimiento reformista islámico se instauró en el Sahara Occidental en 1054, conquistó Sijilmassa antes que otros lugares. En adelante, Sijilmassa constituyó una provincia integrada al poder de los sucesivos imperios del Magreb: los almorávides desde mediados de los años 1000 hasta mediados de 1100; los Almohades en los siguientes 100 años; y los Mariníes, que primero conquistaron el oasis en 1257 y se anexaron formalmente a Sijilmassa en 1274. Los gobernadores y nobles rivales Mariníes constantemente compitieron

²³ Dale R. Lightfoot y James A. Miller, "Sijilmassa: The Rise and Fall of a Walled Oasis in Medieval Morocco", en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 86, núm. 1, 1996, p. 78.

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

por el control de la ciudad a lo largo del 1300. Durante un período de declive en la economía y la política del Imperio Maríní, Sijilmasa fue abandonada en 1393. Tras ser asesinado el gobernador y destruir los muros defensivos, los habitantes se mudaron a aldeas dispersas a lo largo del oasis.²⁶

Aunque algunos documentos argumentan que la ciudad de Sijilmasa pudo haber sido fundada con el fin de administrar y regular el comercio de oro y bienes de las empresas regionales, resulta notable notar que de igual manera, algunos textos, investigaciones, e incluso historiografía medieval representan los orígenes de la ciudad como un refugio espiritual en el desierto,²⁷ siendo la segunda ciudad fundada por la hegemonía del Islam en el Magreb, haciendo mención también del mercado central de Sijilmasa llamado Ben Akla.

Existen en la actualidad documentos que hacen referencia a algunos informantes que proporcionaron detalles del mercado Ben Akla, en donde describen a Sijilmasa como un punto estratégico para la recaudación de aduana (diwan), de esta manera el mercado de Ben Akla, sirvió como punto de referencia para las caravanas que rondaban la región desértica, era un mercado que significó la recaudación constante de tasas e impuestos. Algunas familias tribales como el caso de Ait (familia) Kbour se destacaron como administradoras del mercado que estaba conectado al centro de Sijilmasa por una carretera bordeada por paredes de barro.²⁸ El mercado de Ben Akla estaba ubicado al oeste de Oued Rheris al final del puente que sale de la ciudad.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ J. F. P. Hopkins y Nehemia Levtzion, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 64-66.

²⁸ Lightfoot y Miller, *op. cit.*, p. 90.

Antes de la caída de la ciudad, el mercado de Ben Akla, fue el punto más importante de destino inicial de estas comunidades esclavizadas provenientes de África Occidental, así como también uno de los puntos más significativos desde donde se empezaron a distribuir y esparcir comunidades Gnaoua en la región desértica cerca de la actual Rissani (como el caso de Khamlia), y a lo largo y ancho del Magreb, y por ende, uno de los puntos geográficos de la génesis cultural Gnaoua.

CULTURA GNAOUA: RELIGIOSIDAD POPULAR, CONTEMPORANEIDAD, Y GLOBALIZACIÓN

La religiosidad popular se presenta como un estado o fase entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada,²⁹ haciendo referencia a una separación o emancipación de lo institucional, el dogma religioso, y lo individual. Una de las más influyentes estudiosas contemporáneas de la religiosidad popular contemporánea y espiritualidad colectiva, es Renée de la Torre, quien argumenta que para comprender este fenómeno:

Es necesario por ende situarnos en el análisis de la tensión entre estructuras cognitivas de la sociedad (imaginarios, representaciones, ideas y creencias) y las estructuras de poder propias de las instituciones y de los campos especializados, visibilizados por el modelo teórico de Bourdieu. De aquí que, como ya lo he planteado en otros artículos, sostenga que la mejor forma de describir el fenómeno del cambio religioso, considerando las nuevas formas que adopta lo religioso, y las estrategias que implementa para legitimarse en tradiciones de larga duración [...] Esto sugiere que habrá que posicio-

²⁹ Renée de la Torre, “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 2, núm. 13, septiembre-diciembre de 2012, p. 506.

narnos en el entrecruce entre lo tradicional y lo emergente, entre lo local y lo transnacional, ente lo social y lo individual; entre la sacralidad profana [...] y la profanación de la religiosidad tradicional [...]⁵⁰

Desde este punto de vista, no sería suficiente dar una explicación a este fenómeno fijando la mirada exclusivamente dentro o fuera de las instituciones y/o de las tradiciones dado que se perderían de vista las continuidades históricas de las culturas y sus elementos activos. De la misma forma, no sería posible tener en cuenta los complejos procesos de autorización y praxis en la tradición. Por lo tanto resulta necesario identificar los distintos cambios en los procesos sociales, culturales y sobre todo espirituales, donde las diversas dinámicas interactúan entre ellas para verse renovadas de alguna manera en su continuidad, permitiendo así evitar considerar las estrategias de conquista o adaptación (o re-adaptación) religiosa sobre los territorios seculares, construyendo así una mirada transversal del fenómeno religioso.⁵¹ En este marco, en la cultura Gnaoua, pueden verse combinados múltiples rituales, símbolos, significados, asociaciones, tradiciones, e incluso identidades, participando generalmente dentro de la tradición islámica Sufí, pero no por ello dejando de experimentar en prácticas multiculturales, espirituales, místicas, esotéricas, mágicas, o de espiritualidades ajenas como el caso del New Age. Asimismo, en este caso, las creencias, prácticas, o tradiciones preislámicas de diferentes adscripciones perviven simbiotizadas con la religiosidad popular, no obstante, pueden verse reconfiguradas con atributos distintos o ajenos, y pudiéndose encontrar bajo nuevas reinterpretaciones, bajo efectos adversos presentes en el espacio (espiritual,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 509.

⁵¹ *Loc. cit.*

económico, social, cultural, etc.). Estos componentes de la religiosidad popular Gnaoua, en su conjunto, son parte del patrimonio de las tradiciones y la cultura popular marroquí, que se reconfiguran constantemente a lo largo del tiempo como puentes cognitivos para incorporar novedosos imaginarios y para enfrentar problemas y satisfacer necesidades producidas por la globalización y el neoliberalismo.³²

En el Magreb, la religiosidad popular contemporánea no se encuentra diseminada y fragmentada en percepciones individualizadas, sino que está constantemente generando anclajes en las prácticas más tradicionales, incluso en aquellas que se consideran más antiguas, significativas, ancestrales, populares, o naturales, por lo que resulta complicado sostener la distinción con claridad entre las dinámicas de las nuevas formas contemporáneas de la religiosidad y las dinámicas de los usos populares de lo religioso y de su permanente capacidad sincrética.³³

Tras la liberación de los esclavos en el Magreb en la segunda mitad del siglo XIX, después de que diversos sectores del Magreb hubiesen sido colonizados por españoles³⁴ y franceses³⁵ la dispersión de las comunidades descendientes de esclavos originarios de África Occidental llevaba ya muchos siglos llevándose a cabo en parte gracias a las rutas y actividades comerciales y mercantiles a lo largo de siglos de actividad, a lo largo y ancho de África Occidental y en particular en el Magreb. El aparente aumento de libertades de prácticas religiosas populares permitió de alguna

³² *Ibid.*, p. 512.

³³ *Ibid.*, pp. 517 y 518.

³⁴ Manuel Gahete Jurado [ed. y coord.], *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Bilbao, Iberdrola, 2013.

³⁵ Driss Maghraoui [ed.], *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, Gales, Routledge, 2015.

manera que se consolidara y se expusiera el complejo y multicultural sistema de símbolos, prácticas religiosas, prácticas medicinales (generalmente ligadas a un contexto espiritual o religioso) que ha consolidado el proceso y consumado la cultura y el contexto contemporáneo de la cultura Gnaoua, llegando a formar parte reconocida por el uso constante de la música tradicional Gnaoua en rituales y festividades, hoy en día formando parte importante del folklore en Marruecos, generando un género musical marroquí denominado Gnawa, y considerado su mayor legado, sobre todo en las ciudades en donde se concentraron comunidades Gnaoua, tales como Marrakech, Essaouira, Meknes, y la región desértica sahariana del oriente marroquí.

Aunque la población Gnaoua adoptó el Islam hace siglos, no abandonaron en su totalidad sus tradiciones medicinales-espirituales de adscripción animista, o las festividades,⁵⁶ perdurando hasta hoy en día. El legado de la cultura Gnaoua se ha convertido un aspecto valorado, al menos en lo que respecta a la música tradicional del actual Marruecos.

Desde un plano transversal, el Gnaoua proporciona una ventana a través de la cual es posible observar una perspectiva (o varias) distinta con respecto a la historia de estas comunidades, su contexto actual, identidad y prácticas religiosas populares, y por lo tanto, es posible descubrir, medir y recuperar las raíces culturales e históricas, así como el diálogo africanos que aún vive en Marruecos.⁵⁷

Desde la década de 1980 a la fecha, la globalización ha jugado un papel significativo en las dinámicas culturales, interviniendo como factor de homogeneización cultural, en donde ha sido po-

⁵⁶ Chouki El Hamel, *Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 249.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 260.

sible iniciar procesos de cambio y alteraciones en la cultura (tradiciones, rituales, festividades); llevándose a cabo actuaciones no ceremoniales fuera de la orden mística o momentos rituales. En el caso de la música, por un lado, los Gnaoua han convertido el aspecto místico de su música en un arte musical popular, si bien en un producto o mercancía, en donde intervienen estrategias de integración social y económica a través del mercado, las artes, o el turismo (como es el caso de ciudades como Marrakech, Meknes, Essaouira y Khamlia); por otro lado, siendo el aspecto musical un pilar de la identidad, religiosidad y cultura Gnaoua.

Actualmente, el fenómeno de la globalización ha jugado un papel importante en la región como en comunidades Gnaoua. Este mismo ha sido un factor homogeneizador en aspectos social, cultural, y económico; impactando y transformando de manera constante las tradiciones, rituales, símbolos, comportamiento colectivo, etc. en donde la globalización ha logrado generar algunos sentimientos de subordinación cultural, consistiendo en fomentar un nuevo imaginario social a escala macro, transformándolo en ‘aldea global’, transformando el tejido social, en donde la población se va haciendo más homogénea (económica y culturalmente), en un mismo molde cultural.⁵⁸ Como consecuencia de este fenómeno, de acuerdo con Samour, se ha ido marcando la polarización entre un mundo acelerado urbano, y el mundo rural o comarcas rurales de alguna manera más aisladas; entre regiones manufactureras en auge, barrios suburbanos o rurales social y económicamente desfavorecidos.⁵⁹

⁵⁸ Manuel Antonio Baeza, “Globalización y homogeneización cultural”, en *Sociedad Hoy*, núm. 10, 2006, p. 22.

⁵⁹ Héctor Samour, “Globalización, cultura e identidad”, en *Estudios Centroamericanos*, vol. 60, núms. 679 y 680, 2005, p. 481.

No obstante, y ante un panorama contemporáneo tan complejo (siempre considerando la complejidad del contexto histórico en que la cultura Gnaoua se gestó y desarrolló), en las comunidades o poblaciones de adscripción Gnaoua se ha hecho uso de la música tradicional, por un lado, como un símbolo y pilar de la identidad cultural y representante de la historia de la diáspora común, un punto de resistencia cultural y heterodoxia espiritual, o bien, como un transmisor místico-espiritual o intermediario de contacto con ánimas; por otro lado, al mismo tiempo, la música tradicional Gnaoua ha sido usada como un motor integrador en un sentido social (de reconocimiento y participación) y económico (en el sentido en que se le ha impreso un valor de uso y cambio), y un medio de expresión o comunicación, como es posible observar tanto en poblaciones Gnaoua urbanas (Essaouira, Marrakech, Meknes) como rurales (Khamlia), sin embargo, manteniendo en cada localidad diferentes atributos culturales, símbolos, o tradiciones específicas entre región y región e incluso entre familia y familia, evidenciando la presencia de una gran diversidad y riqueza cultural Gnaoua.

De la misma manera, la cultura Gnaoua actualmente se encuentra (o si bien siempre se ha encontrado) bajo un contexto multicultural, y por lo tanto envuelto en un panorama de identidades cruzadas (Mandé como familia etnolingüística, Bambara como grupo étnico de origen, árabe como cultura, lengua, civilización, y nación compartida, Bereber como lengua materna y grupo étnico de pertenencia, Gnaoua como contexto histórico, cultura y cofradía espiritual común), en donde cada una de estas identidades entretejidas han conformado un sentido de pertenencia cultural único y al mismo tiempo multicultural.

Esta identidad cultural es el resultado actual de una larga data en donde existió la presencia de eventos diaspóricos que dieron origen y marcaron el pulso de la cultura Gnaoua, que gracias a la música, se dio a conocer, imprimiendo presencia nacional y reconocimiento internacional, pero que al mismo tiempo, hoy en día, continúa siendo una de las culturas menos estudiadas o reconocidas más allá del aspecto musical, encontrándose estas comunidades bajo una constante desigualdad económica y social, y bajo la constante presencia del factor de la globalización, que ha marcado a la cultura Gnaoua en un nuevo proceso de cambio e integración en el siglo XXI.

REFLEXIÓN FINAL

Habiendo abordado en las páginas anteriores, y haciendo énfasis en algunas preguntas formuladas al principio del texto, es posible reconocer el hecho de que, en efecto, la cultura Gnaoua se presenta como un ejemplo de desplazamiento forzado de comunidades originarias provenientes del occidente continental africano, que precedió a los diferentes éxodos masivos hacia el territorio latinoamericano y el Caribe por parte del colonialismo europeo y la institución de la esclavitud; de forma paralela, es posible identificar puntos de convergencia entre poblaciones afro descendientes en América Latina y el Caribe con poblaciones africanas como es el caso del contexto histórico ligado a la institución de la esclavitud, el desplazamiento forzado, la desigualdad económica y social con respecto a un poder hegemónico, e incluso las condiciones diaspóricas que dieron lugar a una reconfiguración social y cultural en dichas poblaciones desplazadas de origen afro-descendiente. El presente caso de estudio, se presenta como una ventana al pasado

contextual de poblaciones africanas que sufrirían el mismo destino en su travesía hacia el continente americano, manteniendo así relaciones históricas y culturales estrechas que darían origen a la tercera raíz en el continente, reconociendo la presencia de un contante diálogo inter-cultural, y el legado que continúa enriqueciendo social y culturalmente a América Latina y el Caribe.

AGRADECIMIENTOS

Trabajo realizado en el marco del proyecto doctoral titulado: *Khamlia: Identidad y cultura Gnaoua a través de prácticas religiosas populares. Una ventana al Animismo Islámico contemporáneo y organización social en el Sahara Marroquí Oriental*. Universidad de Granada. 2016-2020.

Agradecimientos al *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* (Conacyt), México, por financiar el proyecto.

Agradecimientos especiales a la *Asociación Al-Khamlia* (Khamlia-Marruecos), Zaid Oujeaa y Mohamed Oujeaa (presidente) por apoyar el proyecto.

El presente trabajo fue resumido, traducido al inglés y sometido en la revista *Africology: Journal of Pan African Studies*, California Institute of Pan African Studies, California, 2020.

REFERENCIAS

- Altorki, Soraya [ed.], *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, Sussex, Wiley Blackwell, 2015.
- Asante, Molefi Kete y Ama Mazama [eds.], *Encyclopedia of African Religion*, Thousand Oaks (California), Sage, 2009.

- Baeza, Manuel Antonio, “Globalización y homogeneización cultural”, en *Sociedad Hoy*, núm. 10, 2006, pp. 9-24.
- Barfield, Thomas, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI Editores, 2000.
- Barnard, Alan y Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Nueva York, Routledge, 2002.
- Cavalli-Sforza, Luigi, Paolo Menozzi y Alberto Piazza, *The history and geography of human genes*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Crapanzano, Vincent, *Reflections*, Nueva Jersey, Wiley, 1999.
- Darles, Christian, Malet, Elodie Camille y Anaïs Nicol, *The gates of the al-Mansouria ksar at Sijilmâsa (Rissani, Maroc)*, Toulouse, SAFA, 2016.
- De la Torre, Renée, *La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada*, Porto Alegre, Civitas, 2012, pp. 506-521.
- De la Torre, Renée “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 2, núm. 13, septiembre-diciembre de 2012, pp. 506-521.
- Devisse, Jean, “Trade and trade routes in West Africa”, en Mohammed El Fassi [ed.], *General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, París, UNESCO, 2000, pp. 367-435.
- Domínguez Echeverría, Patricia y Santiago Espinosa García, “Transversalidad y Resiliencia en los relatos de desplazados del Oriente de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 10, 2017, pp. 1-17. En http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO_10/C101.pdf.

- Durak, Emin, *Experience of Devotion: Rhythmic Sequence of Synced Sonorous-Gestural Impetus*, Estocolmo, Konstfack University, 2012.
- El Hamel, Chouki, *Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Gahete Jurado, Manuel [ed. y coord.], *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Bilbao, Iberdrola, 2013.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Gueye, Mbaye, “The slave trade within the African continent”, en *The african slave trade from the fifteenth to the nineteenth Century*, Port-au-Prince, UNESCO, 1979, pp. 150-163.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Nueva York, Thomas & Crowell, 1968.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.
- Hofstede, Geert, *Cultures Consequences, Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, California, Sage-Thousand Oaks, 2001.
- Hopkins J. F. P. y Nehemia Levtzion, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Take, I. B., “The slave trade and the population drain from Black Africa to North Africa and the Middle East”, en *The african slave trade from the fifteenth to the nineteenth Century*, Port-au-Prince, UNESCO, 1979, pp. 164-174.
- Kandiyoti, Deniz, “Enduring Concerns, Resilient Tropes, and New Departures: Reading the Companion”, en Soraya Altorki

- [ed.], *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 3-87.
- Kroeber, Alfred Louis, *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Lightfoot, Dale R. y Miller, James A., “Sijilmassa: The Rise and Fall of a Walled Oasis in Medieval Morocco”, en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 86, núm. 1, 1996, pp. 78-101.
- MacEachern, Scott, *Genes, Tribes, and African History*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- Maghraoui, Driss [ed.], *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, Gales, Routledge, 2013.
- Mittermaier, Amira, “Dreams and the Miraculous”, en Soraya Altorki [ed.], *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, Sussex, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 107-124.
- Moore, Jerry, *Visions of Culture*, Nueva York, Altamira Press, 2009.
- Peek, Philip M. y Kwesi Yankah, *African Folklore An Encyclopedia*, Nueva York, Routledge, 2004.
- Phillips, William, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
- Rapport, Nigel, *Overing Joanna, Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Londres, Routledge, 2000.
- Samour, Héctor, “Globalización, cultura e identidad”, en *Estudios Centroamericanos*, vol. 60, núm. 679-680, 2005, pp. 475-489.

GALERÍA DE FIGURAS



Figura 1. Músicos del grupo de música Pigeons du Sable, en el interior de la casa de música de Zaid Oujeaa. Khamlia, Marruecos. Fotografía: Santiago Espinosa. 2017.



Figura 2. Músicos ambulantes Gnaoua en la Plaza Fdna, Marrakech. Fotografía: Santiago Espinosa. 2017.



Figura 3. Músicos ambulantes Gnaoua en Hassilabied, Marruecos. Fotografía: Santiago Espinosa. 2017.



Figura 4. Músicos del grupo de música Bambaras, en el interior de la casa de música Dar Gnaoua. Khamlia, Marruecos. Fotografía: Santiago Espinosa. 2017.

UNA INVITACIÓN A PENSAR DESDE EL SUR. REFLEXIONES FINALES

MAGALY CABROLIÉ VARGAS

Universidad Católica de Temuco, Chile.

Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII)

JOHANNES MAERK

Universidad de Ciencias Aplicadas

FH Campus Viena, Austria

El resultado de este libro fue tejiéndose en un tiempo atravesado por la pandemia por SARS-CoV-2, y a través de un espacio marcado por la virtualidad. Si bien nace del esfuerzo colectivo desplegado en la presencialidad del encuentro realizado en México, en febrero de 2020, el trabajo posterior de revisión y edición nos alcanzó en una realidad modificada en todas las dimensiones, y alejada del cara a cara que alimenta todo conocimiento de nuestro mundo social.

Los trabajos que componen este volumen y que han buscado representar diferentes acercamientos a la construcción del conocimiento desde, en, y sobre América Latina y el Caribe, cumplie-

ron a cabalidad con el propósito de explorar los caminos que ha tomado en los últimos 20 y algo de años, la tarea de construir conocimiento situado, contextualizado, descolonizador, liberador, nuestro, pero sobre todo anclado en la multiplicidad de saberes y en la multiplicidad de formas de comprender el llamado sur global, o los múltiples *sur*es, parafraseando a Humberto González, uno de nuestros autores.

Estamos ante la necesidad de avanzar cada vez más en construir, particularmente en las ciencias sociales y humanidades, un conocimiento que emerja desde la voz de los/as sujetos, es decir realizar investigación no sobre sujetos/objetos, sino desde/con los/as sujetos, como por ejemplo estudios de migración que incorporen la voz de los/as migrantes, estudios de pueblos originarios desde la voz de los propios pueblos, estudios de género con la voz de la multiplicidad de identidades de género, estudios de juventud con la voz de los/as jóvenes, estudios de la complejidad urbana con la voz del/la habitante de la ciudad –ciudadanía-, y así tantos otros/as en cada uno de los pequeños y grandes campos de estudio sobre los que actuamos, para que el conocimiento construido desde la pluralidad del sur, no sea sólo un referente geográfico, histórico o político, sino también una posición epistémica, ontológica y por supuesto ética. Es la tarea de visibilizar a los otros/otras que han sido despojados/as de voz y de rostro en el proceso de dominación de la modernidad, retomando palabras de Enrique Dussel.¹ Lo anterior plantea dos grandes desafíos, uno epistémico y otro metodológico; el primero en relación con descolonizar la práctica académica, y el segundo relativo a desarrollar metodologías de investigación ad hoc.

¹ Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

En relación con el primer desafío, este libro nos entrega varias luces respecto a la idea de que descolonizar la práctica académica, y al mismo tiempo la institución universitaria, supone un esfuerzo de autoconciencia del lugar epistémico en el que nos situamos, de manera de abordar críticamente aquellos referentes que han fundamentado las ciencias sociales y humanas en el mundo en general, y en nuestra propia experiencia socio-histórica, en particular. Lo anterior requiere también abordar las contradicciones inherentes a un proceso de tales características, pero son justamente esos *encuentros y desencuentros* los que van configurando un nuevo estado en el conocimiento construido desde este lugar material y simbólico que es el *sur*. En 1999, Hugo Zemelman nos increpó duramente al decir que “el mundo intelectual vive en un mundo cosmopolita, más preocupado de estar enterado de lo que produjo Habermas que lo que produjo su vecino, más preocupado de citar a Luhman que ver los problemas que tiene bajo sus narices”.² Zemelman, ya no está para decirnos si su percepción habría cambiado en algo en los últimos 22 años, pero sí es evidente que se han estado develando múltiples lugares desde los que se construye el conocimiento latinoamericano y de todos los *sures*. Tema aparte, pero no tan distinto, es el de la neoliberalización de la actividad académica que ha teñido la construcción de conocimiento con el color de la competencia, el ranking, la indización, el estímulo y la categoría, en una desenfrenada carrera de egos desprovistos de la necesaria solidaridad social que constituye al/la científico/a social.

² Hugo Zemelman, “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolé [coords.], ¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe, México, Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés, 1999, p. 13.

El segundo desafío, desarrollar metodologías innovadoras que permitan efectivamente que todas las voces puedan expresarse en tanto sujetos en la actividad investigativa, superando el lugar preasignado de objeto, apunta también a la dimensión creativa de académicos/as disconformes con el dictado de los cánones metodológicos de la ciencia dominante. En nuestra práctica investigativa, llena de estos *encuentros y desencuentros* que ocurren en la experiencia de indagación, es donde se pueden ir tejiendo nuevas formas de acercamiento, de vinculación, de complicidad con la multiplicidad de sujetos históricos/as y emergentes que pueblan nuestros contextos sociales y que requieren de innovadoras formas de comprensión inter y multidisciplinares, así como del entrecruzamiento de métodos para visibilizar su complejidad intersubjetiva.⁵ Mucho en este sentido ha ido avanzando la perspectiva interseccional en el estudio de las múltiples exclusiones sufridas por las mujeres. Del desafío en el campo metodológico han dejado constancia aquí los trabajos de varios de los autores de este volumen, como es el caso de César Cisneros, María Patricia Domínguez, y Héctor Rosales, sólo por nombrar algunos.

Como espacios en los que van confluyendo ambos desafíos, el epistemológico y el metodológico, vemos que actualmente existen numerosas iniciativas que bajo el sello “desde el sur” se encuentran comprometidas con visibilizar y avanzar en la construcción de conocimiento asentado en las múltiples realidades del sur global. Han surgido centros de estudios especializados, grupos de trabajo, redes de colaboración académica, núcleos, programas de estudios de posgrado, que se definen desde este lugar epistémico *sur*, que

⁵ Magaly Cabrolíé, “La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Alfred Schütz”, en *Revista Polis*, vol. 9, núm. 27, 2010, pp. 317-327.

van ampliando su comprensión y también fortaleciendo lo que emerge como un profundo sentido ético.⁴

Desde aquí, invitamos a abrir la puerta que conduce por uno de muchos senderos, tal como esta iniciativa *Prácticas, saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina, el Caribe*, que intenta establecer un vaso comunicante entre pensadores/as latinoamericanos/as y caribeños/as con los saberes otros del *sur global*; invitamos a tomar un sendero que vincule las investigaciones empíricas y los métodos emergentes con las reflexiones epistemológicas desde una perspectiva latinoamericana/caribeña/del sur, y dar paso así a una red de redes, un rizoma⁵ donde confluyan las diversas iniciativas, proyectos y búsquedas de diálogo sur-sur.

Se trata de *pensar desde acá*, en el sentido propuesto en los años 90 por el pintor mexicano del barrio de Tepito, Daniel Manrique,⁶ es decir un pensamiento situado, un conocimiento construido des-

⁴ Para citar algunos ejemplos: Programa en Epistemologías del Sur de la Universidad de Coimbra-Portugal; Grupo de Trabajo en Epistemologías del Sur y Programa Sur-Sur de Clasco-Argentina; Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales de la UC Temuco-Chile; Instituto Ideaz, Viena; Centro de Estudios Críticos Latinoamericanos, México; La Red d'Études Décoloniales, Francia; y muchas otras experiencias sur-sur. Existen también experiencias de una mayor trayectoria en el tiempo, como es el caso del Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe (CIALC) de la UNAM, que representa una profunda tradición latinoamericanista, y que cobijó todo el trabajo que se presenta en este volumen.

⁵ *Rizoma* corresponde a un concepto epistemológico desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en los años setenta para explicar los lazos entre contenidos cognoscitivos que se contraponen al tipo de articulación más usual, es decir en ramificación progresiva desde un concepto inicial, y así describir que en la teoría e investigación lo que existe es acceso y salida de puntos no jerárquicos en la representación e interpretación de datos. Deleuze y Guattari afirman que un rizoma no comienza y no termina, siempre está en medio. Se trata de una *imagen de pensamiento*, que aprehende las multiplicidades y en la que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación o de jerarquía, sino que cualquier punto de un rizoma puede afectar o incidir en cualquier otro, así como conectar con cualquier otro.

⁶ Fallecido en la Ciudad de México, en agosto de 2010.

de la multiplicidad de contextos sociales, culturales, históricos, simbólicos y materiales, en los que habita el sur global. Manrique, para expresar ese *su lugar* ‘desde acá’,⁷ recreó la obra *La Gioconda*, de Leonardo Da Vinci, usando una reproducción del original convirtiéndolo en una nueva versión, una nueva obra, paradójicamente latinoamericana, en la que hay reelaboración/reapropiación/reinvención, igual como tantas veces lo ha tenido que hacer el continente latinoamericano.

Un aspecto crucial para el pensamiento situado desde el sur, es el análisis crítico del eurocentrismo presente en la formación académica de las universidades, tanto del sur como del norte, cuestión que ha preocupado no sólo en América Latina, sino también en otras regiones del mundo. Syed Farid Alatas, intelectual malayo, describió en su libro sobre *Discursos alternativos en las Ciencias sociales asiáticas*,⁸ la forma en que el eurocentrismo ha dominado el desarrollo del pensamiento social en el contexto académico asiático. Alatas, se refiere a la obra *Pensamiento Social de la Ciencia*,⁹ de Barnes y Becker, en la que citan al historiador árabe del siglo XIV, Ibn Jaldún (1321-1406), como un autor que hizo una contribución sustancial a la sociología histórica varios siglos antes del nacimiento del pensador francés del siglo XIX Auguste Comte. Sin embargo, refiere Alatas, Jaldún permanece ignorado por el pensamiento eurocentrado del norte y del sur. La misma situación ha ocurrido con la invisibilización que la academia, dominada por el

⁷ Johannes Maerk, “Desde acá - Tepito, barrio en la Ciudad de México”, en *Revista del cesla*, vol. 2, núm. 13, 2010, pp. 231-542.

⁸ Sayed Farid Alatas, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.

⁹ Harry Elmer Barnes y Howard Becker, *Social Thought from Lore to Science. Volume 1: A history and interpretation of man's ideas about life with his fellows*, Boston, Heath, 1938.

género masculino, ha hecho del pensamiento de ilustres filósofas y científicas sociales, por ello, entre otras razones, la construcción de conocimiento situado desde el *sur*; descolonizador y liberador, es además, no patriarcal.

De lo anterior también es posible desprender la importancia que tiene el buscar construir conocimiento situado y que al mismo tiempo se vincule con otros contextos locales de otras áreas del sur global, para fortalecer el diálogo y la colaboración sur-sur, y aportar a enriquecer la investigación y la enseñanza desde un pensamiento contextualizado.

Se ha evidenciado a lo largo de este libro que, en el *sur global* —llámese América Latina y el Caribe, África, Asia, o comunidades multiculturales y excluidas que habitan en el corazón de Occidente—, existe un importante acervo de recursos epistemológicos propios para analizar y comprender el entorno social, económico, cultural, político y lingüístico, desde la perspectiva de descolonizar el conocimiento. Expresamos aquí nuestra modesta expectativa de que la temática de la presente publicación sirva como punto de arranque para futuras colaboraciones colectivas en torno a la búsqueda de nuevas comprensiones de la realidad social latinoamericana y caribeña. Creemos que puede constituir además un espejo en el que se pueden ver reflejados/as numerosos/as investigadores/as en búsqueda de formas alternas de construcción de conocimiento de y sobre la realidad en que están inmersos/as.

Cerramos el volumen con la esperanza de que este esfuerzo colectivo cristalice tanto en mantener los debates y el desarrollo de nuevas comprensiones de nuestro mundo social, así como en impulsar acciones concretas de investigación contextualizada. Por último, anhelamos que esta reflexión sobre el lugar desde el que construimos conocimiento esté presente en las preocupaciones de

las nuevas generaciones de filósofos/as, científicos sociales y del mundo académico en su totalidad.

Temuco-Viena, julio de 2021

REFERENCIAS

- Alatas, Sayed Farid, *Alternative Discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*, Singapore, National University of Singapore/Sage Publications, 2006.
- Barnes, Harry Elmer y Howard Becker, *Social Thought from Lore to Science. Volume 1: A history and interpretation of man's ideas about life with his fellows*, Boston, Heath, 1938.
- Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Barcelona, Alfaguara, 1970.
- Cabrolié, Magaly, “La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Alfred Schütz”, en *Revista Polis*, núm. 27, vol. 9, 2010, pp. 317-327.
- Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- Maerk, Johannes, “Desde acá - Tepito, barrio en la Ciudad de México”, en *Revista del CESLA*, vol. 2, núm. 13, 2010, pp. 231-542.
- Zemelman, Hugo, “Epistemología y Política en el Conocimiento Socio-histórico”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié [coord.], *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Plaza y Valdés/Universidad de Quintana Roo, 1999.

Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 18 de febrero de 2022 en los talleres de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V., Centeno 162-1, Col. Granjas Esmeralda, Iztapalapa. C.P. 09810, Ciudad de México, México. Su composición y formación tipográfica, en tipo Walbaum de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La edición consta de 250 ejemplares. La preparación de archivos electrónicos a cargo de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Magaly Cabrolié Vargas, Johannes Maerk y Gerardo Torres Salcido.

El conocimiento desde y sobre América Latina ha tenido la cualidad de reinventarse permanentemente, tal como nuestra historia, en un esfuerzo por dar cuenta, en sus propios términos, de la vastedad de posibilidades de comprensión del ser latinoamericana/o. Un proceso de construcción de conocimiento marcado por la diversidad, la heterogeneidad, y también por la complejidad y la contradicción. Muchas son las formas que puede asumir la tarea de comprender a "Nuestra América", pero por sobre todo comprender el lugar desde donde construimos ese conocimiento, pues también ahí encontramos multiplicidad de orígenes y de perspectivas, para ser fieles al sentido último de ese saber que nace de un espíritu propio, fraguado en el caos creativo de nuestra conformación inacabada. De ese movimiento creador y transgresor, nace este libro, traspasando tiempo y espacio.

ISBN 978-607-30-5228-3



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe