AÑO IV, N 6 - 14/06/2016
ISSN (2341-0485)

DES/COLONIZACION

Iberoamérica y el despertar de la periferia

Fotografía por Elías Díaz Espejo, Oruro Bolivia 2012

IBEROAMÉRICA SOCIAL
revista-red de estudios sociales

Red de colaboradores

Responsable Editorial

Francisca Fernández Droguett [Doctora en Estudios Americanos, UChile, Chile]

Consejo Editorial

Jose María Barroso Tristán [Ldo. Pedagogía, US, España], Carlos Benítez Trinidad [Máster Estudios Americanos, US, España], Laura Sampietro [Laurea Specialistica en Cooperación al Desarrollo, UNIBO, Italia].

Columnistas

Mateo Aguado [Máster en Medio Natural, Cambio Global y Sostenibilidad Socioecológica, UNIA, España], Jose I. Bozano Herrero [Máster Antropología, US, España], Julián Córdoba Toro [Máster Archivística, UNED, España], Dr. Carlos Escaño [Docente en la Universidad de Sevilla, España], Dr. Dante Galeffi [Docente en la Universidad Federal de Bahia, Brasil] , Yuderkys Espinosa Miñoso [Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS)], Dr. Peter McLaren [Docente en la Universidad Chapman, EEUU], Dra. Rocío Valderrama [Docente en la Universidad de Sevilla, España], Gina Sibaja Quesada [Escuela de Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica], Cristian Villarroel Novoa [Ingeniero Ambiental en IDMA, Centro de Formación Técnica de Medio Ambiente, Chile].

Comité científico

Leandro Accordi [Brasil], Ana María Barbosa Quiqueto [Mestre em Educação, UNOESTE, Brasil], José Daniel Carabajal [Investigador Ciencia Política, UNC, Argentina], Juan Cepeda H. [Profesor Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Colombia], Mariel Cisneros López [Lda. Antropología Social y Artes Visuales, UdelaR, Uruguay], Pedro Demenech [Doutorando em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil], Ricardo Ferreira [Doutor em Sociologia, Universidade do Minho – Lisboa, Angola], Alejandra Flores [Máster Estudios Hispánicos, UCA, España], Gastón Germán Caglia [Maestrando Ciencia Sociales, Universidad Nacional del Litoral, Argentina], Fabián Inostroza [Master en Educación mención Dificultades de Aprendizaje, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile], Yollolxochitl Mancillas López [Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México], Fernando Manzano [Doctor en Demografía, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina], Almudena Orellana Palomares [Lda. Historia, UCM, España], María Fernanda Orellana Villareal [Máster en Sociología Política y Gobernabilidad de Sistemas Institucionales, Universidad Central de Ecuador, Ecuador], Lilyam Padrón Reyes [Doctorante del Programa en Historia y arqueología marítima, Universidad de Cádiz, Cuba], Gabriela Puente [Maestranda en Estéticas Contemporaneas Latinoamericanas, Universidad de Buenos Aires, Argentina], Rodrigo Ramírez Autrán [Máster en Antropología Social, UIA, México], Martha Soriano [Maestranda en Estrategias para el Desarrollo Rural y Territorial, Universidad de Córdoba – España, México], Elaine Tavares [Jornalista Diretora de comunicação do Instituto de Estudos Latino-Americanos, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil], Jefferson Virgílio [Graduado em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil]

Estilo

Lía Castillo Espinosa [Argentina – República Dominicana], Mauí Castro [Brasil], João do Amaral [Brasil], Néstor Gonzáles [Colombia], Gabriela Maltempo [Argentina], Ana Martínez García [España], Gisella Meneguelli [Brasil], Diego Pacheco [Colombia]

Traducciones

Elena Flores Valentín [España], Priscila Oliveira Silva [Brasil], Marta Sánchez Hidalgo [España], María José Vecino Puerto [España], Irene Sendra [España]

Portada

Fabiana Pedalino [Italia]

Elias Diaz Espejo [Chile]

Logotipo y nameplate

Fabiana Pedalino [Italia]

Maquetación

Laura Sampieto [Italia]

Web

Jose Maria Barroso Tristan [España]

Explora el universo de Iberoamérica Social

www.iberoamericasocial.com

Únete a la red

admin@iberoamericasocial.com

Organización editora:

Asociación Reconocer, Sevilla, España.

La reproducción del contenido es permitida sin necesidad previa de consulta siempre y cuando no sea con fines lucrativos, se cite la fuente, la autoría y cumpla con los objetivos e ideales de Iberoamérica Social.

El posicionamiento de las autoras y los autores no es el de Iberoamérica Social, por lo que asumen toda responsabilidad de sus escritos.

ÍNDICE

Carta depresentación

6

Por *Francisca Fernández Droguett* (Responsable Editorial Iberoamérica Social, Chile)

Entrevista

• Descolonizando. Dialogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres 8

Por Jose Marías Barroso (Consejo Editorial Iberoamérica Social, España)

Columnas

• Colonizar y Decolonizar la Red (4 fases) 28

Por *Carlos Escaño* (Doctor en Bellas Artes por la Universidad de Sevilla, España)

• Descolonizando saberes y despertando imaginarios en América Latina 30

Por *Mateo Aguado* (Doctor en Ecología por la Universidad Autónoma de Madrid, España)

• Vida y obra de Frantz Fanon 33

Por Julián Córdoba Toro (Master en Archivísticas por la UNED, España)

• La espiritualidad contrahegemónica como espacio de descolonización 37

Por José I. Bozano Herrero (Doctorando en Antropología por la Universidad de Sevilla, España)

• Iniciativas de la comunidad en la Habana, Cuba, para la autogestión del agua desde una perspectiva social 39

Por *Rocío Valderrama* (Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Sevilla, España)

• Challenging the Violence and Invisibility against Women of Color - A Marxist Imperative 41

Por *Lilia D. Monzó*, *Peter McLaren* (Docentes Chapman University, USA)

• Des/colonização nas periferias iberoamericanas: o poli olhar 48

Por *Dante Augusto Galeffi* (Docente del DMMDC en la Universidad Federal de Bahía, Brasil)

• Glaciares y cambio climático en el cono sur 51

Por *Cristian Villarroel* (Ingeniero ambiental, ecologista y activista social, Chile)

Artículos dossier temático

• Las relaciones entre Europa y América Latina en perspectiva declonial. ¿Encuentro o desencuentro? **54**
Por *José Ángel Sotillo, Javier Leonardo Surasky* (Universidad Complutense de Madrid, España, Universidad Nacional de la Plata, Argentina)

• O desafio do intercultural: refletir - criar - resistir diante das relacções entre colonialidade, culturas, política e saber **69**
Por *Fayga Moreira* (Universidade Federal da Bahia, Brasil)

• La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial
Por *Laura Mota Díaz, Eduardo Andrés Sandoval Forero* (Profesores - Investigadores, Universidad Autónoma del Estado de México, México) **89**

Artículos dossier especial: Etnografía del Estado

• La donación de sangre en México: elemento para un debate
Por *Giulio Rizzoni* (Universitá La Sapienza, Roma, Italia) **106**

• Procesos interculturales y construcciones sociales: apuntes para una antropología de las políticas públicas
Por *María Guadalupe Huerta Morales* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México) **118**

• El estado como promotor de consensos, disensos y conflictos en dos comunidades indígenas
Por *Martín Ronquillo Arvizu* (Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH, México) **135**

• La justicia y la política al margen del Estado. Un experimento etnográfico
Por *Leif Korsbaek* (Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH, México) **142**

Miscelanea

• Reseña:
Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe **163**
Por *Jose Antonio García Fernández* (Universidad Complutense de Madrid, España)

• Lxs chamanxs de la teknociencia
Por *Rosa Apablaza, Juvenal Barría, Joselyn Muñoz* (Chile) **167**

Call for papers VII
174

Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales. Año IV, Nº6

DES/COLONIZACIÓN. IBEROAMÉRICA Y EL DESPERTAR DE LA PERIFERIA

Noe es una revista académica más, es tabién una red de creadores y difusores de conocimiento en el campo de los estudios sociales. Una red transoceánica que conecta un mundo relacionado pero que a su vez como diría Eduardo Galeano: "está preñado de munditos".

" … que nadie coloniza inocentemente, que nadie coloniza tampoco impunemente; que una nación que coloniza– y por tanto a la fuerza- es ya una civilización enferma" (Aimé Césaire).

Reflexionar sobre los procesos de colonización y descolonización que han vivido diversos pueblos es hablar de memorias en disputa, pero sobre todo es referirnos a la manera en que tanto el conocimiento, el poder y el propio sujeto se han ido configurando como ámbitos de dominación pero al mismo tiempo de liberación. La colonización remite a una práctica global de homogeneización cultural, económica, social y política, y en la subversión de ese orden está contenido el quehacer de colectividades y movimientos sociales que se construyen día a día como horizonte de lucha para la configuración de nueva realidad.

Descolonizar implica necesariamente descolonizarnos, reubicarnos en la elaboración de nuestras historias, desde la acción y también desde el habla. Es así que como revista nos propusimos debatir respecto a esta temática, tanto desde una serie de reflexiones situadas en diferentes lugares académicos, geográficos y organizativos, como desde la problematización del Estado, a partir de un dossier especial sobre etnografía del Estado.

En este número José Ángel Sotillo y Javier Surasky analizan las diversas vertientes sobre el vínculo entre colonialidad y modernidad, a partir de las relaciones entre América Latina, El Caribe y Europa. Fayga Moreira nos invita a revisar bibliografía especializada sobre el concepto de colonialidad del saber y del poder considerando el posicionamiento político de obras artísticas subalternas. Laura Mota y Eduardo Sandoval analizan desde la teoría de la decolonialidad el paradigma del desarrollo sustentable.

La etnografía del Estado, o también llamada la etnografía del poder, nos sitúa ante una serie de investigaciones en el campo de lo social, que buscan reflejar los encuentros, las tensiones y las ambivalencias entre las instituciones del estado y los actores en un espacio local. Es un enfoque, o también considerado un punto de vista metodológico, que se basa en el análisis tanto de las prácticas cotidianas como en el discurso de la construcción del Estado desde la política pública, interrelacionando un conjunto de sujetos e instituciones, pero sobre todo interpretando cómo el ejercicio de dominación es vivenciado y significado por la ciudadanía. Se registran las contradicciones, los cuestionamientos,

que surgen en la vida diaria en relación a prácticas de poder, convirtiéndose en una herramienta para describir y analizar la configuración de la política local y su intersección con la política global. Este tipo de investigación nos permite visualizar al Estado no sólo como un aparato sino como un imaginario del orden y como espacio de disputa entre diversos agenciamientos. A través de la etnografía del Estado se busca reinterpretar el sentido de las políticas estatales desde los actores que históricamente han sido invisibilizados.

Este dossier es producto de un trabajo conjunto que se enmarca en la realización del Simposio "La etnografía del Estado: reflexiones desde América Latina", en el IV Congreso Latinoamericano de Antropología, realizado en la ciudad de México en el mes de octubre del 2015. Los cuatro artículos que se presentan fueron parte de las ponencias expuestas en esta instancia, y que luego han sido elaboradas a modo de artículos, con el fin de profundizar en torno a la temática en cuestión.

En esta ocasión tres de los cuatro artículos abordan la situación mexicana, a través de ejes problematizadores diferenciados: salud, educación y gestión comunitaria. El cuarto artículo que se integra en este dossier corresponde a un debate teórico. A continuación se describe brevemente, y por orden de publicación, los contenidos centrales según autor.

Giulio Rizzoni reflexiona sobre el rol del Estado en torno a las políticas públicas de gestión, organización, y promoción de la donación de sangre en la República Federal Mexicana, mediante el análisis de los reglamentos sobre transfusiones sanguíneas, tomando como caso el Centro Estatal de la Transfusión Sanguínea de la ciudad de Oaxaca, con el fin de plasmar la vulnerabilidad estructural de los actores involucrados.

Guadalupe Huerta analiza la implementación de la política de educación intercultural a nivel superior en México, a través de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, desde donde reflexiona en torno a diversas consideraciones teórico-metodológicas sobre la política pública en educación, y las implicaciones de los procesos interculturales en el análisis etnográfico.

Martín Ronquillo, en tanto, analiza el impacto de la intervención estatal en dos comunidades indígenas, Santa Catarina Ticuá y San Francisco Shaxni, en la disputa por la distribución de los recursos públicos en el ámbito comunitario, tensionando el rol del Estado en tanto promotor y gestor del espacio público.

Finalmente Leif Korsbaek nos invita a discutir sobre la importancia de la etnografía del Estado en el marco de la Escuela de Manchester, revisando autores, tradiciones teóricas, pero sobre todo las diversas conceptualizaciones tanto sobre etnografía como Estado.

Como revista iniciamos la publicación de números especializados en temas afines a nuestro perfil como espacio de debate pluralista, problematizando en torno a la figura del Estado en tiempos de globalización pero al mismo tiempo de reivindicación de lo local.

Francisca Fernández Droguett

franciscafernandez@iberoamericasocial.com

Doctora en Estudios Americanos.

Antropóloga con Magíster en Psicología

Social. Investigadora y Docente de la Universidad Academia de Humanismo

Cristiano, Chile

Descolonizando.
Diálogo con Yuderkys Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres

Jose Maria Barroso Tristan

Consejo Editorial Iberoamérica Social

Tenemos la oportunidad de presentar una entrevista con dos de las mayores voces del grupo modernidad-colonialidad. Ambas son referencias, tanto a nivel teórico como práctico, en la lucha por la decolonización mundial a través de sus aportaciones epistemológicas y de acción.

Yuderkys Espinosa Miñoso, nacida en Santo Domingo, República Dominicana, es una de las más importantes voces sobre feminismo decolonial antirracista. También es una importante activista del Grupo Latinoamericano de Estu- dios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) mediante el cual llevan a la práctica las reflexiones teóricas envuelta en su producción de conocimiento.

Nelson Maldonado-Torres, nacido en Puerto Rico, es docente en la Universidad Estadual de Nueva Jersey. Posee una gran producción sobre la teoría decolonial, siendo especialmente importantes sus contribuciones hechas al giro decolonial. Además de su producción teórica es un activista envuelto en diferentes movimientos sociales.

Iberoamérica Social: ***Para comenzar el diálogo considero importante que definamos lo que va a ser el centro de la conversación, la descolonización. En la visión general de la población, la descolonización se dio por concluida al ser expulsados los gobiernos colonizadores del poder político y, de esta manera, conseguir la independencia los pueblos colonizados. ¿Qué pensáis acerca de esta definición de descolonización?***

Yuderkys: En primer lugar quiero hacer una acotación que considero oportuna. No creo que esta idea de que la descolonización ocurrió o se dio por concluida con las independencias nacionales sea tan generalizada como dices. De hecho, creo que es una mirada que ha estado más en la cabeza de los grupos dominantes de la naciones que surgen de estos procesos "independentistas" y también quizás en la cabeza de algunos historiadores y cientistas sociales. Pero lo cierto es que, como nos recuerdan los grandes movimientos indígenas y populares que se han dado en diferentes momentos de la historia reciente y de más largo plazo aun luego de las independencias; y como me lo han recordado insistentemente compañeras feministas de origen indígena y afrodescendientes, una cosa han sido estos relatos construidos por las clases dominantes y otra cosa lo que han vivido los grupos racializados bajo el yugo posterior del colonialismo interno y el imperialismo de las ex-metropolis. Las luchas anticoloniales que atraviesan la historia de

Para citar este artículo: Barroso, J. M. (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelsón Maldonado- Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 8 - 26. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres

Imagen 1: cartel-conversatorio-GLEFAS2

América Latina de norte a sur muestran que para una parte importante de la población la descolonización nunca ocurrió, más bien lo que ocurrió fue una reconfiguración del sistema mundo moderno colonial a partir de los procesos independentistas y el surgimiento de los nuevos Estados-nación. Esta reconfiguración no sirvió sino para la conformación de grupos dominantes ahora internamente, grupos que continuaron la labor iniciada por los colonizadores de antaño. Por esto las independencias nacionales poco cuentan como hito en la historia larga de saqueo, imposición, exterminio, dominación y explotación de los pueblos indígenas y descendientes de africanos en América Latina.

En este sentido la descolonización la veo más como un programa en continuo desarrollo y por desarrollar, no es algo que se haga de una vez y para siempre y mucho menos en manos de una élite interesada. La descolonización es procesual y siempre ha estado en camino sin poder completarse. Añadiría algo más, la descolonización podríamos pensarla también como condición, una condición permanente que nos hace ser los sujetos histórica y geopolíticamente definidos que somos. Para regiones como las nuestras, para el sujeto colonial, podríamos pensarla como el motor de "nuestra" historia.

Nelson: La noción de descolonización como la búsqueda de la independencia es parte de la historia oficial de los Estados-nación que se hicieron independientes de imperios europeos en el siglo diecinueve y luego en el veinte. Forma parte de sus narrativas de legitimación y, por tanto, es un eje central de la educación y la formación de ciudadanxs. La escuela y la universidad así como los medios de comunicación en masa, entre otras esferas de la cultura y el conocimiento, se encargan de implantar la noción básica que el Estado-nación es la creación de algo nuevo que rompió con el colonialismo y que le permite a todas y todos los miembros del Estado-nación aspirar incorporarse a la Modernidad a través del progreso y del desarrollo. Las independencias son propuestas como eventos épicos que generan una temporalidad, una espacialidad, y una subjetividad distinta, más allá de las dinámicas de la colonización. Es una idea paralela a la noción de que la creación de Estados-nación europeos después de la Ilustración representan un nuevo comienzo donde la razón puede finalmente utilizarse como elemento orientador en la construcción de sociedades modernas. Se trata de presupuestos fundacionales que motivaron el surgimiento de las ciencias sociales y que marcaron todo el resto de las ciencias europeas, entre tantas otras esferas, por ofrecer un ejemplo. Esto explica que la idea de que la descolonización concluya con la independencia obtenga un carácter fundacional y, de alguna manera, normativo en ciertos círculos donde se ha producido una identificación con las narrativas modernas de los Estados-naciones y de sus instituciones. También explica por qué la idea es tan frecuente en la Academia y por qué a muchas y muchos académica/os les parezca anacrónico, meramente ideológico, o irrelevante hablar de descolonización hoy. Al hacerlo son consistentes con su preparación, su *disciplinamiento*, por así decirlo, y su *posicionalidad* institucional.

Lo que ocurre, sin embargo, es que estos mitos fundacionales no han sido demasiado exitosos en imponerse porque, para empezar, el Estado-nación nunca ha podido formarse del todo, particularmente en territorios

que fueron colonizados por los europeos o convertidos en periferia. Lo que existe más bien son intentos de homogeneización nacional y estos son poco exitosos. La escuela, por ejemplo, no es accesible a todo el mundo y su calidad varía demasiado, lo que hace imposible la tarea de implantar un convencimiento generalizado sobre los mitos fundacionales de los estados nación o de la Modernidad en las educandas y educandos. Además, la continuidad, y en muchos casos el empeoramiento, de las formas de jerarquización de la diferencia y de la desigualdad en la distribución de recursos y bienes se vuelven parte de una realidad que atestigua contra estos mitos fundacionales. De aquí que, como bien apunta Yuderkys, muchos movimientos y comunidades han sido portadoras de un sentido común distinto a la norma que el Estado-nación, la escuela, la universidad, y los medios de comunicación en masa han intentado implantar en la población. Para estas comunidades la descolonización continúa siendo un proyecto incompleto. A partir de esa experiencia y conocimiento las narrativas fundacionales de la Modernidad y de los Estados-nación modernos aparecen como mitos irracionales, por lo que estos sectores típicamente buscan no ser integrados a la Modernidad o al proyecto de Estado-nación, sino a continuar y/o a crear otras formas de pensar, sentir, y existir, y a descolonizar la cultura, la sociedad, la economía y las instituciones del Estado moderno. Proceso que demanda un nuevo tipo de conocimiento y, utilizando el lenguaje académico actual, unas nuevas "ciencias".

Yuderkys: Es clave lo que apunta Nelson, nuestros Estados-nación y las instituciones que abrigan, han construido una historia oficial y han necesitado de estos mitos fundacionales para legitimarse aun en contextos muy adversos a su plena realización. Hay algo que me interesa resaltar sobre esta cuestión, se trata de la trama que ayuda a ocultar el mito: mientras el mito fundacional independentista anuncia el fin del de la empresa colonial y el inicio de una "patria" soberana, lo que se piensa como el comienzo de un tiempo de autogobierno donde el destino está en las propias manos del pueblo liberado, no hay un discurso como éste que muestre de manera más patente el éxito en la colonización mental de los pueblos colonizados. La interiorización de la mirada, los deseos y las aspiraciones del colonizador por parte del pueblo colonizado. Así, los gritos de independencia van acompañados de unos ideales y de unos discursos que no solo refuerzan la expansión del eurocentrismo y su mirada racista del mundo sino que lo naturalizan de tal forma que no es posible verlo. Me recuerda lo que Rivera Cusicanqui denuncia: la forma en que el discurso oficial oculta más que lo que muestra. Se logra convencer del compromiso con la descolonización y la construcción de un destino propio al tiempo que no hacemos otra cosa que aspirar y emular el proyecto producido por la filosofía, las ciencias políticas... el discurso de la Modernidad. Un buen ejemplo de ello han sido las posiciones y las trayectorias de las izquierdas y de los proyectos "populares" en América Latina. ¿Podríamos decir que ellos han contribuido efectivamente a los procesos de descolonización? La respuesta variará dependiendo de quién responda, pero lo indiscutible es que en la respuesta una puede encontrar un discurso y una apuesta muy contradictoria, que al tiempo que muestra un compromiso con la descolonización o las luchas antiimperialistas, muestra un profundo compromiso con las ideas de progreso y bienestar producidas por la Modernidad y que es impuesta a los colonizados.

Por último, quiero llamar la atención respecto a la manera en cómo estos discursos sobre la descolonización la mayor parte de las veces han obviado un debate y una atención al racismo epistémico como la expresión más fidedigna de la pervivencia de la razón imperial en estos mitos fundacionales, y en los programas posteriores que han surgido en diferentes momentos de la historia nacional.

Nelson: En efecto, Yuderkys, la colonización de la mente (lenguaje, ideas del yo y percepciones de otras personas o grupos, deseo, ideas de productividad y de plenitud, categorías de análisis, presuposiciones acerca de la razón y de criterios de veracidad, etc.) y el racis-

mo epistémico son excluidos por completo cuando se piensa que la descolonización acabó, o acaba (pensando en casos como los de Puerto Rico, de donde soy, el cual nunca ha sido independiente, en los términos que se entiende usualmente), con la tal llamada independencia

Imagen 3: N. Maldonado; en Sudáfrica.

política (la que nunca es, en realidad, tan independiente de todas formas). Esta colonización y este racismo epistémico son justo los que llevan a pensar que el colonialismo es distinto a la Modernidad y que, una vez se consiga la independencia, la nueva nación puede entonces olvidarse de la descolonización y enfocarse en progresar, desarrollar y modernizar. Todo esto cambia cuando se advierte que el colonialismo, en la Moderni- dad, deja de ser simplemente una relación política y se convierte en un sinnúmero de jerarquías ontológicas, epistemológicas y de poder (es decir, en lo que se ha intentado teorizar como colonialidad, entre otras formas) que incluye la dimensión política pero que va mucho más allá de ella, llegando inclusive a definir en gran me- dida quienes somos (como nos vemos, qué deseamos, etc.; la colonización de la mente y de la subjetividad).

Es decir, hay colonialidad más allá de simple colonialismo, y esta colonialidad está ligada indisolublemente con la Modernidad como régimen espacio-temporal, de formación de la subjetividad, y como ideal civilizatorio. Entonces, hablar de Estado independiente dentro de la Modernidad, no hace irrelevante a la descolonización sino todo lo contrario, pues apunta a la continuidad de la colonialidad y por tanto a la relevancia de la descolonización, la que, en este contexto, puede ser también denominada como de(s)colonialidad o decolonialidad, entre otras posibles formas.

IS: ***Ambos concordáis en que los Estados-nación se valieron de los mitos fundacionales, a través de la historia oficial, para su fallido intento de homogeneizar la población. De forma conjunta, y como mecanismo base de lo anterior, se produce el racismo epistémico que arrasa con toda forma de producción de conocimiento que no se encuentre en los límites de la razón occidental. Esto me lleva a la pregunta, ¿es posible continuar profundizando en los procesos de descolonización bajo el sistema de Estados-nación que persiste en imponer esa ilusoria homogeneidad?***

Nelson: Yo haría dos puntos iniciales con relación a esta pregunta. El primero sería matizar la idea de que el racismo epistémico "arrasa" con las formas de conocimiento que no se encuentren dentro o se ajusten a la razón occidental. Diría que el racismo epistémico intenta a veces arrasar, a veces incorporar o domesticar, a veces cambiar el significado y reducir, y a veces excluir, entre otras varias acciones posibles, las formas de conocimiento que no se ajustan a sus intereses. Es decir, la eliminación es una entre varias modalidades de la acción racista/colonizadora, y, de forma más amplia aún pero ligada a las otras dos, deshumanizadora. Otro punto importante sería reconocer que muchas veces el intento, mecanismo, y/o el proceso de eliminación no es completamente exitoso, ya sea porque no logra identificar adecuadamente la forma de llevar esto a cabo (porque, a veces, tampoco realmente entiende lo que confronta), o porque las respuestas que se dieron a tal intento complicaron la situación y no hicieron posible la eliminación. Se podría continuar matizando y complicando el punto, pero la idea principal es que colonialidad o racismo, epistémico o no, no siempre intenta o resulta en la eliminación. Esto apunta entonces a la necesidad de reconocer la presencia de lo que queda y de lo que surge dentro del contexto de la colonización.

El segundo punto está ligado al primero, particularmente a la idea de que la respuesta de las colonizadas y los colonizados puede dificultar e inclusive hacer imposible objetivos del proyecto colonizador, racista, o deshumanizador. Esto ocurrió en el sistema de centros imperiales

y periferias coloniales o territorios periferializados a nivel global, y continúa ocurriendo bajo el de un sistema jerarquizado de Estados-nación. Ocurrió aún en el contexto de la plantación y la esclavitud racial y tantos otros. El punto es que debemos siempre contar con la agencia de las colonizadas y los colonizados y con la complejidad de sus prácticas y formas de pensamiento.

Relacionado a esto habría que considerar que quizás por definición la descolonización nunca ocurre en contextos que ella misma escoge. Es decir, la descolonización es respuesta a la colonización, y la colonización es siempre brutal y deshumanizante. Entonces no podemos esperar tener el contexto ideal para que ocurra la descolonización, sino más bien que la descolonización, como proyecto, incluye el reto a la colonialidad no importa las formas que esta tome o el contexto donde se confronte.

Esto es un punto importante que uno encuentra en el trabajo de Chela Sandoval, por ejemplo, particularmente en su formulación de conciencia oposicional. Sandoval lamenta el pesimismo de aquellas y aquellos que piensan que ya no existen las condiciones para posicionarse en contra del sistema hegemónico y recuerda que, en su larga y extremadamente difícil lucha, las colonizadas y los colonizados han construido un arsenal de tecnologías oposicionales que permiten continuar el proyecto de la descolonización. Piénsese solamente en la identificación de fracturas y contradicciones internas en las estructuras hegemónicas, o en el cimarronaje, para solo mencionar un par de entre muchas otras formas de acción de las colonizadas y los colonizados que pueden interpretarse como parte de lo que Sandoval denomina una metodología de las oprimidas y los oprimidos (*"methodology of the oppressed"*). Por supuesto, no reconocer la agencia de las coloniza- das y los colonizados o su legado teórico y práctico es justo uno de los resultados de ese racismo epistémico que mencionas. Lo mismo ocurre con pensar que la descolonización no es relevante hoy. El texto de Sandoval mismo debe considerarse, a mi manera de ver, como una contribución a la profundización en la tarea de descolonizar el conocimiento desde la teoría y práctica de mujeres de color (lo que Sandoval llama *U.S. Third World Feminism*), producido no menos que en las "entrañas del monstruo", es decir en los Estados Unidos, uno de los países hegemónicos que sostiene el sistema de Estados-nación. Los lugares y las posibilidades de descolonización han sido y continúan siendo masivas.

Como último quisiera añadir, siguiendo a Fanon, que la descolonización no tiene garantías y esta no se lleva a cabo porque uno considere que las condiciones pueden resultar en el fin de la Modernidad, incluyendo su sistema de Estados-nación. Uno lleva a cabo la descolonización porque no es posible concebir la vida con dignidad y en comunidad si no es como lucha contra la colonialidad y como proyecto de inter-relacionalidad humana y harmonía con el ambiente más allá de la Modernidad. Entonces, como dicen en Mozambique y Sudáfrica: *"a luta continua"*, frase que apunta a una temporalidad de la descolonización, distinta al marco temporal de los Estados-nación, inscrito en sus mitos fundacionales y homogeneizantes-otro ejemplo más de la continuidad de la decolonialidad hoy. El reto es tomar todas estas contribuciones en serio. Ahí es justamente que veo la relevancia principal del Pensamiento decolonial y del Giro decolonial, entendidos de forma amplia, hoy.

Yuderkys: Coincido en que debemos evitar caer en narraciones que contribuyen a enterrar la agencia del pueblo oprimido y su resistencia histórica. Esta, la resistencia, siempre ha estado a pesar y en contra de la presión por parte de los Estados-nación y los intereses del gobierno de turno. Esa resistencia interrumpe en variadas y múltiples manera el relato colonial y de la Modernidad que nos reduce a pasado, a cosa superada, a apuestas vencidas que ya no corresponden al tiem- po presente. Los Estados-nación en América Latina a través del sistema educativo, pero también incluso como nos recuerda Breny Mendoza: a través de la construcción de símbolos y héroes patrios que rescatarían el origen múltiple (negro, indio y español) del sujeto nacional elevando un reconocimiento del indio y el negro muerto que queda sepultado en los orígenes de la nación para ser desconocido en las luchas y las apuestas

Imagem 4: Charla en Cape Town

del presente nacional. Lo que me llama la atención es encontrar este tipo de operaciones en ciertas narraciones provenientes de las ciencias sociales en la Academia latinoamericana, así como, y aún más triste, en discursos provenientes de movimientos sociales: el feminismo, el de la liberación sexual, el anarquismo, en muchas de las izquierdas, e incluso que algunos de aquellos que se están nombrando como descoloniales. En estos relatos hay un doble movimiento, por un lado hay una condena al Estado racista, neocolonial, pero por otro lado hay una especie de acuerdo tácito en la efectividad de la empresa colonial y el Estado dependiente, dominado por los intereses de las élites y del capital en la destrucción de toda otra forma de vida, de pensar y estar en el mundo. En esta mirada el capital ya domina todo espacio de la vida en sociedad a nivel global, no hay más que orden capitalista y orden moderno. Me recuerda algunos debates que he sostenido con mi amigo y colega, el filósofo Santiago Castro Gómez, y los debates que escuché cuando asistí al "Primer Congreso Internacional de Comunalidad: Luchas y estrategias comunitarias. Horizontes más allá del capital", celebrado en Puebla en octubre del año pasado. Fue evidente allí la oposición entre quienes viniendo del marxismo ortodoxo no pueden ver las variadas y múltiples formas de resistencia de pueblos y comunidades enteras que racializadas, etnizadas, olvidadas, han quedado por siglos en los márgenes del Estado-nación y de su deseo de emular el orden de la vida y el camino del "progreso" propuesto por la Modernidad y el capital. Estas variadas formas de resistencia y agenciamiento se han puesto en práctica en una diversidad de experiencias de memoria, de preservación de creencias, espiritualidad y de formas de alimentar el lazo comunal y una organización basada en el convencimiento de la interrelación de la vida. Como nos recuerda Gladys Tzul, por fuera de las formas de organización impuestas por el modo estatal, su ideal de democracia representativa e instituciones ejecutoras, los pueblos y comunidades indígenas, por ejemplo, han desarrollado sus propios dispositivos de gobierno, sus propias formas de deliberación, toma de decisiones y organización de la vida colectiva. Estas formas otras de organización de la vida común, estas formas de vivir aún como parte de la "realidad realmente existente" atentan sin lugar a dudas contra el deseo de uniformidad e imposición del modelo occidental de gobierno como aquel que sería él único realmente válido y promisorio. Atenta contra la mirada sesgada y pesimista de que ya nada hay por fuera del modelo centrado en el Estado y la democracia moderna, con su separación del mundo privado y público y sus consecuencias en términos de responsabilidad en las esferas de la reproducción; con su idea de naturaleza-cultura que implica el dominio y la explotación de la primera a beneficio de lo humano; con su institución del matrimonio heterosexual (u homosexual que hoy ya es lo mismo) monogámico; con la producción jerarquizada de una subjetividad dicotómica masculina-femenina; con su apuesta en un desarrollo máximo de la técnica y el desarrollo tecnológico; con el abandono de la relación directa con la tierra, con el territorio, la autosostenibilidad y producción de alimentos; con los procesos de urbanización, construcción de grandes infraestructuras, mega ciudades donde se aglomeran gran cantidad de la población y en donde el valor monetario finalmente termina de intervenir en todo tipo de intercambio. Aunque nos parezca mentira, este modelo no se ha terminado de completar y aún hoy en muchos territorios hay otros modos de organización basados en otras genealogías y formas de experimentar la vida en relación. Es lo que autorxs como Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Mario Blaser, nombran como ontologías relacionales.

No sé si habría una "racionalidad" en estas otras formas de organización de la vida comunitaria en el sentido de pensarse y enunciarse a sí mismas como opositoras o antagonistas al sistema mundo-colonial moderno pero efectivamente constituyen una afrenta a su intento de constituirse como "El modelo" y devenir de la humanidad. Terminan, búsquenlo o no, siendo programas oposicionales, metodologías de resistencia a la opresión, como diría Sandoval. En un momento crítico como al que asistimos, de procesos de destrucción masiva y acelerada de estos estilo de vida y formas de estar-ser en el mundo -cuando la minería a cielo abierto, la militarización de la sociedad, la expulsión y desterritorialización forzada, los procesos amplios de descampesinización y urbanización de sociedades hasta hace pocos años fundamentalmente agrícolas, como China, o, más cercano, Colombia, cuando la pedagogía de la violencia y el terror produce una guerra interna contra los cuerpos de mujeres y varones racializados y empobrecidos, y las comunidades y territorios durante décadas olvidados están hoy en la mira del gran capital gracias a las "riquezas naturales" sobre la que se asientan produciendo procesos de fractura acelerada de formas preservadas de vínculo comunal respetuoso de la interconexión de la vida, se hace entonces necesario más que nunca, un programa de recuperación de esa memoria histórica de oposición, de autonomía, de resistencia activa. Porque lo que sí es un peligro que nos acecha es el intento de borrarla, de desconocerla, de hacer como si no hubiera existido y fueran solo pasado deseado o aborrecido. Nuestros proyectos políticos tienen que acogerse a esa mirada relacional, esa perspectiva no fragmentada de la opresión/dominación, y sus vínculos con las propuestas de futuro, con nuestros horizontes de felicidad y deseo que acompañan nuestras estrategias y que prescribimos a través de nuestras prácticas y miradas de mundo. "Nosotras morimos para que ustedes puedan tener sus smartphones", nos recuerda Caddy Adzuba, activista africana. En nuestros proyectos políticos no puede estar ausente una reflexión y un debate urgente sobre cómo queremos el mundo, que modelos de organización y gobierno de la vida comunal han de ser posibles para garantizar la vida del planeta, cuáles son las consecuencias del modo de vida basado en el consumo y en el desarrollo tecnológico en el que vivimos cada vez más personas en el mundo y que proponemos como aspiración al resto. Para ello es necesario partir por reconocer el lugar que han tenido estos programas otros de la Modernidad en preservar aquello que nos hemos empeñado en destruir; es necesario volver a mirar allí donde hemos dejado de mirar y estar dispuestxs a (des)aprender. Se necesita mucha humildad, se necesita sabernos ignorantes, se necesita de un afán de construcción de memoria, afán por develar y recuperar una memoria histórica de resistencia, de lucha y oposición anticolonial, que en sí mismas fueron apuestas de vida en sociedad más allá del capital, más allá de la colonialidad.

Sobre tu pregunta, te diría que el Estado-nación hace ya mucho tiempo que ha estado ahí, él ha representado desde su surgimiento la prueba fehaciente del triunfo a gran escala de la gesta colonizadora, la incorporación de la mirada y el orden propuesto por el colonizador en grupos de la población local en los territorios colonizados que se sometieron a las directrices del nuevo orden y el nuevo tiempo instaurado a partir del hecho colonial. Esta aceptación de las reglas del juego del colonizador permitió el surgimiento y el desarrollo de una élite local que rige los destinos del proyecto nacional dando continuidad al modelo civilizatorio impuesto por los colonizadores. Estos grupos representantes y cuidadores de la continuidad del proyecto moderno, racista, patriarcalista, capitalista... son clave para entender el colonialismo interno. Sin embargo, y a pesar de ello, los Estados en América Latina gracias a su debilidad y desvarío, no han podido completar su objetivo y a veces han resultado un problema menor que aquel que nos representa el proyecto de una sociedad global regida por el libre mercado con sus instituciones y mecanismos transnacionales. Piensen en los "mecanismos de ayuda al desarrollo", la banca mundial, las Naciones Unidas, las ONGs locales, los intereses transnacionales que pretenden controlar la producción de alimentos, de medicamentos y enfermedades, patentar bienes de la humanidad. Las más de las veces el Estado está en manos de élites dominantes que trabajan conjuntamente con estos estamentos, y a veces, de tanto en tanto hay pro-

puestas que han llegado al Estado y que intenta desafiarlos, en sus propios términos estamos de acuerdo, pero al fin y al cabo terminan siendo un desafío. Lo cierto es que aún y a pesar que sabemos que los Estados-nación con sus proyectos de democracia global al fin y aún en el mejor de los casos representan la cara más cercana de la colonialidad, tampoco podemos darnos el lujo de pretender ignorarlos o prescindir de ellos. La experiencia histórica nos demuestra que ante su ausencia quedamos totalmente en manos del capital, sin mediación y sin mecanismos de protección alguna. Ejemplos como el golpe en Honduras, la muerte de Chávez en Venezuela y el proceso paulatino de descalabro del proyecto que intentó impulsar, el retorno a gobiernos de ultraderecha como el macrismo en la Argentina, el golpe de Estado a Dilma en Brasil, lo que se viene luego de Evo Morales en Bolivia… nos alertan en la necesidad de preservar el mal menor que nos permita un marco base de garantía de derecho sobre el cual seguir apostando proyectos de justicia y buena vida que atenten contra esos marcos y el orden desde donde han sido concebidos. Y digo todo esto al tiempo que mantengo el optimismo: pienso por ejemplo que de este momento que se está cociendo y que devendrá seguramente en una etapa funesta mucho más opresiva para los sectores más empobrecidos y desprotegidos en nuestros países, podría devenir una etapa de renovación y rearticulación de los movimientos sociales y las luchas anti y descoloniales...y es que uno de los problemas que seguimos enfrentando en las formas de gobiernos populistas, como lo que hemos tenido en la última década en varios países de América Latina, es que producen un debilitamiento en los movimientos sociales, una dependencia al Estado y una política estadocentrista, que diluye toda forma de radicalidad, que suspende la crítica bajo la lógica del "enemigo común" y del si no estás con nosotros eres parte de "las fuerzas enemigas que nos acechan". Eso significa en poco tiempo la criminalización de la protesta y por tanto la negación y el olvido de aquellos proyectos de vida de poblaciones enteras que siguen siendo aniquilados en nombre de la "nación". Es al fin la paradoja de la política que nos habita.

IS: ***Voy a recuperar un trecho de Yuderkys para comenzar la siguiente pregunta. "Se necesita mucha humildad, se necesita sabernos ignorantes". La Modernidad se encargó de establecer lo universal como categoría, situando las dicotomías racional-irracional, superior-inferior o moderno-tradicional siempre desde una perspectiva hegemónica occidental donde ella se considera como lo válido y el resto como no válido. Sin embargo, al considerarnos como ignorantes nos reconocemos como ausentes de conocimiento sobre el otro, lo que sería un primer paso para reconocer la diferencia desde la igualdad. No obstante, los sistemas educativos, de forma general, insisten en mostrar la realidad como única, convirtiendo a la mayoría de las personas en periferia. ¿Qué propuestas educativas aporta la perspectiva decolonial para traer "la humildad y la ignorancia" a los estudiantes? ¿La estructura educativa pensada a partir de un currículo nacional es coherente con la mirada decolonial?***

Yuderkys: A ver si me explico. Cuando hablo de la necesidad de practicar la humildad y la conciencia de la ignorancia estoy hablando desde el punto de vista de una intelectual de origen subalterno, en compromiso con los saberes otros de la Modernidad, pero que ocupa un lugar de frontera entre quienes tienen la legitimidad en la producción de saber y quienes no lo tienen. Con relación a ese primer grupo yo soy apenas la negra molestosa que de tanto gritar y arriesgarse incluso a la humillación, ha logrado cierto nivel de atención, debo ser algo así como una rara pieza de colección que logra entrar a duras penas a determinados circuitos de escucha en donde al parecer he logrado cierto nivel de audibilidad. Con relación al segundo grupo, soy definitivamente una privilegiada. En estos momentos podría decir que gozo de ese privilegio de lograr ser invitada a lugares generalmente reservados a una pequeña elite blanco-mestiza burguesa que es la que habita regular y, al parecer, naturalmente estos espacios; soy alguien que a pesar de toda la experiencia de marginación ha logrado superar el enmudecimiento al que somos condenadas la gente de donde procedo. Cuando hablo de la necesi-

Imagen 2: Y. Espinosa; Taller en Casa de las Mujeres, Temuco, Chile1

dad de una práctica de la ignorancia y de la humildad, estoy hablando desde el lado blanco (de poder) de esa división. Efectivamente estoy convencida que la primera gran tarea a la que se debe "el/la intelectual comprometidx" que pulula en el mercado de oferta y consumo del conocimiento, es la de someterse al silencio. No un silencio como desinterés o como indiferencia, sino como muestra de su compromiso con la subalterna. El/la intelectual comprometidx, ese generalmente blancx, blancx-mestizx de origen burgués/clase media debería ejercitar más la escucha y menos el hablar por. Debería practicar el ceder la palabra y abandonar algo de su protagonismo del micrófono y de la tinta. Dejar el palco vacío, habitar de vez en cuando el silencio de palabra, como gesto que acompañe los esfuerzos de la gente oprimida, subalternizada, racializada…, por encontrar y ensayar su propia voz. Esa voz que sí, sabemos, no es paradigma de originalidad o de transparencia alguna (¿Acaso alguna voz lo es? ¿La nuestra lo es?) pero, una voz al fin. Entonces cuando digo que hay que practicar la humildad lo digo para el grupo de quienes de manera prepotentes han creído tener la verdad en las manos, de quienes se han creído en la posibilidad de salvar o iluminar a aquellxs que nada saben o son pura reproducción de doble conciencia. A la manera de Ranciere y su maestro ignorante, pero más allá de él quien desde su experiencia histórica solo piensa en una relación maestro-alumno donde las marcas geopolíticas, de clase, raza y género desaparecen. En ese sentido, no creo que a la y el subalterno se le pueda pedir esto, por el contrario, la tarea educativa sería apoyarles en su esfuerzo por (re) construirse o producirse como seres de conocimiento y de saber válido. Y sí, claro que la descolonialidad sabe, reconoce y apuesta en este sentido. Desde mi experiencia concreta con mis colegas y cómplices del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), concebimos la formación política como un aspecto fundamental. Desde el inicio supimos y apostamos por la formación como forma de dar a conocer los esfuerzos de teorización y construcción de pensamiento feminista subalterno en América Latina. Apostamos por la lectura de textos producidos por autoras indígenas, afrodescendientes, campesinas, populares o en todo caso en franco compromiso con la descolonización del feminismo. Apostamos por una formación fuera de la universidad pero no por ello menos rigurosa o de baja calidad, una formación centrada en divulgar aquellas voces silenciadas por las reglas de circulación del conocimiento, al mismo tiempo que pensar y tratar a cada alumna/o como autor/a...como alguien capaz de pensar y complejizar su pensamiento y su capacidad de crítica. Con el tiempo esto coadyuvó a posicionar el feminismo decolonial en América Latina. Muchas de las activistas y voces que hoy presionan y hacen lo que hay que hacer para posicionar el feminismo decolonial o para habilitar algunas de sus preguntas en la Academia o fuera de ella, han pasado por nuestra propuesta formativa o se han nutrido de ella. Esta red de interés, este campo de conciencia cada vez más amplio está dispuesto a pedir la muerte de la voz grandilocuente, estamos haciendo la tarea de "localizar" los conocimientos producidos por campos teóricos como el feminista o del género y la sexualidad. Están/mos interviniendo en los espacios académicos para exigir algo de silencio al ruido que ya termina siendo esa voz que no para de hablar, que llena todo el espacio de la escucha impidiendo escuchar la voz pequeña en el pasillo, o que llega desde la calle. Esa voz de alcantarilla, como la he llamado. La práctica de la conciencia de la ignorancia y de la humildad, no la podremos enseñar en el aula como un programa general porque hoy día a ella llegan generalmente sujetos de muy disímiles orígenes -y que la gran Oxum me libre de reforzar a una estudiante de origen maya, guaraní, del Chocó o de Mata´e los indios

a que calle su voz. Sin embargo, creo que será de la práctica concreta de la exigencia que vendrá del negro y la negra, del/la indígena envalentonada que la/el intelectual, comprometidx o no, aprenderá a callarse, a admitir su ignorancia... un poco...aunque sea un poco.

Nelson: Tanto la dimensión de la humildad como la del reconocimiento de la ignorancia apuntan a un asunto central que típicamente es dejado de lado, o no reconocido como relevante en la tarea del aprendizaje y sobre todo en la producción de conocimiento y de la investigación. Se trata del tema de la actitud. Las disciplinas académicas modernas tienden a definirse tanto por el objeto que estudian como por el método, y si no tienen un método específico se lo intentan inventar. A mi forma de ver, la perspectiva decolonial no solo cuestiona la idea del método como garantizador de verdad y revela la importancia de la actitud en la producción de conocimiento, sino que también resalta la importancia de lo que podría llamarse una actitud decolonial. Es decir, que la descolonización es una práctica, al igual que una forma de sentir y de conocer, y también un tipo de actitud que define la postura del sujeto cognoscente frente al mundo y otros sujetos cognocentes.

En conversación con el trabajo de Frantz Fanon y de Chela Sandoval he estado teorizando a la actitud decolonial como una actitud de amor en el mundo colonial, o de lo que Sandoval denomina "amor decolonial." El amor decolonial es expresión de nuestro deseo por otrx ser humano en un espacio donde cuerpos, conocimientos, y experiencias son segregadas y segregados. Veo al amor decolonial como forma de conexión y de interrelación, como raíz del interés por la búsqueda de la comunicación y la conexión erótica con unx otrx. Este amor es peligroso en la Modernidad/colonialidad, pues intenta cruzar fronteras establecidas y crear nuevas formas de ser, poder, y conocer.

El amor decolonial envuelve a la actitud de reconocer nuestros límites ante lo que no conocemos pero también de mostrar nuestra rabia ante todo aquello que fomente todo tipo de separación deshumanizadora. El amor decolonial lleva al deseo de formar comunidad de insurgentes en contra de la colonialidad, y juega un rol crucial en el encuentro intra- e inter-cultural entre grupos subalternos mismos. Sin este tipo de amor, el yo que traumatiza o el yo traumatizado de la Modernidad/ colonialidad puede hacer llevar aún a la crítica a la co- lonialidad a un tipo de hibris que impide la formación de comunidad contra la colonialidad en vías de crear un mundo donde muchos mundos puedan relacionarse entre sí y donde creen nuevos mundos. La perspectiva decolonial contribuye a la formación de estudiantes con la introducción de contenidos ignora- dos o deslegitimados por la Modernidad, con el estudio crítico de los mecanismos que operan en esta deslegi- timización (sexismo, racismo, y tantos otros "ismos"), y con la promoción de una actitud que intenta esta- blecer relación con otrxs seres humanos más allá de las murallas que la Modernidad ha creado entre nosotrxs mismxs. Para esto la perspectiva decolonial identifica y avala al pensamiento fronterizo que establece relaciones entre dos o más mundos lingüísticos, y a la transdisciplinariedad decolonial que establece lazos entre el conocimiento académico, el conocimiento producido en el activismo, y las formas de conocer y ser que aparecen en el arte, entre muchas otras formas. Este esfuerzo rebasa los límites del Estado-nación y sus coordenadas espacio-temporales, y muchas veces ocurre, tal y como Yuderkys menciona, fuera de la Academia y de las aulas formales de clase. Lo que obviamente no quiere decir que no se den intentos interesantes dentro de la universidad, sobre todo en espacios que pueden considerarse fronterizos. Déjame comentar un momento sobre uno de estos espacios. He tenido lo que considero la ventaja de haber desempeñado la mayor parte de mi carrera académica en unidades que fueron creadas para fortalecer el pensamiento de la descolonización. Cierto, esto es una excepción en los espacios universitarios, pero vale la pena darle su visibilidad y reconocimiento. Me refiero a lo que en los Estados Unidos se conoce como los espacios de Estudios Étnicos, incluyendo a los estudios afro-americanos y de la diáspora africana, los estudios indígenas, los estudios asiático-americanos y de la diáspora asiática, los estudios desde y sobre "latinxs" en los EEUU, etc. Estos espacios surgieron y se desarrollaron como parte de una

revolución social y epistémica alimentada por la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, por la lu- cha por la descolonización en distintas partes del llama- do "Tercer Mundo," y por la lucha de mujeres "de color" contra el machismo nacionalista y el feminismo blanco. En la Universidad de California en Berkeley, donde enseñe e investigué por siete años, fue una huelga es- tudiantil dirigida por una coalición de grupos de es- tudiantes "de color" que llevó a la formación de estos espacios. El nombre de la coalición de estudiantes era el "Frente para la Liberación del Tercer Mundo" (*Third World Liberation Front*), y buscaban la creación de una Escuela del Tercer Mundo (*Third World College*) dentro de la universidad. El propósito de la Escuela y de sus unidades era la de contribuir al empoderamiento de los grupos subalternos y a la descolonización de los Estados Unidos y del mundo. También la Escuela se planteaba como espacio fronterizo entre el resto de la universidad y las comunidades subalternas de donde se intentaría reclutar a muchos de sus estudiantes. Fue en el Departamento de Estudios Étnicos donde en el 2005 se llevó a cabo la conferencia donde surgió el concepto de Giro decolonial, la que trajo a pensadorxs latinoamericanxs, latinxs, caribeñxs, y afro-americanxs para continuar explorando las conexiones que existían entre estas formaciones y pensar en otras formas del Giro decolonial a nivel global. Eso fue en el 2005. Luego, en el 2007 o 2008 formamos un grupo de Feminismo decolonial que, con la dirección de María Lugones desde Binghamton, donde había otro colectivo, establecimos contacto con otros grupos en Bolivia y México. No todxs lxs envueltxs trabajábamos en la Academia.

Doy esto como ejemplos del tipo de conversaciones y proyectos de producción de conocimiento que buscaban y buscan desconectarse de la colonialidad del poder, del ser, y del conocimiento plasmada en la universidad, aún dentro de la misma universidad, y de promover conexiones diversas entre grupos subalternos y formas subalternas de conocer. La universidad para nada es la única, y estos ejercicios no han de llegar muy lejos si no se conectan con esfuerzos parecidos fuera de la universidad. Puedo dar ejemplo de otros proyectos que destacan más esa dimensión. Pero lo que quisiera enfatizar es que para hacer esto se necesita renunciar a los criterios profesionales y de excelencia moderno/colonial de las universidades junto a su actitud moderna/colonial y liberal ante el mundo social actual. Por esto que sea tan difícil avanzar la práctica y el Pensamiento decolonial dentro de estas instituciones. Por esto también que la perspectiva decolonial a veces le pueda resultar tan antipática a aquellxs que todavía son leales a disciplinas, métodos particulares, o al *ethos* de las "artes liberales" y de las ciencias humanas supuestamente radicales. La perspectiva decolonial llama atención a la importancia de una actitud decolonial como actitud amorosa que le da orientación a la indignación, que promueve el respeto de sí y la insurgencia rebelde, y que incrementa el deseo de entablar relación y crear comunidad con otrxs. Puede estar en la universidad y en las aulas, pero nunca meramente dentro de ellas, lo que es otro ejemplo del tipo de actitud que promueve la perspectiva decolonial.

Yuderkys: Creo que Nelson pone un tema que es necesario abordar en nuestras conversaciones sobre la praxis descolonial. Al llamado Giro descolonial muchas veces se lo ha intentado desacreditar porque sus varios de su impulsores e impulsoras iniciales y que terminaron convirtiéndose en las voces referentes más importantes, están ubicados en la Universidad, son académicxs de profesión y algunxs de ellxs están en Universidades Norteamericanas. Fue interesante ver cómo académicxs de América Latina, que por varias de las razones que menciona Nelson se sintieron en peligro, desarrollaron una especie de desconfianza y animadversión hacia este programa de crítica, oponiéndose muy tempranamente a esta teorización bajo el argumento de que se trataba de una teoría importada y no más que otra nueva moda del momento. Lo que me llamó poderosamente la atención fue ver a académicxs cercanxs y conocidxs cuyos programas de estudios son un ejemplo de la dependencia académica en nuestras universidades usando semejante argumento para justificar su resistencia a un programa que aún dentro de la

universidad estaba llamando la atención respecto del problema de la colonialidad del saber y la necesidad de una autonomía epistémica. Mucha gente piensa que yo estoy en la universidad, a veces esto en espacios activista es incluso usado para intentar desacreditarme - vale decir que esto proviene de activistas universitarias o que frecuentemente citan y siguen con devoción académicas blancas, más o menos comprometidas, y, últimamente, a veces, también de color pero que están validadas por ser de Europa o los EEUU. Más allá de intentar explicar este tipo de recelo hacia quienes nos hemos dedicado a producir teoría aquí y al lado, la cuestión es que no, yo no estoy en la Academia, no tengo un puesto universitario y nunca lo he tenido. Soy parte de un movimiento que se ha empeñado durante años en mostrar que era posible producir pensamiento propio desde fuera de la universidad, aposté también a una práctica que para las feministas siempre nos fue afín como lo es el aprendizaje autodidacta, autodirigido. Para muchas de nosotras, poder llegar a leer voces que no han sido parte de la teoría *mainstream*, ha significado una práctica de aprendizaje y búsqueda autónoma de conocimiento. Así pudimos llegar a autoras feministas negras, indígenas y de color, tanto en América Latina como en otras regiones del mundo, a las que nunca hubiéramos llegado de otro modo, ya que en los programas universitarios no han figurado como voces de saber sino hasta muy recientemente y, vale decir, gracias a nuestras producciones y la tarea de promoción de sus obras que hemos llevado adelante. Sin embargo, desde mi propia experiencia, a veces, debo decir, bastante crítica y pesimista sobre las posibilidades y los límites de las instituciones, puedo ver que han ocurrido lentamente algunos pequeños cambios en las universidades. Esto es gracias al esfuerzo realizado por docentes comprometidxs con el programa decolonial que han logrado habilitar algunos pequeños espacios de escucha de nuestras voces y de otras voces generalmente silenciadas o negadas por la Academia, y también gracias a una presión desde abajo. Un ejemplo cercano es lo que una activista, pensadora y docente como mi compañera de ruta, la feminista afrocaribeña, Ochy Curiel, logró hacer en la Escuela de Estudios de Género en la Universidad Nacional de Colombia. Junto a Mara Viveros, afrocolombiana, lograron hacer cambios importantes en los programas de estudios introduciendo voces otras del feminismo, que generalmente no caben en la Academia. Esto se multiplica en otras universidades e instituto conocidos. Pienso en María Teresa Garzón en el Posgrado de Estudios Feministas e Intervención Social del CESMECA, en Chiapas. Pienso en Karina Ochoa en la Escuela de Sociología en la UAM; Breny Mendoza en el Departamento de Estudios de Género en la Universidad de Los Ángeles; Encarnación Gutiérrez en la Universidad de Giessen, Alemania; Tjasa Kancler en la Universidad de Barcelona, Marina Grzinic en la Academia de Artes de Viena … la lista se hace cada vez más larga. Hoy vemos un renovado interés por lo que estamos diciendo en algunos espacios académicos. Y eso es bueno, no porque crea que debamos abandonar la lucha porque se reconozcan otros modelos y prácticas de producción de pensamiento que han quedado silenciados o desautorizados, sino porque también es importante incidir allí en donde se están formando muchxs de nuestrxs jóvenes. La universidad se ha convertido en una etapa obligatoria en nuestras vidas globalizadas, a ella acude una población muy variada proveniente de los más di- símiles orígenes. Hoy están llegando a ella cada vez más población negra afrodescendiente e indígena, y migrantes racializados en países del llamado "Primer Mundo". Es importante que estas generaciones encuentren allí al menos algunos nichos que les ofrezcan otras cosas, otras ideas que cuestionen el eurocentrismo de la universidad y propongan espacios cada vez más amplios de pluriversidad. En los últimos años a varias de nosotras, feministas descoloniales, nos invitan frecuentemente a estos espacios académicos en América Latina pero también en Europa y los EEUU. Es gratificante ver cómo a ellos llegan lxs estudiantes racializadxs, migrantes de los países del llamado "Tercer Mundo", o de zonas muy apartadas de las grandes ciudades. Llegan y te dicen cosas como: "por fin siento que el feminismo tiene algo para decirme". Me lo han dicho así, textualmente y de diferentes maneras luego de terminada la conferencia o la clase a la que me han invitado. Es alentador escuchar

y ver este tipo de reacciones que cada vez se hacen más frecuentes. Lxs estudiantes presionan para que incluyan voces latinoamericanas, caribeñas o africanas en la bibliografía. Presionan para que nos inviten a quienes estamos siendo parte de esta revolución epistémica. Lo decolonial definitivamente tiene mucho que aportar a los espacios de enseñanza, formales y no formales. Varias de nosotras estamos interesadas, por ejemplo, en pensar metodologías de educación popular decolonial. Con María Lugones, Karina Ochoa y Diana Gómez tuvimos una conversación al respecto en donde pensamos cómo sería eso de una metodología de educación popular desde el feminismo decolonial. Salió publicado en el primer volumen de *Pedagogías decoloniales* que editó Katherine Walsh hace dos años. Allí planteamos una serie de desafíos a la manera en cómo el feminismo ha venido haciendo educación popular. Es interesante seguir avanzando en este tipo de apuestas.

Nelson: Vale la pena abundar en esta área porque resalta la importancia de los movimientos por descolonizar la universidad, los que han estado en aumento recientemente. Al momento se están dando de forma muy fuerte en Sudáfrica, donde estudiantes luchan por una educación libre de costo y descolonizada. Esto lo pude ver muy de cerca durante mi estadía en Sudáfrica en los primeros meses de este año, donde tuve la oportunidad de participar en eventos y actividades con estudiantes activistas. De Sudáfrica, el movimiento "*Rhodes Must Fall*" pasó a la Universidad de Oxford en Inglaterra.

Imagen 5: Policia y seguridad privada es diferente de un espacio seguro

También en la Universidad de Warwick se lucha contra el currículo blanco y en Holanda se creó el movimiento por la "Universidad de Color." La lista sigue.

Todo esto tiene mucho que ver con el aumento de estudiantes "de color" en universidades metropolitanas o nacionales históricamente dominadas por un estudiantado blanco o criollo y mestizo. En la medida en que la segregación formal de los espacios educativos ocurre y que nuevos cuerpos entran en el ámbito universitario, las posibilidades de las demandas por la descolonización de la universidad aumentan. Esos cuerpos que entran también tienen mentes, lo que explica por qué a la desegregación de cuerpos en el espacio universitario típicamente le sigue la demanda por la descolonización del conocimiento, lo que lleva a nuevos intentos de segregación. El neoliberalismo racial y el racismo de Estado de antemano están bien dispuestos a, y en realidad nunca paran de continuar la segregación de cuerpos y a controlar el acceso de ciertas poblaciones a las instituciones del capital y del Estado. La privatización y el aumento de los costos de la educación son mecanismos neo-segregacionistas en la universidad. Esto naturalmente lleva a que los movimientos por la descolonización de la universidad hoy tiendan también a luchar por una universidad libre de costos y por una sociedad que no tolere ni el liberalismo que reduce los problemas creados por la colonialidad a temas de diversidad e inclusión, ni el neoliberalismo que impone la privatización de los bienes colectivos y la austeridad fiscal que opera en beneficio de la continua acumulación de la riqueza en manos de unos pocos.

En Sudáfrica, por ejemplo, el movimiento estudiantil negro actual comenzó cuestionando los símbolos de la autoridad académica y política liberal en un contexto de alta segregación económica, social, y epistémica que se atreve denominarse como democracia (en "*Rhodes Must Fall*"), y rápidamente se volcó también a montar una oposición masiva al incremento de los costos de matrícula (en "*Fees Must Fall*"). De ahí que, en oposición conjunta al liberalismo y al neoliberalismo, estos movimientos llamen a una educación "libre de costos y descolonizada." El llamado por la descolonización,

lejos de ser un anacronismo, revela las distintas formas en que las políticas hegemónicas liberales y neoliberales continúan produciendo un orden de carácter segregacionista y colonial. La juventud negra ha hecho una contribución sustancial a la conciencia política del país mientras la universidad ha mostrado ser un campo de lucha donde distintos modelos de orden social, económico, y epistémico entran en pugna.

Estos movimientos, y tantos otros esfuerzos paralelos de mayor o menor intensidad, crean grietas en la universidad hegemónica --y esto es sin todavía hablar aquí del significado de universidades indígenas y de tantos otros proyectos no-hegemónicos. Estas grietas conectan instituciones y proyectos en el llamado Norte con otras en el llamado Sur global y viceversa. Pero ni las grietas, ni las conexiones, le resultan obvias o de mucho interés a la mayoría de lxs profesores universitarios, críticxs o no, dentro del sistema educativo hegemónico, cuyas concepciones sobre el conocimiento y coordenadas espacio-temporales están marcadas por la colonialidad. Por eso ven una relación simple entre Norte y Sur, sin ver los sures del Norte, los nortes del Sur global, u otros tantos espacios y tiempos que desafían los ejes espacio-temporales hegemónicos. Por esto, a veces ocurre que profesorxs del norte critican a los movimientos estudiantiles por estar aparentemente importando temas del Sur, y los del Sur acusan a los movimientos por importar teorías del Norte, sin querer darse cuenta de que muchas de esas teorías o ya existían en el Sur o se crearon en espacios fronterizos entre distintos sures, más allá de la división Norte/Sur. En esa ignorancia o atrevimiento delatan su compromiso con el orden colonial de las cosas, más allá de toda su retórica crítica. Estamos en un contexto donde el liberalismo de lxs profesorxs se concibe como radical frente al neoliberalismo creciente de las burocracias administrativas universitarias, mientras ambos son cuestionados y confrontados por discursos y prácticas decoloniales empuñados principalmente por sectores del estudiantado y de aliadxs en y más allá de la universidad.

Estos y otros movimientos por la descolonización crean nuevos espacios y tiempos. Estos también, cuando ocurren en la universidad, toman el lugar de las aulas como espacios donde se comparte el conocimiento. Los movimientos generan nuevas ideas, nuevas prácticas y estrategias, nuevas actitudes y nuevas formas de ser. Todo esto implica que la lucha por la descolonización del conocimiento en la universidad también pasa por la descolonización, no sólo del conocimiento y del poder--en la alianza entre estudiantes y trabajadores, por ejemplo--, sino también del ser--en cuanto se crean nuevas subjetividades y nuevas formas de vivir el espacio y el tiempo. Entonces, el reto mayor no consiste solo en descolonizar el conocimiento como si fuera un tema o una práctica aislada, sino de vincularla y adelantarla en relación a otras formas de descolonización.

Todo esto tiene que ver directamente con la pregunta inicial sobre la humildad epistémica, pues solo con esta humildad lxs profesorxs podrán concebir a los movimientos estudiantiles por la descolonización de la universidad como espacios donde se está dando el tipo de instrucción y formación con el que algunxs dicen estar comprometidxs. Entonces no es solo cuestión de cambiar las dinámicas pedagógicas dentro del aula y de añadir contenidos nuevos, sino de que tanto profesorxs como alumnxs salgan de las aulas y entren en contacto con los movimientos por la descolonización. No hay excusa ninguna cuando esos movimientos están ocurriendo o debieran de ocurrir en esas mismas instituciones.

IS: ***Para finalizar, me gustaría profundizar sobre lo decolonial a nivel orgánico. Tengo el conocimiento de que existe cada vez una mayor y más articulada organización al interior de movimientos de género y raza con una perspectiva decolonial. Sin embargo, a veces siento la falta de que, al mismo tiempo en que se realizan las luchas concretas de cada grupo, se establezca una organicidad de solidaridad donde a través del problema común, la colonialidad, se luche conjuntamente por las opresiones concretas. Puede que mi visión esté equivocada, y no pretendo que juguéis a ser futurólogos, pero ¿Qué visión y perspectivas tenéis sobre la organicidad más amplia dentro de los movimientos decoloniales?***

Nelson: Esto es un tema muy importante al igual que muy complicado porque, en primer lugar, no se puede generalizar demasiado sobre luchas concretas. Para empezar, los movimientos sociales son múltiples y cada uno de ellos tiende a ser altamente heterogéneo. También tienden a distinguir entre principios, tácticas, y estrategias y pocas veces uno puede esperar un consenso absoluto en la forma de entender cada una de estas en cada movimiento. Además, a veces lo que para la mayoría dentro del movimiento es táctica puede entenderse como principio o estrategia desde afuera, etc. llevando a juicios y conclusiones inadecuadas. Los movimientos sociales, particularmente los contra-hegemónicos, son una realidad viva sumamente compleja, lo que hace difícil hablar de luchas concretas como un todo. A lo sumo uno puede hacer aseveraciones tentativas y abiertas.

En segundo lugar, creo que la perspectiva decolonial, mientras lleva siglos elaborándose a la vez es muy temprana, en el sentido que todavía está en el proceso de tomarse en serio de forma más generalizada y que tiene muchos desafíos por delante. Estos desafíos incluyen continuar la exploración de la colonialidad en distintos órdenes de la existencia humana (lengua, instituciones, epistemologías, relación con la "naturaleza," etc.) al igual que la forma en que la Modernidad reajustó y reajusta, inventó e inventa, y combinó y combina formas de explotación, dominación, y deshumanización. También hay que tener en cuenta las múltiples experiencias, formas de vida, lenguajes, y culturas desde donde se piensa con una perspectiva decolonial. Y tampoco hay que olvidar que la perspectiva decolonial en principio es una perspectiva abierta, lo que quiere decir que sus tareas nunca encontrarán fin en tanto y en cuanto se dedica no solo a intentar superar a la Modernidad/colonialidad sino también a evitar que elementos de la misma retornen. Entonces nunca habrá una perspectiva decolonial completa del todo o perfecta, y de ser así, siempre es posible que detalles en la perspectiva puedan ser parte de la causa por la cual, a nivel de la vida compleja de movimientos sociales, estos sean incapaces en momentos dados de formar conexiones cuando estás son posibles. Para esto hay que continuar elaborando y refinando la perspectiva continuamente e hilándola con la práctica de los movimientos. Mientras no logremos entender el significado de raza y género y las formas en que se relacionan, por ejemplo, la teoría puede contribuir a separaciones que disminuyen la posibilidad de coaliciones profundas entre movimientos.

En tercer lugar, mientras a veces la perspectiva teórica está más avanzada en ciertos puntos que una práctica, por lo que entonces puede ayudar a radicalizar una práctica, a veces es todo lo contrario: la práctica tiene dimensiones más ricas y complejas que las que provee la teoría. Entonces los movimientos sociales (e intelectuales así como los artísticos, por ejemplo) pueden recurrir a esas otras prácticas, y no solo a la teoría (o a la producción artística, para citar otro ejemplo), como fuentes para crear dinámicas de inter-relación y coalición con distintos otros movimientos.

Creo que hay que tener estos tres puntos muy claros al hablar del tema que propones. Habiendo hecho esas precisiones, me gustaría hacer otros tres puntos respondiendo más específicamente a tu pregunta. En primer lugar, es parte del legado de la Modernidad que tendemos todavía a utilizar los conceptos dominan- tes para entender nuestras causas. A veces, problemas graves que he visto en movimientos que luchan contra la dominación de raza o de género es que se quedan es- tancados en definiciones liberales (o a veces marxistas tradicionales) de lo que significa un concepto o el otro,
aun cuando puedan estar utilizando cierta terminología del Giro decolonial. Esto lleva a que se fomente la desconexión en vez de nuevas formaciones de comunidad y de actividad de coalición. Aún el mismo concepto de interseccionalidad lo he visto usado, no tanto para poder construir conexiones, sino para, ya sea disimular prácticas no-interseccionales con una retórica interseccional, o para montar sobre el mismo cierto tipo de políticas de identidad basadas en una visión fragmentaria de la opresión, lo que no hace sino más que crear más fragmentación. En esto se tiende a ignorar tanto, el significado particular de la interseccionalidad dentro del derecho, que fue donde emergió el concepto, como los

debates en cuanto al término por parte particularmente de feministas decoloniales, incluyendo a Yuderkys.

Es decir, el primer punto sería que en la medida en que continuemos operando, tanto en la teoría como en la práctica, con conceptos que no nos permitan entender los límites de las definiciones que hemos recibido, aun por parte de ciertos discursos críticos, sobre lo que es la raza, el género, la sexualidad, y la clase entre otras formas de diferenciación social, y de sus relaciones, tanto más difícil se nos hará establecer una práctica que se oponga a la colonialidad y la formación de comunidades insurgentes que desafíen a la misma sin que se vuelvan cómplices de la estructura que intentan desafiar. Me parece que el feminismo decolonial ha venido desempe- ñando un rol crucial en esta área.

El segundo punto es que conviene, para evitar caer al nivel de fragmentar movimientos y socavar las posibilidades de solidaridad, tanto continuar explorando los límites de los conceptos que utilizamos y las formas en que los mismos se relacionan (primer punto), como mantenerse enfocadx en ideas que pudieran considerarse centrales en la práctica decolonial. Recientemente en otro escrito identificaba dos de estas ideas que me parecen centrales a la perspectiva y a la práctica decolonial. Identificaba las mismas con la noción de la decolonialidad como proyecto incompleto (en contraste, por ejemplo, con la noción *habermasiana* de la Modernidad), por un lado, y a la conciencia coalicional y oposicional, por otro. La conceptualización de conciencia coalicional y oposicional la tomo directamente del trabajo de Chela Sandoval, quien ha trabajado el tema por muchos años, pero la idea de la decolonialidad como proyecto incompleto es también parte central del mismo. De hecho fueron las feministas chicanas, de forma más consistente que varios de los chicanos no feministas, las que mantuvieron la noción de una continuidad en la lucha descolonizadora después de que el paradigma de la colonización perdió apego por parte de una cantidad de intelectuales chicanos. Y esto me parece que fue en parte por las relaciones de coalición que mantenían con otros grupos de feministas de mujeres de color, incluyendo mujeres indígenas que mantenían la importancia de la idea de descolonización. Es decir, que en el feminismo chicano y en el feminismo de mujeres de color, las nociones de la descolonización como proyecto incompleto y la de la necesidad de forjar una conciencia coalicional y oposicional se enriquecían mutuamente: el compromiso con la descolonización incluía la oposición a la colonialidad y llevaba a la coalición, y la coalición hacía que se continuara el compromiso, no con una noción específica de liberación u otra, sino con la descolonización como proyecto. De aquí la importancia de la noción del "cuerpo como puente" (como propuesto en la antología, *This Bridge Called My Back*) en el feminismo de mujeres de color en los Estados Unidos, y la centralidad de la coalición y la descolonización en feministas tales como Gloria Anzaldúa (Chicana) con su noción decolonial de mestizaje, o María Lugones ("latina" de los EEUU/Argentina) con su proyecto "teorizar coaliciones contra opresiones múltiples," por ejemplo.

Conviene entonces tomar en serio las distintas propuestas que intentan examinar críticamente los conceptos básicos de nuestros análisis (primer punto), y enfocarse en las dimensiones que pueden considerarse más comunes y centrales de la perspectiva y la práctica decolonial (segundo punto) para superar los límites de cualquier tipo de narcisismo y de arrogancia identitaria (hegemónica o no) y la *hybris* de la crítica negativa por otro que a veces se alojan en movimientos sociales e intelectuales entre otros. Se vuelve pues necesario, y este es mi tercer punto, estudiar e intentar poner en práctica las propuestas que más avancen la conciencia de un proyecto compartido e incompleto de la descolonización. Ya antes mencioné la coalición de grupos de estudiantes "de color" que formaron el Frente para la Liberación del Tercer Mundo (*Third World Liberation Front*) y el colectivo al que Sandoval se refiere como el Movimiento de Mujeres del Tercer Mundo dentro de los Estados Unidos (*U.S. Third World Woman Movement*). Estos son movimientos que, pese a cualquier límite que tengan, han mantenido como prioridad la lucha continua contra la colonialidad y la formación de lazos profundos a través de diferencias, a partir de lo cual han inventado tecnologías de lucha al igual que conceptos

y prácticas de afiliación y reafiliación que les permite constituirse como movimiento y comunidad. Estudiar este tipo de movimientos, así como las ideas y expresiones artísticas que surgen o son inspirados por los mismos es una actividad de educación crucial para todo tipo de movimiento anti-sistémico hoy. Se trataría de un estudiar práctico que se da en la educación política y teórica pero también fuera de toda aula: en el esfuerzo de entrar en relación con otrxs también comprometidxs en el proyecto descolonizador.

Para terminar esta ya larga intervención diría que criticar a la colonialidad o hacer un análisis decolonial es una cosa, y llevar a cabo una práctica decolonial, y no solo participar en un movimiento anti-sistémico cualquiera, es otra tanto o más compleja que incluye el análisis y la crítica pero envuelve la formación de nueva comunidad y la coalición entre ideas, sentimientos, y cuerpos. Los movimientos más radicales son aquellos que no olvidan esto y que intentan ejercer esa práctica, pensamiento y sentimiento, que como decía antes son tanto de rabia como de amor (una rabia y un amor decolonial). Creo que esto se está dando mucho más de lo que creemos, pero muchas veces ocurre en movimientos o en sectores de movimientos que no son conocidos ampliamente, o que son conocidos pero malinterpretados por las ciencias sociales o políticas hegemónicas. Entonces también hay que darse a la tarea de visibilizarlos y tomarlos en serio, mientras también se advierte la presencia de problemas y contradicciones en otros movimientos, aun cuando estos se consideran explícitamente decoloniales.

Yuderkys: Me siento identificada tanto con la preocupación que expresa la pregunta como con cada uno de los elementos abordados por Nelson, en su respuesta. Voy entonces a partir de lo ya dicho para aportar algunos otros elementos.

Antes que todo, debo recordar que yo vengo del movimiento social, durante al menos 20 o 25 años de mi vida fui sobre todo una activista; una activista que progresivamente se fue interesando cada vez más en el pensamiento y en la crítica interna, en los límites de la política feminista de la que puedo dar cuenta. Con los años esto se ha invertido un poco, mi corazón y mis compromisos siguen estando allí en las trincheras de la denuncia, en la marcha y la intervención callejera, pero en los últimos años ha operado un cambio que me ha llevado más hacia el lado del mundo de las ideas. Paso mucho de mi tiempo leyendo noticias, conversando con personas de diferentes partes del mundo, estando atenta a publicaciones y a las nuevas producciones de conocimiento que vienen de corrientes no hegemónicas de los feminismos y de otros campos del saber de aquí y de allá. No es que piense separado estos dos mundos, en mi experiencia nunca han estado separados, pero hay algo así como un énfasis allí en donde una está poniendo el cuerpo y el hacer. Y hay una forma de poner el cuerpo que es muy particular cuando tu hacer está puesto en el diálogo, la escritura, en poner atención a los discursos en el intento de desvelar lo oculto y responder la pregunta de lo que hace posible nuestro presente, el estado actual de las cosas.

Por otro lado ya mi cuerpo no es el de antes. Ir y estar en espacios del movimiento feminista -que es donde he estado fundamentalmente- se hace cada vez más difícil para mí en muchos sentidos. Los años me pesan y creo que les pesan también a las jóvenes que hoy son la carne que nutren los feminismos de la región. No sabemos muy bien cómo bregar nuestras diferencias de temporalidades, experiencias y comprensión de las cosas. Pero más allá de las disquisiciones personales-políticas que me alejarían de lo que quiero abordar con ustedes, lo cierto es -y debo decirlo mal que me pese- que todos esos largos años me han valido para acumular una profunda desilusión en la eficacia de los llamados nuevos movimientos sociales urbanos, como el feminista, el de la sexualidad disidente o las llamadas izquierdas. No es que deje de creer en su necesidad, en el importante rol que están llamados a cumplir. Lo que me pasa cada vez más es ver sus compromisos profundos con la Modernidad, su papel en la expansión del orden del mundo y las ideas de verdad que ésta nos propone. Esto tiene que ver con lo que señala Nelson: la manera como nos volvemos (re)productores de ese mundo dicotómico,

categorial, fragmentando analítica y políticamente.

El grave problema que enfrenta nuestra política y nuestro hacer por la transformación social y la justicia tiene que ver con la imposibilidad de superar esa mirada categorial, esa política anclada a categorías pretendidamente universales y homogéneas que sufren del delirio de la unicausalidad. Para muchas feministas y feminismos el patriarcado es el origen de todos los sistemas, emulando así la gesta del marxismo con el sistema de clases. La mirada interseccional no nos ha servido para extirpar de raíz este mal de un análisis anclado en el género como explicación central que explicaría la opresión de "las mujeres" y de los géneros disidentes. Como mucho, la interseccionalidad ha servido como mención clave que parecería hacer posible que un discurso pase los controles y no prenda las alarmas de la sospecha o la acusación de racismo. Como mucho la interseccionalidad lo que ha logrado es producir una nueva sujeta particular que requiere de un tratamiento igual de particular, como "caso", o como "variación" a la sujeta normativa del feminismo. Esto lo vengo sosteniendo hace rato. Lo que hemos logrado producir es la nueva sujeta interseccional: una sujeta (im)posible, mitad mujer (blanca), mitad (varón) negro, como nos recuerda Lugones.

Quizás hay quien piense que esto no tiene que ver con la pregunta que nos haces sobre la política descolonial concreta, quizás hay quien piense que no tiene que ver con las posibilidades de un programa descolonial ampliado a nivel orgánico, pero no es así. Creo al igual que Nelson, que mucha de la política feminista y de nuestras izquierdas sigue anclada a un programa moderno eurocentrado de transformación. Esto tiene que ver con esa imposibilidad de desarrollar una crítica profunda a los postulados, las ideas de verdad y de bien que sostienen su política. Es por eso que hoy cuando vemos una especie de despertar de una conciencia sobre el racismo y se renuevan los discursos antimperialistas, anticoloniales, o, por ejemplo, contra el extractivismo, vemos como nunca los límites de las respuestas posibles por parte de estos movimientos. En el fondo no se logra ver la colonialidad que impregna los programas liberatorios que proponen y llevan adelante. Por ejemplo, es impresionante cómo nuestras izquierdas y nuestros movimientos populares han incorporado las agendas más liberales de los movimientos LGTTB o sociosexuales, o cómo se insertan y se comprometen en las demandas hegemónicas del feminismo blanco eurocentrado. Como ya argumenté alguna vez, las agendas del feminismo blanco la podemos ver ya hasta en ciertos discursos de movimientos indígenas que son referentes importantes para todxs nosotras, como el zapatismo. Se vale hacer este llamado de atención.

Estoy convencida que todo esto tiene que ver con este problema que estamos enunciando: la fragmentación de la mirada y del análisis que produce una fragmentación igual en la agenda política. Es así que parecería que el problema de la violencia hacia "las mujeres" termina siendo un problema de género, un problema de las mujeres por ser mujeres sin poder comprender la complejidad histórica de la matriz de dominación que la produce. Comprender esa matriz permitiría encontrar los lazos profundos entre los procesos de modernización y occidentalización y los procesos de patriarcalización, contrario a la mirada que produce el discurso feminista más expandido. Comprenderla permitiría construir el problema no como un problema "de las mujeres" -con el cual, como mucho, a los varones les toca "solidarizarse"- sino como un problema de la comunidad toda en su conjunto. Así como los muertos de Ayotzinapa son los muertos de todos, las muertas de Ciudad Juárez lo son; estas últimas no son las muertas de las feministas, no sólo las feministas deberían llorarlas. Y, por igual, la política feminista no debería, en revancha, pensar los cuerpos desaparecidos de las trabajadoras supernumerarias de las maquilas, de las violadas en las guerras internas, de las maltratadas u acuchilladas en las villas y los barrios populares como cuerpos cargados de una particularidad que los descuajaría sin más de la violencia sistémica producida por una matriz de opresión que actúa con la misma saña en contra de toda la comunidad de origen. La política feminista no puede desatenderse de un análisis del sistema mundo moderno capitalista racista como si ello no definiera la vida de "las mujeres", y no como agregado, sino como parte de la trama misma que define sus vidas como mujeres. Si

nos duele que la sociedad no llore de la misma forma a "nuestras" muertas quizás la solución esté, no en hacerlas más nuestras que nunca, sino en estar dispuestas a abandonar la pretensión de propiedad, quizás esté en un trabajo de deshacer el cuarto propio para volverlo cuarto comunitario. ¿Cómo socializar el llanto? ¿Cómo hacer que la comunidad toda llore aquellas a las que le han arrebatado?

Es necesario abandonar esta fragmentación de las luchas y comprender que los procesos de descolonización, contra el racismo, contra el patriarcalismo y contra el régimen heterosexual implican, necesariamente, pensar los cuerpos desechables tanto de varones como de mujeres, como de subjetividades que enfrentan la normatividad del género y la sexualidad moderno-colonial provenientes de comunidades indígenas, afro, campesinas, poblaciones, barrios populares, villas, trabajadores supernumerarias, etc. Hay una relación entre las violencias hacia los cuerpos de todos estos orígenes, sectores, grupos marginalizados que no debería ser seccionada de un lado y del otro, por las izquierdas, los movimientos indígenas, campesinos, populares y feministas o de la disidencia de género y sexual. "Cual de mis yo sobrevivirá a todas estas liberaciones", nos recuerda Audre Lorde al final de su poema *Quién dijo que era fácil*, recordando la esquizofrenia a las que nos somete una política de identidad para la cual hay una categoría nodal desde donde todo podría ser explicado. Desde la crítica a esta forma de organización de la política, pienso que no se trata tanto de la solidaridad necesaria con "otros" movimientos, se trata de que la descolonización debe sobre todo producir procesos de resistencia activa ampliada que excedan y confronten esta descuartización del cuerpo social. Los movimientos de descolonización son sobre todo movimientos que deberían restaurar el lazo que nos vincula, acogerse al llamado a una ontología relacional en el sentido que lo vienen planteando autores como Mario Blaser y Arturo Escobar.

En este mismo sentido, creo que sería injusto de mi parte no reconocer las prácticas descolonizadoras como parte de un movimiento más amplio que ha estado antes siquiera que comenzáramos a nombrarnos más recientemente como decoloniales. Mucho de las llamadas luchas anticoloniales llevadas a cabo por comunidades indígenas, afro, campesinas en los territorios han tenido una fuerte impronta en este sentido de impedir la frac- tura del lazo comunal, de la vida en relación. Esto no significa construir una mirada ingenua y no problemáti- ca de estas apuestas, pero estoy convencida que hay allí fracturas con la Modernidad que pueden servirnos aun.

NUESTROS COLUMNISTAS

• Colonizar y Decolonizar la Red (4 fases)

Por *Carlos Escaño* (Doctor en Bellas Artes por la Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• Descolonizando saberes y despertando imaginarios en América Latina

Por *Mateo Aguado* (Doctor en Ecología por la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España)

• Vida y obra de Frantz Fanon

Por *Julián Córdoba Toro* (Master en Archivísticas por la Universidadad de Educación a Distancia, Madrid, España)

• La espiritualidad contrahegemónica como espacio de descolonización

Por *Jose I. Bozano Herrero* (Doctorando en Antropología por la Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• Iniciativas de la comunidad en la Habana, Cuba, para la autogestión del agua desde una perspectiva social

Por *Rocío Valderrama* (Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• Challenging the Violence and Invisibility against Women of Color - A Marxist Imperative

Por *Lilia D. Monzó*, *Peter McLaren* (Docentes Chapman University, Orange, Estados Unidos)

• Des/colonização nas periferias iberoamericanas: o poli olhar

Por *Dante Augusto Galeffi* (Docente del DMMDC en la Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil)

• Glaciares y cambio climático en el cono sur

Por *Cristian Villarroel* (Ingeniero ambiental, ecologista y activista social. Chile)

Colonizar y Decolonizar la Red (4 fases)

Carlos Escaño
Universidad de Sevilla, Sevilla, España
@carescano

Fase 1. Instalando el sistema operativo

Cuando se conjugan los tiempos y espacios vinculados a la colonización dejamos llevar nuestro pensamiento (moderno) a la acción de ciertas naciones imperiales –esencialmente- europeas que desde el siglo XVI asumieron el poder cultural y económico global, convirtiendo a Occidente en una etiqueta que trascendía lo geográfico.

Todo proceso colonizador, como señala Josef Estermann (2014), conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, así como en lo cultural y civilizatorio. Esto se traduce en estrategias de violencia y subyugación bien conocidas. Igualmente es conocida la sinrazón que se ejercía hasta el punto de llevar a un grado superlativo tal colonización con la acción de la esclavitud: es decir, una situación jurídica en la que una persona pasa a ser propiedad de otra.

Fase 2. Implementación de programas

Toda potencia colonizadora ocupa un territorio, lo cultiva, se nutre del mismo, lo expolia y propone e impone su propia cultura y marco jurídico que le autolegaliza e incluso llega a generarse un argumentario que le legitima. Si atendemos al proceso histórico evolutivo de esta colonización, los pasos nos sitúan en la época ulterior de la modernización. Hardt y Negri (2005) enuncian: "la sociedad misma llegó a industrializarse lentamente hasta el punto de transformar las relaciones humanas y la naturaleza humana. La sociedad se convirtió en una fábrica" (p. 308). La era de la agricultura cedió ante la era de la industria, la cultura de la explotación y cultivo de la tierra dio paso a otro tipo de cultura de la explotación y cultivo: la de las personas (para qué andarse con rodeos).

Fase 3. Instalación de router y conexión a la Red

Y si seguimos la línea marcada por Michael Hardt y Antonio Negri (y Frederic Jameson, entre otros), la moderni- zación ya concluyó: la producción industrial ya no se expande en sus dominios sobre otras formas económicas y fenómenos sociales. Tras el paso por el sector primario (agricultura y minería), el segundo sector (la industria) -la denominada la modernización- también se agotó como agente hegemónico: bienvenido (hace ya cuatro décadas) el sector terciario de los servicios: la informatización o era de la post-modernización. Toda acción relacionada con el conocimiento se convierte en motor económico: conocimiento, información, afectos, comunicación. La eco- nomía informacional muestra su exponente más claro en la articulación de una red de información que entreteje e impregna (el) todo (social y cultural): Internet. En este contexto las estrategias colonialistas tienen otro "terreno" de acción. Pero la colonización y colonialidad -la cual representa un conjunto de fenómenos que abarcan desde lo

existencial hasta lo económico, que procuran la determinación y dominación de uno por otro (Estermann, 2014)- en la Red no es nacionalista, sino neoliberal. Siguiendo los cánones de la economía informacional, el instrumento de la nación ha pasado el testigo al instrumento de la corporación comercial. La finalidad sigue siendo la misma y los modos colonizadores muy parecidos: ocupar un territorio, cultivarlo, nutrirse del mismo, expoliarlo y proponer e imponer su propia cultura y marco jurídico que le autolegalice e, igualmente, generando un argumentario que llegue a legitimarle. La Red no se podía conquistar por las naciones -por su propia naturaleza-, pero su conquista es igualmente trascendente: la Red es una sinécdoque de la vida social y cultural presencial. En consecuencia, es un territorio nada baladí para la acción de la (nueva) colonialidad.

Fase 4. Instalarparche/crack

Ignacio Ramonet anunciaba ya en 1998 el advenimiento del poder conquistador en la Red: "¿Cuál será la regla global para el futuro? La propiedad privada de todas las estructuras que constituyen la plataforma del ciberespacio. Los gigantes de las telecomunicaciones (…) esperan con fruición colonizar el ciberespacio" (pp. 163-164). Facebook, Twitter, Amazon, Ebay,… Sólo hay que experimentar la extraña sensación de vértigo que facilita la web http://www.internetlivestats.com/ para comprobar el incremento exponencial de consumo y de número usuarios de servicios de redes sociales, y el poder antiemancipatorio y subyugante que están generando. Aquel grado superlativo de la colonización representado en la acción esclavista cobra un sentido que calificaremos de metafórico (por no pecar de frivolidad) en nuestros contextos: el trabajo no remunerado que como usuarios desarrollamos a ciertas grandes corporaciones mediáticas puede asociarse a un (no tan) nuevo modo de servidumbre. La dominación en la red ejercida por grandes corporaciones cosifican (en su acepción marxista) nuestra vida social. Hoy parece evidente que plataformas y productos tipo Facebook o Twitter están colonizando Internet y están ofreciendo un imaginario, representación y manera de pensar el mundo muy concretos (Rodríguez y Martínez, 2016). Como usuarios de Internet y de estos social media debemos ser conscientes de ello y, cuando menos, procurar otros modos de acción sociocomunicativa y, en la medida que se pueda, acudir a las periferias culturales para tejer alianzas del *sur* (espacios intersticiales entre Europa, Latinoamérica, cuartos mundos…) ante un *norte cultural,* subvertir (con nuestro hacer político y educomunicativo) las pretensiones y objetivos del sistema hegemónico desde dentro de estos propios servicios de redes. Hago mías las palabras de Rodríguez Prieto y Fernández Cabezudo (2014): "Cuando se trata la necesidad de decolonizar Internet, nos referimos a la apertura de nuevas ventanas por las que participamos en la Red. Ello implica no solo nuevos sistemas de acceso o de búsqueda, sino nuevos productos y un desarrollo de las voces que participan en un diseño y compresión más diversos de la Red" (p. 274).

Referencias

Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. En Polis. Revista Latinoamericana. (38).

Hardt, M. y Negri, A. (2005). Imperio. Barcelona: Paidós.

Ramonet, I. (1998). La tiranía de la comunicación. Madrid: Temas de debate.

Rodríguez, R. y Martínez, F. (2016). Poder e Internet. Un análisis crítico de la red. Madrid: Cátedra.

Para citar este artículo: Escaño, C. (2016). Colonizar y Decolonizar la Red (4 fases). *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 28 - 29. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/colonizar-y-decolonizar-la-red-4-fases

Descolonizando saberes y despertando imaginarios en América Latina

Mateo Aguado
Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España
mateo.aguado@uam.es

A pesar de haber recibido juicios variables a lo largo de la historia, la noción de *bienestar* ha sido considerada prácticamente siempre como la meta común y universal del ser humano. Tal y como sostenía Aristóteles, constituye el fin último de la actividad humana, el *bien perfecto* por excelencia, pues es algo que *elegimos siempre por sí mismo y nunca por otra cosa*.

En los últimos años, sin embargo, la preocupación social hacia el bienestar humano ha trascendido los ámbitos filosóficos para incorporarse de lleno a las agendas políticas de numerosos países a lo largo y ancho del planeta. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en Ecuador y Bolivia, en donde el *Buen vivir* ha sido formalizado como un concepto alternativo de progreso social alejado del PIB y enraizado en los saberes ancestrales de los pueblos originarios del país y en los derechos de la naturaleza.

El *Buen vivir*: una vida en plenitud, respeto y armonía

A través de diferentes expresiones, los planteamientos sobre el buen vivir han estado presentes en los pueblos originarios del mundo entero desde hace miles de años. No ha sido sin embargo hasta hace poco cuando, con las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia, la noción del Buen vivir ha sido expresamente incorporada al constitucionalismo mundial a través, respectivamente, de los términos sumak kawsay ("buen vivir") y suma qamaña ("vivir bien").

Según Gudynas (2011), la idea del Buen vivir surgió en base a dos empujes fundamentales: la postura discrepante frente al desarrollo convencional, por un lado, y la búsqueda de alternativas para mejorar el bienestar y proteger la naturaleza, por otro. Sea como fuere, el hito político que ha supuesto la inclusión del Buen vivir en las leyes ecuatorianas y bolivianas ha permitido que por vez primera en la historia hayan sido contemplados como sujetos de derechos y de bienestar los pueblos originarios andino-amazónicos (tradicionalmente olvidados) y la propia naturaleza (o Pacha Mama), configurando con ello un nuevo tipo de contrato social más amplio, justo y sostenible.

En términos generales, y en sintonía con las ideas de la Antigua Grecia, el *Buen vivir* podría entenderse como una *vida en plenitud*: una vida en armonía, respeto y equilibrio con la naturaleza y con el resto de seres humanos (Houtart, 2011; Mamani, 2010). Su noción se relaciona así con la cohesión social, con los valores comunitarios y con la participación activa, factores todos ellos clave en la búsqueda comunitaria de la felicidad y de la realización humana. Pero además, como destaca Ramírez (2010), el *Buen vivir* también tiene que ver con la disposición de tiempo libre:

tiempo para la contemplación y la emancipación así como para que nuestras libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales se amplíen y florezcan de modo que nos permitan alcanzar aquello que valoramos como deseable en la vida. Para Gudynas (2011) son principalmente cinco los objetivos del *Buen vivir*: *i)* buscar la calidad de vida; *ii)* construir un sistema económico justo, democrático y solidario; *iii)* fomentar la participación y el control social; *iv)* recuperar y conservar la naturaleza, y *v)* promover un ordenamiento territorial equilibrado.

El *Buen vivir* y los *Derechos de la Naturaleza*

La perspectiva conservacionista de las últimas cuatro décadas ha estado caracterizada por una tensión constante entre el *desarrollo socioeconómico*, por un lado, y la *conservación de la naturaleza*, por otro. Este panorama ha sido, al fin y al cabo, el resultado de una concepción antropocéntrica de la naturaleza que ha tendido a contemplar los ecosistemas como un almacén inagotable de recursos a disposición de los seres humanos.

Frente a este tipo de posturas antropomórficas, los *Derechos de la Naturaleza* recogidos en el Capítulo Séptimo de la nueva Constitución ecuatoriana abrazan un enfoque *biocéntrico* de la naturaleza centrado en asumir los valores intrínsecos que poseen los ecosistemas como un sujeto propio de derechos, aceptando con ello, de forma inherente, el derecho a existir que tienen todas las especies (y no sólo la nuestra). El paso dado en este sentido por Ecuador ha supuesto un acontecimiento sin precedentes en la forma en que un Estado soberano concibe sus ecosistemas y su patrimonio natural, abriendo con ello la puerta a reconocer la existencia de límites biofísicos al crecimiento humano.

La filosofía del *Buen vivir* ha logrado de este modo romper con la idea clásica de concebir el bienestar humano como un asunto relacionado con los ingresos y las posesiones materiales inclinándose, por el contrario, a entender la vida desde una *ética de lo suficiente* (Boff, 2009); una ética que, basada en promover una vida sencilla, equilibrada y espiritual, transcurra y florezca en comunidad y en hermandad con el resto de seres vivos. Bajo el prisma del *Buen vivir* lo importante no es por tanto el ser humano o el crecimiento económico, sino la armonía misma con la naturaleza y la vida. Como sostiene Albó (2009), el propósito final no es otro que *vivir y convivir bien*, no vivir cada vez mejor a costa de otros y de la naturaleza.

El *Buen vivir* como noción exploratoria de alternativas al *desarrollo occidental*

Aunque existen numerosos enfoques respecto a lo que debe contemplarse bajo el paraguas conceptual del *Buen vivir* (una noción teórica y compleja que -conviene no olvidarlo- aún está en fase de construcción), parece existir un consenso bastante razonable en concebirlo como una alternativa al actual modelo de desarrollo capitalista (Acosta, 2013; Gudynas, 2011; Mamani, 2010). En esta línea, autores como Acosta (2013) han sostenido que el *Buen vivir* podría concebirse como una ventana de oportunidad a través de la cual pensar y debatir sobre nuevas formas de organizar la vida en sociedad; pudiéndose convertir incluso, con el paso del tiempo, en un nuevo paradigma civilizatorio mediante el cual dar respuesta a los grandes retos que en materia de sostenibilidad y justicia el ser humano tiene por delante en los albores del nuevo milenio.

Desde esta óptica *contra-hegemónica* podríamos interpretar la filosofía del *Buen vivir* como un importante aporte de las culturas ancestrales andinas orientado a recuperar propuestas tradicionalmente silenciadas por las élites del poder y encaminado a asumir profundas transformaciones sociales que superen los estrechos marcos cognitivos del capitalismo basados en el crecimiento económico y en la acumulación de artefactos como un fin en sí mismo. El *Buen vivir* trataría así de romper con la imposición *monocultural* del saber occidental-neocolonial a través de un reencuentro entre el ser humano y la naturaleza basado en el libre florecimiento de vidas buenas y armónicas que no

excedan los límites de los ecosistemas.

Tras rebasar las fronteras latinoamericanas, el debate surgido en torno al *Buen vivir* y a los *Derechos de la Naturaleza* está comenzando a impulsar una interesante reflexión política y académica a escala global que podría llegar a sentar las bases para la construcción de un paradigma alternativo al capitalismo que sea capaz de armonizar un desarrollo humano coherente con una naturaleza *resiliente* y sana. Para lograr tal objetivo será necesario que el *Buen vivir* se articule con otras iniciativas similares que están comenzando a surgir con fuerza en otras partes del mundo: desde proyectos sociales y comunitarios en Asia y África hasta los discursos críticos con el capitalismo que comienzan a cobrar vigor en occidente (como la corriente del *Decrecimiento*). A fin de cuentas la noción del *Buen vivir p*odría actuar como un catalizador de nociones dispersas sobre el bienestar, la justicia y la sostenibilidad que ayude a construir una nueva identidad del ser humano sobre el planeta Tierra. Interculturalidad, saberes ancestrales y conocimientos modernos están llamados a entenderse durante el siglo XXI para ayudar a germinar este nuevo paradigma civilizatorio que la lógica humana demanda.

Referencias

Acosta, A. (2013). *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Icaria.

Albó, X. (2009). Suma qamaña = el buen convivir. *Revista Obets*, 4, 25-40.

Boff, L. (2009). ¿Vivir mejor o "el Buen Vivir"? *Revista Fusión.*

Gudynas, E. (2011a). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento, 462,* 1-20.

Houtart, F. (2011). El concepto de Sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Revista de filosofía,* 69(3).

Mamani, F. H. (2010). Buen vivir/Vivir bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas-CAOI.*

Ramírez, R. (2010). La transición ecuatoriana hacía el Buen Vivir. En I. León (Ed.), *Sumak Kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 125-141). Quito: SENPLADES.

Para citar este artículo: Aguado, M. (2016). Descolonizando saberes y despertando imaginarios en América Latina. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 30 - 32. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/descolonizando-saberes- despertando-imaginarios-america-latina

Vida y obra de Frantz Fanon

Julián Córdoba Toro
Universidad de Educación a Distancia, Madrid, España
jualiancordoba84@gmail.com

Uno de los grandes ideólogos del movimiento de descolonización francés fue Frantz Fanon, psiquiatra y escritor de lengua francesa. En esta columna vamos a realizar un pequeño resumen de su vida y de sus principales obras.

Frantz Fanon nació en Fort- de-France, en la isla de Martinica el veinte de julio de 1925. Martinica es una isla situada en el sur del Mar Caribe, colonia francesa desde 1635. Nuestro protagonista nació en una familia acomodada dentro de la sociedad colonial de la isla, con ascendencia africana y blanca francesa. Su status económico le posibilitó estudiar en el "Lycée Victor-Schoelcher", el colegio más importante de Martinica, donde tuvo al prestigioso poeta y político Aimé Césaire como profesor. Césaire, nacido y fallecido en Martinica, fue el ideólogo de la negritud, acuñado en 1935 en el número tres de la Revista "*El estudiante negro*". Con el concepto se pretendía reivindicar la identidad negra y su cultura frente a la cultura francesa dominante y opresora, que se servía de ella como instrumento en la administración colonial francesa.

La vida de Fanon está marcada profundamente por los acontecimientos ocurridos en su isla a partir de 1940. En ese año, Francia se rinde al nazismo y las tropas navales francesas se asientan en Martinica. Esas tropas se comportaron de una forma abiertamente racista y provocaron que se les acusara de múltiples abusos sociales y sexuales contra la población negra de la isla. Estos sucesos marcaron sobremanera a nuestro protagonista, que desde entonces tuvo en mente luchar contra la metrópolis francesa.

En el año 1943, con dieciocho años, Fanon abandona Martinica y se traslada a otra isla francesa del Caribe, Dominica, para unirse a las Fuerzas de Liberación Francesa. Posteriormente ingresó en el ejército francés y combatió en la Francia metropolitana contra el ejército nazi. En 1944 ascendió al grado de Cabo y recibió la medalla "Croix de guerre" por su desempeño en la Batalla de Alsacia. Cuando la derrota alemana se hizo evidente, el regimiento de Fanon fue «*blanqueado*»: él y todos los soldados no blancos fueron concentrados en Toulouse para así hacer ver que sólo los blancos habían derrotado al nazismo. La participación de Fanon en la guerra puede entenderse en clave de resistencia nacionalista contra el invasor alemán, aunque algunos autores piensan que se debió más a una resistencia contra la opresión racial que promulgaban los nazis.

Al acabar la guerra, nuestro protagonista decide volver a Martinica para apoyar la campaña política de su amigo Aimé Césaire, comunista, a las elecciones de la Asamblea de la Cuarta República Francesa. Poco después se traslada a Lyon donde estudia medicina y se especializa en psiquiatría en 1951. Comienza a ejercer bajo los auspicios del psiquiatra catalán Francesc de Tosquelles, marxista republicano exiliado en Francia, del que aprende la importancia de lo cultural en la psicopatología.

En 1952, Fanon publicó su primera gran obra por la que es conocido, *Piel negra, máscaras blancas*. En ella, Fanon utiliza el psicoanálisis para explicar los sentimientos de dependencia e insuficiencia que las personas de raza negra experimentan en un mundo blanco. Se pregunta porque la población negra subyugada por la población blanca que los dominaba arriesgaba su vida por personas que los despreciaban y abusaban de ellos. La respuesta que ofrece Fanon en su libro es que la colonización no solo pone a la población colonizada en una situación de dependencia física, sino sobre todo, de dependencia cultural, ya que se obliga a que pierdan sus rasgos culturales y su lenguaje para que adopten todos los rasgos culturales de los blancos que les dominan. Algunas de las frases que dejó ese libro son:

"Hablar (un idioma) significa sobre todo asumir una cultura, (implica) absorber el contenido de una civilización".

"Estamos tratando de entender por qué al negro de las Antillas le gusta tanto hablar francés".

En el año 1953, nuestro protagonista abandona Francia y se dirige hacia Argelia (colonia francesa desde 1830), donde comienza a trabajar en el Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville como Jefe del servicio. Allí, Fanon revoluciona los tratamientos que hasta ese momento se proporcionaban a los pacientes al introducir tratamientos basados en lo social, basándose en la idea de la importancia de lo cultural para la psicología normal y para las patologías de la mente.

En noviembre del año siguiente comenzó la Guerra de Liberación de Argelia (1954-1962). Fanon se unió en secreto al Frente de Liberación Nacional (FLN), ya que a su hospital llegaban muchos hombres con graves secuelas psicológicas debido a las torturas que las tropas francesas realizaban a los insurrectos. Entre otros casos, Fanon se encontró los siguientes: "Impotencia de un argelino como consecuencia de la violación de su mujer", "Un inspector europeo tortura a su mujer y a sus hijos", "Asesinato por dos jóvenes argelinos de 13 y 14 años de su compañero de juegos europeo", "Psicosis de angustia grave con síntomas de despersonalización después del brutal asesinato de una mujer" etc. Fanon estuvo viajando por toda Argelia para extender sus estudios psicológico-culturales acerca de los argelinos, pero esos viajes eran utilizados para cuestiones de espionaje e información a favor del FLN.

En el verano de 1956 escribió su famosa Carta Pública de Renuncia al Ministro Residente, rechazando de una vez por todas su pasado "asimilacionista". Esta carta provocó que fuera expulsado de Argelia en enero de 1957. Posteriormente, viajó en secreto a Túnez para formar parte del colectivo editorial del periódico el Moudjahid, (*Muyahid* que significa "guerrero santo"), periódico argelino en lengua francesa publicado inicialmente en Túnez y creado en esos momentos para ser utilizado como propaganda independentista del FNL y que desde la independencia fue el periódico de propaganda del partido único del gobierno argelino. Sus escritos de ese periodo fueron coleccionados y publicados después de su muerte bajo el nombre *Por la Revolución Africana* (1964). En esos escritos, se señala a Fanon como uno de los ideólogos del FNL.

También trabajó como embajador del gobierno provisional argelino en Ghana a partir de 1959, y fue el representante de dicho gobierno en varias conferencias internacionales de descolonización. En diciembre de 1958 acude al Congreso Panafricana de Accra (Ghana) –bajo el seudónimo de Doctor Omar—, donde mantiene relaciones de amistad y camaradería con intelectuales africanos, como Kwame Nkrumah (Ghana), Tom Mboye (Kenia), Félix Moumié (Camerún), Patrice Lumumba (Congo) y Roberto Holden (UPA, Angola), todos ellos líderes del anticolonialismo.

Después de un largo viaje por el Sáhara, a nuestro protagonista se le diagnostica Leucemia a finales de 1960. Viaja a la Unión Soviética donde mejora un poco de su enfermedad antes de volver a Túnez, donde entre mayo y octubre del año siguiente escribió su segunda y última gran obra, *Los condenados de la tierr*a (publicada por primera

vez en Francia en noviembre de 1961). Este libro ofrece una mirada descarnada sobre el sufrimiento padecido por la población africana, y sobre la extrema crueldad de la cultura Occidental hacia otras culturas. Fue una obra de culto dentro de los movimientos revolucionarios de los años sesenta y setenta. Fue un libro importante para líderes revolucionarios como Ernesto "Che Guevara", Steve Biko, activista sudafricano contra el apartheid o Alí Shariatí, considerado mártir en la revolución iraní de 1979.

La violencia es el tema principal del libro de Fanon y ya se refleja en el prefacio de Jean-Paul Sartre, (París, veintiuno de junio de 1905 – París, quince de abril de 1980) filósofo, escritor, novelista y activista político; máximo exponente del existencialismo y del marxismo humanista.[1] Sartre llega a decir que "cuando un colonizado mata a un colonizador nace un hombre libre. Porque lo único que le ha quedado al colonizado es la violencia".

Fanon argumenta que la violencia es la única vía que tienen los colonizados para conquistar su independencia, la única manera para sobreponerse a la violencia colonial y eliminar el sentimiento de inferioridad:

> Esta opulencia europea es literalmente escandalosa porque ha sido construida sobre las espaldas de los esclavos, se ha alimentado de la sangre de los esclavos, viene directamente del suelo y del subsuelo de ese mundo subdesarrollado. El bienestar y el progreso de Europa han sido construidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos.

Por otra parte, Fanon argumente que "la absorción de culturas o ideologías dominantes por parte de los sometidos produce resultados patológicos, tanto a nivel social como individual". Sin embargo, Fanon culpa de la violencia exclusivamente a los colonos, no a cuestiones psiquiátricas o culturales: "La criminalidad del argelino, su impulsividad, la violencia de sus asesinatos no son, pues, la consecuencia de una organización del sistema nervioso ni de una originalidad del carácter, sino el producto directo de la situación colonial".

Pero Fanon también argumenta que tras la violencia se necesita construir una nueva sociedad, una nueva cultura:

> La liberación de una nación es una cosa. Los métodos y contenido popular de la lucha otra. Me parece que el futuro de la cultura nacional y sus riquezas son tanto expresión como parte de los valores que han dirigido esa lucha por la libertad.

También advierte del peligro que tiene el surgimiento de líderes nacionalistas y el culto hacia ellos que podían tener las clases populares una vez liberadas. Creía que la imitación de lo europeo por parte de los africanos podía llevar a esta situación:

> Así, camaradas, no rindamos tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades que derivan inspiración de ella. La humanidad espera de nosotros alguna otra cosa que una imitación, algo que sería una caricatura obscena. (.) Por Europa misma, por nosotros y por la humanidad, camaradas, debemos dar vuelta a la hoja, debemos desarrollar concepciones nuevas, y debemos tratar de ayudar a dar los primeros pasos al hombre nuevo.

Por último, Fanon habla del socialismo agrario como la base en la que debe construirse la nueva Argelia y la necesidad que el partido único sea una extensión de la voluntad de las masas:

1 https://www.youtube.com/watch?v=ileLyRtlFLA

> Los campesinos desconfían del hombre de la ciudad. Vestido como un europeo, hablando su lengua, trabajando como él, viviendo a veces en su barrio es considerado por los campesinos como un tránsfuga que ha abandonado todo lo que constituye el patrimonio nacional. [...] Es la oposición entre el colonizado, excluido de las ventajas del colonialismo y el que se las arregla para sacar partido a la explotación colonial. El partido debe ser la expresión directa de las masas. El partido no es una organización encargada de transmitir las órdenes del gobierno. Es el portavoz enérgico y el defensor incorruptible de las masas. Para llegar a esta concepción del partido, es necesario antes que nada desembarazarse de la idea muy occidental, muy burguesa y, por tanto, muy despreciativa de que las masas son incapaces de dirigirse. La experiencia prueba, en realidad, que las masas comprenden perfectamente los problemas más complicados.

Frantz Fanon no pudo superar la Leucemia y murió el 6 de diciembre de 1961 en el hospital de Bethesda en Maryland (Estados Unidos), a los 36 años de edad. Después de recibir un funeral de honor en Túnez, fue enterrado en el Cementerio de los Mártires (Chouhada) en Ain, situada en el este de Argelia. Su último deseo fue:

> Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa: que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre la opresión del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que me sea permitido descubrir y de querer el hombre, allí donde se encuentre.

Para citar este artículo: Córdoba, J. (2016). Vida y obra de Frantz Fanon. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 33 - 36. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/vida-y-obra-de-frantz-fanon

La espiritualidad contrahegemónica como espacio de descolonización

José I. Bozano Herrero
Universidad de Sevilla, Sevilla, España
josbozher@gmail.com

Hace un par de años tuve oportunidad de realizar una breve estancia en el departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) en México DF, donde me fue posible intercambiar palabras e ideas con profesores, investigadores y alumnos. Recuerdo como me sorprendió la vitalidad de esta disciplina en México, su fuerza y su reconocimiento dentro y fuera del ámbito académico. No en vano, cuentan con multitud de departamentos de Antropología en todo el país y con algunos de los más notables investigadores, así como con una multitud de instituciones que son referencia mundial como el museo de Antropología de la capital mexicana. El valor que se le otorga a esta disciplina allí es envidiable y los conocimientos que se generan a través de ella mantienen una relevante consideración a la hora del diseño y la gestión de acciones y discursos relativos al ámbito de lo político y lo social. Las posibilidades son infinitas si las comparamos con España, donde lo habitual cuando explicas a alguien que te dedicas a la Antropología sea que te pregunten algo como: "¿qué es eso?", "¿antropo… qué?", "¿eso es lo de los huesos?", etc. En España hay algunos departamentos de esta disciplina, pero lo que más abunda es un profundo desconocimiento de su labor, un total desinterés institucional por ella y escasas posibilidades de desarrollarse como antropólogo/a. Por ello, en varias ocasiones que referí este asombro por la salud de la Antropología mexicana a algunos de mis interlocutores, quedaba yo más asombrado al comprobar la alta consideración que sostenían de la Antropología en España, cuestión que me resultaba difícil de comprender. De una forma u otra, la idea de la colonización era el argumento que me parecía más plausible, esto es, dicha confusión sólo podía ser fruto de las profundas imbricaciones culturales e históricas entre ambos pueblos construidas en gran parte en base a dinámicas de dominación, explotación y extorsión exportadas desde Europa y que han provocado la extensión de relaciones asimétricas que favorecen tanto la distorsión de la imagen propia como de la ajena, consiguiendo perpetuar en el tiempo la idea de que todo lo que provenga del occidente europeo está cubierto de una pátina de infalibilidad.

Este ejemplo nos permite constatar que si bien los procesos de colonización europea sobre territorios iberoamericanos han sufrido cambios fundamentales en los últimos siglos en cuanto a las formas en las que se desarrollan, al igual que los modos de organización social en todo el globo, pervive con fuerza una visión jerarquizada en base a la diferencia como aspecto negativo en la construcción de las relaciones entre estas regiones y sus habitantes. Así pues, en la actualidad, las distintas maneras en las que el colonialismo se materializa podrían ser catalogadas como más sutiles que las que asociamos con los procesos de colonización clásicos, ya que a diferencia de estos casos la ocupación de territorios ya no es física y el control y sometimiento de poblaciones se edifica a través de organismos e instituciones con capacidad para definir segmentos de la realidad y establecer determinadas condiciones

estructurales. No obstante, los procesos de colonización no pueden considerarse como un monopolio de algunos sectores específicos de determinados estados o de los estados mismos, por el contrario se han de entender como dinámicos y presentes en distintos niveles de relación e interacción, a pesar de que estos tienden a formar parte de estrategias de acumulación de capital y de reproducción social para las élites económicas.

Por el contrario, y debido en parte a la contestación de determinados sectores de población en buena parte del mundo ante las dinámicas de control y de producción de poder, vemos como ciertas consideraciones de la lógica colonial basadas en la dicotomía superioridad/inferioridad se volatilizan al mismo tiempo que se cuestiona la esencia misma del llamado proceso modernizador y se generan espacios contrahegemónicos que favorecen la generación de discursos, prácticas y experiencias que, en las antípodas de la lógica colonial, entienden la diversidad cultural como fuente de riqueza no crematística, invirtiendo el sentido de la diferencia como algo negativo hacia su consideración como algo positivo, ya que no sólo se oponen a entenderla como un argumento plausible para una tutela obligada e impuesta sino que la asumen como una prolongación de la propia identidad, como un nexo que facilita el autoconocimiento y, en definitiva, como una sólida base para la materialización de utopías panhumanistas. El desarrollo que planteamos lo reconocemos en ámbitos de la vida social como el de las creencias espirituales, ya que en el tiempo de la espiritualidad subjetiva y reflexiva una buena porción de los participantes de esta realidad han dirigido su mirada a grupos, saberes y prácticas tradicionales propias del continente americano en busca de respuestas que les permitan superar las perversiones de los sistemas políticos, económicos y sociales dominantes, los cuales cegados por la obsesión de acumular y crecer en lo material han descuidado, olvidado y perdido conocimientos inestimables por haber sido previamente catalogados como inferiores, inútiles y polucionantes.

Es harto complicado imaginar un panorama en el que la colonización en cualquiera de sus formas desaparezca, sería necesario un cambio de paradigma radical en todos los niveles, no obstante ante el inmovilismo ideológico del poder hegemónico vemos como se extienden multitud de grupos de poblaciones de contextos occidentalizados que no sólo desdeñan las imposiciones de la cosmovisión occidental dominante a otras cosmovisiones tradicionales sino que parecen desear con sincero interés incorporar la esencia de estas últimas a su ethos.

Para citar este artículo: Bozano, J. (2016). La espiritualidad contrahegemónica como espacio de descolonización. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 37 - 38. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ la-espiritualidad-contrahegemonica-espacio-descolonizacion

Iniciativas de la comunidad en la Habana, Cuba, para la autogestión del agua desde una perspectiva social

Rocío Valderrama
Universidad de Sevilla, Sevilla, España
rvalderrama@us.es

Por lo pronto, bástenos decir que la idea de pensar en el agua desde una perspectiva social es una iniciativa liderada en Latinoamérica, concretamente en el barrio de Jesús María, en la Habana vieja, Cuba. La sociedad cubana posee mucha estructura organizativa comunitaria así como a nivel individual. Destacamos por ello, la implicación de la mujer, de manera personal en la tarea de la gestión y uso del agua para frenar el proceso de socialización en relación a malos hábitos en el uso del agua en las familias.

Partiendo un enfoque participativo e inclusivo, los protagonistas son las mujeres y hombres que forman parte de los contextos y territorios en los que se desarrolló esta experiencia, con un compromiso de las cuatro ciudadanías. El papel de las universidades de sur, como es la Universidad de la Habana Vieja, la Universidad de Sevilla y la Universidad de Cádiz, con el fortalecimiento de estructuras locales, como en el caso de esta experiencia, hizo posible realizar el Taller de Transformación Integral de Barrio de Jesús María, generando procesos de autogestión, donde se involucró a la comunidad en la identificación, ejecución y mantenimiento de iniciativas locales satisfaciendo sus intereses y prioridades.

Todo el conjunto de herramientas y acciones que se emplearon, el uso de instrumentos metodológicos, la transferencia de conocimiento y la sistematización de la experiencia y buenas prácticas, podrían extrapolarse a otros contextos en sistema occidental. Partiendo de la premisa de que no se pueden inferir generalidades de un estudio de caso como lo fue el que aquí comentamos, sabemos que por ello su valor no disminuye. Este estudio muestra que en torno al acceso al agua y al saneamiento aún pueden detectarse desigualdades de género, incluso en un país como Cuba que ocupa el lugar 29 dentro de 109 países según el Índice de Potenciación de Género, y con un 43% de escaños parlamentarios cubiertos por mujeres. Valor solo superado por Suecia. (PNUD, 2009).

Es interesante resaltar el impacto del proyecto en la población, consiguiendo un elevado número de mujeres y hombres del barrio de Jesús María sensibilizados, informados e involucrados en la fase de capacitación, como mecanismo de concienciación y apropiación del conocimiento para ser agentes de cambio en sus barrios. Esto fue posible por optar por un enfoque metodológico participativo, tomando como referencia el estudio de campo y capacitación, que permite la implicación de expertos/as, técnicos/as, vecinos/as, y ciudadanos/as involucrados en la acción concreta, con el objetivo de que las personas sean el motor de cambio y transformación de su propia realidad. Pero sobre todo fue posible por realizarlo partiendo de los intereses de la comunidad que desea un cambio y que toma la iniciativa para desarrollar una transformación. El desarrollo de este tipo de acciones, es decir, acciones que puedan ofrecer las herramientas necesarias para negociar con aquellos que toman decisiones, tanto a nivel

macro como micro, contribuye que la ciudadanía tome parte de la gestión de su entorno. Así, la participación de la sociedad civil ha de ir tomando protagonismo frente al mercado, favoreciendo estilos de participación generadores de cambios sociales y estructurales ya que en el sistema occidental, en numerosos espacios institucionales, la participación se ha convertido en un clientelismo fruto de nuestra sociedad capitalista.

El Estado promueve la participación a través de la representación, o a través de la democracia con estilos sobre todo verticales de organización, como es el caso del asistencialismo y la democratización cultural. En ellos, las personas no son reconocidas como sujetos activos en la construcción se saberes.

El mercado como pieza fundamental en la sociedad neoliberal promueve una participación también sesgada en tanto que hace a la ciudadanía cliente y refuerza las posiciones de poder como dominio. La iniciativa de gestión del agua como recurso social en el barrio de Jesús María, muestra otros estilos de participación que impulsa nuevas prácticas y actividades a nivel de barrio gestionadas por las asociaciones y ciudadanía de a pie.

Visibilizar determinada praxis que nacen en la periferia permiten la creación o el fortalecimiento de nuevos estilos de participación que transforman y son capaces de construir capital social individual y colectivo a través de la emancipación en la vida cotidiana de las personas protagonistas.

Referencias

PNUD. Informe de Desarrollo Humano (2006). *Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua.* PNUD, NewYork.

PNUD e INIE. (2005). Segundo Informe de Cuba sobre los Objetivos del Milenio. PNUD. Cuba. Diag- nóstico socioambiental del Consejo Popular de Jesús María. Programa Nacional de control sanitario sobre el agua. Encuesta de conglomerados 2006. Cuba.

Para citar este artículo: Valderrama, R. (2016). Iniciativas de la comunidad en la Habana, Cuba, para la autogestión del agua desde una perspectiva social. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 39 - 40. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/iniciativas-la-comunidad-la-habana-cuba-la-autogestion-del-agua-desde-una-perspectiva-social

Challenging the Violence and Invisibility against Women of Color – A Marxist Imperative

Lilia D. Monzó
Chapman University, Orange, Estados Unidos

monzo@chapman.edu
Peter McLaren
Chapman University, Orange, Estados Unidos
petermclaren@gmail.com

We are heading into an era where unbridled greed, racism, sexism, and other forms of hate are, once again, unabashedly proclaimed to the world without remorse. This turn from the once negative association with racism and attempts to avoid being labeled racist has became increasingly evident in the U.S. since 2014, when, astoundingly, a string of White police killings of unarmed Black men went unpunished or unprosecuted (Monzó & McLaren, 2014). In some of these cases the police officers evidenced a complete lack of compassion for the men in their fi- nal seconds of life. National coverage of these events made clear to would be haters and predators that racism was still very prevalent and deep rooted in U.S. society. The White supremacist and misogynist venom that U.S. repu- blican hopeful, Donald Trump, is selling in his 2016 presidential campaign has not been seen since the presidency of Ronald Reagan labeled millions of America's unemployed as potential welfare cheats and created the idea that welfare fraud was a nationwide epidemic. The welfare queen—a lazy Black and Brown female living off honest (White) taxpayers' money—was seeded in the soil of America's structural unconscious (Litchman, 1982).

With outrageous accusations that all Mexicans who immigrate to the U.S. are criminals and rapists and that Muslims should be kept from entering the country, Donald Trump has built a campaign that feeds on a fear of the Other and has amassed a strong following. The city of Ferguson, Missouri, ignited in anger and anguish and across the nation communities of color and White allies have come together to protest this racialized assault on Black men. We champion these efforts in support of our Black brothers but we also want to highlight a consistently invisible target of this and other forms of violence.

Women of color and girls of color are also disproportionate victims of violence – state violence, domestic violence, sexual violence, and symbolic violence. This racial-misogynist assault against women of color has received almost no national or international attention (Crenshaw et al., 2015; Watson, 2014). For example, Black women and girls are also disproportionately killed by White police officers who get off stark free. The case of seven-year old Aiyana Stanley-Jones who was fatally shot in 2010 in Detroit by a White police officer conducting a raid against another suspect was tried twice in four years and resulted each time in a hung jury. On March 2nd, 2014

22-year old Gabriella Nevarez was shot and killed by police who claim that she led them to a high-speed chase and attempted to ram their car into their vehicle. Witnesses say that she lost control of her vehicle aMer having been shot. Twenty-eight year old Sandra Bland who was shown on video pinned to the ground while surrounded by police officers was held in a Texas jail cell and found dead three days later.

On June 17th 2015 a White gunman murdered 9 parishioners at a historically Black church in Charleston. While this incident has been correctly referred to as terrorism against the Black community, rarely has it been emphasized that of the nine victims, six were women (Crenshaw et al., 2015). The media tends to treat police profiling and brutality against communities of color as police brutality against Black and Brown men. However, reports of police stoppings reveal a similar disproportionality with respect to racial profiling among Black men and women. For example, in New York City, of all police stoppings of men, 55.7% were Black men (compared to 10.9 of White men) and of all police stoppings of women, 53.4% were Black women (compared to 13.4 of White women) (Crenshaw et al., 2015)).

Police brutality against women of color oMen takes the form of physical and/or sexual abuse. Consider the examples of Marlene Pinnock who was pummeled in the face by a California Highway Patrol Officer, Keyarika Diggles who was beaten in a Texas police precinct, and a police officer was caught on video pinning down Dejerria Bec- ton, a teenage girl, at a pool party while she sobbed asking for her mother (Crenshaw et al., 2013). While it may be perceived that women are "included" in anti-racist efforts in support of specific communities, our androcentric society oMen fails to recognize the differences that affect women across almost any domain. Remedies against po- lice profiling and violence against women of color requires a different approach. While racism may create a fear of Black and Brown men that leads to White police officers' response to "shoot first, ask questions later," racism against women of color contempt and dehumanization and sexual objectification. According to one researcher, sexual assault is a "huge problem" among police officers. Reporting and documentation of the problem are diffi- cult but even then reports suggest that 9% of all reports of police misconduct involved sexual abuse (Carpenter, 2014). Their societal invisibility and presumed voicelessness makes them prime targets for sexual assault, physical abuse, and other forms of violence.

Immigrant women, poor women, and women whose languages are other than English are also vulnerable to sexual assault, sexual harassment, and other forms of violence because they are perceived as not capable of managing the justice system. Undocumented women are especially vulnerable to demands by both immigration officials and employers who demand sexual favors or who silence potential reports of rape with the threat of deportation (Hing, 2008). The anti-immigrant sentiment and hyper nationalism that we have seen in the U.S. since 9/11 demonizes immigrants as "criminals" even though migration into industrialized countries are increasingly a result of war, displacement, and poverty oMen caused by transnational capitalism (Monzó, McLaren, & Rodriguez, in press). This nationalism, spawned by anti-immigrant media messages, supports the systematic debasement of immigrants and justifies violence against them as deserved.

With recent gains within the GLBTQIA community and increased support of non-conforming gender and transgender community there has been a significant fallout against transgender women of color in particular. According to a 2013 report by the National Coalition of Anti-Violence programs (2014) transgender women accounted for 72% of all GLBTQIA homicides and 89% of the victims of such homicides were people of color. In each of these cases transgender women were brutally attacked, either shot, burned, or stabbed. According to a Fusion analysis (2015), 21 transgender women were killed in 2015 and 17 of these were either Black or Latina. While the number of transgender women deaths are increasing from previous year it is still unclear if the increase

has to do with greater hate crimes occurring or greater awareness and documentation (Kellaway & Brydum, 2016) Furthermore, these are only the numbers of transgender women killed. Many others exist who were attacked but survived. It is also difficult to know exact numbers since there is the possibility that victims may be misgendered. The string of victims include 20-year old Elisha Walker who was beaten to death in Smithfield, North Carolina, 20-year old Amber MonRoe who was shot to death in Detroit, Michigan, 17-year old Mercedes Williamson who was stabbed to death and found buried in a field behind her murderer's father's house in George County, Missis- sippi, 25-year old Ashton O'Hara was beaten to death in Detroit, Michigan, Tamara Dominguez who was killed by a male driver who repeatedly struck her with his vehicle (Kellaway & Brydum, 2016).

Violence against Muslims women is also on the rise. Indeed this has been the case since 9/11 but increasingly more so this past year. Thirty eight hate-based attacks against Muslims have been reported since the Paris attacks of 2015 and 18 of these occurred since the shootings in San Bernardino, Ca (Siemaszko, 2015). These incidents taken up by extremists are unjustly blamed on all Muslims. While these criminal acts cannot and should not be excused, the way to best prevent future attacks is to address the root causes: US imperialism and its desire to guarantee corporate interests in the Middle East (McLaren, 2015). In the West, our responses to national suffe- ring have oMen been to find a scapegoat rather than to take responsibility for our own part in the world's rancor toward the West. We have not publicly taken stock of our own complicity in the development of extremist groups such as ISIS. Muslim women wearing the hijab are prime targets. Examples of these hate crimes against Muslim women include a Muslim woman being pushed in front of an oncoming underground train in London, a sixth- grade girl was beaten by boys who attempted to remove her hijab while calling her ISIS in a New York City midd- le school, and several newspaper headlines have appeared with Muslim women wearing hijabs followed by suspi- cions that they might be the "new terrorists" (Tinsley, 2015).

Another horrific form of violence against women is human and sex trafficking (The Advocates for Human Rights, 2016). Trafficking, especially sex trafficking, is a thriving business worldwide. Although the prevalence of trafficking is difficult to assess because of the hidden nature of this monstrosity, a 2012 report estimates that 20.9 million people and 15.8 million women are trafficked worldwide. While trafficking affects men too, the overwhelming majority of trafficking victims are women and young girls who face disproportionate poverty and discrimination which in turn negatively affect employment and educational opportunities. Although actual racial demographics are scant, the majority of women and girls who are trafficked into the U.S come from the "develo- ping world," primarily from Latin America, countries of the former Soviet Union and South and Southeast Asia (Miko & Park, 2002). Traffickers prey on generally very young and poor women who are especially vulnerable because of their economic needs. They are oMen initially deceived about the nature of the work for which they are being hired and later forced against their will to engage in sex work. Other times women are lured into trafficking situations with false promises of descent working conditions. Tactics used to retain and control women in the sex industry include bondage, isolation, controlling money, physical violence and threats, and sexual assault and rape (The Advocates for Human Rights, 2016)..

While violence against women is rampant throughout the world and reaches epidemic proportions that far out- number many of the disasters that oMen occupy media outlets, only few cases gain national attention. Indeed one in three women will be physically or sexually assaulted at least once in their life, usually by the men who claim to "love" them (United Nations Division for the Advancement of Women, 2008). As astounding as these statistics, drawn from self-reports, seem they are likely underestimated, hindered by the social stigma, ostracism, further violence, and sometimes even legal persecution that is oMen inflicted on women who dare to report.

Societal visibility is always related to the social and material conditions that create its possibility. That is, what we are able to or choose to see is related to the ideologies, values, and beliefs produced within a given mode of production. The violence that afflicts women of color across the world is a shameful reality that is apparently acceptable given that we rarely hear about the systematic nature of their specific forms of oppression. Indeed social justice advocates rarely recognize that any form of violence takes on particular characteristics when it involves women of color because they live a gendered and racialized existence, which produces distinct ways in which people relate to them. Since our capitalist world has been constructed in the image of Western man and to their benefit we have been conditioned to view the world through a Western androcentric lens. As such, unless we specify a subjugated group, by default we organize the world with men as the protagonists and create social, economic and political conditions that benefit them.

If the explicit and unconscionable violence against women of color discussed above is so pervasive that it rarely ignites our collective conscience, then the more everyday subtle forms of symbolic violence oMen go completely undetected both by outsiders but also oMen by women of color themselves. One particularly invisible form of symbolic violence is the exclusion of women of color and their particular knowledges in spaces of power – that is in spaces where important decisions, networks, advancements, and opportunities are made (Monzó & SooHoo, 2014). This occurs of course across race, gender, and class. However, there is no doubt that it occurs most oMen among women of color, particularly Black and Latina women, whose ideas necessarily (in that they come from a place of greatest marginality) are oMen perceived as too different, perhaps even threatening, to normative practices and ideologies. While these seemingly more mundane forms of violence are not as immediately threatening as those discussed above, they are endemic to the subconscious perception of women of color as less intellectually worthy or having knowledges that are of less value (Monzó, 2015). Restricting women of color from contexts of power and silencing them from explaining the world through their vantage points, removes the potential for new ideas to emerge – ideas rooted in the particular experiences of oppression, including ideas about the form of and processes by which the oppression they experience takes shape which would help with designing policies, laws, programs, and other strategies that may significantly curtail the violence they experience (Monzo, 2014).

Of course we cannot only adopt reactionary methods to end the violence against women of color. There is a need for pro-active strategies that entail a conscious awareness and inclusion of all women and all people of color and all those who currently live by the dictates of the ruling class. We engage this offensive against the structures of capitalism, racism, sexism, hetero and gender normativity, and all other forms of oppression simultaneously but with a conscious awareness that these take specificity within the capitalist mode of production (McLaren, 2015). This does not mean that these forms of oppression will automatically end as a result of a socialist revolution but that they are impossible to eradicate within the existing capitalist structure because capitalism depends on them to sustain its system of exploitation. Of course this means also that we must erode the structures that enable capitalism to continue, structures that sustain racist practices built upon the oppression of women, including the family – an institution that serves to control women and by so doing the production of the next generation into good working-class racist sexists.

This is a call to amplify our lenses (letting women of color's vantage points in) not to replace them. We do not subscribe to the postmodern notion that because women of color face specific forms of oppression we cannot work with other women and men to end our oppression. Our argument is in fact the opposite: that amplifying our lenses requires the inclusion of all voices toward the common goal of eradicating all forms of oppression.

An understanding of how these structures work together under capitalism to oppress women of color, and other

groups in historically specific ways leads to the conclusion that we must begin to name our oppression and our vision for social change. General notions of social justice not only hide the specificity of experience among the oppressed and therefore make us suspicious and resentful of each other but they also hide what we stand for. Increasingly the term social justice has been co-opted to reflect a leM-liberal view that seeks to merely improve conditions for the oppressed so they can have more opportunities and a better standard of living. However, this notion of social justice resists acknowledging that capitalism cannot be reformed to avoid exploitation and to promote equal opportunity (Marx, 1906/2011). Those who strive for this approach support the view that some human beings are more motivated than others and deserve to have more (things) in life. They are still subscribing to the capitalist narrative of meritocracy. We must recognize that this narrative is based on lies – the lie that the accumulation goal of capitalism can be curtailed and capitalism 'reformed' to serve the interests of the working-class, the lie that wages for work is an equal exchange rather than a system of exploitation in which workers become the property (capital) of the capitalists, and the lie that although capitalism is not perfect it is the best system that can exist and that an alternative to capitalism that is class-free and can support greater freedom and equality is not possible. As revolutionary Marxist critical pedagogues we denounce unequivocally these lies (Allman, 1999; McLaren, 2015, 2006).

Paulo Freire (1970, 1994), one of the founding philosophers of critical pedagogy, engaged the idea of love not as an emotion locked in the heart of an individual but as a social relation that evidenced a true value for the Other, a recognition of value for the difference that an Other brings. Freire argued that this love was fundamental to the dialogic praxis that would lead to understanding the word and world and to the impetus and agency necessary for transformation. A love that attempts to change the Other into their mirror image is merely an expression of self-love. True love demands not only that we recognize the social and economic positioning of the Other and how it relates to our own positioning and to the structure of domination in the world but to do all in our power to transform these relations of domination. Love, Freire argued, is necessary for hope to flourish. Without love for the Other, for humanity and the world we cannot muster the hope necessary to risk our hearts and our lives to transform the world (McLaren, 1999). To love, we must be able to truly see the Other as a fully human being, magnificent in their existence in the world, deserving to be heard and to be trusted to engage their full human capacity and potential, equally worthy, always unfinished, but imbued with a unique responsibility and potential to mark the course of history. This revolutionary love is necessary to end today's violence against women of color and all other social groups and against the capitalist structure the produces this violence. With love and hope we will begin to work together toward a better world across the social differences that have been created to keep us divided and in service to the capitalist mode of production. As revolutionary critical pedagogues, we favor a world free of class and organized around freely associated labor in which all living organisms are recognized as interdependent and in which each of us is socially responsible for the other, a society in which women of color, women of non-color and all men regardless of sexual orientation, gender identity, or other marker of difference can value each other and live together, and truly love each other enough to make our history one of equality, freedom, and solidarity.

References

Allman, P. (1999). *Revolutionary social transformatio*n. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Carpenter, Z. (2014, Aug.). The police violence we aren't talking about. *The Nation,* Aug. 27. http://www.

thenation.com/article/police-violence-we-arent-talking-about/

Crenshaw, K.W. & Ritchie, A.J. with Anspach, R., Gilmer,R. & Harris, L. (2015). *Say her name: Resisting police brutality against Black women.* New York: African American Policy Forum, Center for Intersectionality and Social Policy Studies.

Freire, P. (1994). *Pedagogy of hope.* New York: Continuum.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.

Hing, J. (2008). *Anti-immigrant fever ignites violence against women*. RaceWire http://www.sfwar.org/pdf/Immigrants/IM_RWire_03_08.pdf

Kellaway, M. & Brydum, S. (2016, Jan). As a new year dawns, activists continue to decry an 'epidemic' of fatal violence directed at transgender women – Updated. *Advocate,* Jan 12. Retrieved from http://www.advocate. com/transgender/2015/07/27/these-are-trans-women-killed-so-far-us-2015

Lichtman, R. (1982). *The production of desire: The integration of psychoanalysis into Marxist theory*. New York: TheFree Press.

Miko, F.T. & Park, G. (2002). T*rafficking in women and children: The U.S. and international response.* CRS Report for Congress. Retrieved http://fpc.state.gov/documents/organization/9107.pdf

Marx, K (1906/2011). *Capital, vol. I*. New York: The Modern Library.

McLaren, P. (2015). *Pedagogy of insurrection.* New York: Peter Lang.

McLaren, P. (2006). *Rage & hope.* New York: Peter Lang.

McLaren, P. (1999). A pedagogy of possibility: Reflecting upon Paulo Freire's Politics of Education: In me- mory of Paulo Freire. *Educational Researcher,* 28(2), 49-56.

Monzó, L.D. (2015). *Confronting colonial representations of Latinas: Developing a liberation praxis. Postcolo- nial Directions in Education.*

Monzó, L.D. (2014). A critical pedagogy for democracy: Confronting higher education's neoliberal agenda with a critical Latina feminist episteme. *Journal for Critical Education Policy Studies.* 12(1), 73-100.

Monzó, L.D. & McLaren, P. (2014). Toward a red theory of love, sexuality, and the family. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 48-51. Retrieved http://iberoamericasocial.com/toward-a-red-theory- of-love- sexuality-and-the-family

Monzó, L.D., McLaren, P., & Rodriguez, A. (in press). *Deploying guns to expendable communities: Bloodshed in Mexico, US imperialism and transnational capital – A call for revolutionary critical pedagogy*. Cultural Studies/ Critical Methodologies.

Monzó, L.D. & SooHoo, S. (2014). Translating the academy: Learning the racialized languages of academia. *Journal of Diversity in Higher Education.* 70 (3), 147-165.

National Coalition of Anti-Violence Programs. (2014). *Lesbian, gay, bisectual, transgender, queer, and HIV affected hate violence in 2013*. New York: NCAVP. https://www.equalitymi.org/files/2013-ncavp-hv.pdf

Rivas, J. (2015, Aug.). 20 trans people were murdered this year. This is what happened. *Fusion,* August 20. http://fusion.net/story/185799/2015-transgender-women-murdered-underreported/

Siemaszko, C. (2015). Hate attacks on Muslims in U.S. spike aMer recent acts of terrorism. *NBC News,* Dec. 13. http://www.nbcnews.com/news/us-news/hate-attacks-muslims-u-s-spike-aMer-recent-acts-terrorism-n482456

The Advocates for Human Rights. (2016, May). *Stop violence against women.* Retreived May, 10. http:// www.stopvaw.org/Trafficking_in_Women.html

Tinsley, O.N. (2015, Dec.). Violence against Muslim women is racist and misogynist. *Time,* Dec 17. Retrie- ved from http://time.com/4153763/violence-against-muslim-women/

United Nations Division for the Advancement of Women. (2008). *How widespread is violence against women.* http://www.un.org/en/women/endviolence/pdf/VAW.pdf

Watson, E.D. (2014, July). Violence against Black women is too oMen overlooked or dismissed. *Huffpost Impact,* July 15. http://www.huffingtonpost.com/elwood-d-watson/violence-against-black-wo_b_5578597.htm

Para citar este artículo: Monzó, L., McLaren, P. (2016). Challenging the violence and invisibility aganst women of color - a marxist imperative. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 41 - 47. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/challenging-the-violence-and-invisibility-against-women-of-color-a-marxist-imperative

Des/colonização nas periferias iberoamericanas: o poli olhar

Dante Augusto Galeffi
Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil
dgaleffi@uol.com.br

Os múltiplos olhares de sobrevôo possíveis na abordagem do tema motivador da presente edição, "Des/Colonização, Iberoamérica e o despertar da periferia", revelam a complexidade de nossos modos de ser como participantes da história humana na diáspora iberoamericana. Com o intuito de apurar o foco desta provocação, compreendendo por iberoamericanos a comunidade dos falantes herdeiros da expansão colonizadora dos portugueses e dos espanhóis nas Américas e no mundo. Entretanto, do que mesmo estamos falando? O que significa ser iberoamericano? Em que base se assenta a identidade iberoamericana? Melhor falar a partir do lugar próprio e de como a colonização se encontra enraizada e de que formas se realizam des/colonizações nas periferias. E para sair da generalidade na abordagem do tema é preciso selecionar e escolher fenômenos antropossociais próprios e apropriados, buscando compreender como a des/colonização se realiza em territórios periféricos em relação a certo poder colonizador central. Ora, quais são as alternativas políticas de grupos periféricos em relação à des/colonização? Estamos diante de uma tensão de grande potência porque diz respeito à situação político-econômica de seres humanos que se encontram à margem da sociedade exitosa do Capitalismo Mundial Integrado (CMI), nas palavras de Félix Guattari. Isto significa também procurar compreender de qual colonialismo se fala no processo de des/colonização - desconstrução do estado de colônia nos planos material e ideológico/espiritual - em territórios periféricos.

Escutei do meu lugar periférico que a des/colonização é um problema pertencente à ordem da "razão polarizada", razão monológica, razão dialética. Uma contradição: razão monológica é razão dialética? Como? Ora, pela polarização da razão dialética ela acaba se tornado razão monológica, razão dogmática: via de mão única. O problema da colonização precisa hoje de instrumentos de ação além da desconstrução. Não se trata de negar a des/colonização e sim de deixar de agir na polarização dialética agindo na razão vital-inclusiva. Os efeitos da colonização do CMI exercem hoje um poder atrator que consiste em roubar para sua órbita toda energia produtiva/vital do planeta. A colonização foi transformada em "Colonização Mundial Integrada" e atua por cima das camadas da sedimentação social como um ladrão que rouba a energia vital dos outros para tornar-se senhor de escravos. É quando o ladrão vira o senhor, tornando-se o expropriador do bem vital de que é roubado. Eis a colonização em sua matriz replicante eficiente: saque, extermínio e submissão dos povos autóctones "descobertos". A des/colonização aparece, assim como movimento de empoderamento das etnias que foram saqueadas e submetidas pelos colonizadores, o que se estende por todo o globo terrestre como Capitalismo Mundial Integrado na contemporaneidade.
Por- tanto, pode-se reconhecer duas des/colonizações em curso nas periferias do mundo e da Iberoamérica. A primeira delas é a des/colonização das etnias e grupos sociais que foram expropriados pelos invasores de seus territórios vitais. A segunda é a des/colonização em relação ao CMI que se tornou o "grande colonizador global" introduzin-

do outros níveis de complexidade nas estruturas de relação de poder da exitosa Sociedade do Conhecimento, da Informação e do Controle, sociedade dominada pelo modo de produção que mantém o poder polarizado entre senhores e escravos, ricos em excesso e miseráveis.

A partir das periferias formadas pelos grupos humanos excluídos, os processos de empoderamento vital que estão em curso podem ser reconhecidos em dois perfis principais. O primeiro perfil cartografado diz respeito, no Brasil, como creio no resto do mundo colonizado, às periferias sociais formadas em sua maioria pelos descendentes dos povos expropriados em seu ambiente vital e tornados escravos ou dizimados. E neste plano, os excluídos sociais, os miseráveis, os pobres, os "inválidos", os anormais etc., são em sua maioria descendentes dos povos oprimidos pelo colonizador assassino, e desde o fim da escravidão sistêmica foram deixados à própria sorte pelos florescentes Estados Republicanos Modernos. Assim, com o fim da escravidão sistêmica praticada pelo colonizador, a escravi- dão simbólica constituiu o que hoje se chama impropriamente de "marginais sociais" com sua tipologia racista e fascista que pressupôs, por exemplo, uma raça pura e branca como modelo civilizatório mundial. Uma violência à diversidade ecológica e antropossocial do planeta, mas uma realidade imposta pela história dos vencedores. E são os "vencidos" que começam a apoderar-se de sua própria história e de sua ancestralidade, e encontram força para a saída da alienação sócio-econômica como marginais sociais. A des/colonização, então, corresponde ao surgimento de grupos sociais da periferia que se emancipam econômica e socialmente. Assim, a des/colonização é também um processo de saída do horizonte da ontologia do oprimido para a realização da ontologia própria e apropriada de cada caso em suas circunstâncias. Isto significa que grupos humanos considerados oprimidos e inconscientes de si, realizam a abertura para uma vida social livremente compartilhada em laços afetivos enraizados na comum-responsabilidade vital e não em interesses mercadológicos alienantes da presença humana. E neste âmbito os abismos sociais se mostram quase intransponíveis, pois não se trata de belas palavras e corretos conceitos, mas da vida sendo vivida como acontecimento do presente vivo. Uma alternativa que ultrapassou o limiar do ressentimento e alcançou a dimensão co-criadora do espírito humano em sua vida natural - no mundo da vida.

Já o segundo perfil diz respeito ao processo em curso de movimentos periféricos de emancipação do CMI sem a ingenuidade de negá-lo e sim com o intuito de difundir a sua insustentabilidade diante do que é preciso fazer para salvaguardar a vida inteira do planeta em suas dimensões ambiental, social e espiritual. É preciso denunciar qual- quer tipo ou forma de alienação sócio-econômica imposta pelo CMI tendo em vista o mundo da vida e sua espiri- tualidade polilógica. Um perfil que se abre para o presente vivo para além de toda fronteira ideológica, sem que se perca de foco o próprio e apropriado de cada caso.

Observando algumas intensidades marginais, em algumas periferias espalhadas pelos territórios marcados pela colonização iberoamericana em suas variantes vinculadas hoje ao CMI, não se pode encontrar nenhum horizonte promissor imediato e nem muito menos soluções programáticas e impositivas. O fato é que a desigualdade social é ainda muito gritante na maioria dos países latino-americanos, e não se vê saída senão por uma mudança radical de paradigma que subverta a ordem imperante do CMI para uma ordem realizadora da igualdade humana em toda a sua potência heterogenética. Assim, é preciso atentar para o fato de que todo movimento social de eman- cipação precisa hoje colocar-se no patamar da vida planetária e cósmica presente, não mais cabendo enganar-se com consolos identitários forjados pela mais-valia do CMI em todas as suas formas de simulação e convencimento emocional. Trata-se de realizar uma revolução ética e estética consolidada como "coisa pública", fundamento afe- tivo para tudo o mais no movimento de empoderamento tecnológico e espiritual de todo e qualquer ser humano vivente e por viver.

Convencido de que precisamos de soluções urgentes para resolver as desigualdades sociais e econômicas existentes

entre os seres humanos marginais e alienados de seu poder-ser-mais próprio e apropriado, para tanto todos precisam aprender a cuidar da vida em sua vontade de mais-vida em tudo e em todos. Uma provocação que visa tensionar a compreensão do tamanho da tarefa que se apresenta diante de cada um em sua singularidade irredutível, alcançando a todos, que é a de desconstruir o modelo civilizatório desigual e insustentável, para poder criar outros modos éticos de ser-com o mundo no cuidado incondicional com a vida em sua polilógica incontornável.

Portanto, acompanhando os movimentos periféricos de emancipação humana em base à igualdade de todos os seres viventes do planeta, é possível e necessário projetar alternativas para a realização política e econômica de uma vida sustentável. Sim, também das periferias do mundo globalizado as mais inusitadas ideias e invenções são germinadas no silêncio e na mudez do que fica encoberto em sua condição de "desigual" e de "excluído", e modos de resistência à barbárie generalizada nascem nas maiores cidades latino-americanas por força da própria vida em seu ímpeto amoroso incorrigível. E por isto mesmo não cabe a ninguém a tarefa de dar por encerrado o assunto da emancipação vital dos povos oprimidos e periféricos. Isto porque os oprimidos de hoje podem se tornar os opressores de amanhã, bastando para isto apenas perder de vista o comum-pertencimento de tudo o que vem ao nosso encontro como seres afetivos, falantes e pensantes que somos, cada um ao seu modo e segundo condições dadas previamente para todos. Todos precisam aprender que o futuro da vida inteligente no planeta depende da realização de uma revolução espiritual que possa salvaguardar a dignidade da vida em todas as suas formas legítimas e autossustentáveis a partir de dentro das periferias, por meio da criação colaborativa e politicamente implicada com a vida em sua sacralidade de ser sempre mais-vida.

Para citar este artículo: Galeffi, D. (2016). Des/colonização nas periferias iberoamericnas: o poli olhar. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 48 - 50. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ descolonizacao-nas-periferias-iberoamericanas-poli-olhar

Glaciares y cambio climático en el cono sur

Cristian Villaroel
Director Fundación Pensamiento Verde
danut.cvn@gmail.com

Desde distintas organizaciones y plataformas sociales y políticas hace más de una década que venimos advirtiendo la necesidad de poner a los glaciares andinos en el centro de la preocupación científica y de los gobiernos en el cono sur. Esto por su carácter estratégico como moderadores del clima, fundamentales en la dotación de agua para las ciudades, la agricultura, la industria y la mantención de la vida y los ecosistemas en todas sus formas

Los avances en información científica, que incluye la clasificación e inventarios de glaciares, el retroceso acelerado de los mismos y el recalentamiento de la atmósfera como consecuencia del cambio climático, ya son hechos incuestionables. Se trata de una tendencia que afecta a todos los glaciares de montaña del mundo (IPCC, 2001; Francou y Vincent, 2007) en magnitudes diferentes, ya no sólo se limita su afectación a la cordillera de Los Andes o a las zonas tropicales.

A pesar de lo anterior, la extrema vulnerabilidad ante el Cambio Climático de los glaciares andinos es un hecho innegable, así como la afectación antrópica a la que hemos sometido estos ecosistemas fundamentalmente por faenas mineras. Los estudios son claros y las evidencias hablan por sí solas. Los países de América Latina son altamente vulnerables al cambio climático y tendrán que soportar entre el 75% y el 80% de los costos y perjuicios asociados (CEPAL 2009). Asimismo, las proyecciones indican que la contribución relativa de la región a las emisiones de GEI ha ido en aumento, y que es necesario emprender reducciones importantes de las emisiones para limitar el aumento medio de la temperatura global a 2°C, que es el umbral crítico para la sostenibilidad de las condiciones que hasta hoy han permitido la vida en la tierra (ONU 2015).

Por tanto mantener una postura indolente sólo nos traerá consecuencias nefastas. El mes de julio de 2014 fue considerado como el mes más cálido del que se tenga registro y los niveles de dióxido de carbono en la atmósfera superaron los 400 ppm por primera vez en miles de años. La posibilidad de limitar el aumento se está agotando rápidamente, aunque con acciones de gran alcance que favorezcan la transición a energías renovables y una relación armónica con la naturaleza antes del 2020 ello aún sería posible.

La desaparición de glaciares como el Chacaltaya, de la cordillera Real en Bolivia, el cual abastecía de agua potable a una parte importante de la ciudad de La Paz, la disminución del Glaciar San Francisco que abastece casi en un 70% a la ciudad de Santiago, o la desaparición de glaciares en Perú y Venezuela, requieren de acciones precautorias por parte de los gobiernos a través del desarrollo y la ejecución de estrategias de ordenamiento, adaptación y mitigación para controlar el retroceso y pérdida de los glaciares, y así atender los conflictos sociales relacionados con el acceso, uso y distribución del agua que se incrementaran. Las estrategias locales de adaptación deben incluir los

saberes y conocimientos tradicionales y avanzar hacia sistemas de transición y desarrollo sustentable.

Este escenario crítico sin duda también es una oportunidad para avanzar en un marco conjunto de apoyo entre los países andinos que permita una mejor integración en estas materias, que son de interés estratégico, lo que permitiría instalar a la protección de los glaciares como un ejercicio conjunto de cooperación e integración para el cono sur y no como un factor de diputa y herencia bélica para las generaciones futuras.

Lo que dará viabilidad a este proceso, sin duda, es el trabajo de incidencia ciudadana. Ya que es desde este espacio y no desde los gobiernos ni la academia, que se ha puesto y construido una agenda sobre esta materia. Las luchas sociales que dan cuenta de esta afirmación existen en todos los países de América y muchas de ellas están ampliamente documentadas. En la otra vereda están los gobiernos de turno que generan las condiciones para que la industria minera, hidroeléctricas, forestales, entre otras, pueda explotar e instalen sus faenas en la alta cordillera destruyendo el patrimonio de todos. En este sentido, la emergencia climática, nos pone en la disyuntiva extrema de proteger estas reservas de vida, no tan solo para hoy sino en solidaridad intergeneracional con las futuras generaciones.

Los esfuerzos gubernamentales en la línea de normar y detener faenas industriales, principalmente mineras, en áreas peri-glaciares y de glaciares propiamente tal, con vista a alcanzar su protección, no han resultado fácil, ya que los intereses económicos, el tráfico de influencias y en cierta forma la criminalización de los movimientos ciudadanos en pro a paralizar proyectos mineros para proteger los glaciares, han jugado en contra.

En junio se cumplen casi siete meses desde la Cumbre por el Clima realizada en Paris, el 2015, donde los gobiernos -incluidos los del cono sur- comprometieron asumir de manera seria la cuestión climática. Hasta hoy en día, en la práctica, el tema no ha presentado grandes avances.

El argumento de los gobiernos del cono sur para no asumir una postura de vanguardia en esta materia es que no sería grandes contribuyentes de gases de efecto invernadero, lo que sumado a las bajas expectativas económicas y de crecimiento de la región, así como por la crisis política existente, han puesto el tema en una última prioridad.

El abordaje social en contraposición las propuestas gubernamentales que han ido tomando forma en las últimas décadas, y los escenarios futuros posibles y derivados de estas últimas negociaciones climáticas, serán temas a abordar en las siguientes publicaciones, ya que a mi modo de ver hoy constituyen ejes fundamentales desde donde pensar la lucha socioambiental.

Para citar este artículo: Villarroel, C. (2016). Glaciares y cambio climático en el cono sur. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 51 - 52. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/glaciares-cambio-climatico-cono-sur

ARTÍCULOS DOSSIER TEMÁTICO

• **Las relaciones entre Europa y América Latina en perspectiva declonial. ¿Encuentro o desencuentro?**
Por *José Ángel Sotillo, Javier Leonardo Surasky* (Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina)

• **O desafio do intercultural: refletir - criar - resistir diante das relacções entre colonialidade, culturas, política e saber**
Por *Fayga Moreira* (Universidad Federal da Bahia, Salvador, Brasil)

• **La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial**
Por *Laura Mota Díaz, Eduardo Andrés Sandoval Forero* (Universidad Autónoma del Estado de México, Ciudad de México, México)

Las relaciones entre Europa y América Latina en perspectiva decolonial
¿Encuentro o desencuentro?

José Ángel Sotillo Lorenzo

Instituto Universitario de desarrollo y Cooperación, Universidad Complutense de Madrid , Madrid, España

sotillo@pdi.ucm.es

Javier Leonardo Surasky

Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina)

javiersurasky@gmail.com

Recibido 31/03/2016
Aceptado 11/04/2016

con todos sus laureles
el norte es el que ordena
pero aquí abajo, abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite

"El Sur también existe"
(Mario Benedetti)

Resumen: En un análisis que parte de sostener los postulados de la colonialidad-modernidad en sus tres vertientes (colonialidad del poder, del saber y del ser) este trabajo analiza la situación planteada desde el inicio de siglo en las relaciones entre América Latina y Caribeña, por una parte, y Europa, por la otra. Para hacerlo recorre la construcción de la visión colonial que ha estado presente en ellas y expone una serie de modificaciones en las condiciones de esas relaciones que se verifican en ese período, particularmente a partir del llamado "ascenso del Sur" y de los impactos de las crisis económico-financieras globales y sus macro efectos sobre los países de la Unión Europea y sobre la misma Unión en relación con América Latina y Caribeña. Tras un breve recorrido que indica un proceso

Para citar este artículo: Sotillo, J., Surasky, J. (2016). Las relaciones entre Europa y América Latina en perspectiva decolonial. ¿Encuentro o desencuentro? *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 54 - 68. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ las-relaciones-europa-america-latina-perspectiva-decolonial-encuentro-desencuentro

de acercamiento entre las sociedades civiles organizadas en ambos lados, se afirmará el potencial de cambio surgido, así como su fragilidad.

Palabras clave: Europa; América Latina y Caribeña; Colonialidad; Relaciones internacionales; Pensamiento decolonial.

Abstract: *Based on the postulates of coloniality-modernity in its three aspects (coloniality of power, knowledge and being) this paper analyzes the state of relations between Latin America and Caribbean, on the one hand, and Europe on the other, since the beginning of the century. It covers the construction of the colonial vision that has been present in them and sets out a series of changes in the conditions of those relationships that take place during this period, particularly from the so-called "rise of the South", and the impacts of the global economic and financial crisis and their macro effects on the European Union countries and on the Union itself in relation to Latin America and Caribbean. AMer a brief experience that shows a process of rapprochement between organized civil societies on both sides, we can confirm the potential of the emerged change, but also its fragility.*

Key words: *Europe, Latin America and the Caribbean, Coloniality, International Relations, Decolonial Thinking.*

Introducción

El 4 de julio de 2013 la Comunidad del Caribe mantuvo una Cumbre en la ciudad de Puerto España, Trinidad y Tobago. Allí los Jefes de Estado y de Gobierno tomaron la decisión de establecer Comisiones de Reparación en los 15 países que integran el bloque, siguiendo el ejemplo que ya habían avanzado algunos miembros con la idea de trabajar conjuntamente hacia el planteo jurídico de reparaciones por los daños causados por Europa a la región como resultado del régimen esclavista impuesto tras la conquista de América.

Según lo sostuvo entonces la historiadora jamaiquina Verene Sheperd, quien estaba al frente de la Comisión de Reparaciones de su país en ese momento, no se trata solamente de un reclamo de dinero: "Antes que nada, queremos que Europa se disculpe, pues hasta ahora han emitido declaraciones de arrepentimiento, pero ningún país se ha disculpado. Luego queremos infraestructuras para el desarrollo: escuelas, centros de salud, carreteras, hospitales. Y queremos que acabe el racismo" (Primera).

Poco más de un año después los mismos protagonistas se reunían en Kingston, San Vicente y las Granadinas, y aprobaban el "Plan de diez puntos"[1] para la búsqueda de compensaciones.

Entre una y otra reunión la Comisión de Reparaciones del Caricom había entrado en funciones e identificado seis áreas en las que las consecuencias de la esclavitud aún se expresaban: salud pública, educación, institucionalidad cultural, trauma psicológico y retraso científico y tecnológico.

No se trataba del primer intento de avanzar por esta vía de obtención de reparaciones históricas, asunto que está presente en los reclamos de los Estados del Sur desde el Primer Congreso Panafricano de Reparaciones que tuvo lugar en Abuya, Nigeria, en 1993 (ver Franklin, 2013) y que ya habían intentado entre 2004 y 2011 algunos países del Caricom como Jamaica, Guyana o Antigua y Barbuda, sin obtener éxito.

Más allá de lo que estos procesos puedan finalmente lograr son la muestra de una herida histórica que sigue abierta

1 Ver: http://ibw21.org/commentary/caricom-reparations-ten-point-plan/

porque las bases que le han dado origen siguen estando vigentes en el orden global: ya no se trata de prácticas esclavistas ni de ejercicios imperiales por parte de los países de Europa, al menos no a la vieja usanza, sino de la permanencia de estructuras que encuentran sus origen en dichas prácticas y persisten redefinidas hasta la actualidad, a partir de la cuales es posible hacer una relectura de las relaciones entre Europa y América Latina y Caribeña.

Los orígenes: del colonialismo a la colonialidad

La construcción histórica de América Latina y Caribeña exhibe un grado de ejercicio del poder que se expresa, entre otras vías, en la selección de las variables sobre las que ésta ha sido definida.

Para comprender el sentido de esta afirmación es necesario recuperar estrategias de pensamiento que reconstruyan y traspasen las visiones tradicionales europeas sobre la región y, para ello, se debe hacer el ejercicio de enfrentar los paradigmas científicos que desde el "viejo continente" contribuyeron al establecimiento del actual orden mundial.

Para superar esas limitaciones vamos a considerar que esas estrategias de pensamiento y la imposición de un patrón colonial conforman una unidad indivisible en tanto que ninguna es posible sin la otra (Jones, 2006 y 2008; Sabaratnam, 2011) y en conjunto conforman un único núcleo: la modernidad-colonialidad.

Esta realidad ha sido señalada con especial inteligencia por la teoría decolonial y, en particular, por la afirmación de la existencia de tres pilares sobre los que se ha construido un orden global que aún se deja sentir, a saber: la colonialidad del poder, la colonialidad del ser y la colonialidad del saber.

John Hobson (2004) señala en sus estudios sobre el imperialismo occidental en Oriente que

> Si algo esencial tuvo el imperialismo fue la glorificación de los europeos como "señores de la humanidad" y el reforzamiento del yo superior europeo. De ese modo constituiría el vehículo a través del cual los capitalistas propagarían el don del capitalismo occidental, los misioneros propagarían el don del mensaje de salvación de Cristo, los científicos harían avanzar el desarrollo de los conocimientos científicos para todos. (p. 299)

Esa visión resultó en el establecimiento de un orden mundial racializado, sostenido por los aportes científicos de autores como Herbert Spencer, Robert Knox, Benjamin Kidd, Francis Bacon o Auguste Comte, que organizó al conjunto de la humanidad en tres mundos jerárquicos: el primer mundo europeo y blanco, el segundo mundo bárbaro y amarillo y el tercer mundo salvaje y negro.

En 1883 todavía James Lorimer clasificaba a la humanidad en civilizada, bárbara o salvaje, utilizando como variable ordenadora el apego de las sociedades a las formas de organización social y a las costumbres europeas. Más cerca en el tiempo la afirmación de un "pensamiento único" - que no casualmente es occidental, estatocéntrico y capitalista- sigue siendo expresión de la misma realidad. El "fin de la historia" y el "choque de civilizaciones" no son más que formas un tanto absurdas de escalar sus consecuencias hasta nuevos extremos.

El resultado de esa visión de la humanidad es expuesto por la colonialidad del poder, que apunta al orden resultante como elemento constitutivo de la extensión del capitalismo a escala global, en tanto la clasificación que hace de las personas, y de las sociedades como corolario, "opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social [...] y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad". (Quijano, 2007, p. 93-94).

Esta forma de colonialidad fortalece y es fortalecida al mismo tiempo por su expresión gnoseológica, expresada

fundamentalmente en la asunción de que existe una única verdad y, en consecuencia, una sola forma de conocimiento verdadero, privilegio epistemológico que la direccionalidad del poder otorga al conocimiento científico, nutriendo la propia lógica de la colonialidad del poder: yo conquisto, yo ordeno, yo suprimo y yo explico científicamente el orden creado.

La verdad se torna así un producto de la ciencia, y las formas del saber científico un resultado del orden mundial de la modernidad/colonialidad impuesto desde Europa, que limita lo pensable por el recurso a la limitación de las formas en que puede ser pensado. En otros términos: "Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas" (de Sousa Santos, 2009, p. 12).

La conjunción entre las colonialidades del poder y del saber tiene su expresión en la colonialidad del ser, en tanto el ordenamiento global de personas y culturas a partir de una "escala" -construida desde y para el poder- dio origen a una expresión tan sutil como agobiante del propio modo de ser de las personas en relación de colonialildad intersubjetiva.

Presentada por Escobar (2012) como

> la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuentro [la colonialidad del ser] apunta hacia el "exceso ontológico" que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro. (p. 78)

Esa "supresión" tiene raíces, según afirma Dussel (1994, p. 133 y ss.), en la persona de Hernán Cortés como expresión de un ideal de subjetividad moderna/colonial al que denomina ego conquiro, previo al ego cogito cartesiano, por lo que afirma que la certidumbre del sujeto como conquistador antecede a la del sujeto pensante de Descartes: conquisto ergo soy (superior). Ser y ser superior es para el poderoso una y la misma cosa. Como reverso necesario del ego conquiro se constituye su contraparte, que es a la vez su imagen en el espejo: el ego subegera.

La presencia de esta dimensión ontológica en las relaciones entre América Latina y Europa ya había sido claramente señalada por Leopoldo Zea (1953) al sostener que la primera debía responder ante el viejo mundo por cometer

> el delito o 'pecado' de tener otros puntos de vista, otra concepción del mundo y de la vida. Su pecado es haber escapado, por quién sabe cuántos siglos a la acción cosificadora del mundo occidental. Ahora este mundo le enjuicia y condena. En adelante, si ha de salvarse, si ha de justificarse como trozo de humanidad, tendrá que serlo de acuerdo con los juicios de su vencedor (p. 98).

La colonialidad del ser refiere así a "la experiencia vivida de la colonización y de su impacto en el lenguaje" (Maldonado-Torres, 2007, p. 130) en tanto demostración de las vivencias atravesadas por los sujetos conquistados. Mignolo (2004, p. 669) sostiene que se trata de la expresión de la colonialidad a partir del lenguaje ya que "La 'ciencia' (conocimiento y sabiduría) no pueden separarse del lenguaje; los idiomas no son solamente fenómenos culturales en los que la gente encuentra su 'identidad', también son la localización donde se inscribe el conocimiento" y así la colonialidad del ser resulta ser un producto de las dos formas de colonialidad antes expuestas.

En un sentido donde el acento está puesto en la visualización del poder en el lenguaje y su uso, Pierre Clastres (2008) camina por senderos complementarios a los del semiólogo argentino cuando sostiene que

> El ejercicio del poder asegura la dominación de la palabra: solo los amos pueden hablar. En cuanto a los súbditos, están destinados al silencio del respeto, de la veneración o del terror. Palabra y poder mantienen relaciones tales que el deseo de uno se realiza por la conquista del otro [...] Toda toma del poder es asimismo una adquisición de la palabra. (p. 131)

La expresión en América de esta idea de dominación de la palabra es expresada en el contexto americano por Zea (1953)

> El hombre que se encuentra en esta América, el indígena, no habla, carece de una voz que pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene, pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el europeo, a través de categorías de comprensión que no son ya las propias. Las historias y relaciones. que sobre la vida y costumbres de este hombre se escriben, van cubriendo su auténtica realidad en vez de explicarla. (p. 99).
El hombre que se encuentra en esta América, el indígena, no habla, carece de una voz que pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene, pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el europeo, a través de categorías de comprensión que no son ya las propias. Las historias y relaciones. que sobre la vida y costumbres de este hombre se escriben, van cubriendo su auténtica realidad en vez de explicarla. (p. 99)

A través de estas vías el orden colonial político construido por Europa, que alcanza proyección territorial global con la conquista de América, sirve como sostén de un orden de colonialidad mundial que atraviesa los territorios, pero también a las personas, las sociedades, las culturas y las formas que asume la verdad.

El otro extremo del puente eurolatinoamericano

Si el orden colonial es -como lo afirmamos- global, entonces debe estar presente también en la configuración de Europa.

No es necesario volver a plantear, en un ejercicio de espejo, las tres colonialidades referidas antes y basta con asumir que en tanto existe alguien colonizado hay otro sujeto colonizador o, como lo expresáramos puntualmente, al *ergo conquiro* corresponde necesariamente un *ergo subegera*.

En tal sentido nos parece más interesante analizar el particular momento de creación de la hoy Unión Europea en tanto puede ser tenido tanto como un intento de cambiar el orden de interrelaciones interno de Europa como parte de la etapa en que el continente se ve obligado a ceder su lugar de centro del orden mundial a los Estados Unidos y la Unión Soviética.

La integración europea, que surge de las cenizas de la Segunda Guerra Mundial, comenzó a construirse en paralelo con el orden mundial propio de la Guerra Fría. El camino de la unión choca contra la propia división entre la Europa oriental (considerada un "satélite" de la URSS) y la Europa occidental, estrechamente vinculada a Estados Unidos. Como lo dijo Winston Churchill, sobre Europa había caído un telón de acero.

Como consecuencia Europa occidental se convertiría en el baluarte, la primera línea de defensa para contener la expansión del modelo soviético en un mundo bipolar sometido a la dialéctica amigo-enemigo. Chruchill proclamaba las bondades de unos Estados Unidos de Europa enlazados sobre una base intergubernamental: Europa (occidental) sería una especia de segunda América.

El mundo occidental, asociado siempre al mundo libre liderado por Estados Unidos y apoyado por sus aliados europeos, mostrará las dos caras de una misma moneda. Por un lado se defienden y expanden principios y valores, que tienen como muestra significativa la "Carta del Atlántico" suscrita el 14 de agosto de 1941 por el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt y el primer ministro británico Winston Churchill, que proponían un conjunto de principios para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional que serían refrendados luego por la mayor parte de los países del mundo, incluyendo el respaldo que le brindó la Unión Soviética el 24 de septiembre del mismo año.

La Carta del Atlántico, que tenía su precedente en los "14 puntos" del presidente Wilson de enero de 1918 donde se establecían unas "bases morales" para las negociaciones de paz tras la Primera Guerra Mundial, incluía un conjunto de principios/compromisos "para un futuro mejor para el mundo" que asumían sus firmantes, entre los que se incluían:

> 3. Respetar el derecho que tienen todos los pueblos de escoger la forma de gobierno bajo la cual quieren vivir, y desean que sean restablecidos los derechos soberanos y el libre ejercicio del gobierno a aquellos a quienes les han sido arrebatados por la fuerza.
> 4. Se esforzarán, respetando totalmente sus obligaciones existentes, en extender a todos los Estados, pequeños o grandes, victoriosos o vencidos, la posibilidad de acceso a condiciones de igualdad al comercio y a las materias primas mundiales que son necesarias para su prosperidad económica.

Como rebela Josep Fontana en su esclarecedor libro *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, ya Tucídides en el siglo quinto antes de Cristo hacía referencia a argumentos que hoy siguen siendo plenamente vigentes: "Estamos aquí por el bien de nuestro imperio y lo que os vamos a decir es para la salvación de vuestro país, porque queremos ejercer nuestro dominio sin causar ningún trastorno y que os salvéis, tanto por vuestro interés como por el nuestro". El mismo Churchill que declaraba solemnemente los principios de la Carta del Atlántico es el jefe de Gobierno de uno de los mayores imperios coloniales.

Otro de los países fundadores, Bélgica, también era muestra de ese dominio colonial que alcanza su máximo esplendor, valga el eufemismo, en el llamado Congo Belga, propiedad de Leopoldo de Sajonia-Coburgo-Gotha y Borbón-Orleans -el Rey Leopoldo II-, fundador, dueño y señor del Estado Libre del Congo, largamente idealizado por las narraciones de las aventuras del explorador Stanley cuando en realidad, como en otros casos de conquista y ocupación colonial, la expresión "genocidio" es la más acertada para explicar lo que sucedió con la población de ese territorio, en una historia que arrastra esos hechos hasta nuestros días: Joseph Conrad narró lo que vio allí en su obra *El corazón de las tinieblas,* publicada en 1899; Mario Vargas Llosa también nos describe esos hechos en el libro *El sueño del celta*, de la mano de Roger Casement, quien publicara en 1904 un informe denunciando la situación en el Congo.

La construcción europea, como objeto político innovador, se realizó naturalizando el hecho colonial europeo, lo que es lógico si tenemos en cuenta que el liderazgo de ese proyecto político lo ejerció Francia, que aún entonces mantenía los restos de su poder colonial en el norte de África. Recordemos que la colonización francesa era una colonización de Estado y que se calcula que un millón y medio de franceses se establecieron solo en Argelia.

Esa Francia será el país que dé el paso inicial hacia la integración europea a través del llamamiento que significó la "Declaración Schuman" del 9 de mayo de 1950, es decir cuatro años anterior al inicio del sangriento enfrentamiento bélico que el país mantendría desde 1954 hasta 1962 contra del Frente de Liberación Nacional de Argelia,

levantado en armas para lograr la independencia de la hasta entonces colonia francesa. Una de las razones por las que esa guerra de liberación nacional pasó a la historia fue justamente la crueldad y las tácticas de "guerra sucia" empleadas por el ejército francés, perfectamente reflejadas en la película "La Batalla de Argel" de Gillo Pontecorvo estrenada en 1966, las que no casualmente serían retomadas por los gobiernos dictatoriales de América Latina de la década de 1970 en su lucha contra lo que denominaban la "subversión" interna, que no era otra cosa más que el reclamo por la vuelta a la vida democrática y el respeto de los derechos humanos.

Uno de los más terribles testimonios de esa violencia colonial lo realizó Frantz Fanon en su obra *Los condenados de la Tierra*, publicada originalmente en 1961, en el que ya advertía que "El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones" (Fanon, 1983, p. 160).

Esa Francia era la misma que había asumido un asiento como miembro permanente del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas tras su creación en 1945, convirtiéndose así en uno de los mayores responsables por el mantenimiento de la paz y la seguridad mundiales.

Aunque los Estados europeos mantuvieran territorios sometidos a dominio colonial -con la excepción de Alemania, que los había "perdido" como consecuencia de su derrota en el campo de batalla-, ese hecho era naturalizado como reflejo de la colonialidad, lo que hacía que el proceso transcurriese como si estuviese libre de responsabilidades coloniales, no contaminado por la situación colonial.

En la continuidad del proceso, lejos de visualizarse el hecho colonial subsistió aun cuando las colonias fueron logrando sus independencias, ya que los Estados europeos que "perdían" sus colonias buscaban otras formas de relación con los nuevos países soberanos que les permitieran extender tanto como fuera posible el vínculo colonial (la Francofonía en el caso de Francia o la Commonwealth en el caso de Gran Bretaña son claros ejemplos de esto).

Este proceso de asimilación llevaba a convertir las posesiones de países europeos en parte de su propia distribución territorial tal como ocurrió con la provincialización de las colonias portuguesas de Cabo Verde, Angola, Mozambique, Guinea-Bissau y Santo Tomé y Príncipe, y con el Sahara Occidental, que en 1958 -durante el régimen de Franco- fue también declarado "provincia española" como parte de las medidas que adoptó España tras ingresar a la Organización de las Naciones Unidas, buscando extraer ese territorio del mandato de descolonización que la organización imponía.

De esta manera, cuando la "Declaración Schuman" sostenía que Europa no se haría "de una vez ni en una obra de conjunto" sino "gracias a realizaciones concretas, que creen en primer lugar una solidaridad de hecho" proponía un camino de construcción regional liderado por los propios pueblos europeos, una construcción diametralmente opuesta a la de América, sosteniendo la capacidad del *ergo conquiro* para avanzar en si auto-organización entre pares que se negaba al *ergo subgera*, repitiendo la lógica racial de igualdades entre los miembros de un mismo grupo, lo que no deja de ser ejercicio de la colonialidad: hacia adentro, diálogo entre pares; hacia afuera, guerra contra las colonial que pretenden independizarse.

Para reforzar esta interpretación volvemos al texto de la "Declaración Schuman", en particular a su afirmación de que "La contribución que una Europa organizada y viva puede aportar a la civilización es indispensable para el mantenimiento de unas relaciones pacíficas", a lo que se agrega que con los recursos económicos resultantes de la fusión de la gestión del carbón y el acero "Europa podrá, con mayores medios, proseguir la realización de una de sus tareas esenciales: el desarrollo del continente africano": Europa organizada podría cumplir aún mejor con la "pesada carga del hombre blanco" a la Rudyard Kipling se había referido en su poema "The United States and the

Philippine Islands", ¡publicado en1899!

La Declaración, hecha pública el 9 de mayo de 1950 por el ministro francés de Asuntos Exteriores, era el reflejo en modo de voluntad política del ideólogo del proceso de integración, Jean Monnet, considerado uno de los padres de Europa.

En sus *Memorias*, Jean Monnet recorre, desde su privilegiado puesto como uno de los responsables de la construcción europea, todo el proceso de integración desde sus inicios hasta los años 70. Su mirada se centra principalmente en la dimensión interna, pero también en lo que supone ese proceso en y desde fuera.

Una de las cuestiones que relata es que la experiencia comunitaria se veía más positiva desde fuera que desde el propio interior del proceso, generalmente por las rivalidades y tensiones entre los propios Estados miembros. Lo que Monnet (1985) refleja de este modo:

> Este nuevo rostro de Europa tranquilizaba también a los países en vías de desarrollo, algunos de los cuales pasaban directamente del estado de colonizados al de asociados. Para cientos de millones de hombres de varios continentes la Comunidad se convertía en un socio en intercambios libremente negociados. En sus capitales y en Bruselas, sus representantes participaban en pie de igualdad con los de nuestros países, y las formas de relaciones instituciones que crearon entre África y Europa Jen-François Deniau y luego Claude Cheysson son una de las realizaciones más imaginativas y más generosas de la Comunidad. Mientras cin- cuenta y cinco países se reunían en torno a la mesa de Lomé o en Bruselas para buscar su interés común, nuestros diplomáticos proseguían entre ellos irreales debates sobre la entidad europea. Paradójicamente, ésta existía ya a los ojos de observadores más lejanos. (p. 491-492)

El mismo año en el que se proclama la Declaración, Aimé Césaire -escritor y político de la Martinica- escribió *Discurso sobre el colonialismo,* donde encontramos de nuevo la otra cara de la llamada civilización europea (Césaire, 2006):

> Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.
> El hecho es que la civilización llamada "europea", la civilización "occidental", tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razón" y ante el tribunal de la "conciencia", no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos posibilidades de engañar. (p. 13)

Es la denuncia de la reafirmación de la sagrada misión civilizatoria del hombre blanco en la semilla misma de la idea europea, el desarrollo convertido en sus nuevos y civilizados ropajes de nueva época.

Así, la creación europea lejos de replantear la situación colonial actuó dentro de su lógica y reafirmó los pilares de la colonialidad tanto como le fue posible, al mismo tiempo que establecía las bases para unas "políticamente correctas" relaciones entre los países miembros de las comunidades europeas y sus "territorios de ultramar", dando continuidad a una línea de tiempo cuya proyección se extiende hasta la actualidad a través de la parte cuarta y del Anexo II del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea[2].

2 En el artículo 198 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (antiguo artículo 182 TCE) los Estados miembros "convienen en asociar a la Unión los países y territorios no europeos que mantienen relaciones especiales con Dinamarca, Francia, Países Bajos y Reino Unido".

Nótese que la relación entre los países y sus colonias no se transfiere a la Unión Europea, bien por el contrario, ésta sigue siendo un ejercicio soberano de los Estados europeos. No obstante, al tener la Unión -por entonces básicamente el Mercado Común- ciertas competencias que podrían afectar esas relaciones, es nuevamente Francia quien impulsa la inclusión de una referencia a las "relaciones con los países y territorios de ultramar" en los Tratados que dan vida a la UE. Una "señal de colonialidad" que, como la marca en la frente de Caín, acompaña al proceso europeo hasta su más reciente tratado: el Tratado de Lisboa por el que se modifican el tratado de la Unión Europea y el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea, firmado en 2007 y en vigor desde 2009.

La limitada presencia de colonias europeas en suelo americano al momento del establecimiento de la Comunidad Económica del Carbón y el Acero, creada por el Tratado de París de 18 de abril de 1951, y la no participación de España en el esquema europeo hasta varios años después, prácticamente excluyeron al continente de consideraciones asociadas a los territorios de ultramar, aunque aún figuren allí casos como los de las Islas Malvinas, Georgia del Sur y Sándwich del Sur.

La puesta en escena de las Comunidades Europeas que se efectiviza cuando al Tratado de París de 1951 se añaden los de Roma -por los que se establecen la Comunidad Económica Europea y la Comunidad Europea de Energía Atómica- suscritos el 25 de marzo de 1957 y en vigor desde el 1º de enero de 1958, tiene lugar de manera simultánea a las luchas por la independencia en países asiáticos y africanos. En 1960 consiguieron la independencia 17 países africanos, en un proceso conjunto para buena parte de esos dos continentes.

Que la descolonización de buena parte de Asia y de África se produzca en un contexto mundial signado por la Guerra Fría condicionará la evolución de los nuevos Estados independientes, generando tensiones entre, por una parte, la neutralidad preconizada en la Conferencia de Bandung e institucionalizada en el Movimiento de Países No Alineados y, por la otra, la adscripción a uno u otro bando mediante acuerdos bilaterales -incluyendo la instalación de bases militares- o a través de la participación de los países en organizaciones de seguridad colectiva (Organización del Tratado del Atlántico Norte, Pacto de Varsovia).

Al igual que el freno al expansionismo soviético tuvo en la Doctrina de la Contención su principal argumentario, también ser elaboró otro tipo de doctrina para frenar el comunismo y la subversión, defendiendo el mundo libre y, en definitiva al capitalismo, en los países que nacían a la independencia.

Uno de los autores por excelencia en cuanto a las ventajas del mundo libre fue Walter Rostow, quien en su obra *Las etapas del crecimiento económico*: un manifiesto no comunista trazó el camino a seguir para que los países atrasados consiguieran modernizarse. Manteniendo el discurso de las bondades y ventajas de un modo de vida que se pretendía hacer llegar a los países que salían del tradicional dominio colonial, el propio Rostow (1966) da respuestas a una serie de preguntas que él mismo formula:

> Si los norteamericanos no buscamos la victoria en su sentido habitual, ¿qué es lo que buscamos? ¿Cuál es el interés nacional de Estados Unidos? ¿Por qué estamos nuestros recursos y asumimos los riesgos de la guerra moderna en esta lucha mundial? Para los norteamericanos la recompensa de la victoria será simplemente ésta: permitir que nuestra sociedad continúe desarrollándose según las viejas líneas humanas que se remontan a nuestro nacimiento como nación, y que se hunden aún mucho más en la historia hasta llegar a las raíces mediterráneas de la vida de Occidente. Luchamos por mantener en la escena mundial un contorno que permita a una sociedad abierta como la nuestra sobrevivir y florecer. (p.133)

De esta manera se sentaban los axiomas del "neo-colonialismo" y se perpetuaban las colonialidades del poder, del

saber y del ser en el nuevo orden mundial. La "pesada carga del hombre blanco" era ahora oficialmente compartida por Europa y los Estados Unidos de América como baluartes del ¿mundo libre?

¿Cambios en el puente eurolatinoamericano?

A pesar de las situaciones señaladas, y como parte del discurso oficial elevado dentro de las mismas prácticas de la colonialidad, se sostiene históricamente que Europa y América Latina y Caribeña comparten valores y principios, bajo la premisa de que la segunda era entendida como "el otro Occidente", tan occidentalmente cercana como alejada por la otredad.

Mientras América Latina y Caribeña -particularmente sus elites gobernantes- se vio a sí misma como el reflejo de Europa, el puente eurolatinoamericano se apoyó sobre cabeceras relativamente sólidas, apenas conmovidas por sucesos extraordinarios como la "Guerra de Malvinas" de 1982, única guerra intra-occidental que tuvo lugar durante la guerra fría.

En los últimos años, en cambio, ese puente ha comenzado a perder estabilidad. Sus extremos ya no conectan con la misma facilidad que antes.

Los cambios responden a razones de diversa índole: posicionamientos políticos, condiciones de viabilidad de opciones cambiantes, una sucesión de crisis internacionales entre las cuales destacan las financiera internacional iniciada en los Estados Unidos en 2008 y la "crisis del Euro", un período de "super-precios" de productos básicos en el mercado internacional -que por cierto muestra claras señales de agotamiento-, la emergencia de actores "del Sur" con presencia y capacidad de influencia globales, el andar arrollador de la "locomotora china" y la construcción de alternativas a los canales tradicionales de financiamiento del desarrollo, está últimas aún en construcción.

Cuando en su *Informe de Desarrollo Humano de 2013* el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo elegía como tema central de estudio el "Ascenso del Sur" no hacía más que comenzar a reconocer los profundos cambios en marcha.

Volviendo una vez más a nuestras afirmaciones anteriores, así como la lógica de la colonialidad requiere tanto de subjetividades conquistadoras como subalternizadas, la afirmación de la supremacía de una forma de verdad y de organización social denuncia al mismo tiempo la subordinación de otras y con ello su existencia.

De la propia negación de "lo otro" emana la constatación de su existencia en un vínculo relacional que "más allá de los que pueda connotar en un momento dado, siempre señala a una ubicación 'ex-céntrica', a un afuera de los países centrales" (COMAROFF y COMAROFF, 2013, p. 84).

América Latina y Caribeña ha sido entonces no solo lo dicho sobre ella, sino además todo lo que ha sido prohibido de decir ya sea por la fuerza o por la ciencia moderna, si es que es posible esa diferencia. De esta forma "decir fuera de lo permitido" se vuelve un acto inicial de subversión y el paso inicial de una nueva afirmación.

Hoy la región ha comenzado a elevar su voz, y lo ha hecho por diversos canales entre los que podemos mencionar:

- La adopción de estructuras de integración regional diferentes a las tradicionales.
- La defensa de una nueva -desde la perspectiva científica moderna-colonial- a la vez que tradicional -en la mirada de sus pueblos y saberes originarios americanos- conceptualización de las relaciones entre las personas y la naturaleza.
- La inscripción de discursos alternativos a las tradiciones occidentales y europeas en materia de desarrollo,

como lo es el sumak kawsay (buen vivir).

- El impulso de un discurso jurídico propio a través del movimiento que hoy se conoce como Neoconstitucionalismo Latinoamericano.

Desde el otro extremo, el propio orden colonial hizo de España el nexo "natural" entre Europa y América Latina.

La situación de España, considerada hasta hace poco miembro de los PIGS (Portugal, Italia, Grecia y España, por sus iniciales en inglés), un "agrupamiento" de los Estados que tras la crisis de comienzos de siglo se vieron imposibilitados para refinanciar sus deudas públicas o rescatar a sus sistemas bancarios por sus propios medios[3].

Entre las consecuencias del impacto de la crisis económica de comienzos del siglo y la que se iniciara en 2008 sobre España, este país redujo drásticamente su Ayuda Oficial al Desarrollo, fundamentalmente dirigida hacia América Latina -nuevamente, la presencia de los resabios coloniales- lo que le significó una pérdida de "poder blando" en la región, que vió por su parte decrecer su capacidad de influenciar las agendas europeas por el menor papel jugado por España en ellas.

Más allá de España en particular, cabe señalar que los impactos de las crisis económicas y financieras sobre Europa en general y sobre los países de la Zona Euro en particular también actuaron como un factor de retracción de la UE sobre sí misma, alejándola de América Latina y Caribeña.

La autoafirmación de la cabecera Latinoamericana y Caribeña y el debilitamiento de la Europea sobre las que se sostiene el puente eurolatinoamericano ha introducido tensiones en esa construcción, sobre la cual hoy circulan, de manera frágil todavía, más que una única lógica unidireccional impuesta por la colonialidad. Con esto no estamos afirmando el comienzo de una necesaria e inevitable confrontación de visiones incapaces de convivir -podrán establecerse confrontaciones en ocasiones- pero sí de un proceso de diferenciación por un intento de afirmar la propia identidad, la propia presencia particular en el mundo.

De esta manera comienza a abrirse una nueva ventana de oportunidades para el encuentro entre ambas regiones que puede resultar en beneficios para todas las partes, ya que, como sostenía Zea (1953), la voz de América "puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias (que) hasta ahora no ha tomado en cuenta la Cultura Occidental. Es menester que América diga al mundo su verdad; pero una verdad sin pretensiones, una verdad sincera (p. 178).

Nuevos espacios de convergencia: teorías y ciudadanos que comparten

Paralelamente a estos procesos que tienen a los Estados como centro, la globalización de la sociedad civil ha introducido un elemento diferente a los considerados, pero no menor relevante.

Aun cuando el riesgo de la colonialidad esté presente también en los espacios de organización y relaciones al interior de la sociedad civil, donde actores de ambos lados tienden a repetir esquemas de colonialidad en sus propios espacios (Sorj, 2012, p. 2-7), es posible identificar espacio de creciente comunidad entre los ciudadanos a uno y otro lado, sobre la base de la comprensión de que el trabajo conjunto es necesario para superar problemas que, aunque se expresan de diferente forma en Europa y América Latina y Caribeña, son globales en su naturaleza.

Una de las expresiones más elocuentes del encuentro entre las sociedades civiles de ambos espacios está dado por la

3 Luego el grupo cambiaría a PIIGGS, con doble "I", cuando Irlanda fue puesta en la misma categoría.

creación, sobre la base de las nuevas formas de articulación que asume la integración regional en América Latina y Caribeña, del Foro de la Sociedad Civil Celac-UE, un foro que agrupa ONGs, movimientos sociales, asociaciones y redes de la sociedad civil latinoamericanas y europeas, cuyo primer encuentro tuvo lugar en Santiago de Chile a finales de septiembre de 2012, en el marco de la reunión de la Primera Cumbre de la Celac.

La "Declaración de Santiago" de la Sociedad Civil comienza haciendo un llamamiento a

> un cambio de rumbo hacia una equitativa integración de nuestros pueblos por medio de una mayor justicia e igualdad social, una democracia más sólida y participativa, el respeto integral a los Derechos Humanos, la conservación del medio ambiente y el uso sostenible de nuestra biodiversidad.

Parten de la afirmación de que nuestros continentes se hallan atravesando "un momento crítico de la historia" y de la constatación de que "las soluciones de mercado que se vienen implementando están orientadas a proteger únicamente a los intereses de los grandes capitales" a ambos lados del Atlántico.

> Mientras los pueblos de Europa se resisten a los intentos de hacerles pagar injustamente los costes de la depresión económica, en América Latina los afectados por el modelo neoliberal y los procesos de mercantilización de los bienes públicos, se rebelan contra los privilegios al sistema financiero que es el causante de la actual crisis.

Como consecuencia se plantearon cuatro demandas conjuntas a los gobiernos de ambas regiones:

1. Formular una nueva arquitectura financiera mundial que resguarde los derechos humanos
2. Dar coherencia a los modelos de inversiones con los objetivos de desarrollo sustentable y fortalecimiento de los derechos humanos y la democracia
3. Fortalecer y democratizar el diálogo político bi-regional, incorporando de forma activa a la sociedad civil.
4. Revisar la cooperación oficial al desarrollo garantizando su reciprocidad, estabilidad y previsibilidad.

Estos reclamos se repitieron en forma muy similar en el documento final del II Encuentro del Foro[4], realizado en Bruselas en mayo de 2015, donde se afirma que

> ambas regiones viven procesos de incremento de la desigualdad y concentración de la riqueza, producto de un modelo de desarrollo neoliberal, depredador de los bienes naturales, mercantilizador de los bienes públicos y asentado sobre una creciente precarización y flexibilización de las condiciones laborales, generadora de una creciente exclusión social [...] todo ello genera un desigual acceso al poder y a los recursos, que está en el origen de las situaciones de discriminación que persisten en nuestras sociedades como son, con carácter protagónico la desigualdad de género, pero también aquellas por razón de orientación sexual, origen étnico, régimen migratorio, religión, edad o discapacidad.

Se trata de una muestra apenas de un proceso mayor de convergencia entre los ciudadanos y ciudadanas de ambas regiones que si bien, como lo señalamos, no está exento del ejercicio de la colonialidad, expresa una aproximación renovada

4 El texto completo de la "Declaración de Bruselas" del II Foro de la soiedad civil CELAC-UE puede verse en http://www.consilium.europa.eu/es/meetings/international-summit/2015/06/declaracion-foro-de-las-osc-ue-celac_es_pdf/

por fuera de las estructuras estatales, en búsqueda de respuestas que ni el Estado ni el mercado parecen estar siendo capaces de brindar a una ciudadanía crecientemente global.

Conclusiones

En los límites que impone un trabajo de las condiciones del presente, hemos intentado señalar a la colonialidad como una marca de las relaciones globales, y en particular entre Europa y América Latina y Caribeña.

El análisis realizado permite identificar que en la actualidad estamos en un punto de tensión resultante de los cambios en los equilibrios de fuerzas entre las partes. Aún sin haber profundizado en las causas globales que están detrás del mismo -que podemos ejemplificar en la degradación ambiental resultante de la consideración de la naturaleza como un espacio a ser dominado y aprovechado por el hombre, tal lo que postula la verdad surgida de la ciencia moderna y sus perspectivas homocéntricas-, el señalamiento del "auge del Sur" junto a las negativas consecuencias que han tenido en los países de Europa las dos crisis financieras globales que enfrentamos desde inicios de siglo -espacialmente la que se iniciara en 2008- basta para identificar una posibilidad de avanzar, lenta pero conscientemente, en la visibilización de las consecuencias del orden moderno-colonial a ambos lados del Océano Atlántico.

Verificamos por una parte un incremento en la posibilidad de "decir" de los países de América Latina, que ha sido aprovechado de diferentes formas tales como la generación de nuevos esquemas de integración regional basados en el diálogo político y no solo en la variable económico-comercial o la postulación de discursos asentados en sus propios saberes tradicionales como el *Sumak Kawsay* y el neoconstitucionalismo lationoamericano.
"Decir" es el acto original de subversión frente a un orden colonial-moderno sostenido en el silenciamiento de una parte de la humanidad, como consecuencia de su condena a la inferioridad étnica y gnoseológica.

También hemos podido señalar cómo los propios problemas que han afectado a los países de Europa, con especial referencia en el tema de nuestro interés a España en tanto potencia colonizadora en América Latina, han generado una menor capacidad de ejercicio de su poder blando en la región y han llevado a la UE a concentrarse en sus propios problemas internos: económico-financieros, primero, y de seguridad, después.

Hemos mostrado que al mismo tiempo que estos procesos se desarrollaban aumentaba la identificación de problemas globales con expresiones regionales particulares como un espacio de acción para las sociedades civiles en ambos continentes, lo que promueve un acercamiento de las mismas más allá de lo que ocurre con el Estado y desde una lógica diferente, aunque no exenta de los riesgos de reiterar las formas de la colonialidad.

En cualquier caso, ambas situaciones representan posibilidades para abrir diálogos diferentes a los tradicionales, tanto a nivel estatal como no estatal, a la vez que convocan a un ejercicio del poder estatal contestatario del orden colonial: el "poder obediencial", expresado por Dussel (2006, p. 36) bajo la forma de "el que manda debe mandar obedeciendo", siguiendo en esa afirmación las experiencias de los "caracoles" de Chiapas.

Ya no se trata de sostener que la legitimidad de los gobiernos se verifica "cuando la gente obedece voluntariamente a sus gobiernos" en un ejercicio de justificación política "que hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia, un deber" (Pérez Cortés; 2002, p. 102), sino todo lo contrario: un gobierno es legítimo cuando actúa cumpliendo la voluntad de aquellos que lo eligieron para desempeñar esa responsabilidad, lo que equivale en nuestro caso de estudios a dar respuesta a las exigencias que a sus gobiernos plantean las ciudadanías de los países europeos y latinoamericanos y caribeños.

Está claro que ninguno de los procesos señalados llevará directa o necesariamente a la superación de las formas de orden global de la colonialidad, lejos estamos de afirmar tal cosa, pero la lectura realizada expone elementos que deben ser alentados a la vez que expone su fragilidad y su estrecho vínculo con los contextos globales realmente existentes.

La experiencia nos muestra que hasta ahora Europa ha hecho política, economía, cultura, sociedad, inversión *hacia* América Latina y el Caribe, pero no *con* América Latina y Caribeña, ya que la historia de esta parte del Sur es oficialmente narrada como la de "el otro, primero por Europa y luego por los Estados Unidos: el otro para ser sojuzgado, explotado y dominado", pero ese "otro" ha demostrado también serlo en la resistencia y rebelión (Gogol, 2007, p. 1), al punto que en la actualidad va consolidando espacios de autoafirmación, una realidad que Europa debería tener muy en cuenta si pretende un diálogo nuevo con la región.

La colonialidad-modernidad como proceso también un día deberá dejar lugar a algo nuevo, a un "nuevo hombre (que) no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esta posibilidad" (Zea, 1986, p.116).

Encontrar y exponer cualquier elemento que pueda contribuir a ello es apostar por un futuro donde el nosotros se construya respetando las diferencias, pero sin hacer de ellas un factor de dominación sino un canal para el diálogo entre pares que se reconocen recíprocamente como tales.

Referencias

CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

CLASTRES, P. (2008). *La sociedad contra el Estado*, La Plata: Terramar.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África,* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

DE SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del Sur,* México DF-Buenos Aires-Madrid: CLAC- SO-Siglo XXI Ediciones.

DUSSEL, E. (1994). *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural Editores.

ESCOBAR, A. (2012) "El desarrollo y la antropología de la modernidad" en PÉREZ GALÁN, B. (Ed.) *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores,* (p. 72-91), Madrid: IUDC-La Catarata.

FANON, F. (1983). *Los condenados de la Tierra,* México D.F: Fondo de Cultura Económica.

FRANKLIN, V.P. (2013) "Commentary. Reparations as a Development Strategy: The Caricom Reparations Commission", *The Journal of African American History*, Vol. 98, (Nº 3), pp. 363-366.

GOGOL, E. (2007). *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

JONES, B. (2008) "Race in the Ontology of International Order", *Political Studies*, Nº 56, pp. 907-927.

- (2006). *Decolonizing International Relations,* Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" en CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFOGEL, R. (Coords.) *El giro decolonial. Reflexiones para una di- versidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 127-168), Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MIGNOLO, W. (2004). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica, *Ayer (Nº42)*, pp. 17-42.

MONNET, J. (1985). *Memorias,* Madrid: Siglo XXI Editores.

PÉREZ CORTÉS, S. (2002). El poder: del poder político al análisis sociológico, en QUESADA, F. (Ed.) *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Valladolid, Trotta.

PRIMERA, M. *El País de España*, "El Caribe reclama a Europa una compensación por la Esclavitud". Re- cuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/03/actualidad/1375558119_801842.html

QUIJANO, A. (2007). "La colonialidad del poder y la clasificación social" en CASTRO-GÓMÉZ, S. & GROSFOGUEL, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (p. 93-126), Bogotá; Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana.

ROSTOW, W. (1966). *Estrategia para un mundo libre*, Buenos Aires: Editorial Troquel.

- (1963). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Fondo de Cultura Económica: México D.F.

SABARATNAM, Meera (2011). International Relations in dialogue… But can we change the subjects? A typology of Decolonising Strategies for the study of World Politics, *Millennium: Journal of International Studies, Vol. 39* (Nº 3), pp.781-803.

SORJ, B. (2012). "Ocho tesis sobre la sociedad civil en América Latina", Centro Edelstein de Investigaciones Sociales, *Working Paper Nº 8*. Recuperado de http://www.centroedelstein.org.br/PDF/WP_8_Espanhol.pdf

ZEA, L. (1986). *La filosofía americana como filosofía sin más.* México DF-Buenos Aires: Siglo XXI

- (1953). *América como conciencia*, México DF: Ediciones Cuadernos Americanos (Nº 30).

O desafio do intercultural: refletir – criar - resistir diante das relações entre colonialidade, culturas, política e saber

Fayga Moreira

Doutora em cultura e sociedade UFBA, Brasil

faygamoreira@gmail.com

Recibido 12/03/2016
Aceptado 24/03/2016

Resumo: A partir de uma revisão bibliográfica sobre os conceitos de colonialidade do saber e do poder e sobre o potencial dialógico da proposta intercultural, o ensaio apresenta filmes, músicas, poesias e arquétipos que dialogam com esses conceitos. O objetivo é observar como as obras artísticas analisadas se posicionaram politicamente diante dos processos sociais e culturais de subalternização, opressão ou deslegitimação das diferenças.

Palavras-chave: colonialidade do saber; pós-colonialismo; descolonização.

Abstract: *From a literature review about the concepts of coloniality of knowledge and power and about the dialogic potential of intercultural proposal, the paper presents movies, music , poetry and archetypes that dialogue with these concepts. The goal is to see how the artistic works analyzed positioned themselves politically in face of social and cultural processes of subordination, oppression or delegitimization of differences.*

Keywords: *coloniality of knowledge; post colonialism; descolonization.*

Pontos de vista

Em algum lugar do tempo, mais além do tempo, o mundo era cor de cinza. Graças aos índios ishir, que roubaram as cores dos deuses, agora o mundo resplandece; e as cores do mundo ardem nos olhos que as olham.

Ticio Escobar acompanhou uma equipe de televisão, que viajou até o Chaco, vinda de muito longe, para filmar cenas da vida cotidiana dos ishir.

Uma menina indígena perseguia o diretor da equipe, silenciosa sombra colada ao seu corpo, e olhava fixo a sua cara, muito de perto, como querendo meter-se em seus estranhos olhos azuis.

Para citar este artículo: Moreira, F. (2016). O desafio intercultural: refletir - criar - resistir diante das relações entre colonialedade, culturaras, política e saber. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, VI*, pp. 69 - 88. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/desafio-do-intercultural-refletir-criar-resistir-diante-das-relacoes-colonialidade-culturas-politica-e-saber

> O diretor recorreu aos bons ofícios de Ticio, que conhecia a menina e entendia a sua língua. Ela confessou:
> — Eu quero saber de que cor o senhor vê as coisas.
> — Da mesma que você – sorriu o diretor.
> — E como é que o senhor sabe de que cor eu vejo as coisas?
> [Eduardo Galeano, Bocas do Tempo, 2004]

Começo com uma reflexão, que é, ao mesmo tempo, a tentativa de demarcar um lugar de fala: tomando essa crônica de Galeano como referência para pensar o exercício da produção de conhecimentos, de qual personagem – que se traduz, aqui, em arquétipos – nos aproximamos mais quando imaginamos ou exercemos o papel de intelectuais ou pesquisadores? Ou, para ampliar ainda mais a reflexão, com qual deles nos identificamos quando entramos em contato com nossas alteridades? O texto ilustra a indagação que busca-se desenvolver aqui: qual a relação entre saber, cultura e poder? Quais as implicações políticas desse agenciamento[1]?

Antes, porém, faz-se necessário observar que a escolha pela criação (e leitura) de arquétipos , no entendimento aqui proposto, se explica muito mais por seu funcionamento (criativo, prático, imagético) que por sua tradição ligada a formulações universalistas e essencialistas do humano. Os arquétipos, nesse caminho reflexivo, guardam um potencial produtivo e inventivo, uma possibilidade de imaginar um devir, na medida em que podem condensar significados e representações históricas e, a partir delas, provocar deslocamentos de sentidos e imagens congeladas socialmente. O texto de Galeano, bem como os arquétipos, os filmes e as músicas que se seguem, podem funcionar como uma alegoria, de acordo com o posicionamento assumido por James Clifford ao tratar das experiências etnográficas: "um reconhecimento da alegoria enfatiza o fato de que retratos realistas, na medida em que são 'convincentes' ou 'ricos', são metáforas extensas [...] A alegoria (de maneira mais forte que a 'interpretação') destaca a natureza poética, tradicional e cosmológica de tais processos de escrita" (Clifford, 2002, p. 65).

Para ele, esse reconhecimento da alegoria subjacente aos textos etnográficos é, inclusive, um compromisso ético, pois "requer que [...] lutemos para confrontar e assumir a responsabilidade sobre nossas sistemáticas construções sobre outros e sobre nós mesmos através dos outros" (Clifford, 2002, p. 95). Desse modo, ao mesmo tempo em que buscamos referências nas alegorias para realizar nossas leituras acadêmicas do mundo, acabamos, no mesmo movimento, escrevendo as nossas próprias.

1.1 Arquétipo do diretor – sobre a colonialidade do poder e do saber

Retomando a crônica de Galeano, o personagem do diretor representa um determinado modo de relação com o conhecimento e com a diferença que assume uma verdade como dada ou que parte de um absoluto para sua ação/reflexão. Diante do questionamento da menina ele dá uma resposta aparentemente óbvia para uma pergunta im-

---

1 Como observei em minha dissertação de mestrado, parto da noção de "agenciamento" descrita por Félix Guattari, que a entende como mais ampla e mais complexa que as noções de estrutura ou sistema, porque envolve componentes heterogêneos que vão desde dimensões biológicas, sociais e maquínicas, até instâncias afetivas, imaginárias e gnosiológicas (GUATTARI, 2005, p.380). Desse modo, a referência ao termo indica uma complexidade na apreensão dos processos e variáveis aqui estudados, que não devem ser pensados apenas a partir de um quadro circunscrito de determinantes (MOREIRA, 2007).

Me inspiro, aqui, na noção de arquétipo de Carl Jung, que os considera como "imagens primordiais" que se fixam no imaginário coletivo em função de sucessivas e progressivas repetições durante gerações.

pensável dentro de sua concepção de mundo. A imagem do diretor – vindo de muito longe para filmar um grupo indígena – é arquetípica, ainda, por identificar algumas das marcas de diferenciação forjadas no contexto do colonialismo, que persistem ainda hoje.

O diretor, ao pressupor uma igualdade humana na forma de enxergar as cores do mundo, acaba por desconsiderar justamente a diferença com que outras culturas / pessoas apreendem o que parece dado a priori. Um pressuposto que, no mesmo movimento que parte de uma igualdade universal ("da mesma [cor] que você"), coloca em situação de desigualdade a criança que parece não saber algo tão elementar, ou seja aponta para uma falta.

Esse tipo de situação foi amplamente debatido nas Ciências Sociais, desde que alguns estudiosos começaram a questionar os relatos difundidos por antropólogos e etnólogos, que iam a campo com categorias já estabelecidas e, a partir delas, descreviam esses "outros". Assim, os grupos indígenas, negros, da periferia, os orientais, os homossexuais, as mulheres e todos demais entendidos como diferença, tornaram-se objetos de estudo ou de registro. O problema, nesse processo, não é o fato das investigações partirem de categorias, conceitos ou hipóteses estabelecidas desde o contexto do pesquisador. A questão política, associada à relação intrínseca entre saber e poder, se revela quando naturalizamos esse conjunto a priori ou simplesmente nos esquecemos que ele existe. As implicações desse olvidar ou dessa abstração são muitas e estão historicamente registradas: desde a exotização e essencialização, até o massacre epistemológico-linguístico-cultural, infantilização, disciplinarização, evangelização, dentre tantas outras práticas que partem de uma negação do saber e da cultura do outro, subalternizando-o.

O diretor rompe com a dialogia proposta pela menina ao considerar absoluto seu jeito de olhar o mundo e a inscreve numa hierarquia de conhecimento, negando sua diferença. Podemos citar várias passagens literárias que nutrem nosso imaginário com alegorias. Esse pano de fundo literário potencializa o que aqui se pretende discutir: questões acerca da colonialidade do saber e da geopolítica do conhecimento. Ainda que muitas das histórias não se passem em um contexto pós-colonial, como o nosso, elas trazem elementos importantes para a reflexão sobre a hierarquização dos saberes forjada pelo discurso científico e disseminada – em muitos momentos, forçosamente – a todos os povos colonizados; permite pensar, ainda, como ciência, religião e Estado caminharam juntos nesse contexto de subalternização de toda uma pluralidade de formas de pensar e experimentar o mundo.

Uma importante referência artística e imagética (que funciona como alegoria para pensar essa relação nada dialógica que se estabeleceu entre as culturas a partir da colonização) é o filme O Leão de Sete Cabeças, de Glauber Rocha. O filme, pouco conhecido e gravado em 1970, na África, foi a primeira produção do cineasta no exílio. Nas palavras dele, trata-se de

> uma história geral do colonialismo euro-americano na África, uma epopéia africana, preocupada em pensar do ponto de vista do homem do Terceiro Mundo, por oposição aos filmes comerciais que tratam de safáris, ao tipo de concepção dos brancos em relação àquele continente. [...] Escolhi a África porque me pareceu um continente com problemas semelhantes aos do Brasil. (Rocha, 1970 apud Almeida, 2005, s/p)

Um dos personagens, chamado – não fortuitamente – Zumbi, logo no início do filme, já estabelece o lugar político e histórico de fala do cineasta. Essa narrativa, deslocada dos livros, amplia inúmeros estudos, relatos, pesquisas sobre o impacto da colonização. Diz o personagem:

> Há 2 mil anos, leões e leopardos corriam livres pela floresta. Os deuses eram livres nos céus e mares. Há 500 anos vieram os brancos e suas armas de fogo massacraram leões e leopardos, incendiaram o céu e a terra dos

deuses. Levaram nossos reis e nosso povo para a América como escravos. Nossos deuses partiram com eles. Na América, viram os sofrimentos de nossos reis e de nosso povo. Os negros trabalharam para enriquecer os homens brancos. Seu suor era de sangue que adubou os tabacais, algodoais, canaviais e todas as outras riquezas da América. (Leão..., 1970)

Imagem 1: frame filme Leão

Em outra passagem, muito representativa das questões que aqui estão sendo tratadas, os personagens brancos, que representam os colonizadores, tentam traduzir para o homem mais rico da região a proposta de retirada pacífica (imagem 1), desde que ele assumisse o posto de primeiro presidente local. Ele diz, algumas vezes, que não está entendendo nada do que está sendo dito, mas após algum diálogo parece compreender o que está em negociação e aceita o lugar de poder ofertado; acaba se vestindo – literalmente – com a roupagem dos brancos (imagem 2).

Imagem 2: frame filme Leão

Glauber cria, assim, uma alegoria poderosa para a relação entre a colonialidade do poder e do saber, pois no momento em que essa roupagem do colonizador é vestida, assume-se exatamente o mesmo lugar daquilo que se pretendia combater.

De acordo com Anibal Quijano, as pesquisas sobre o colonialismo enfatizam o projeto de dominação política, militar e econômica relacionado à expansão europeia (colonialidade do poder), mas deconsideram que esse processo contou com o apoio da ciência que, junto com o cristianismo, contribuiu para um epistemicídio (massacre ou depreciação de uma pluralidade de epistemes e seus modos de vida). A essa dinâmica, que acompanha e justifica a colonialidade do poder, Quijano denominou de colonialidade do saber. É por meio desse processo que a América Latina surge (ou melhor, é construída) como uma nova identidade geocultural e, no mesmo movimento, os diversos povos que aqui já habitavam são aglutinados em uma única identidade cultural, os índios, e as diferenciadas populações vindas da África, são reduzidas ao lugar de negros. A raça, referendada cientificamente, torna-se, a partir desse contexto sócio-histórico, critério de dominação e de justificação da superioridade européia. Silveira, em sua análise do papel do racismo científico na construção da hegemonia ocidental, observa que

> no caso específico da discriminação racial que favoreceu o europeu e atingiu todos os demais povos do mundo, o racismo não foi apenas um resultado da falta de conhecimento, de discernimento, de solidariedade, ele não foi apenas a falta de algo, foi uma presença, uma positividade, teve um cunho científico e jurídico, informou doutrinas eruditas, enaltecidas pelo prestígio da ciência. O racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governantes. (Silveira, 1999, p. 88)

O autor continua a argumentação sublinhando que os cientistas, naquele contexto, se alinhavam aos propósitos de conquista e dominação coloniais. "A vigência deste racismo científico oficializado ocasionou mudanças nos modos de legitimação do poder e reestruturou, em escala mundial, o imaginário coletivo, a educação pública, os padrões da credibilidade e os mecanismos de formação da opinião (Silveira, 1999, p. 90). Essa reflexão é fundamental para entendermos as implicações dessa "ideia-força" que perdura, ainda hoje, em nossas relações sociais, políticas, culturais.

O processo de colonização expropriou e reprimiu, tanto quanto se mostrou necessário, os grupos dominados, suas formas de produção de conhecimento, de sentidos e de subjetividades, condenando-os a um lugar de subculturas iletradas ou incultas, "despojando-os de sua herança intelectual objetivada" (Quijano, 2005, s/p). E já que desprovidos de racionalidade e conhecimentos rigorosos, a saída, defendida como missão civilizatória, foi ensiná-los, por meio da catequização ou do letramento, essa cultura considerada superior. Para Castro-Gómez, precisamos levar em conta que a modernidade foi, antes de tudo, "uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, excluiu de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambigüidade e a contingência das formas de vida concretas" (Castro-Gómez, 2005, p. 169).

A partir da "diferença colonial", então, os grupos e pessoas ou populações passaram a ser classificadas e identificadas por suas faltas ou excessos, o que justificava sua diferença e sua inferioridade em relação a quem classificava (Mignolo, 2003, p. 39). "Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas" (Quijano, 2005, s/p). A colonialidade do saber é entendida, então, como a prática impulsionada pela ciência moderna e sua hegemonia epistemológica, sua autoreferência como única forma de acesso a um conhecimento rigoroso e, portanto, a postulação de seus questionamentos e resultados como os únicos válidos.

O que Quijano e os estudiosos que deram continuidade a essa trajetória de pensamento decolonial apontam é que o conhecimento, assim como a economia, funciona por meio de uma geopolítica. As ideias de "colonialidade de saber" e de "geopolítica do conhecimento" chamam a atenção para o fato de nos orientarmos por um conjunto de categorias de pensamento forjadas em um contexto sócio-cultural diferente do nosso. Conhecimentos, estes,

que não são deslocalizados, desincorporados, como afirmam seus ideiais de universalidade e abstração, mas tão particulares quanto os demais, o que leva a uma necessidade de olharmos para nossas próprias epistemes e os contextos em que estão inseridas, a fim de construirmos outras referências de pensamento e de ação diante dos nossos problemas. Ou seja, a perspectiva teórica decolonial propõe uma dupla operação: por um lado, o questionamento das epistemologias ocidentais que colonizaram os saberes; por outro, um movimento de abertura para um pensamento outro, que possibilite novas formas de pensar a partir da pluralidade de lugares de enunciação geo-historicamente situados.

A produção científica se considera, desde então, detentora de uma verdade que abre as portas para a compreensão real dos fenômenos sociais, por meio de procedimentos universalizáveis, abstratos e sistemáticos. Como sintetiza Silveira,

> a Ciência tinha ganho contra a Igreja a dura guerra pela prerrogativa de falar a Verdade sobre a natureza e a sociedade, tinha se associado à técnica e à indústria, tinha criado instituições poderosas nas quais produzia-se um discurso que era sinônimo de pertinência e potência. Este discurso — com seu raciocínio abstrato, sua linguagem descritiva e argumentativa, suas quantificações, técnicas e métodos específicos — estabeleceu "objetivamente" a superioridade racial das elites européias, o que conotava sua superioridade cultural, religiosa, moral, artística, política, técnica, militar e industrial. Tudo cientificamente comprovado. (Silveira, 1999, p. 90)

Ao homem comum, especialmente àqueles não ocidentais, restavam as ideias equivocadas, pautadas na doxa[1]. Muitos dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII, pontua Santiago Castro-Gómez (2005), defendiam que a "espécie humana" atravessa diferentes "estágios" de aperfeiçoamento até alcançarem a "maioridade" a que chegaram as sociedades modernas européias. "O referencial empírico utilizado por este modelo heurístico para definir qual é o primeiro 'estágio', o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus" (Castro-Gómez, 2005, p. 173). Selvageria, barbárie, ausência completa de arte, ciência e escrita, superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, foram algumas das categorias utilizadas para descrever esses povos, em contraponto à alteridade européia, construída como "o outro" absoluto. Esse estágio a ser alcançado por todos os povos é onde impera "a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de 'ilustração' em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta" (Castro-Gómez, 2005, p. 173).

Essa pretensão universal da ciência moderna esconde algo importante: sua localização, o que quer dizer que a

---

1 A maneira como se distingue doxa (entendida como opinião, senso comum) e conhecimento científico está bem sintetizada por Marilena Chauí (2000) ao descrever a atitude científica com as seguintes características: seu objetivo é buscar as estruturas universais das coisas investigadas, utilizando-
se de medidas, padrões, critérios de comparação e avaliação; procura separar os elementos subjetivos e objetivos de um fenômeno e construí-lo como "um objeto do conhecimento, controlável, verificável, interpretável e capaz de ser retificado e corrigido por novas elaborações" (CHAUÍ, 2000, p. 318). Assim, "a ciência distingue-se do senso comum porque este é uma opinião baseada em hábitos, preconceitos, tradições cristalizadas, enquanto a primeira baseia-se em pesquisas, investigações metódicas e sistemáticas e na exigência de que as teorias sejam internamente coerentes e digam a verdade sobre a realidade. A ciência é conhecimento que resulta de um trabalho racional" (CHAUÍ, 2000, p. 319). Recorremos, aqui, a essa definição de Chauí não para referendá-la, mas para elucidarmos ainda mais o objeto de nossa crítica, afinal muito já se discutiu sobre a fragilidade dessa operação científica de separar as partes do todo para verificá-las, excluindo inúmeras variáveis que mudariam os resultados das pesquisas.

história do conhecimento "está marcada geo-históricamente, geo-políticamente y geo-culturalmente; tiene valor, color y lugar de origen" (WALSH, 2004, s/p).

É outra a leitura, portanto, dos estudiosos da pós-colonialidade. Como afirma Castro-Goméz, "a persistente negação do vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual" (Castro-Gómez, 2005, p. 172), ao criar uma ideia de Euro- pa "ascética e autogerada", processo que teria sido resultante de "qualidades inerentes às sociedades ocidentais (a "passagem" da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África" (Castro-Gómez, 2005, p. 172). Deste ponto de vista, continuando na leitura de Castro-Gómez,

> a experiência do colonialismo resultaria completamente irrelevante para entender o fenômeno da modernidade e o surgimento das ciências sociais Isto significa que para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico. (Castro-Gómez, 2005, p. 172)

Para o autor, precisamos levar em conta que a modernidade é, antes de tudo, "uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambigüidade e a contingência das formas de vida concretas" (Castro-Gómez, 2005, p. 169). Nessa perspectiva, a gran- de contribuição dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos tem sido justamente o empenho em destacar a limitação das narrativas sobre a modernidade e a chamada pós-modernidade (e, portanto, sobre suas práticas, dentre elas a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e a configuração jurídico-territorial dos estados nacionais), quando esse elemento da colonialidade é descartado como força motriz desse sistema-mundo moderno-colonial (Castro-Gómez, 2005).

O que nos interessa particularmente nessa reflexão é notar quais as implicações desse processo histórico nos dias de hoje, no modo com que se agenciam política, cultura e Estado. Isto porque, se já saímos da modernidade de alguma forma, isso não significa que os jogos de força e poder que a constituíram tenham se diluído e, sim, que eles se reconfiguraram no interior desse mesmo sistema-mundo moderno-colonial.

> A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações "neocoloniais" remanescentes no interior da "nova" ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. [...] Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas, porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para "traduzir", e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. (Bhabha, 2005, p.26)

Podemos observar a tensão entre essas relações neocoloniais e essa contínua tradução / reinscrição do imaginário social em muitas práticas de nosso cotidiano. Tomemos como referência o documentário Favela Bolada, por exemplo, filme que traz uma história do funk carioca contada por DJs, MCs, dentre outras pessoas que vivenciaram a história desse movimento nas favelas cariocas. É justamente por meio dessa prática cultural que temos condições de notar como operam os elementos de diferenciação entre grupos sócio-culturais e os mecanismos de controle/

opressão por meio de quem (pessoas e instituições) detém os meios de violência simbólica / física. Destaco alguns depoimentos do documentário que dizem muito sobre os conflitos sociais e culturais subsumidos na questão do funk e que são invisibilizados por um argumento moral, em geral apontado como justificativa racional para a verdadeira repugnância que muitas pessoas das classes média e alta sentem em relação ao funk.

Imagem 3: Frames do filme Favela Bolada com alguns dos MCs e suas famílias

Dizem os entrevistados no filme: "o funk está sendo uma repetição do que foi o samba. Porque o samba também era discriminado: era polícia, era proibido, fechava, tinha que correr. Por mais preconceito que ele esteja sofrendo, tem gente para apoiar e é um movimento em massa" (Favela Bolada, 2008).
O DJ Marlboro afirma: "as polícias, as autoridades do Rio de Janeiro fazem uma imagem, um conceito muito errado do movimento funk.

Eles, antes de saberem o que é, como é, querem fechar, não querem dar autorização" (Favela Bolada, 2008). E continuam: "já acabaram com muitos bailes, botou todo mundo deitado no chão. Porque você é funkeiro, você é marginal; você é funkeiro, você usa drogas; se a mulher é funkeira, ela é vulgar" (Favela Bolada, 2008). E ainda: "tu vê: nós temos a Feira de São Cristovão para o forró, temos o Sambódromo e a Cidade do Samba para o samba, e para o funk, o que a gente tem? Só tem Caveirão e porrada" (Favela Bolada, 2008). Para arrema- tar, o MC Júnior analisa:

> esses dias um repórter perguntou pra gente assim: por que a poesia da favela acabou? Falei: você vive em qual planeta, meu irmão? Em qual lugar você está? Você quer o que? Que eu pegue um violão e vá falar: alvorada lá no morro que beleza? Não. Você tá falando de que? Da poesia de Cartola? De Noel? [...] O jeito que a gente vive a vida agora, no momento, é esse. Então, não vou falar que alvorada lá no morro que beleza porque pode até ter sido, mano, mas hoje em dia tá até difícil tu colocar a cara na janela pra tu vê a alvorada. (Favela Bolada, 2008)

Imagem 4: Frames do filme Favela Bolada com alguns dos MCs e suas famílias

A questão é que esse som de preto, de pobre e de favelado[2] é uma prática cultural da existência concreta da "ralé brasileira" (Souza, 2009), a mesma que viu gerações e gerações crescerem tendo as condições sociais, culturais, materiais negadas (ou dificultadas). E o que vemos no documentário é um processo capilar e rizomático de produção cultural e material. Tudo sampleado, sem precisar da indústria cultural, necessariamente, para circular. Será que conseguimos olhar para o funk sem repetir o arquétipo do diretor?

Com mais algumas voltas da história, quem sabe, os MCs, assim como os capoeiristas, pais de santo e sambistas,

2 Inspirado na música do cantor e compositor baiano Lucas Santtana, que faz uma intertextualidade com um funk dos MCs Almilcka, Chocolate e Baby, ao mandar o recado: É som de preto / De pobre / E quando rola nas caixas de som / Os caras ficam esnobe / É som de preto / De favelado / Mas quando rola nas caixas de som / Ninguém fica parado. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=HDJTTwlO1bI

serão considerados patrimônio cultural da humanidade, logo se tornarão porta-vozes da cultura popular e serão, talvez, convidados a ensinarem aos universitários sobre teoria crítica social, corpo e feminismo... Qual a linha que liga essa reflexão sobre o funk e a opressão que ele sofre, embora continue se fortalecendo à revelia do bom senso dominante, e as questões trazidas à tona pelos conceitos de colonialidade de saber/poder aqui trabalhadas? Encontramos uma pista na argumentação de Jessé Souza (2009) sobre o que ele chama de a ralé brasileira.

Embora em algumas passagens de seu livro esse pesquisador afirme que não existe uma continuidade entre a subalternização que as populações negras e indígenas vêm sofrendo desde o processo de colonização e a exploração que as classes baixas sofrem nos dias de hoje, e ainda que ele não faça ponderações ao afirmar que esse grupo – a ralé – seja desprovido de capital cultural, argumento que em si já demonstra uma perspectiva diferente da aqui considerada, resulta interessante a relação que ele estabelece entre o preconceito e a desfiliação relacionados a essa classe e a noção de meritocracia que predomina nos mais variados discursos e práticas sociais. Além disso, o pesquisador complexifica a noção de classe ao pensá-la como uma categoria não apenas econômica. É claro que esse conjunto de pessoas a que ele chama de ralé (de forma a provocar uma reflexão e não por desmerecimento, obviamente) não é composto apenas por negros e indígenas, mas é fácil notar nas ruas, nas periferias, nos sub-empregos, no movimento funk ou hip hop, quais são os traços, a cor, a história cultural desses grupos em nosso país.

Nesse sentido, é importante sublinhar mais uma vez: onde Souza vê descontinuidade e falta de nexo, vemos relações intrínsecas entre a colonialidade de saber / poder e a "naturalização da desigualdade abissal" (Souza, 2009) de nosso país (e podemos estender a afirmação, nesse caso, tranquilamente, para todo o contexto latino-americano)[3]. Considera ele, então, que foi no período de modernização brasileiro que as "novas classes sociais modernas" se formaram e, nesse processo, o "nosso maior conflito social e político" foi forjado: "o abandono social e político, 'consentido por toda a sociedade', de toda uma classe de indivíduos 'precarizados' que se reproduz há gerações enquanto tal" (Souza, 2009, p.14). Souza vai argumentar que os conflitos sociais mais profundos de nossa sociedade estão subsumidos a um pensamento economicista, "superficial e conservador":

> O economicismo liberal, assim como o marxismo tradicional, percebe a realidade das classes sociais apenas "economicamente", no primeiro caso como produto da "renda" diferencial dos indivíduos e no segundo caso como "lugar na produção". Isso equivale, na verdade, a esconder e tornar invisível todos os fatores e pré-condições sociais, emocionais, morais e culturais que constituem a renda diferencial, confundindo, ao fim e ao cabo, causa e efeito. Esconder os fatores não- econômicos da desigualdade é, na verdade, tornar invisível as duas questões que permitem efetivamente "compreender" o fenômeno da desigualdade social: a sua gênese e a sua reprodução no tempo. (Souza, 2009, p. 10)

3 De acordo com uma pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), divulgada no blog do ativista Douglas Belchior, na revista Carta Capital: - a cada três assassinatos no País, dois vitimam negros; - a possibilidade do negro ser vítima de homicídio no Brasil é maior, inclusive, em grupos com escolaridade e características socioeconômicas semelhantes; - a chance de um adolescente negro ser assassinado é 3,7 vezes maior em comparação com os brancos; - assassinatos atingem negros numa proporção 135% maior do que os não-negros; - enquanto a taxa de homicídios de negros é de 36,5 por 100 mil habitantes, no caso de brancos, a relação é de 15,5 por 100 mil habitantes (BELCHIOR, 2013, s/p). A seguinte observação da pesquisadora Ivana Bentes, em uma postagem no facebook em resposta ao linchamento de um rapaz negro no Rio de Janeiro, coaduna com esses números e com a reflexão que norteia a presente pesquisa: "a guerra no Brasil é uma só: contra os pobres! Onda racista e fascista no Brasil neoescravocrata. É o mesmo teatro do biopoder, poder sobre a vida e sobre os corpos negros e pobres: bestializar, destituir a humanidade, animalizar, chacinar, humilhar e transformar em objeto de ódio. Os "justiceiros" imitam a polícia que por sua vez chacina e massacra usando raça e grupo social como critério de justiçamento. A mesma iconografia, os mesmos gestos, o mesmo imaginário. É uma regressão vingativa patológica contra um grupo social, delirio de onipotência contra a vida" (BENTES, 2014, s/p).

O pesquisador vai sustentar que o discurso da meritocracia, que estabelece que todos têm as mesmas condições de acessar os meios (educacionais, culturais, técnicos) para ascenderem socialmente, desconsidera que o capital cultural (pré-condições sociais, emocionais, morais e culturais) necessário para se inserir no capitalismo altamente especializado e competitivo que vivenciamos, é transmitido por identificação afetiva, em um processo de socialização cotidiano e familiar. Assim, o que parece depender de um mérito individual, na verdade depende de uma "herança imaterial" adquirida nos detalhes mais íntimos e ínfimos do contexto sócio-cultural em que se vive. "O que o mercado, o Estado, e uma 'ciência' e um senso comum dominantes - mas dominados por uma perspectiva conservadora, acrítica e quantitativa - nunca 'dizem' é que existem pré-condições 'sociais' para o sucesso supostamente 'individual'" (Souza, 2009, p. 15).

Essas capacidades consideradas inatas ou naturais a indivíduos (como disciplina, capacidade de concentração, pensamento prospectivo, destaca Souza) são produtos de habilidades transmitidas socialmente por "culturas de classe". A forma como a chamada classe média transmite esse capital cultural para seus filhos/as é particularmente interessante, segundo Souza, por ser essa a classe que mais parte do discurso meritocrático para justificar o sucesso dos seus nos concursos, no vestibular, no empreendedorismo, na fluência em outras línguas, no trânsito por outros países etc. Acrescente-se a isso o fato de que é a classe média que ocupa uma porção considerável dos cargos nos meios de comunicação que formam a maior parte da opinião nacional. "Essa herança da classe média, imaterial por excelência, é completamente invisível para a visão economicista dominante do mundo", o que faz com que essa perspectiva universalize esses pressupostos para as "classes inferiores" e atribua o "fracasso" – para conseguir um emprego melhor ou uma vaga na universidade pública – a uma mera falta de esforço / incapacidade pessoal. É assim que a ralé segue sendo

> explorada pelas classes média e alta: como "corpo" vendido a baixo preço, seja no trabalho das empregadas domésticas, seja como dispêndio de energia muscular no trabalho masculino desqualificado, seja ainda na realização literal da metáfora do "corpo" à venda, como na prostituição. Os privilégios da classe média e alta advindos da exploração do trabalho desvalorizado dessa classe são insofismáveis. (Souza, 2009, p. 24)

Imagem 5: Frame do filme O som ao redor

Alguns filmes recentes têm trazido essa reflexão à tona, por meio de narrativas que adentram no íntimo da classe média e vão tecendo imagens interessantes de como vão se construindo as relações com as classes mais baixas. Destaco, aqui, o filme "O som ao redor", de Kleber Mendonça Filho, em que vemos diversos personagens de um bairro de classe média de Recife e suas relações com a empregada doméstica, o entregador de água, os seguranças da rua, os flanelinhas, o porteiro, os vendedores de CDs e DVDs piratas. Para ilustrar a argumentação de Souza sobre a importância dessa transmissão / perpetuação de uma cultura de classe é interessante observar a seguinte imagem, extraída de uma breve cena do filme que retrata crianças brincando com suas babás, enquanto na outra imagem, já citada anteriormente, do filme "Favela Bolada", temos a outra herança imaterial também transmitida de pai para filho: a musicalidade do funk[4].

4 É preciso fazer uma ressalva importante aqui: assim como não estamos partindo de um conceito de cultura que pressupõe uma identidade delimitada para as pessoas ou grupos que dela fazem parte, tampouco a ideia de uma "cultura de classe" pode dar conta de definir quem são e o que fazem as pessoas de

O que o filme "O som ao redor" mostra de uma forma contundente é como as experiências de exploração, depreciação, espoliação, humilhação, que as pessoas das classes inferiorizadas passam, fomentam sentimentos, muitas vezes velados, que vem à tona nem sempre por meio de uma mobilização política, mas por meio de pequenas sabotagens, agressões veladas, vinganças, negligências, que às vezes retornam "para dentro da casa" daqueles que fazem parte do grupo sócio-cultural que explora. E essa também é uma herança imaterial que pode ser passada por gerações.

A "ignorância, ingênua ou dolosa" sobre esse fato fundamental de que o discurso meritocrático é inadequado para justificar o "fracasso" profissional, econômico ou produtivo de milhares de pessoas em nosso país, "é a causa de todas as ilusões do debate público brasileiro sobre a desigualdade e suas causas e as formas de combatê-la" (Souza, 2009, p. 15). E é justamente nesse ponto que o conceito de intercuturalidade é fundamental para o que aqui se discute, por funcionar como uma ferramenta teórica e prática que possibilite olhar para nossos problemas sócio-culturais (desigualdade, marginalização de práticas culturais, destruição do meio ambiente, preconceito e opressão de grupos culturais, massacre de populações de jovens da periferia, aumento do narcotráfico, distribuição desigual de terras, dentre tantas outras) e tornar possível imaginar, coletivamente e dialogicamente, futuros que não partam de referências monoculturais. Ou será que a resposta política para a provocação de Souza sobre a ralé brasileira seria apenas a necessidade de que todas as classes e grupos sociais e culturais "assimilem" esse tal capital cultural que possibilite a inserção de todos no mercado de trabalho orientado pelo capitalismo cognitivo? Será?

Como observa Boaventura de Sousa Santos (2008), essa seria uma "resposta fraca" – limitada, eu diria – para uma "pergunta forte". Ou seja, responder à reflexão sobre as saídas para a desigualdade apenas por meio da "inclusão" dos "excluídos" no mercado e na cidadania (sendo essa última cada vez mais interligada ao anterior) seria desconsiderar uma série de outras possibilidades de formas dignas de existência social-cultural-política. Moreno analisa do seguinte modo essa limitação de horizontes quando se pensa soluções para a inclusão:

> Mercado e cidadania são sistemas de regras de funcionamento, de produção e de reprodução, fora das quais nem um nem outra têm possibilidades de existência. Quem está incluído no sistema se move no jogo dessas mesmas regras. Como são sistemas com uma forte coerência interna, tendem a absolutizar-se e a conceber-se a si mesmos como os únicos possíveis e pensáveis, isto é, como as únicas formas de vida econômica e política postas à disposição dos humanos no momento atual da história. Quem pensa a partir deles não tem outras possibilidades de elaborar conhecimento sobre o que é externo e sim nos termos do sistema. Não pode ver o externo como externo, simplesmente outro, não relativo ao sistema, mas como excluído. Desta perspectiva, os excluídos do sistema são chamados ou à inclusão ou ao desaparecimento lento ou acelerado, imediato ou tardio, não à sobrevivência como externos, como alteridade radical. (Moreno, 2005, p.188)

Boaventura chama esse pensamento, que só consegue pensar e imaginar "correções" para os problemas sociais a partir das categorias que ele mesmo cria, de "ortopédico": um pensamento que só dá conta dos seus próprios enunciados. A ciência, por conta de sua crescente profissionalização, institucionalização e monopolização epistemológica, age, de acordo com o autor, ortopedicamente, reduzindo a complexidade dos problemas existenciais e, portanto, culturais, ao que seus fundamentos conseguem dar conta, por isso as respostas às perguntas fortes aca-

---

um determinado padrão sócio-econômico. A classe, pensada de uma forma não economicista, assim como a ideia de cultura, é apenas um dos aspectos que compõem as múltiplas variáveis dos processos de subjetivação. Assim, ao falarmos de uma cultura da classe média ou da classe baixa, estamos recorrendo a uma generalização para que seja possível observar como algumas cristalizações de sentidos, valores, práticas são transmitidas no cotidiano, no ambiente familiar.

bam sendo fracas e despolitizadas, como essa que só oferece uma saída viável para a desigualdade que é a inclusão no mercado e na cidadania.

Tais respostas fracas são as responsáveis por assegurar "a continuação da dominação neocolonial" e, aliadas a uma despolitização ou desarticulação dos movimentos que se opõem ao que está dado, encerram a discussão sobre outras alternativas possíveis aos problemas enfrentados, ao valorizarem "as soluções hegemônicas como um produto 'natural' da sobrevivência dos mais aptos", por isso convidam ao "imobilismo e, portanto, à rendição" (Santos, 2008, p. 38).

Boaventura defende, nesse sentido, que devemos confrontar as ciências e sua ortopedia com o "impensado que habita o pensamento". Isso se não quisermos enterrar essas questões no esquecimento, como provoca a banda paraibana Seu Pereira e Coletivo 401, ao criar uma imagem (ou pergunta) forte relacionada à desigualdade social em contraponto ao imaginário da violência, que segue sendo a prioridade de agendamento nos meios de comunicação (desconectada, sempre ou em geral, das variáveis sociais que lhes são inerentes). Dizem eles, na tentativa de colocar novas preocupações na ordem do dia:

> Cheiro de sangue, rastro de bala / Não me abala tanto quanto uma família com fome / Pra matar a fome, o homem mata um leão por dia / Por muito menos mata um homem / Tá faltando leão no sertão / Tá faltando leão na favela / Tá faltando leão no subúrbio / O povo tá matando cachorro a grito, gato, cadela / A moela tá roncando, o cano deu o disparo / É bala comendo gente, é gente comendo barro / É barro, é lama preta, é berro de mãe aflita / - Será que morreu de morte matada ou morte morrida?
> A vida continua na próxima esquina / Carreira de pivete, de cocaína / Pipoco de carabina / Foco na carnificina / O medo se dissemina / O analista examina
> Lampião e lamparina / Morte e vida Severina / **Agora eu quero que tu diga**
> **o nome de cinco meninas / Que morreram de inanição / Com a boca no bico do peito murcho, cinzento / Pega um caixote, faz um caixão / E enterra na cova do esquecimento.**
> [...]
> Cheiro de sangue, rastro de bala / Não me abala tanto quanto aquele pivete pedindo / Hoje é um pedinte, amanhã um ladino / O menino crescendo, o diabo sorrindo / A polícia matando, traficante vendendo / O menor cheirando cola no calor do meio-dia / Um velho pedindo esmola, tocando na campainha / - Aí seu moço, já tem almoço? / Algum trocado no bolso / Pra eu completar a passagem / É que eu tô só de passagem / Olha, eu vim lá do cafundó do Judas / Ai me ajuda, ai me ajuda, ai me ajuda / Tenha misericórdia de um pobre féla da puta.
> A vida continua na próxima esquina / No ronco do motor, queimando gasolina / Mói o mundo na usina / Mói o dinheiro, a propina / Verba que não se destina / Confete com serpentina / No chão o sangue germina
> / E a brincadeira termina / **Agora eu quero que tu diga / O nome de 20 meninas / Que morreram de inanição / Com a boca no bico do peito murcho, cinzento / Pega um caixote, faz um caixão / Enterra na cova do esquecimento.**
> (Seu Pereira e coletivo 401, 2013, áudio)[5]

1.2 Arquétipo da criança – o potencial dialógico da interculturalidade

Voltando ao conto de Galeano com que iniciamos esse ensaio, podemos, agora, construir a imagem do outro ar-

5 Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=FDNTYA1YUUY

quétipo que o texto traz: o da criança, que com sua pergunta impensável abre espaço para recolocar as diferenças entre as diversas formas de ver o mundo. A característica mais forte desse arquétipo é, então, a potência da dialogia. Colocar questões, incitar o estranhamento, fazer perguntas que desestabilizam: para além de um relativismo absoluto, a compreensão de que há algo inexorável na dialogia – cultural ou intersubjetiva – que passa não só pelo olhar o mundo com outros tons, mas também sentir e compreender a vida, a ação cotidiana, por meio de uma "douta ignorância"[6], ou seja considerando a limitação de nosso saber / conhecimento como um a priori.

A noção de perspectivismo do etnólogo Eduardo Viveiros de Castro é fundamental para se vislumbrar a dimensão que a pergunta da menina do conto de Galeano ganha quando levamos realmente a sério a diferença de pontos de vista. Diz o pesquisador que "ter olhos diferentes não significa ver 'as mesmas coisas' de 'modos' diferentes; significa que você não sabe o que o outro está vendo quando ele 'diz' que está vendo a mesma coisa que você" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 897). O perspectivismo, então, segundao a "anti-definição" de Viveiros de Castro não seria um multiculturalismo

> a declarar que cada espécie possui um "ponto de vista" particular sobre um mundo real, objetivo, único e autossubsistente: várias culturas e uma natureza. [...] O perspectivismo não afirma a existência de uma multiplicidade de pontos de vista, mas sim a existência do ponto de vista como multiplicidade (Viveiros de Castro, 2011, p. 898)

Quando o diretor, no conto de Galeano, obsta a dialogia com uma resposta absoluta, o que ele impede é o trânsito, a troca entre o que há de diferente entre esses pontos de vista. Mia Couto, em uma palestra chamada por ele de "Repensar o pensamento", nos lembra que tudo o que tem vida tem fronteiras, bordas ou limites. Só que essas fronteiras naturais não se fecham completamente, não se encerram em si mesmas, pelo contrário são permeáveis às suas externalidades, por meio de linhas osmóticas. O que muitas vezes fazemos com o pensamento é tentar criar paredes duras, enrijecidas, fortalezas, como defesas às ameaças externas, mesmo quando sequer sabemos nomeá-las, mas pelo fato de que elas podem trazer mudanças, o imprevisível, a diferença.

O que precisamos, como Mia Couto segue sugerindo, é justamente tornar mais fluidas as fronteiras que o pensamento moderno, científico, racional, construiu, as polaridades em que ele se afirma e constrói suas leituras de mundo: humano x natureza, centro x periferia, civilização x barbárie, desenvolvidos x subdesenvolvidos, razão x corpo. Isso se quisermos, de fato, imaginar e agir em função de outras respostas políticas para os problemas vivenciados por milhares de pessoas e culturas, em nome da diferença e não no intuito de integrá-la, incluí-la em um sistema já programado. O seguinte relato de Mia Couto ajuda a entender, assim como a noção trazida por Viveiros de Castro, a dimensão das questões inerentes ao conceito de diversidade cultural (não em sua versão pasteurizada).

---

6 Boaventura se refere à ideia formulada pelo filósofo e teólogo Nicolau de Cusa, considerado pelo autor como um teórico que não se adequava às certezas que a modernidade ocidental pretendia garantir. Seu pensamento era não só inútil, mas também perigoso "para uma aventura que era tanto epistemológica como política: o projeto imperial do colonialismo e do capitalismo globais que criou a divisão abissal entre o que hoje designamos por Norte global e Sul global" (SANTOS, 2008, p. 24). Nicolau de Cusa defendia que o mais importante no saber é o reconhecimento do não saber, ou seja a consciência da limitação inerente ao conhecimento que temos dos processos da vida, nunca totalizáveis. Em Nicolau de Cusa, "a infinitude é aceite enquanto tal, enquanto consciência de uma ignorância radical. Não se trata de a controlar ou dominar, mas de a reconhecer por uma dupla via: pela total ignorância que temos dela; e pelas limitações que põe à precisão do conhecimento que temos das coisas finitas. Perante ela, não é possível a arrogância, tão só a humildade. Contudo, a humildade não significa negatividade ou cepticismo. Pelo contrário, a reflexão e o conhecimento dos limites do saber contêm uma insuspeitada positividade. É que, dialecticamente, e como afirma João Maria André, reconhecer os limites é, de algum modo, estar para além deles" (SANTOS, 2008, p. 26).

> Há uns anos atrás, o Presidente de Moçambique, Joaquim Chissano, apresentava sua comitiva num comício realizado no Norte do país, numa cidade chamada Nampula. Em todos os encontros públicos em Moçam- bique é preciso a intervenção de um tradutor, porque a maior parte das pessoas não fala português, que é a língua oficial do país, mas existem cerca de 21 línguas diferentes. Nesse comício, o tradutor convertia a língua portuguesa numa língua chamada Emakhuwa. Durante a cerimônia, o Presidente olhou para os seus ministros e, de repente, apresentou o Ministro da Cultura. O tradutor ficou numa enorme hesitação, porque em nenhuma dessas línguas de Moçambique existe uma palavra para dizer, especificamente, cultura. Então, em face daquela demora, o Presidente insistiu e disse: "Este é o Ministro da Cultura". E o tradutor, enfim, se resolveu e traduziu da seguinte maneira: "Este é o Ministro das Brincadeiras". Avisado pelos risos dos presentes, foi um pouco mais cauteloso quando o Presidente apresentou o Ministro do Plano e Desen- volvimento, e resolveu da maneira mais fácil e simples, não traduziu. (Couto, 2011, s/p)

O que Mia Couto quer sublinhar, quando recorre a esses relatos, não são as diferenças linguísticas da humanidade e, sim, que muitas culturas não têm palavras para designar conceitos que parecem universais, como sociedade, natureza e meio ambiente. Não por uma limitação ou falta de complexidade cultural ou cognitiva, mas porque nessas culturas "inscrevem-se outros modos de pensar o mundo, outros sistemas de pensamento" (Couto, 2011, s/p). Daí que a palavra cultura seja intraduzível no caso citado, por não se tratar de um dado universal, a-histórico.

E é quando aceitamos que as ideias de justiça e liberdade tampouco são universais e unívocas que o conceito de interculturalidade ganha densidade e operacionalidade como conceito / projeto político e ético, exatamente porque, partindo de uma compreensão relacional entre as culturas, traz para o centro dos conflitos e debates político-culturais as distintas epistemes, entendidas como formas de interpretar as experiências da vida, em tensão. Walsh entende essa dinâmica como um "giro epistêmico". De acordo com ela trata-se de

> un pensamiento de oposición dirigido a la transformación socio histórica y estructural, una lógica construida desde la particularidad de la diferencia que, como hemos dicho, no es simplemente étnica o cultural sino colonial: la consecuencia de la dominación pasada y presente de pueblos, lenguas y también de conocimientos. Y aunque esta lógica de la interculturalidad parte de una posición de exterioridad con relación a lo dominante, cuestionando a él, involucra conocimientos y modos de pensar que no quedan totalmente aislados de los paradigmas o estructuras dominantes. Es decir, por necesidad y como resultado de los procesos históricos de la colonialidad, esta lógica "conoce" estos paradigmas y estructuras – ha tenido que aprender y vivir con ellos. Y es por medio de este conocer que un pensamiento "otro" está construyéndose, orientado a la agencia o acción del movimiento en las esferas políticas, sociales y culturales, trabajando sobre los paradigmas y estructuras dominantes y los estándares culturales construidos por el conocimiento occidental y "universal", así descolonializándolos. (Walsh, 2004, s/p)

Essa intenção de descolonizar as práticas sócio-culturais, bem como de questionar a dissociação entre um saber científico universal e outros saberes localizados, particulares, populares fica muito evidente no campo da arte. É do diálogo intercultural, com seus cruzamentos produtivo-qualitativos que promovem um excesso de fricções dos contrários (das diferenças), que uma espécie de tendência ao "nomadismo adaptativo / assimilativo de formas heterogêneas" é criada, o que inibe a rigidez das oposições e a fixidez das homogeneidades hereditárias. Desestabilização que fica evidente, por exemplo, nesse poema de David Aniñir, na medida em que o autor se apropria de um texto religioso, notadamente do catolicismo, justamente para romper seu sentido sagrado e sacralizá-lo politi-

camente (ou poeticamente):

SALMO 1997

A Simón

Padre nuestro que estas en el suelo
Putificado sea tu nombre
Vénganos de los que viven en los faldeos de La Reina
Y en Las Condes
Hágase señor tu unánime voluntad
Así como lo hacen los fascistas en la tierra
- nuestra tierra -
Y los pacos en la comisaria
Danos hoy nuestro pan que nos quitan día a día
Perdona nuestras verdades
Así como nosotros condenamos
A quien no las entiende
No nos dejes caer en esta invasión
Y más líbranos del explotador.

Maaaaaaaaaaammeeeeeéén

En el nombre del padre soltero
Del hijo huérfano
And the saint spirit.
. ..(Q.E.P.D.)

(Aniñir, 2009, p. 47)

O pecado de possuir verdades outras, diferentes das do "explorador", seria o motivo da condenação que move o pedido de perdão nada transcendente do poeta. Ao "pai nosso" que está no solo segue uma solicitação de indulgência irônica, que subverte a remissão dos pecados religiosa ao mesmo tempo em que condena terrenamente aos que não entendem essas verdades distintas, incompreendidas. Como observa Warnier, as sociedades colonizadas nunca foram passivas diante da violência do colonizador. "A despeito do choque, os colonizados não abdicaram de sua iniciativa e sua inscrição na história. Eles souberam reinventar as tradições, domesticar a contribuição ocidental, apropriar-se dela e voltá-la contra o colonizador" (Warnier, 2003, p. 124). Ao olhar de Bhabha, também, esse processo de tradução intercultural nunca foi passivo. Argumenta ele que é justamente o estranhamento que se coloca como condição das iniciações interculturais; é a posição do estranho que cria uma não-continuidade, que coloca a incerteza, que traça uma ponte entre a história de vida pessoal, subjetiva, privada, e as disjunções da vida política, da história social. A interculturalidade surge desses "entre-lugares", de onde emergem "epistemologias fronteiriças" (Mignolo, 2002).

Partindo de outro lugar de fala, mas com base em perspectivas semelhantes a dos autores citados, Boaventura tem

se colocado no cenário acadêmico e político internacional como um dos defensores da necessidade de pensar novos horizontes de futuro, que ultrapassem as categorias do sistema mundo moderno-colonial, por meio de outras epistemes. O pesquisador nomeia esse legado eurocentrista de "epistemologias do norte" e defende a necessidade de formulação de uma "epistemologia do sul", que vise a "recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram histórica e sociologicamente postos na posição de serem tão só objecto ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados os únicos válidos" (Santos, 2008, p.11). O autor propõe a ideia de ecologia de saberes como estratégia para promover o diálogo entre as diversas formas de produção de conhecimento que circulam nas sociedades.

A aposta no diálogo intercultural seria, desse ponto de vista, já uma alternativa para enfrentar as desigualdades e assimetrias dos grupos subjugados pelo "pensamento ortopédico". Santos defende esse potencial de colocar questões para além daquelas propostas pelo campo científico como estratégico para confrontar as teorias e políticas públicas com uma pluralidade infinita de saberes finitos sobre a experiência humana. Essa infinitude de epistemes "com que nos debatemos não é transcendental; decorre da inesgotável diversidade da experiência humana e dos limites para a conhecer" (Santos, 2008, 26). A "douta ignorância", resignificada, aqui, para o campo político-cultural, seria, então, "um laborioso trabalho de reflexão e de interpretação sobre esses limites, sobre as possibilidades que eles nos abrem e as exigências que nos criam" (Santos, 2008, 26).

O problema é que a assimetria própria às relações entre saberes deve-se menos a diferenças epistemológicas (limites e possibilidades de cada um deles) que a questões políticas. Boaventura descreve dois tipos-ideiais de práticas políticas que acionam essa assimetria: a primeira maximiza a ignorância a respeito dos outros saberes, chegando a declarar sua inexistência, ação que ele denomina como "fascismo epistemológico porque constitui uma relação violenta de destruição ou supressão de outros saberes" (Santos, 2008, 28), gerando ondas de "epistemicídios" que se perpetuam ainda hoje, nem sempre de modo sutil. Muniz Sodré (2011), nesse sentido, observa que é justamente a pretensão de deter uma verdade absoluta sobre o outro a fonte de toda a violência. Em contrapartida, ainda segundo Sodré, a busca de uma verdade não violenta acontece quando se reconhece a pluralidade humana (e suas limitações) em todas as realizações do homem.

Daí que a segunda prática proposta por Boaventura, em contraposição a anterior, se caracteriza por tentar minimizar essas assimetrias e estabelecer cruzamentos qualitativos entre os saberes, por meio de um exercício de busca e reconhecimento de limites e de potencialidades recíprocas. A este segundo modo de viver as assimetrias, Boaventura chama de "ecologia de saberes", que pode ser operada por meio de uma "artesania de práticas". O objetivo será sempre o de acionar melhorias concretas no cotidiano das pessoas / grupos, por meio de uma articulação de conhecimentos compromissados com uma transformação dialógica e contextualizada. Afinal, existem urgências na contemporaneidade que colocam na ordem do dia a necessidade de pensar vias de inovações libertadoras: para as questões colocadas pela preocupação ecológica, pela necessidade de luta contra as múltiplas formas de discriminação, desigualdade, subalternização etc.

Esse deslocamento pragmático da hierarquia entre os saberes não elimina as polarizações existentes, mas minimiza essas barreiras quando o objetivo passa a ser arranjar soluções para uma ação almejada. Isto porque "a superioridade de um dado saber deixa de ser definida pelo nível de institucionalização e profissionalização desse saber para passar a ser definida pelo seu contributo pragmático para uma dada prática" (Santos, 2008, 31), o que acaba por desarmar um dos motores do "fascismo epistemológico que tem caracterizado a relação da ciência moderna com outros saberes" (Santos, 2008, 31).

> O lugar de enunciação da ecologia de saberes são todos os lugares onde o saber é convocado a converter-se em experiência transformadora. Ou seja, são todos os lugares que estão para além do saber enquanto prática social separada. Significativamente, os diálogos de Nicolau de Cusa têm lugar ou no barbeiro ou na humilde oficina do artesão. O filósofo é, pois, levado a discutir num terreno que lhe não é familiar e para o qual não foi treinado, o terreno da vida prática. [...] É este o terreno da artesania das práticas, o terreno da ecologia de saberes. (Santos, 2008, 33)

E se estamos de acordo que o exercício do pensamento tem a ver com a prática de colocar questões e formular interpretações acerca da existência, tendo como referência um horizonte de perguntas mais vasta e complexa do que aquelas colocadas pelas ciências e suas disciplinas, então veremos um leque muito amplo de intelectuais que não compactuam com as categorias epistêmicas da modernidade e do sistema capitalista espalhados e invisibilizados por todos os cantos, mas não silenciados, pelo contrário: soltando a voz, construindo imagens e difundindo pensamentos em diversos produtos audiovisuais e redes sociais criados fora dos circuitos comunicacionais hegemônicos.

O diálogo intercultural, então, é apontado como estratégia para contornar o eurocentrismo, tendo em vista um horizonte de descolonização do pensamento e de nossas práticas, no intuito de ultrapassarmos uma velha "ignorância sobre nós mesmos", construída, sublinha Mato (2009), por um lastro histórico que nega a condição pluri e intercultural própria das sociedades ainda colonizadas. A interculturalidade se refere, como salienta Walsh, a complexas relações, negociações, tensões e intercâmbios entre pessoas, saberes, sentidos e práticas sócio-culturais distintas. Não para reconhecer, tolerar ou descobrir as diferenças simplesmente, e sim para impulsionar ativa- mente contextos de trocas em que as culturas e seus conhecimentos sejam apresentados de forma equitativa nos momentos de debates e negociações políticas, mas também nos circuitos em que se elaboram imaginários sócio- culturais e novos horizontes de futuro. Isto porque, como afirma Sodré (2011), existe uma diferença entre o "re- conhecimento filosófico (abstrato) do outro" e a "prática ético-política de aceitar outras possibilidades humanas" (Sodré, 2011, s/p).

Daí que a disputa simbólica, matriz da interculturalidade, lida aqui por meio da construção de sentidos, saberes e imaginários através das práticas artísticas, seja central para o ato contínuo de se fazer política (tanto aquela micro-política do cotidiano quanto a que se opera via Estado e seus programas).

Referencias

Aniñir, D. (2009). *Mapurbe – Venganza a raiz. Santiago*, Chile: Pehuén Editores.

Bhabha, H. K. (2005). *O local da cultura.* Belo Horizonte: UFMG, p.19-42.

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder, *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, Colômbia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 6: 153 – 172.

_____. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colômbia: Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

Chauí, M. (2000). *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ed. Ática.

Clifford, J. (2002). *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.

Couto, M. (2011) Palestra no VII ENECULT. Salvador: *VII ENECULT*. Disponível em: http://www.blogacesso.com.br/?p=3876. Acesso em: 12 de outubro de 2012.

Galeano, E. (2010). *Bocas do tempo*. Porto Alegre: L&PM.

López Segrera, F. (2005). Abrir, "impensar" e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe. É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região? In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.203-226.

Mato, D. (2009). Diferenças culturais, interculturalidade e inclusão na produção de conhecimentos e práticas socioeducativas. In: Candau, V. M. (org.) *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro. Documento eletrônico.

Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonia epistêmica. In: Castrogómez, S.; Schiwy, F.; Walsh, C. I*ndisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

Moreira, F. (2007). *Mídias, Subjetividade e Terceiro Setor: a comunicação como problema social em favelas cariocas*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Escola de Comunicação, UFRJ. Disponível em: http://www.pos. eco.ufrj.br

Moreno, A. (2005). Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: Lander, E. (org). A *colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, pp.187-202.

Pinheiro, A. (1995). *Aquém da identidade e da oposição: formas na cultura mestiça*. Piracicaba: UNI MEP.

Porto-Gonçalves, C. W. (2005). Apresentação da edição em português. In: Lander, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.19-20.

Quijano, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (comp.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. (2002). El regreso del futuro y las questiones de conocimiento. In: Castro-Gómez, S.; Schiwy, F.; Walsh, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

Santos, B. de Sousa. (2008). A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais, 80,* pp. 11-43.

_____. (2007). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 78, pp. 3-46.

_____. (1998). *Reinventar a democracia.* Lisboa: Edições Gradiva.

Silveira, R. da. Etnicidade. (2005) In: RUBIM, A. (org.). *Cultura e Atualidade.* Salvador: Edufba.

_____. (1999). Os selvagens e a massa papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. In: *Afro-Ásia, 23,* pp. 87-144, Universidade Federal da Bahia.

Sodré, M. (2011). *A ignorância da diversidade. Palestra no Café Filosófico.* São Paulo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TPxv0o4NaPA. Acesso em: 20 de junho de 2014.

Souza, J. et al. (2009). *Ralé brasileira: quem é e como vive.* Belo Horizonte, Editora UFMG.

Viveiros De Castro, E. (2011). *Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessi- dade extensiva à suficiência intensiva.* In: Sopro, 51, pp. 4-15, Rio de Janeiro. Disponível em: http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html. Acesso em: 15 de janeiro de 2014.

_____. (2002). *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. In: S*igno y Pensamiento, Nº. 46,* Janeiro - Junio. Disponível em:http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/viewFile/4663/3641. Acesso em: 20 jul 2014.

_____. (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización. In: *Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 6, No. 60*, Marzo. Disponível em: http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html. Acesso em: 20 julio 2010.

_____. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Migno- lo. In: Castro-Gómez, S.; Schiwy, F.; Walsh, C. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

Warnier, J.-P. (2003). *A mundialização da cultura*. Bauru: Edusc.

Filmes e músicas

FAVELA BOLADA. Direção e fotografia: Leandro HBL. 2008. 80 min, cor.

LEÃO de Sete Cabeças. Direção: Glauber Rocha. Fotografia: Guido Cosulich. 1970. 80 min, cor.

O SOM ao redor. Direção: Kleber Mendonça Filho. Fotografia: Pedro Sotero & Fabricio Tadeu. 2012. 131 min, cor.

SANTANNA, Lucas. Samba cubano. In: Parada de Lucas. Diginois Records, 2003.

SEU PEREIRA E COLETIVO 401. Cabidela. In: Seu Pereira e o Coletivo 401. Paraíba, 2013.

La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial

Laura Mota Díaz

Políticas públicas, desigualdad social y movimientos socio-ambientales
lmotta68@gmail.com

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Interculturalidad, Migración y Procesos de Paz

forerosandoval@gmail.com

Profesores-Investigadores, Universidad Autónoma del Estado de México, Ciudad de México, México

Recibido 31/03/2016
Aceptado 08/04/2016

Resumen: La actual crisis socio-ambiental que se vive en el mundo es fiel reflejo de lo insustentable que ha sido el modelo económico dominante cuyo discurso, en los últimos treinta años, se ha centrado en una supuesta preocupación entre el crecimiento económico y el deterioro ambiental, razón por la que en los primeros años de la década de los *ochenta* se dio lugar al *desarrollo sustentable* ya todo el andamiaje institucional para su puesta en práctica mediante acciones de política pública en el ámbito internacional. Pero esta estrategia delineada e impuesta por los organismos internacionales no ha sido otra cosa más que la prolongación de un modelo colonizador, concentrado ahora en la mercantilización de la naturaleza para dar rienda suelta a la explotación de los bienes naturales que se encuentran en distintos territorios. Considerando lo anterior, el objetivo del presente documento consiste en analizar de modo crítico el paradigma del *desarrollo sustentable*, partiendo de que su origen se ubica en los discursos de la colonialidad del poder, específicamente en lo que corresponde al dominio que se ejerce sobre la naturaleza y los territorios. La propuesta teórica para tal análisis se ubica en la teoría de la decolonialidad, pues ésta nos permite hacer una deconstrucción del concepto sobre el cual se funda nuestra crítica.

Palabras Clave: Colonialidaddel poder, crisis socio-ambiental, insustentabilidad del desarrollo, decolonialidad

Para citar este artículo: Mota, L., Sandoval, E. (2016). La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, VI*, pp. 89 - 104. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ la-falacia-del- desarrollo-sustentable-analisis-desde-la-teoria-decolonial

Abstract: *The current socio-environmental crisis that exists in the world is a true reflection of the unsustainable that has been the dominant economic model whose speech, in the last thirty years, has focused on a supposed concern between economic growth and environmental degradation, reason that in the early years of the 1980s place all the institutional framework for its implementation was given to sustainable development and through public policy actions in the international arena.But this outlined and imposed by international organizations strategy has been nothing more than the continuation of a colonizing model, now focused on the commodification of nature to unleash the exploitation of natural resources found in different territories. Considering the above, the objective of this paper is to critically analyze the paradigm of sustainable development, assuming that its origin lies in the speeches of the coloniality of power, specifically as it pertains to the domain exerted on nature and territories. The theoretical proposal for the analysis lies in the theory of decoloniality, as this allows us to do a deconstruction of the concept on which our criticism is founded.*

Key Words: *Coloniality of power, socio-environmental crisis, unsustainability of development, Decoloniality*

Preámbulo

Aludir al *desarrollo sustentable (DS)* precisa de una consideración sobre el término desarrollo, en su versión más general, de tal modo que sea posible comprender el contexto de origen, su institucionalización y evolución, para luego, más adelante, ubicarlo como una expresión de la decolonialidad del poder.

En ese tenor, se reitera lo que ya autores como Gilbert Rist (1966), Gustavo Esteva (1998), Aníbal Quijano (2000b), Arturo Escobar (1996), entre otros, han señalado con respecto a que la concepción del desarrollo se gestó paralelamente a las nociones de modernidad y progreso emanadas de los procesos de transformación de la sociedad europea, ocurridos a partir del siglo dieciséis —con la conquista y colonización de Europa hacia otros continentes— y afianzados durante el siglo diecinueve con la Revolución Industrial. No obstante, la institucionalización del desarrollo en el ámbito de gobierno[1] se dio en 1949 con el discurso de Harry Truman, cuando éste tomó posesión como presidente de Estados Unidos e instauró, al mismo tiempo, la noción de subdesarrollo —como forma de recolonización—, dejando atrás lo que él mismo denominó "viejo imperialismo" para emprender una nueva etapa de expansión capitalista, en la que esa Nación buscaba consolidar su hegemonía[2].

Cabe mencionar que, en esa fase de institucionalización, la idea de desarrollo se inspiró en los postulados teóricos de Keynes, particularmente en aquellos que provenían de la macroeconomía del crecimiento, donde se daba un papel preponderante al Estado; aunado a eso, se trataba de una época en la que los fundamentos de la raciona-

1 La institucionalización del desarrollo se dio una vez que éste quedó situado como eje central, alrededor del cual se definirían una serie de políticas y estrategias económicas que conducirían al "progreso de las naciones", especialmente de aquellas ubicadas en situación de "subdesarrollo", para lo cual se crearon una serie de organismos de ayuda financiera: Fondo Monetario (FM), Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otros. A partir de entonces el concepto se incorporó al discurso político y a la agenda gubernamental de los países del mundo.

2 La configuración del concepto de subdesarrollo, más allá de lo que expresaba en el discurso con respecto a la pobreza y el atraso de los países pobres, se sustentaba en la idea de la unidad, homogeneidad y evolución lineal del mundo (Esteva, 1998), por lo cual su introducción, paralela a la institucionalización del desarrollo, marcaba otra etapa de colonización ya no desde Europa, sino ahora desde Estados Unidos, dando inicio a otra etapa de dominación, explotación y despojo.

lidad -técnica e instrumental- predominaban en la visión del mundo moderno, con lo cual la planificación económica cobraba importancia. Fue por eso que el desarrollo se restringió a dimensiones de carácter económico, aunque en el discurso estaba presente el argumento del bienestar social. Lo que se intenta destacar es que, en su discurso, Truman refirió a la configuración de un programa de desarrollo que pusiera a disposición de los países subdesarrollados los avances científicos y el progreso industrial, pero que además pudiera enfocarse en la mejora de las condiciones de vida de la población de esos países. No obstante, en el entendimiento de los agentes involucrados en la promoción e implementación de ese programa, el desarrollo fue equiparado con el crecimiento económico, de tal forma que en los discursos y en la práctica (tanto de organismos financieros como de gobiernos nacionales) llegaron a ser considerados sinónimos.

Bajo esa tesitura, las estrategias implementadas para alcanzar las metas del desarrollo se concentraron en el crecimiento económico de las regiones consideradas subdesarrolladas, lo que condujo a un *maldesarrollo*, en términos de lo que José María Tortosa (2009) refiere como una serie de males que aquejan de forma diferenciada al sistema mundial en su conjunto y que se ven reflejados en las áreas del bienestar, libertad, identidad y seguridad. De eso dieron cuenta numerosos estudios que se realizaron entre las décadas de 1960 y 1970 para develar el panorama de marginalidad, pobreza y desigualdad que predominaba tanto en las ciudades como en el campo[3].

Casi dos décadas después de haberse formalizado y puesto en práctica el desarrollo de la versión Trumaniana, se hicieron distintas reformulaciones para tratar de subsanar las visibles contradicciones del modelo imperante, expresadas en el aumento de la marginalidad, desigualdad y pobreza, especialmente en los países que se suponía debían alcanzar las metas del desarrollo, es decir, aquellos países de África, Asia y América Latina y el Caribe que fueron colocados en el estándar de subdesarrollados.

De ese modo fue como desde las Naciones Unidas se comenzó a introducir lentamente la referencia al desarrollo social para enfatizar en la necesidad de que, más allá de lo económico, se pudiera dar lugar a aspectos de tipo social; tal asunto fue discutido en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) cuya recomendación, en 1962, fue que ambos aspectos se integraran al desarrollo. Un año más tarde, en 1963, se creó el Instituto de Investigaciones de Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD) (Esteva, 1998).

En 1970, la reformulación del desarrollo se dirigió hacia la integración de los recursos físicos, los procesos técnicos, los aspectos económicos y el cambio social, aludiendo así al desarrollo internacional que demandaba una estrategia global, pero que en la resolución de Naciones Unidas quedó establecida como un enfoque unificado, en el que ligeramente llegó a hablarse de desarrollo participativo.

Luego, en 1972, después de más de dos décadas de estrategias encaminadas a lograr las metas del programa de desarrollo impulsado por Truman, pero con fuerte énfasis en el crecimiento económico, comenzó a llamar la atención la relación de ese factor con el deterioro ambiental, de tal modo que se constituyó en el tema central de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente celebrada ese año en Estocolmo, Suecia, con lo cual se fue gestando el concepto de desarrollo sostenible institucionalizado en la década siguiente (Esteva, 1998).

---

3 Desde los primeros años de 1960, la CEPAL había comenzado a documentar las contradicciones del capitalismo en la región latinoamericana, que se manifestaban en "[…]la lenta transformación de la agricultura, el aumento continuo del desempleo y subempleo, la proliferación de condiciones de marginalidad, la concentración del ingreso y la riqueza, la pertinaz tendencia al déficit comercial y el consecuente incremento de la deuda externa […] la manifiesta agudización de las tensiones sociales y políticas" (Rodríguez, 1984: 13). Para el caso de México son relevanteslos trabajos de Oscar Lewis (1960) Antropología de la pobreza; de Larissa Lominitz (1975) Cómo sobreviven los marginados y de Lourdes Arizpe (1975) Indígenas en la ciudad. El Caso de las Marías.

En 1975, desde la Unesco se promovía un desarrollo endógeno, que enfatizaba en la necesidad de tomar en cuenta las particularidades de cada nación. Mientras tanto, la Fundación DagHammarskjold planteaba otro desarrollo, al cual se le definió como desarrollo Integrado, por cuanto consideraba que debía incluir todos los aspectos de la vida de una colectividad (Esteva, 1998). Destaca el hecho de que esta propuesta se construyó con la participación de un grupo de investigadores latinoamericanos provenientes de distintas disciplinas como la economía, la sociología, la ciencia política, antropología, filosofía, entre otras; algunos de ellos fueron Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn, quienes en la segunda mitad de 1980 difundieron la teoría del desarrollo a escala humana[4].

Finalmente, en la década de los noventa, con las contribuciones teóricas de Amartya Sen, se dio lugar a la concepción del Desarrollo Humano y a su institucionalización dentro del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), dejando atrás una visión económica que había predominado por cuatro décadas, para ahoradar importancia a las personas y a la satisfacción de sus necesidades ya no solo materiales y biológicas, sino también simbólicas, con el fin de dar cumplimiento a los derechos económicos, sociales y culturales.

Con esta somera descripción en torno a la evolución de la idea de desarrollo, que cobró vigencia en plena Guerra Fría, donde se disputaba la hegemonía de las naciones que quedaron en conflicto después de la Segunda Guerra Mundial (Estados Unidos y la Unión Soviética), es posible afirmar que en cada fase ha predominado el interés capitalista soslayando las necesidades sociales de una gran mayoría de la población. Recurriendo al pensamiento de Aníbal Quijano (2000 b) se podría decir que históricamente la construcción social del desarrollo ha tenido una base común: la acumulación capitalista por medio de la colonización, expresada en distintas formas de dominación, explotación y despojo (conflicto) hacia las naciones consideradas pobres y atrasadas.

La realidad actual ha demostrado que, a pesar de todas sus reformulaciones, el desarrollo convencional (con dimensiones sustancialmente económicas) ha dejado a su paso un enorme deterioro social que se manifiesta en la crisis civilizatoria que vivimos actualmente. De ahí que las críticas y los cuestionamientos a este paradigma dominante se han hecho presentes en distintas partes del mundo[5].

Ahora bien, en razón de que la estrategia actual del capitalismo global se basa en la mercantilización de la naturaleza, es de suma importancia revisar y reflexionar críticamente el paradigma del desarrollo sustentable, que tiene todavía vigencia en el lenguaje gubernamental y en las estrategias globalizadoras del desarrollo, pero que en la práctica se contradice, porque lejos de preservar el medio ambiente contribuye a su destrucción.

Considerando lo anterior, el propósito de este trabajo es contribuir con algunas reflexiones a la deconstrucción del desarrollo sustentable a partir de los enfoques teóricos y epistemológicos de la decolonialidad; para ello el documento se ha estructurado en tres apartados. El primero hace referencia al contexto dentro del cual se da la formulación del desarrollo sustentable, para señalar las características que le otorgan el sello colonizador y que lo posicionan como un discurso dominante. El segundo presenta los postulados teóricos y epistemológicos que dan sustento a la teoría de la decolonialidad y a partir de ahí, en un tercer apartado, se retoman elementos para de-

4 La teoría del desarrollo a Escala Humana se sustenta "en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado" (Max-Neff, 1994, p. 30)

5 Por mencionar solo algunos de los movimientos sociales relacionados con la crisis civilizatoria actual, se hace referencia al movimiento indígena de los zapatistas en México (EZLN); la Primavera Árabe; el movimiento de los indignados en España, Grecia y Portugal; el movimiento de los Okupa en Estados Unidos; el movimiento campesino en Colombia; el movimiento estudiantil en Chile.

construir el concepto de desarrollo sustentable. Finalmente se integran las conclusiones derivadas de este ejercicio reflexivo.

Contexto de la formulación del desarrollo sustentable

En sentido conceptual, como ha sido expuesto en párrafos anteriores, el desarrollo se contextualizó en la dimensión de la nueva economía clásica y se fundamentó en la idea eurocéntrica y norteamericana de modernización, que implica altos niveles de ciencia y tecnología al servicio de la industria, el comercio, las ciudades, el confort y el consumo. Es este el modelo que históricamente han promovido e impulsado los organismos internacionales en los países llamados "subdesarrollados".

No obstante, la década de *los sesenta* representó un parteaguas en los cuestionamientos hacia el desarrollo hasta entonces considerado como sinónimo de crecimiento económico. Los conflictos y las presiones sociales gestadas con el agotamiento del modelo taylorista/fordista se incrementaron ante el creciente desempleo, la desigualdad social, la pobreza, la exclusión de la mujer y el deterioro ambiental (Esteva, 1998; Escobar, 1996).

De modo particular, con respecto al medio ambiente, objeto de interés de este documento, es posible ubicar el inicio de las primeras discusiones en torno a la relación desarrollo económico-deterioro ambiental en el año de 1972, dentro de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, celebrada en Estocolmo, Suecia, y de la cual derivó un primer documento conocido como la Declaración de Estocolmo.

En dicha Declaración se señaló que:

> La defensa y el mejoramiento del medio humano para las generaciones presentes y futuras se han convertido en meta imperiosa de la humanidad, que ha de perseguirse al mismo tiempo que las metas fundamentales ya establecidas de la paz y el desarrollo económico y social en todo el mundo, y de conformidad con ellas. (ONU, 1972, cap. I, punto 6).

Sin aludir todavía a la noción de sostenibilidad, se hace ya referencia al hecho de que el cuidado del medio ambiente debe hacerse por el bien de las generaciones presentes y futuras; no obstante, se enfatiza en que toda acción encaminada a ello debe estar dentro de las metas del desarrollo económico, pues aunque se alude a la paz y al desarrollo social, es evidente su focalización en el ámbito económico. Siendo reforzado dicho postulado cuando se menciona:

> Las deficiencias del medio originadas por las condiciones del subdesarrollo y los desastres naturales, plantean graves problemas, y la mejor manera de subsanarlas es el desarrollo acelerado mediante la transferencia de cantidades considerables de asistencia financiera y tecnológica que complemente los esfuerzos internos de los países en desarrollo y la ayuda oportuna que pueda requerirse. (ONU, 1972, cap. II, principio 9).

En esa cita se destaca la referencia al subdesarrollo, primero para culpar a los países pobres de la destrucción ambiental y segundo para justificar la intervención de los países desarrollados en otros territorios, a través de la ayuda técnica y financiera, con lo cual se expresa la continuidad del modelo económico dominante. Cabe decir que fue a raíz de esa conferencia como se dio lugar a la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), el cual hasta la fecha sigue siendo la autoridad en materia ambiental a nivel mundial.

En algunos estudios sobre el desarrollo (Esteva 1997 y 1998) se registra que en 1981 la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) fue la primera que planteó el concepto de "desarrollo sustentable". Aunque de manera oficial se sabe que la introducción del concepto se atribuye al Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, conocido como Informe Brundtland y cuya elaboración corresponde al año de 1987, bajo el lema "Nuestro Futuro Común". Sin embargo, en dicho documento se hace referencia a desarrollo sostenible, por lo cual lo primero que destaca es que desde sus inicios ha existido una confusión semántica del término, lo que ha originado que en la mayoría de los casos se use indistintamente sostenible/sustentable, mientras que otros les atribuyen claras diferencias. Más adelante se retoma este debate.

En esencia, lo que planteaba el informe Brundtland era la posibilidad de obtener un crecimiento económico a partir de la implementación de políticas de *sostenibilidad*, así como de la expansión de la base de recursos ambientales, lo que creían podía lograrse con acciones encaminadas a promover un buen manejo de los recursos naturales, de tal forma que se garantizara no solo el progreso sino también la continuidad de la especie humana. Con esa visión se definió al desarrollo sostenible como: "aquel que garantiza las necesidades del presente, sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades" (Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987).

A partir de entonces el término de *desarrollo sostenible* se incorporó al lenguaje de los organismos internacionales, gobiernos, ONG, políticos, ecologistas, activistas sociales y académicos, no solo de los países centrales sino también de los periféricos.

No obstante, lo que se percibe en el informe Brundtland es claramente una intención de continuar privilegiando el crecimiento económico, por lo que en esa concepción el medio ambiente quedó subordinado a lo económico. En otras palabras, hay un discurso a favor de la sustentabilidad, pero en la práctica las estrategias se orientan a seguir privilegiando el crecimiento económico por encima de la preservación del medio ambiente; es decir, al final la cuestión ambiental queda como un asunto secundario.

En el año de 1992, fue celebrada la conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en Río de Janeiro, Brasil —conocida como la "Cumbre de la Tierra"—, cuyo objetivo era:

> (…) establecer una alianza mundial nueva y equitativa, mediante la creación de nuevos niveles de cooperación entre los Estados, los sectores clave de las sociedades y las personas, procurando alcanzar acuerdos internacionales en los que se respeten los intereses de todos y se proteja la integridad del sistema ambiental y de desarrollo mundial (Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1992, p. 1)

En la Declaración de Río ya se hace referencia al *desarrollo sustentable* cuando se menciona que: "Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sustentable. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza". (Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1992, p. 1).

Se deduce que la incorporación del término *sustentable* se debió a que, para entonces, desde el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se había oficializado la noción de desarrollo humano en una óptica integral que planteaba un desarrollo en todas las esferas de la vida: lo económico, lo social, lo político y lo ambiental, cuya referencia se concretaba en los principios de equidad, participación, seguridad, sustentabilidad y gobernabilidad.

Fue así como la referencia a sostenible o sustentable se volvió común en los documentos oficiales en programas de gobierno y en las investigaciones académicas, que sin más, fueron divulgados como sinónimos. De ese modo se aludía a "desarrollo sostenible", "sostenido", "sustentable" o a la "sustentabilidad del desarrollo"[6].

Teniendo en cuenta lo anterior, estudios posteriores argumentaron diferencias entre los términos sostenible y sustentable. Por ejemplo, Tréllez y Quiroz sugieren que:

> (…) mientras **sustentable**, se refiere a una posibilidad, condición o característica de un hecho o fenómeno de tener basamento de apoyo, soporte o sustentación para asegurar su permanencia en el tiempo de presentarse la oportunidad de su ocurrencia; sostenible se entiende como un proceso o hecho que una vez ocurrido puede mantenerse activo en el tiempo o continuar en operación eficiente. (1995, p. 53)

Para Arrigo Cohen (2006):

> (…) sostenible se refiere al aspecto endoestructural del sistema de que se trate, lo que ha de permanecer firmemente establecido, asentado, fijo, inalterable, inamovible (…) y sustentable será lo supra o superestructural de ese mismo sistema, lo que requiere que se le esté alimentando, proporcionándole los medios de sobrevivencia y de persistencia a fin de que pueda extender su acción, no solo en su ámbito (espacio) sino también en el tiempo. (p.16)

Alberto Cortés (2001: 19) es más preciso en establecer estas diferencias pues afirma que sostenible tiene dos significados principales. Por un lado, el crecimiento económico es constante en el tiempo, y por otro, expresa conservación ambiental, pues en su uso predominante significa una política localizada que no cuestiona ni implica un replanteamiento de los patrones de consumo, de producción de bienes, de generación de desechos, ni de impactos sobre la naturaleza. En tanto, lo sustentable hace referencia a la mejora en la calidad de vida de las personas sin vulnerar las leyes de la naturaleza; es decir, respetando todas sus dimensiones, lo cual implica no solo afectarla sino cuidarla y estar en plena armonía con ella.

Al respecto, se considera que en efecto existe diferencia entre sostenible y sustentable, aunque no son conceptos antagónicos sino complementarios. Mientras el primero se centraliza en la relación crecimiento económico-medio ambiente, el segundo enfatiza en factores de tipo político y social, en un claro vínculo con el crecimiento económico y el cuidado del medio ambiente, pues buscan generar equilibrio entre esos factores para que se produzca una mejora en la calidad de vida de las personas. Es decir, que se requiere sostenibilidad en esas diferentes dimensiones para que, en conjunto, se pueda lograr la sustentabilidad.

A pesar de estas aclaraciones es evidente que en la concepción hegemónica del *desarrollo sostenible/sustentable* se persiguen tres objetivos: uno económico, otro social y uno ambiental. En esa trilogía, el "desarrollo" sigue asumiéndose primordialmente como crecimiento económico, lo cual explica por qué a la fecha éste es medido por el Producto Interno Bruto (PIB), la competitividad, la alta capacidad productiva y comercial, el ingreso y el consumo.

Con respecto a la población, en relación con el objetivo social que persigue el *desarrollo sostenible/sustentable,* hay

6 Enkerlin, del Amo y Cano (1997) presentan una interesante discusión sobre los conceptos anotados y su relación con el término en inglés *sustainable.*

un énfasis discursivo en la atención a sus necesidades presentes y de equidad transgeneracional. Esto se pretende lograr con políticas de atención a la pobreza y el cuidado del medio ambiente, por lo que esto último corresponde al objetivo ambiental de la citada trilogía.

Lo que la realidad muestra es la subordinación del factor social y ambiental con relación al crecimiento económico, lo cual no resulta difícil de comprender porque, como se ha argumentado en párrafos anteriores, es desde ese esquema de dominación capitalista de donde ha surgido la propuesta del desarrollo y *desarrollo sustentable.*

Cabe recordar que el capitalismo neoliberal tiene entre sus lógicas la libre competencia, la cual conduce a un acelerado desarrollo de las fuerzas productivas y de los medios de producción, con el propósito de incrementar productos e incentivar el consumo irracional en la población, es decir, vender más y ganar más. En esa feroz competencia de producción de mercancías y acumulación constante de capital, las empresas destruyen aceleradamente los recursos naturales, afectando también poblaciones y culturas sin ninguna consideración y sin tener obligación real de reparar daños ambientales y humanos, pues lo que les interesa es crecer económicamente para exhibir mejores cifras macroeconómicas e incrementar el Producto Interno Bruto.

La acumulación capitalista a costa de los recursos naturales presenta dos grandes contradicciones para el mismo capital: una, el agotamiento de recursos naturales, como por ejemplo el petróleo y otras fuentes de recursos energéticos; y dos, la destrucción de la naturaleza que pone en peligro la existencia de la vida humana. Ante ello, el capitalismo continúa su camino de crecimiento ilimitado sin tener en cuenta que los recursos naturales son finitos, pretendiendo remediar todas sus deficiencias, crisis y destrucciones mediante la ciencia y la tecnología.

En ese escenario, lo que se puede observar es que en América Latina la globalización económica ha convertido a la mayoría de sus países en extractivistas de recursos naturales para la exportación de materia primas, destruyendo de manera acelerada el medio ambiente y también afectando negativamente las condiciones de vida de amplios sectores de la población. Como sostiene Horacio Machado:

> (…) la lógica imperial-colonial se ha instalado fuertemente sobre América Latina, haciendo de la vasta riqueza y diversidad ecológica de nuestra región uno de los más preciados -y necesarios- botines de guerra en épocas de 'crisis ambiental global' y de 'escasez crítica de recursos naturales' (Machado, 2012, p. 26)

A grandes rasgos esta es la naturaleza del desarrollo del capitalismo en esta globalidad que de manera recurrente produce catástrofes ecológicas y sociales en una sucesión cada vez más permanente.

De-construyendo el *desarrollo sustentable*

En el presente texto el término desarrollo y sus múltiples adjetivos son comprendidos desde la categoría conceptual *decolonialidad* como marco de análisis comprensivo. Esta categoría analítica ha sido construida y desarrollada por pensadores críticos latinoamericanos, identificando al grupo de investigación "modernidad/colonialidad" conformado por autores como Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, entre otros[7].

7 Si bien los primeros referentes del pensamiento latinoamericano sobre desarrollo se encuentran en las teorías de la Cepal y de manera importante con los planteamientos de Raúl Prebisch en torno a la dialéctica centro-periferia; el aporte crítico más importante -que antecede al pensamiento decolonial-

Una de las matrices de las teorías decoloniales o del enfoque modernidad/colonialidad consiste en demostrar y cuestionar la hegemonía del llamado Primer Mundo en el contexto de la globalización en su pensamiento y praxis política, económica, social, cultural, identitaria y epistémica, demostrando las diferencias con el denominado Tercer Mundo en el sentido no de más o de menos "desarrollo", sino de la conformación de un sistema-mundo en el que cada región cumple papeles definidos. En palabras de Arturo Escobar (1996), el Tercer Mundo es una invención, no es objetivo ni existe por sí mismo, pues no hay países desarrollados y subdesarrollados, sino que ambos constituyen la modernidad, con roles diferentes, donde la modernidad no es un proceso que supere a la colonialidad, sino que la modernidad, necesita y reproduce la colonialidad, es "su cara oculta".

La bibliografía sobre el tema ya es bastante amplia, y uno de los textos que desde la perspectiva académica y política fundamenta este *paradigma otro* como pensamiento de frontera es el de *Inflexión Decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010), el cual otorga elementos teóricos y conceptuales de lo que denominan "la colonialidad del poder, del pensar y del ser" a través de una diversidad de pensamientos y prácticas de sujeción, control, marginación, racialización, dominación de género, y otras propias de la modernidad capitalista occidental. Este pensamiento y praxis decolonial parte de la obra de Aníbal Quijano, la cual plantea que:

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos yespecíficos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda enla imposición de una clasificación racial/étnica de la poblacióndel mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, yopera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materialesy subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2007, p. 93).

La "decolonialidad" y el "giro decolonial" son dos de los conceptos centrales en el cuestionamiento del poder y de la dominación de la modernidad occidental en su dimensión crítica epistémica y como práctica que se insubordina y se torna insurgente dentro de las mismas ciencias sociales. Maldonado-Torres utiliza el concepto des-colonial y explica:

> El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer (Maldonado-Torres, 2008, p. 66).

En esta misma tesitura, Boaventura de Sousa Santos (2009) propone el uso del concepto "epistemologías del Sur" para dar cuenta de las diversas formas de construir conocimiento no solo en América Latina, sino también en África y en Asia. Estas variadas epistemologías se proponen cuestionar y separarse de las categorías y conceptos del pensamiento occidental que naturalizan la colonialidad. Esta es la concreción del giro decolonial que genera respuestas y resistencias a la colonialidad dando en tiempos, espacios y momentos condiciones de emancipación del sistema-mundo moderno/colonial.

---

provino de la teoría de la dependencia con pensadores como André Gunder Frank, Ruy Mario Marini, Alonso Aguilar, Octavio Ianni y Theotonio Dos Santos, quienes explicaron de forma fehaciente el fenómeno del atraso de los países dependientes, argumentando que no podía ser entendido como una etapa necesaria de la sociedad, en términos de Rostow, sino que se explicaba por un tipo de sociedad dependiente y explotada. La dependencia dentro del sistema capitalista, según dichos teóricos, tiene un carácter estructural de tal forma que dentro de ese esquema no hay posibilidad de desarrollo sino únicamente de crecimiento económico, por lo cual el único camino que veían era la transformación revolucionaria de ese modo de producción.

El denominado modelo de desarrollo actual, impregnado por la lógica economicista, se encuentra en crisis y no ha cumplido con sus preceptos fundacionales teóricos. Desde la mirada de Morin & Kern (1995) estamos enfrentando una poli-crisis, que exige no solo re-considerar y re-significar problemas no resueltos sino realizar nuevos estilos de con-vivencia social e institucional. Es decir que el paradigma del desarrollo impulsado por el capitalismo, en cualquiera de sus versiones, se encuentra en crisis y junto a él también se encuentran en crisis los paradigmas científicos. Se trata entonces de construir nuevos paradigmas sociales alternativos, y en ello la diferencia cultural y política de los procesos sociales y de resistencia de los pueblos se torna trascendente para definir proyectos de alteridad a la globalidad y a la colonización del pensar, el ser y el actuar latinoamericanos.

Los planteamientos del *desarrollo sostenible/ sustentable* y las prácticas capitalistas de producción y consumo son cada vez más opuestas, por lo que diversos científicos sociales han profundizado en la genealogía y la crítica al concepto de desarrollo y sus diferentes apellidos.

Por razones de espacio, se hace mención únicamente a dos grandes críticos del desarrollo. El francés Gilbert Rist en su clásico libro *El desarrollo: historia de una creencia occidental* (1996), aborda y de-construye históricamente el concepto de desarrollo que a decir del autor ha fascinado a las sociedades del norte y del sur. La misma deconstrucción la hace con el concepto de "subdesarrollo", ambos términos utilizados para legitimar la historia y la cultura de occidente. Demuestra que, en la perspectiva lineal de occidente, crearon en el siglo dieciocho el mito del "progreso", después en el siglo diecinueve "civilización" y en el veinte, posterior a la Segunda Guerra Mundial, el de "Desarrollo" incluyendo al sustentable. Los tres conceptos, como discurso y como política dominante, han sido impuestos por el mundo occidental a todos los demás países del orbe, y son términos propios del imaginario occidental que concibe que el desarrollo pueda continuar indefinidamente.

El colombiano Arturo Escobar en su libro *La invención del desarrollo* (2014), expone que el surgimiento y la consolidación del discurso y la estrategia del desarrollo se inició desde mediados del siglo veinte como una panacea, un recetario para resolver todos los problemas del llamado "Tercer Mundo". Este desarrollo resolvería grandes pro- blemas como la pobreza, las injusticias, las desigualdades sociales y regionales, la exclusión, e incluso la seguridad nacional. Desde entonces, y más precisamente después de la Segunda Guerra Mundial, la política del desarrollo con sus variantes y apellidos ha estado presente en organismos internacionales y en los países empobrecidos his- tóricamente por el saqueo que los denominados del "primer mundo" ejercieron y ejercen sobre los "subdesarrolla- dos". Es decir que el "desarrollo" viene impuesto como política, como economía y como discurso/concepto desde el poder y desde la institucionalidad.

La dimensión comprensiva del desarrollo de Arturo Escobar se puede resumir con sus palabras:

> Primero, el hecho de que el desarrollo es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretenden transformar bajo los principios occidentales. Segundo, el desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber (Escobar, 2014, p.18).

En el desarrollo entonces confluyen la perspectiva política y la cultural, que en su esencia privilegia el crecimiento económico, la lógica del mercado y la explotación irracional de los recursos naturales. Como dice Escobar, hay una erosión de la diversidad humana y natural, pero que el lenguaje, en todas sus dimensiones, "limita nuestros inten-

tos de imaginar otras formas de pensar, ser y hacer; nos atrapa en las del pasado" (Escobar, 2014, p. 18). El ejemplo de Escobar es elocuente para comprender nuestra colonización del pensamiento:

> ¿No pensamos aún que somos 'pobres y subdesarrollados', que ´tenemos que desarrollarnos'? Esto constata la vigencia del desarrollo como forma naturalizada de soñar, de pensar, hasta de ser. Y no es para menos: la creación de África, Asia, y América Latina como ´subdesarrollados´ ha involucrado un profundo proceso simbólico y material; a eso apuntan los críticos cuando dicen que fuimos "inventados" como subdesarrollados (Escobar, 2014, p.18).

Es así como esta invención conceptual, política y económica, tanto del desarrollo como del subdesarrollo, tiene sus orígenes después de la Segunda Guerra Mundial, en un contexto de modernidad capitalista entrelazada con la colonialidad del pensar, del ser y del actuar, que se ha interiorizado en lo más profundo del discurso político y académico apareciendo el desarrollo como lo natural, lo propio, lo necesario y lo deseable: el transitar los caminos de los países desarrollados. Esa modernidad/colonialidad ha sido impuesta por el eurocentrismo y el capitalismo imperial de los Estados Unidos, negando y combatiendo todas las otras posibilidades de desarrollo subalterno y local como el de los pueblos indígenas de México y América Latina.

En una perspectiva parecida, Gustavo Esteva en México, el profesional que se autonombra desprofesionalizado, critica la definición de desarrollo sostenible: "La llamada 'realidad' del desarrollo con su cosmético actual de 'sustentabilidad', no es sino un eufemismo más para disimular el desastre cotidiano y mundial. Ha llegado el tiempo de recobrar el auténtico sentido de la realidad" (Esteva, 1997, p. 30). Es decir que el desarrollo sostenible en nada se diferencia del desarrollo clásico, el que se fundamenta en el crecimiento económico, destruye la naturaleza, y en nada modifica las condiciones de explotación y pobreza de la mayoría de la población. Razón para decir que lo que actualmente tenemos es un modelo económico absolutamente insostenible e insustentable que sigue cacareando el desarrollo, ahora sobre la base de la mercantilización de los bienes naturales.

Paralelamente a estas críticas, organismos internacionales como la ONU, UNESCO, PNUD, insisten en el modelo de *desarrollo sostenible/sustentable* al que caracterizan como un tipo de desarrollo: económicamente viable, socialmente justo y ambientalmente correcto. Esta tripleta relacional de desarrollo, economía y ambiente, constituye los pilares de la teoría y la política del desarrollo sustentable que se impulsa actualmente.

Pero hay que decir que cualquier desarrollo, dentro del esquema de la modernidad-mundo, está condicionado al crecimiento de la economía, y ese crecimiento se concreta en el incremento de la productividad y en el consumo, es decir, en una ampliación de las fuerzas productivas que intervienen en la naturaleza, en la explotación de materia prima y de recursos naturales. Para que el "desarrollo" sea exitoso, además de la gran producción, tendrá que haber incrementos ilimitados de consumo, y de esta manera el interminable ciclo capitalista de desarrollo cumple con sus finalidades de acumulación irracional de capital.

En esta perspectiva el crecimiento es connatural al desarrollo, y en términos de un país se mide no por la calidad de vida o la felicidad de las personas sino por el incremento del Producto Interno Bruto (PIB) y del ingreso Per Cápita, el cual supuestamente distribuye la riqueza y los beneficios económicos del mercado entre toda la población de un país, pero que, independientemente de esta falacia distributiva, no se tiene en cuenta si estos indicadores son destructivos o no del medio ambiente.

Cabe recordar que la política del crecimiento económico a nivel mundial, caracterizada por mayor producción y mayor consumo, detonó en la segunda mitad del siglo veinte la crisis ambiental a nivel mundial, pero con mayor

fuerza en los países en vías de ese desarrollo. Con respecto a eso, Enrique Leff plantea que:

> La degradación ambiental se manifiesta así como síntoma de una crisis de civilización, marcada por el modelo de modernidad regido bajo el predominio del desarrollo de la razón tecnológica por encima de la organización de la naturaleza. La cuestión ambiental problematiza las bases mismas de la producción; apunta hacia la deconstrucción del paradigma económico de la modernidad y a la construcción de futuros posibles, fundados en los límites de las leyes de la naturaleza, en los potenciales ecológicos y en la creatividad humana (Leff, 2004, p. 19).

Ante esa gran crisis ambiental, producto de la política y la economía dominantes, surgió el "desarrollo sostenido" o "sustentable", en un contexto donde el capital acelera su intervención mundial, se impone la política neoliberal, se concentra la riqueza en pequeños grupos de capitalistas, se desterritorializa el capital, se incrementa la pobreza y se intensifican las oleadas migratorias, entre muchas otras características. De manera directa, el sistema capitalista, así como la población en general, se enfrentan al no muy lejano colapso del crecimiento, de la producción y del consumo, debido al agotamiento de los recursos naturales no renovables.

> El principio de sustentabilidad emerge en el contexto de la globalización como la marca de un límite y el signo que reorienta el proceso civilizatorio de la humanidad. La crisis ambiental vino a cuestionar la racionalidad y los paradigmas teóricos que han impulsado y legitimado el crecimiento económico, negando a la naturaleza. La sustentabilidad ecológica aparece así como un criterio normativo para la reconstrucción del orden económico, como una condición para la sobrevivencia humana y un soporte para lograr un desarrollo durable, problematizando los valores sociales y las bases mismas de la producción (Leff, 2004, p. 17).

Como se ha venido argumentado, una de las determinantes del capitalismo es la acumulación permanente de capital para lo cual requiere explotar al máximo la naturaleza y la fuerza de trabajo, desarrollar las fuerzas productivas, incrementar la producción, bajar costos de inversión e incentivar también al máximo el consumo. Veamos una de las grandes contradicciones que se presentan en el modelo: el sistema capitalista tiene como uno de sus objetivos el crecimiento constante y sin límite, explotando los recursos finitos de la naturaleza, agotando recursos limitados, como por ejemplo el petróleo, el gas y el carbón. Esta política y esta práctica entran en total contradicción con los postulados teóricos del *desarrollo sostenible / sustentable* en lo que refiere a salvaguardar el medio ambiente para las generaciones futuras.

La lógica de un desarrollo sustentable real debería ser la de controlar y disminuir al máximo el uso de las fuentes energéticas generadoras de contaminantes y del cambio climático, proponiendo alternativas para ello. Sin embargo, los capitalistas se resisten a dejar de producir aquello que saben que es fuente generadora de contaminación; por tanto, sus ganancias seguirán creciendo con la venta de sus productos. Un ejemplo es el de las empresas de automóviles, pues aun cuando son conscientes de las afectaciones ambientales que se generan en las grandes ciudades por la excesiva cantidad de autos, ellas seguirán produciendo en serie e incentivando el consumo.

En otras palabras, como afirma Renán Vega (2009:89-90), con esta pretensión del desarrollo sustentable se están tratando de eludir cosas evidentemente antagónicas, tales como: aumentar el número de automóviles y evitar el efecto invernadero; ampliar la producción de mercancías contaminantes sin incrementar la masa de desechos tóxicos; destruir las selvas tropicales y preservar la diversidad biológica, y así, una serie de contradicciones en las que lo único claro es que el desarrollo sustentable es sólo una moda retórica, que en la práctica no ha implicado ninguna modificación significativa en el sistema capitalista. Lo que se ha pretendido es conciliar el crecimiento económico

con la idea de sustentabilidad, cuando en sentido estricto los dos conceptos se mueven en planos de abstracción y formas de razonamiento distintos.

Ahora bien, son innegables los avances científicos y tecnológicos que se han presentado en el mismo tiempo en que se ha venido hablando de *desarrollo sostenible / sustentable*. Los beneficios han sido solo para una minoría, mientras que la pobreza se ha globalizado, lo que demuestra de manera fehaciente que el desarrollo con cualquiera de sus apellidos no ha cumplido con su cometido de transformar las condiciones de desigualdad, pobreza, injusticia y deterioro ambiental. Puede concluirse con Augusto Ángel que:

> De persistir las condiciones de mercado actual, los flujos internacionales de capital económico del Sur hacia el Norte, las desigualdades en los niveles de desarrollo en materia de ciencia y tecnología, etc., nos alejará aún más de este tipo de desarrollo al que ahora hemos denominado sustentable; porque seguirá fomentando la desigualdad social, política y económica entre las naciones y acrecentando la distancia entre unas y otras; limitando el acceso a oportunidades de mercado más igualitarias y equitativas; fomentará la depredación de la base de los recursos naturales de las naciones en desarrollo, debido a sus lacerantes obligaciones económicas; incrementará la migración de científicos de las naciones en desarrollo hacía los países industrializados (Ángel, 1995,p.17).

Las contradicciones entre sistema capitalista y *desarrollo sostenible/sustentable* y más aún desarrollo humano sustentable, son antagónicas, pues la esencia y la razón de existir del capitalismo es la explotación sin límites de la naturaleza y de la fuerza de trabajo para incrementar y acumular más capital, y todo ello es incompatible con la sustentabilidad ambiental y con la justicia social, que son los pilares del desarrollo con sustentabilidad o con humanidad. Un ejemplo no solo contradictorio sino además funesto en su práctica es el incremento anual de emisiones de CO2 por parte de los países industrializados[8] los cuales se niegan a reducirlas de manera significativa, y Estados Unidos, uno de los países con mayor emisión de gases contaminantes en el mundo, se niega a firmar elprotocolo de Kioto[9], que tiene como objetivo poner en práctica una serie de medidas para reducir los gases de efecto invernadero.

En total acuerdo con Renán Vega (2009, p. 94) se sostiene que el verdadero sentido del desarrollo sustentable es:

---

8 En el año 2004, el *Carbon Dioxide Information Analysis Center* (CDIAC) aportó información relacionada con una lista de 10 países considerados los más contaminantes del mundo. Dicha lista era encabezada por Estados Unidos con 22.2 % del total de emisión de gases que contribuyen al efecto invernadero. Le seguía China con 18.4 % y en tercer lugar la Unión Europea con 11.4 % (https://globalwarmiing.wordpress.com/2008/06/14/los-paises-mas-contaminantes/). Actualmente China está ocupando el primer puesto en esa lista, seguido por Estados Unidos, con lo cual ambos producen cerca del 40 % de total de emisiones de gases contaminantes del mundo. (http://www.infolibre.es/noticias/mundo/2014/11/12/).

9 En el año de 1997, cuando se firmó el Protocolo de Kioto, el gobierno estadounidense se comprometió a reducir sus emisiones en un 6 % pero poco después se retiró. Luego, en el año 2001 el entonces presidente George W. Bush anunció que no se firmaría el protocolo en razón de que perjudicaba a la economía de su país (https://globalwarmiing.wordpress.com/2008/06/14/los-paises-mas-contaminantes/). En el año 2015, en la Cumbre del Clima de París, el presidente Barack Obama, declaró que como la mayor economía del mundo y segundo mayor emisor de CO2 asumiría su responsabilidad para contribuir con acciones a la reducción de gases de efecto invernadero que son causa primordial del cambio climático (http://www.elmundo.es/ciencia/2015/11/30/565c482b268e3e92378b45aa.html)

> (…) una alianza espuria entre ciertos ambientalistas y los capitalistas de todo el mundo para mantener, disfrazado con una cubierta "verde", el modelo capitalista de crecimiento económico ilimitado, la base fundamental que explica la destrucción de los ecosistemas, pero dando la impresión de que los embarga una gran preocupación por preservarlos.

Conclusiones

En un mundo finito, es imposible tener un desarrollo infinito, y pensar que la ciencia todo lo resuelve es una falacia más de la política capitalista-desarrollista y de la ciencia que en muchos casos resuelve problemas emergentes, pero genera otros de mayor envergadura. Es por ello que el desarrollo sustentable capitalista, que se fundamenta en el crecimiento sin límites, se contradice en su esencia, pues el crecimiento económico conlleva a la súper-explotación de los recursos naturales, y ese agotamiento de la naturaleza hoy en día es toda una realidad.

El desarrollo, la sostenibilidad o la sustentabilidad, transitan por senderos opuestos que se refutan en este contexto de economía capitalista que persigue de manera incesante la acumulación exponencial de capital, teniendo como una de sus fuentes principales la explotación de la naturaleza.

Este desencuentro de lógicas opuestas pone en evidencia la imposibilidad del paradigma en el sistema capitalista, por lo que la discusión deberá contener el cuestionamiento del modelo de la modernidad/colonialidad capitalista y sus relaciones con la situación de la mayoría de la población y con la naturaleza, tal como lo ha venido realizando la teoría de la decolonialidad.

Referencias

Ángel Maya, A. (1995). *Desarrollo Sostenible, aproximaciones conceptuales.* Quito: Fundación Natura.

Academia Nacional de Educación Ambiental, México. Recuperado el 12 septiembre de 2014 en http://www.ambiental.ws/anea

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2010). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Cohen, A. (2006). *De sostenible y sustentable.* Recuperado el 10 octubre de 2014 en http://www.correodelmaestro.com/anteriores/2006/enero/sentidos116.htm.

Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (1987). *Nuestro futuro común.* Bogotá: Alianza Editorial.

Cortés, A. (2001). Desarrollo sustentable, pobreza y calidad de vida. *Ambientico revista mensual sobre actualidad ambiental,* (*92,* mayo) 18-21. Escuela de Ciencias Ambientales de la Universidad de Costa Rica.

De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI/CLACSO.

Enkerlin, A., Amo Rodríguez del. y G. Cano C. (1997). El desarrollo sustentable ¿un nuevo paradigma? En: Enkerlin A., G. Cano, R. A. Garza Cuevas, El Volguel Martínez, (Eds). *Ciencia Ambiental y Desarrollo Sostenible.* (449-526). International Thomson Editores.

Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo.* Colombia: Universidad del Cauca.

_____ (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Norma.

Esteva, G. (1997). *El mito del desarrollo sustentable.* Ojarasca, agosto, México.

_____ (1998). *El debate sobre el desarrollo, Economía Informa.* México: FE-UNAM.

Leff, E. (2004). *Saber Ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.* México: Siglo XXI Editores.

Machado, Horacio (2012). Los dolores de nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y bio- política de la expropiación. *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana (No. 5)*, pp. 25-37.

Maldonado-Torres, N. (2008). *La descolonización y el giro des-colonial.* Revista Tabula Rasa (Nº 9). 61-72.

Max-Neff, M. (1994). *Desarrollo a Escala Humana, conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones.* Barcelona: Nordan Comunidad/Icaria.

Morin, E. (1995). *Introducción al Pensamiento Complejo.* Barcelona: Gedisa.

Naciones Unidas Sobre el Medio Ambiente y Desarrollo (1992). *Declaración de Rio Sobre el Medio Am- biente y Desarrollo.* Río de Janeiro, Brasil. Recuperado el 27 febrero de 2012 enhttp://www.wamani.apc.org/docs/ dec-rio92.html

Organización de Naciones Unidas (1972). *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano.* Recuperado el 27 de febrero de 2012 en http://www.pnuma.org/docamb/mh1972.php.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (ed.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (201-245). Caracas: CLACSO.

_____ (2000 b). El fantasma del desarrollo en América Latina. En Acosta, Alberto (comp.). *El desarrollo en la globalización. El reto de América Latina* (11-29). Caracas: Nueva Sociedad/ILDIS-Ecuador.

_____ (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Colombia: Universidad del Cauca, Colección políticas Alteridad.

Rist, G. (1966). *El desarrollo: historia de una creencia occidental.* Ediciones Catarata.

Rodríguez, O. (1984). *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL.* México: Siglo Veintiuno Editores.

Tortosa, J. M. (2009). Mal desarrollo inestable: un diagnóstico. *Actuel Marx/Intervenciones, (no. 7)* 121-138. Chile: Lom ediciones/ Universidad Bolivariana.

Tréllez, E. y Quiroz, C. (1995). *Formación ambiental participativa. Una propuesta para América Latina.* Lima, Perú: Centro Ambiental Latinoamericano de Estudios Integrados para el Desarrollo Sostenible.

Vega C., R. (2009). Sofismas ambientales del capitalismo para justificar la mercantilización y destrucción de la naturaleza. *Actuel Marx/Intervenciones, (no. 7)* 77-97. Chile: Lom ediciones/ Universidad Bolivariana.

DOSSIER TEMÁTICO ESPECIAL

ETNOGRAFÍA DE ESTADO

• **La donación de sangre en México: elemento para un debate**
Por *Giulio Rizzoni* (Universitá La Sapienza, Roma, Italia)

• **Procesos interculturales y construcciones sociales: apuntes para una antropología de las políticas públicas**
Por *María Guadalupe Huerta Morales* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México)

• **El estado como promotor de consensos, disensos y conflictos en dos comunidades indígenas**
Por *Martín Ronquillo Arvizu* (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México)

• **La justícia y la política al margen del estado. Un experimento etnográfico**
Por *Leif Korsbaek* (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México)

La donación de sangre en México: elemento para un debate

Giulio Rizzoni

Sapienza, Universitá di Roma, Roma, Italia
giulio.rizzoni@gmail.com

Recibido 1/02/2016
Aceptado 18/03/2016

Resumen: En este artículo es mi intención desarrollar un análisis histórico-crítico de las políticas de gestión, organización, y promoción de la donación de sangre en la República Federal Mexicana. Empezaré con el análisis de los diferentes reglamentos, producidos a partir de los años sesenta del siglo veinte para reglamentar las transfusiones sanguíneas, y profundizaré las dinámicas y los debates que llevarán en 1987 a la prohibición de la donación remunerada, hasta aquel entonces elemento fundamental del sistema-sangre mexicano. Tomaré en cuenta las principales características de las políticas públicas implementadas en los últimos 25 años con el objetivo de resolver el problema del déficit crónico de recursos hemáticos en el sistema de salud. Analizaré las características y las contradicciones del modelo mayoritario de donación de sangre en el México contemporáneo, la donación de reposición, a partir del trabajo de investigación etnográfica llevado a cabo en el Centro Estatal de la Transfusión Sanguínea de la ciudad de Oaxaca en 2013. En conclusión trazaré algunas reflexiones acerca del tema del acceso a los servicios transfusionales en un sistema que se centra en la donación de reposición, poniendo en evidencia el papel de las desigualdades sociales y de la "vulnerabilidad estructural" en ese proceso.

Palabras claves: Salud, Desigualdades, Donación de Sangre, Políticas Transfusionales, Donación de Reposición.

Abstract: *In this paper my aim is to develop an historical-critical analysis of the blood policies and blood donation promotion efforts in the Mexican Republic. I will begin with the analysis of the different regulatory policies, from the earliest attempts to regulate the Mexican blood system, in the '60, exploring the dynamics that led, in 1987, to the prohibition of remunerated donation and blood market. I will scrutinize the characteristics of Mexican public health policies developed in the last 25 years, with the purpose to resolve the chronical deficiency of the national blood supply. Then, I will analyze the characteristics and the contradictions of the Mexican majoritarian model of blood donor recruitment system, the replacement donation, drawing from the ethnographic fieldwork carried out in the State Blood*

Para citar este artículo: Rizzoni, G. (2016). La donación de sangre en México: elementos para un debate. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, VI,* pp. 106-117. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/la-donacion-sangre-mexico- elemento-debate

Transfusion Center of Oaxaca city. In conclusion, I will develop some critical reflection about the question of the access to transfusion medicine in a blood-system based on the replacement donation system, stressing the importance of social inequalities and structural vulnerability in determining an unequal access to such therapeutic resources.

Keywords: *Health, Inequalities, Blood Donation, Blood Policies, Replacement Donation.*

En este artículo presento algunos de los resultados de mi investigación doctoral sobre el sistema sistema-sangre en la ciudad de Oaxaca de Juárez[1] , resultados que están fundamentados en un trabajo de investigación de campo de diez meses, centrado sobre todo en el análisis del funcionamiento del Centro Estatal de Transfusión Sanguínea (CETS) de Oaxaca de Juárez, y de las relaciones con los otros bancos de sangre y puestos de sangrado del Estado, tanto los públicos e institucionales, como los privados. En concreto, me he enfocado en el estudio del funcionamiento cotidiano de una modalidad de donación que no recibió mucha atención por parte de los estudiosos: la donación de reposición (o familiar), mayoritaria en los Estados Unidos Mexicanos. Se trata de un tema poco estudiado, sobre todo desde una perspectiva socio-antropológica, en México como en muchas otras partes del mundo.

Por esta razón en este artículo me interesa principalmente esbozar el marco jurídico y el cuadro histórico en los que surgió y se consolidó la donación de reposición en México, describiendo en un segundo momento algunas características peculiares de esta forma de donación.

Con la expresión "sistema-sangre" indico la red de estructuras e instituciones que se ocupan de la recolección y distribución de la sangre, y de su transformación en recurso terapéutico (Erwin, 2006, 2009; Mancini, 2011, 2012). Centrarse en estos dos aspectos (recolección/donación – distribución/acceso) nos permite por un lado subrayar las estrategias que se persiguen para instar un don tan precioso como lo de la sangre y por el otro nos permite analizar las condiciones de acceso a este recurso terapéutico para un individuo que lo necesite.

En este sentido, considero de gran interés fijar la atención en los procesos de transformación de la sangre en un recurso terapéutico y económico de alto valor, estudiando su "vida social" y evidenciando las normas que regulan la circulación de los productos sanguíneos en el "sistema-sangre" mexicano.

De acuerdo con los antropólogos Arjun Appadurai (1986) e Sjaak Van Der Geest (Whyte, Van Der Geest & Hardon, 2002), quienes han estudiado las "vidas sociales" de los objetos, podemos considerar la sangre como un tipo particular de "objeto" con vida social, que tiene entonces una trayectoria social propia, y que nos permite reflexionar sobre diferentes aspectos de gran importancia para la comprensión del México contemporáneo, como el acceso a los servicios de salud y las relaciones entre Estado, instituciones y ciudadanos.

Entonces, ¿cómo estudiar el sistema-sangre mexicano a través de las "herramientas" de las ciencias sociales?

El punto de partida del debate socio-antropológico sobre la donación de sangre ha sido la monografía de Richard Titmuss, "The GiM Relationship" (1971), el cual trata de demostrar la superioridad de los sistemas voluntarios de recolección de sangre frente a los que comportan una remuneración, en los planos de la eficiencia, la seguridad y los costos. Titmuss es el primero que retoma el trabajo de Marcel Mauss sobre el don, trabajo que será ulteriormente

1 Este trabajo de investigación fue realizado con una beca de excelencia otorgada por el Gobierno de México, a través de la Secretaria de Relaciones Exteriores, y en el marco del "Programa de profesores-investigadores y estudiantes huéspedes" del CIESAS, unidad Pacifico Sur, bajo la asesoría de la dra. Paola Sesia.

analizado por parte de los estudiosos franceses del M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), quienes examinan el fenómeno de la donación voluntaria de sangre como emblema del "don moderno" (Godbout, 1992; Henrion, 2003, 2007). En los últimos años se produjeron diferentes investigaciones que han reaccionado a las recientes innovaciones tecnológicas en el ámbito de la medicina transfusional y que han ampliado el paradigma conceptual. Jacob Copeman ha dedicado varios trabajos (2004, 2005, 2006, 2009) al estudio de la donación de sangre en India, subrayando el complejo universo de significados que se coagulan alrededor de la práctica médica. Kathleen Erwin (2006) ha llevado a cabo sus investigaciones sobre el sistema chino y ha puesto en evidencia como las relaciones de poder y las desigualdades socio-económicas influyen de una manera decisiva en el "campo de la sangre". Kyle Valentine (2005) ha analizado con referencia al contexto australiano las tensiones y los conflictos sociales acerca de la donación de los homosexuales y de los drogadictos, cuestión que llama en causa el debate sobre los diferentes modelos de ciudadanía.

En este debate, el sociólogo irlandés Kieran Healy (2000, 2004, 2006) y el antropólogo italiano Fabio Dei (2007, Dei, Aria & Mancini, 2008) han autónomamente producido unas reflexiones muy significativas: de hecho afirman que sería erróneo estudiar la donación de sangre sin tomar en cuenta el papel desempeñado por las instituciones y las organizaciones responsables. Es una perspectiva que aún no está muy desarrollada, puesto que la mayoría de los estudios se enfoca en el análisis de las motivaciones e historias personales de los donadores.

En mi investigación de doctorado he intentado seguir estas sugerencias analíticas, puesto que el método etnográfico, con su frecuentación asidua y la observación rigurosa de los espacios de la donación, es especialmente indicado para profundizar esta perspectiva. Por esta razón, he tomado en cuenta tanto el análisis de las políticas, de las modalidades organizativas, de los instrumentos institucionales, como el estudio de las perspectivas de los trabajadores de salud, del personal de los bancos de sangre, y de las ideas, los valores y las necesidades de los pacientes y de los familiares. Es solamente tomando en cuenta estos diferentes aspectos que se puede, en mi opinión, comprender de una forma más profunda la donación y la distribución de sangre en México, y que en definitiva se pueden imaginar instrumentos y estrategias para alcanzar las metas de incrementar la donación altruista, o de facilitar el funcionamiento de la misma donación de repetición familiar.

Breve historia de la donación de sangre en México

Antes de describir y problematizar las dinámicas cotidianas de funcionamiento de la donación de reposición, voy a presentar un breve cuadro histórico y estadístico que permita comprender este fenómeno diacrónicamente.

Los primeros reglamentos en materia de medicina transfusional datan de 1954 y 1961 y se limitan a prescribir los lineamentos generales de operatividad y normatividad para los bancos de sangre, públicos y privados. En estos primeros reglamentos no aparece ni una explicita prohibición ni un efectivo reconocimiento del comercio de tejidos humanos y sus derivados o de la donación remunerada, y por eso en los años sesenta y setenta estos fenómenos crecen y se difunden, deviniendo dominantes en el sistema-sangre mexicano. En 1981 en México son activos alrededor de 500 bancos de sangre comerciales que surten las estructuras hospitalarias e industrias farmacéuticas[2]. Durante estos años México no logra todavía satisfacer la demanda interna de sangre y hemoderivados pero se integra rápidamente en el mercado internacional como exportador de materia prima (plasma) e importador de productos finidos (fármacos hemoderivados).

2 "La comercialización, gran freno al altruismo", "La compraventa del plasma, gran negocio fronterizo", in Proceso 21/03/1981.

Los bancos de sangre comerciales están, en ese entonces, concentrados principalmente en las periferias de las grandes ciudades, lugares donde se reclutan los donadores remunerados entre los estrados sociales más humildes. Existían también (y siguen existiendo), numerosos centros de recolección de plasma en la zona de frontera con Estados Unidos (por el lado norteamericano), que recibían, y siguen recibiendo[3], la sangre por parte de donadores remunerados que viven en México y venden su sangre a las empresas farmacéuticas norteamericanas (Hagen, 1982,
p. 170). La difusión de bancos de sangre privados durante estos años crece progresivamente: en la zona de México DF se estima que en 1977 el 64% de la sangre recolectada provenía de donadores remunerados (Hagen, 1982, p. 171).

En los años ochenta sigue el proceso de reglamentación de la medicina transfusional, y se empieza a construir un sistema de gestión de la sangre a nivel federal: el dos de marzo de 1981 nace el Centro Nacional de la Transfusión Sanguínea [CNTS] (DOF 16-03-1981). En 1984 se asiste a una reforma de la Ley General de Salud, que conlleva algunas novedades normativas. El artículo 332 dictamina lo siguiente:

> La sangre humana podrá obtenerse de voluntarios que la proporcionen gratuitamente o de proveedores autorizados que lo hagan mediante alguna contraprestación. La sangre obtenida gratuitamente de voluntarios no podrá en ningún caso ser objeto de actos de comercio. (Ley General de Salud, DOF 07-02-1984)

En este artículo controvertido se establece y se legitima un doble sistema basado en la coexistencia de donadores "autorizados", que proporcionan sangre en cambio de una contraprestación, y donadores voluntarios, que la proporcionen gratuitamente.

El cuadro cambia radicalmente en correspondencia con la explosión de la crisis internacional del VIH-SIDA, cuando se reconoce la posibilidad de transmitir el virus a través de la sangre y de transfusiones sanguíneas. El virus aparece por primera vez en México en 1983, pero en un primer periodo se considera como una enfermedad concentrada en las comunidades de homosexuales de nivel social medio-alto y de extracción urbana, por ende no se toman medidas para controlar el fenómeno de la donación remunerada (Smallman, 2007, p. 117).

Es solamente a partir de 1987 que se empieza a buscar la manera de prohibir la donación remunerada y el mercado de la sangre, en consecuencia de la parcial contaminación de las reservas hemáticas nacionales y de una significativa epidemia entre los donadores remunerados, que se infectaron en los bancos de sangre que no seguían adecuadas medidas de higiene y seguridad.

Se vuelve a reformar la Ley General de Salud, y cambia el artículo 332, formalizando la prohibición de la donación remunerada y del mercado de los tejidos humanos:

> La sangre humana sólo podrá obtenerse de voluntarios que la proporcionen gratuitamente y en ningún caso podrá ser objeto de actos de comercio. (DOF 27-05-1987)

Desde 1987, además, se concretiza de forma más completa un sistema de gestión de la sangre a nivel federal (Centro Nacional de la Transfusión Sanguínea - CNTS) descentralizado (Centros Estatales de la Transfusión Sanguínea – CETS).

3 ("Juarenses desempleados venden su sangre en EU para subsistir", in La Jornada 03/09/2012; "Sobrevive... con la venta de su sangre" in El Diario 27/12/2013).

Uno de los asuntos más problemáticos sigue siendo lo de los bancos de sangre privados, que constituyen todavía un elemento importante del sistema-sangre mexicano, puesto que ofrecen sus servicios tanto al sector de la medicina privada como al sector público, cuando esto no logra la autosuficiencia hemática.

Los bancos privados subieron una fuerte represión inicial en los primeros años noventa, muchos fueron cerrados y secuestrados, pero lograron cambiar lógica de organización formal, poniéndose en regla con las nuevas normas que prohíben la remuneración del donador.

La posición de los bancos de sangre privados será oficialmente reglamentada con la norma de 2012, en la cual aparece un artículo:

> 4.10. Toda donación de sangre o componentes sanguíneos deberá ser voluntaria, libre de coacción y no remunerada. No deberá otorgarse al donante pago alguno, tanto en dinero en efectivo ni en formas equivalentes.
> No se considerarán como pago el refrigerio que se les da después de la donación, el pago de los costos estrictamente necesarios para el traslado al sitio de la donación o pequeños obsequios tales como bolígrafos, prendedores promocionales y otros artículos semejantes. (NOM-253-SSA1-2012)

Además en el mes de enero de 2013 se añadió un párrafo importante al artículo que prohíbe la remuneración del donante (artículo 327 – ex 332):

> No se considerarán actos de comercio la recuperación de los costos derivados de la obtención o extracción, análisis, conservación, preparación, distribución, transportación y suministro de órganos, tejidos, incluyendo la sangre y sus componentes, y células progenitoras o troncales. (DOF 24-01-2013)

A pesar de la prohibición de la compraventa de sangre (artículo 327 – ex 332), con estas dos recientes modificaciones del cuadro jurídico y normativo se legitima, de hecho, un espacio para el mercado de la medicina transfusional, y se contribuye a la reaparición de varias formas de donación remunerada, directa (por parte de los bancos de sangre privados) e indirecta (por parte de los pacientes).

Estas entonces son las condiciones normativas que permiten que los bancos de sangre privados siguán operando en el sector de la medicina transfusional.

¿Cuál es, entonces, la situación general del sistema-sangre mexicano?

Los porcentajes de la donación altruista en los últimos años nunca lograron superar el 3% de la sangre captada, y en el estado de Oaxaca la tasa está muy debajo del 3% (Rojo Medina, 2012). El 97% de las donaciones son catalogadas como "de reposición". Dentro de este 97% está ocultada la donación remunerada, que sigue siendo muy importante dentro del sistema-sangre mexicano contemporáneo.

La donación de reposición en Oaxaca

¿Cómo funciona en la cotidianidad el proceso de donación de reposición?

Para contestar a esta pregunta imaginamos un paciente que se dirija a los servicios de un banco de sangre "público",

perteneciente a la institución de salud correspondiente al seguro médico que se posee[4]. El paciente tiene una solicitud en la que se explicita la demanda de sangre y hemoderivados necesarios. El personal del banco de sangre, en la figura de las trabajadoras sociales, se encarga de examinar la solicitud e indicar la cantidad de donadores necesarios. Las trabajadoras sociales proporcionan al paciente folletos informativos acerca del proceso de donación y de las precauciones que el donador tiene que seguir los días antes de la donación[5].

La mayor parte de los hospitales en Oaxaca piden a los pacientes dos donadores como requisito, también si no se necesitan hemoderivados para el tratamiento. Para cualquier forma de cirugía programada, el suministro de sangre y hemoderivados es subordinado al cumplir con el número de donadores de reposición que se piden, siguiendo una proporción respecto a la tipología y a la cantidad de productos necesarios. Se tenga presente que en las instituciones públicas la proporción es de dos donadores cada unidad de sangre, mientras en los privados es de tres a uno. En casos de urgencias se "liberan" las unidades de hemoderivados necesarios y se solicita la familia del paciente a reponer las unidades "prestadas" con donadores de reposición, a menudo bajo la amenaza de no dar de alta al paciente hasta que no se cumpla con las condiciones establecidas por el banco de sangre. En cambio, solitamente, las cirugías programadas se posponen hasta que el paciente cumpla con el número de donadores que se le están pidiendo.

Para cumplir con estas condiciones, la familia del paciente emprende un itinerario muy complejo a través de sus relaciones sociales para satisfacer los requisitos que la institución establece. Generalizando un proceso que en la realidad cotidiana es muy variable, podemos decir que la búsqueda empieza dentro de los mismos familiares más cercanos. En segundo lugar, se contactan familiares más lejanos y diferentes redes de amistades y compadrazgos. Cuando ya se terminan las opciones entre personas conocidas, se pueden explorar varios medios como anuncios públicos en la radio, en la televisión, en los periódicos o en las redes sociales. En última instancia, se intenta con la donación remunerada.

A pesar de la ilegalidad, desde 1987, de este tipo de "donación", es muy frecuente que se ofrezcan cantidades variables de dinero para convencer personas para que donen sangre como donadores de reposición. De hecho, hay formas diferentes de remuneración.

Haciendo referencia a las entrevistas que recolecté es posible, generalizando, reconocer dos formas de donación remunerada: la donación remunerada profesional y la donación remunerada no profesional. Los donadores profesionales son un pequeño grupo de personas que se dedican a esta actividad junto con muchas otras formas de trabajo informal. Se paran cerca de los hospitales que cuentan con banco de sangre y ofrecen sus servicios a las personas que lo necesitan, por no haber logrado con los requisitos del banco de sangre. Los donadores profesionales no tienen relaciones previas directas con el paciente o con la familia, y donan con base en un tarifario establecido y bastante elevado (1 donación puede costar hasta 1,000-1,500 pesos). Se trata de un fenómeno que aún existe aunque sea en calo y personalmente recolecté exclusivamente algunos testimonios indirectos.

---

4 Para una presentación general y análisis del sistema de salud mexicano se vean (Frenk, 1994, Homedes & Ugalde, 2009; Laurell 2007, 2011)

5 Los requisitos generales de idoneidad son: "Ser mayor de 18 años; Pesar mínimo 50 Kg.; En general tener buena salud; Presentar una identificación oficial con fotografía; Personas sin tos, gripe, dolores de cabeza o de estómago; No padecer, o haber padecido, epilepsia, hepatitis, sífilis, paludismo, cáncer, sida o enfermedades severas del corazón; No haber ingerido bebidas alcohólicas en las últimas 48 horas; No haber tenido ningún tipo de cirugía en los últimos seis meses; No haberse realizado tatuaje, perforación o acupuntura en el último año; No haber sido vacunado contra hepatitis o rabia en el último año, y En ayuno mínimo de 4 horas" (http://cnts.salud.gob.mx/interior/bs_donsan.html). Por más informaciones sobre los requisitos de idoneidad se vea (NOM-253-SSA1-2012, sección 6: "Selección de donantes para uso terapéutico alogénico").

Es más frecuente que las familias pregunten a conocidos o también a desconocidos – que pero no se dedican a esto "profesionalmente" –, ofreciendo voluntariamente cantidades variables de dinero, a manera de incentivo o compensación de los gastos del transporte, de los alimentos o del día de trabajo.

Se trata de pagos de no gran entidad (muchas veces entre los 100 y los 300 pesos, llegan hasta los 500 pesos), informales, implícitos y que normalmente no se consideran como un verdadero acto de comercio, una venta, sino más bien como una compensación, una gratificación.

En muchas ocasiones el paciente no logra cumplir con el número de donadores que el banco de sangre le está pidiendo a través de la ayuda gratuita de familiares o conocidos y, por esto, muchas veces es necesario recurrir a una remuneración económica para convencer los donadores de reposición. Las razones que determinan la dificultad de las familias en cumplir con las condiciones de los bancos de sangre son múltiples, podemos individuar tres motivos principales:

1. La diferente capacidad de cada persona de movilizar recursos sociales, sobre todo cuando se trata de encontrar un número elevado de donadores como 10, 15 o 20;

2. Las dificultades estructurales, como la lejanía de los bancos de sangre respecto a las comunidades de donde provienen los pacientes. En Oaxaca esto es un problema muy significativo porque muchas veces acuden al Hospital Civil personas que viven a varias horas de viaje de la capital (hasta 10 horas). El traslado de los donadores implica numerosos gastos que están a cargo de la familia del paciente (el pasaje, la comida, el hospedaje), y es muy frecuente que las personas necesitadas no dispongan de suficientes recursos económicos.

3. Muchos pre-donantes no pasan los controles para la donación, y en estos casos es la familia que tiene la responsabilidad de encontrar nuevos donadores de reposición.

En el CETS de Oaxaca, entonces, se asiste cotidianamente al frustrado tentativo por parte de numerosas familias de pacientes de cumplir con los requisitos exigidos por el banco para que se autorice el utilizo de las unidades de sangre necesarias. ¿Qué pasa cuando falla también la búsqueda de donadores remunerados?

Se abre un espacio de negociación entre la familia y el banco de sangre: el banco tiene el poder de bajar el número de donadores requeridos o, en el caso del CETS de Oaxaca, de transformar el número de donadores que faltan en cuotas de dinero para la Administración del Patrimonio de la Beneficencia Pública del Estado de Oaxaca. En este caso, también si los trabajadores del CETS clarifican que no se trata de la venta de sangre, el pago de una cuota de dinero está inevitablemente percibida por parte de las familias como una verdadera venta: casi diario, durante el periodo de mi investigación, llegaban a la ventanilla del CETS hombres y mujeres que preguntaban a las trabajadoras sociales: "¿Es aquí que se vende la sangre?".

A lado del CETS y de los bancos institucionales hay el sistema de bancos de sangre privados, que permiten a los usuarios dejar directamente un depósito en dinero proporcional al número de unidades de sangre requeridas (1,300-1,500 pesos cada unidad de sangre) – reflejando de una manera aún más transparente la asociación con una lógica de compra-venta. El usuario puede recuperar el dinero depositado llevando al banco el número correcto de donadores de reposición[6].

Para recapitular, a través la movilización de las redes de familiares, amistades y conocidos, la búsqueda de personas dispuestas a donar bajo alguna forma de remuneración, la contratación con las trabajadoras sociales del CETS, la

6 No voy a detenerme en el análisis del funcionamiento de los bancos de sangre privados, que merecería una larga exposición autónoma.

utilización directa del dinero como cuota de recuperación, o deposito en los bancos privados, las familias logran, a menudo entre muchas dificultades, obtener la liberación de las unidades de sangre necesarias.

Reflexiones conclusivas

Si se analizan los programas y los planes de la Secretaría de Salud con respecto a la medicina transfusional y a la donación de sangre, se puede constatar cómo se insista en la necesidad impostergable de acatar las directivas da la OMS, promoviendo de manera activa la donación voluntaria altruista de repetición y acabando de una vez con la donación de reposición (SECRETARÍA DE SALUD CNTS, 2002, 2008, 2014). No obstante estas posiciones oficiales, las tasas de donación altruista no han cambiado ni de un punto en porcentaje desde 1987. De hecho, en estos casi 30 años no se llevó a cabo ningún programa a nivel federal para impulsar verdaderamente un cambio en las dinámicas de la donación de sangre. El CNTS, que es la máxima institución federal, organiza colectas extraordinarias, pero únicamente en el área del Distrito Federal. En los otros estados de la República, la responsabilidad de la promoción pertenece a los diferentes centros estatales, que en la mayoría de los casos prefieren utilizar los escasos recursos económicos para garantizar la continuidad de las reservas hemáticas a través de la donación de reposición. En el estado de Oaxaca, por ejemplo, no se organizan en ninguna ocasión campañas extraordinarias de donación, también porque actualmente no se dispone de unidades móviles. Es una situación que se refleja claramente en las bajas tasas de donación altruista, entre las más bajas en el mundo.

La complejidad del sistema-sangre vigente en México y, en particular, en el estado de Oaxaca, hace que cotidianamente surjan conflictos entre los bancos de sangre y los usuarios. Por un lado, por parte de las estructuras sanitarias, existe la necesidad de captar unidades de sangre para tener las reservas de hemoderivados en activo. En un sistema que no puede contar con un elevado número de donadores altruistas es necesario que se capte continuamente sangre para que el banco de sangre sea capaz de responder a las emergencias. Para lograr este objetivo, sin embargo, el sistema se exenta de cualquier responsabilidad respecto a la búsqueda de los donadores, responsabilidad que recae enteramente sobre las familias del paciente que necesita la transfusión. Se genera entonces una relación vertical, autoritaria e impositiva entre instituciones y usuarios, a través de la cual se intenta resolver el problema del reclutamiento de donadores, con una consiguiente desresponsabilización del Estado y de las instituciones. De esta manera se alimenta una profunda falta de confianza en las instituciones responsables de la gestión de la sangre por parte de las familias que la necesitan, que se concretiza en un rechazo a la misma idea de donación altruista: la mayoría de las personas que pude entrevistar me ha confirmado que prefiere donar sangre por algún familiar o amigo que lo necesite y nunca considera una opción la donación altruista de repetición.

Las dificultades que encuentran las familias para cumplir con el número correcto de donadores de reposición se concretizan en la significativa reaparición de diferentes formas de donaciones remuneradas, no obstante el estatus jurídico ambiguo. Las instituciones se ven obligadas a hacer la vista gorda, también porque para muchas familias, en el Estado de Oaxaca, sería impensable cumplir con el número de donadores sin ofrecer una remuneración que pueda cubrir por lo menos los gastos del transporte, de los alimentos y del alojamiento, o compensar el día de trabajo que el donador pierde yendo a donar. Se necesita tener en cuenta que a menudo para los usuarios la donación de reposición es un sistema muy dispendioso, según el número de donadores requeridos, y entonces de manera proporcional a la gravedad del problema de salud que están enfrentando: más grave es el problema, más costosa será la búsqueda de donadores.

En un contexto socio-cultural como aquello del Estado de Oaxaca, altamente estratificado, caracterizado por

enormes diferencias socio-económicas y culturales[7], es indispensable por lo tanto preguntarse cuáles son las efectivas condiciones de acceso a la sangre como recurso terapéutico, y lo que hemos dicho pone en evidencia como la diferente capacidad de movilizar recursos económicos y sociales se concretiza en una diferente posibilidad de acceso a los servicios transfusionales. La condición de "vulnerabilidad estructural" (Quesada, Hart & Bourgois, 2011) en la que vive la mayoría de la población oaxaqueña – campesinos, indígenas, pobres urbanos, obreros, trabajadores y trabajadoras del sector informal – nos permite considerar las políticas de salud en el sector de la medicina transfusional, retomando la definición de los antropólogos Arachu Castro y Merrill Singer, como un ejemplo de "políticas de salud insalubres" (Castro & Singer, 2004).

Referencias

Appadurai, A. (1986). *The Social life of things: commodities in cultural perspective.* Cambridge [Cambridgeshire]: Cambridge University Press.

Castro, A. – Singer, M. (a cura di) (2004). *Unhealthy Health Policy: A Critical Anthropological Examination.* Walnut Creek: AltaMira.

Copeman, J. (2004). Blood will have blood: A study in Indian political ritual. *Social Analysis. 48, (3),* pp.126-48.

Copeman, J. (2005). Veinglory: Exploring processes of blood transfer between persons. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 11,* pp. 465-85.

Copeman, J. (2006). Cadaver donation as ascetic practice in India. *Social Analysis. 50,* pp.103-26.

Copeman, J. (2009). V*eins of devotion: Blood donation and religious experience in North India*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Dei, F. (a cura di) (2007). *Il sangue degli altri. Culture della donazione tra gli immigrati stranieri in Italia*. Firenze: Avisbook.

Dei, F. – Aria, M. – Mancini, G.L. (a cura di) (2008). *La donazione del sangue. Per un'antropologia dell'altruismo.* Pisa: Pacini.

Erwin, K. (2006). The Circulatory System: Blood Procurement, AIDS and the Social Body in China. *Medical Anthropology Quarterly. 20, (2),* pp.139-159.

Erwin, K. (2009). Glorious Deeds: Work Unit Blood Donation and Postsocialist Desires in Urban China.

7 Para un cuadro histórico e antropológico sobre las desigualdades sociales en la ciudad de Oaxaca se vean (Murhpy & Stepick, 1991; Higgins, 1983, Higgins & Coen, 2000).

Body & Society. 15, (2), pp.51–70.

Frenk, J. (1994). *La salud de la población. Hacia una nueva salud pública.* México, DF: FCE, SEP, CONACYT.

Godbout, J. (1992). *L'esprit du don.* Paris: La Découverte.

Hagen, P.J. (1982). *Blood: GiM or merchandise. Towards an international blood policy.* New York: Alan R. Liss Inc.

Healy, K. (2000). Embedded altruism: Blood collection regimes and the European Union's donor population. *American Journal of Sociology, (105), 6,* pp.1633–1657.

Healy, K. (2006). *Last best giMs: Altruism and the market for human blood and organs.* Chicago: Chicago University Press.

Henrion, A. (2003). *L'énigme du don de sang. Approche ethnographique d'un don entre inconnus*. Faculté de Philosophie et Lettres, Liège: Université de Liège.

Henrion, A. (2007). *Le don du sang. Approche ethnographique du recevoir et du render*. Revue de M.A.U.S.S. Permanent, http://www.journaldumauss.net/?Le-don-de-sang(15/01/2015)

Higgins, M.J. (1983). S*omos tocayos: Anthropology of urbanism and poverty*. Lanham, MD: University Press of America.

Higgins, M.J. & Coen, T.L. (2000). *Streets, bedrooms & patios: The ordinariness of diversity in urban Oaxaca: ethnographic portraits of street kids, urban poor, transvestites, discapacitados, and other popular cultures*. Austin: Uni- versity of Texas Press.

Homedes, N. & Ugalde, A. (2009). Twenty-Five Years of Convoluted Health Reforms in México. *PLoS Medicine, 6, (8),* pp. 1-8.

Laurell, A.C. (2007). Health system reform in México: a critical review. *International Journal of Health Services*, *37, (3),* pp. 515–535.

Laurell, A.C. (2011). Los seguros de salud mexicanos: cobertura universal incierta. *Ciência & Saúde Coletiva, (16), 2,* pp. 2795-2806.

Mancini, G.L. (2011). Il sistema sangue in Toscana: antropologia di una quasi istituzione. Pavanello, M. – Vasconi, E. (coord.). *La promozione della salute e il valore del sangue: Antropologia medica e sanità pubblica,* pp. 161-192. Roma: Bulzoni.

Mancini, G.L (2012). *Donatori e istituzioni: antropologia del sistema sangue in Toscana.* Tesi di dottorato in etnologia e etnoantropologia (XXIV ciclo), Roma: Università di Roma La Sapienza.

Murphy, A.D. & Stepick, A. (1991). *Social inequality in Oaxaca: A history of resistance and change*. Philadelphia: Temple UniversityPress.

Quesada, J. – Hart, L.K. - Bourgois P. (2011). Structural vulnerability and health: Latino migrant laborers in the United States. *Medical Anthropology. 30, (4),* pp.339-362.

Rojo Medina, J. (2012). Blood supply system in México. *Isbt Science Series.* 7, (1), pp.244-250.

Smallman, S.C. (2007). T*he AIDS pandemic in Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Titmuss, R.M. (1971). T*he giM relationship. From human blood to social policy*. New York: The New

Press. Valentine, K. (2005). *Citizenship, identity, blood donation. Body and Society. 11, (2),* pp.113-128.

Whyte, S.R. – van der Geest, S. – Hardon, A. (2002). *Social lives of medicines.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Documentos consultados

DOF 01-03-1955 – Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos.

DOF 8-11-1961 - Reglamento de bancos de sangre, servicios de transfusión y derivados de la sangre.

DOF 13-03-1973 - Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos.

DOF 16-03-1981 - Reglamento Interior de la Secretaria de Salubridad y Asistencia.

DOF 28-03-1983 - Acuerdo por el que se establece el Consejo Interno del Centro Nacional de la Transfusión Sanguínea.

DOF 07-02-1984 - Ley General de Salud.

DOF 20-02-1985 - Reglamento de la Ley General de salud en materia de control sanitario de la disposición de órganos, tejidos y cadáveres de seres humanos

DOF 26-11-1987 - Ley General de Salud en Materia de Control Sanitario de la Disposición de Órganos, Tejidos y Cadáveres de seres humanos

DOF 18-07-1994 – (Norma Oficial Mexicana NOM-003-SSA2-1993) - Para la disposición de sangre humana y sus componentes con fines terapéuticos

DOF 26-10-2012 - Norma Oficial Mexicana (NOM-253-SSA1-2012) - Para la disposición de sangre humana y sus componentes con fines terapéuticos.

DOF 12/12/2013 - Programa Sectorial de Salud

SECRETARÍA DE SALUD CNTS 2002 - Programa de acción: transfusión sanguínea, México D.F: Secretaría de Salud.

SECRETARÍA DE SALUD CNTS 2008 - Programa de acción específico 2007-2012: transfusión sanguínea, México DF: Secretaría de Salud.

SECRETARÍA DE SALUD CNTS 2014 - Programa de acción especifico 2013-2018: transfusión sanguínea, México DF: Secretaría de Salud.

Procesos inteculturales y construcciones sociales: apuntes para una antropología de las políticas públicas

María Guadalupe Huerta Morales

niversidad Autónoma de Puebla, Puebla, México
Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Antropología Social
mguadalupe.huerta@gmail.com

Recibido 2/02/2016
Aceptado 18/03/2016

Resumen: Este trabajo expone algunas consideraciones para el desarrollo de una antropología de las políticas públicas. El argumento central de este trabajo es señalar que una política pública en la que realmente se considere la participación ciudadana, requerirá entenderse como un proceso intercultural de construcciones sociales. Lo anterior, tiene implicaciones no sólo para su análisis sino sobre todo, para su praxis. Para explicar el argumento anterior, este artículo se ha dividido en tres apartados. En el primero, muestro avances de los datos de una investigación etnográfica en curso interesada en la implementación de la política de educación intercultural a nivel superior en México, cuyo caso específico es la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Posteriormente, presento algunas consideraciones teórico-metodológicas sobre el cómo se ha entendido y analizado la política pública desde distintas disciplinas, incluyendo la antropología. Finalmente, a manera de cierre, abordo las implicaciones de considerar las diferencias culturales, los procesos interculturales y las construcciones sociales en el análisis etnográfico de política pública.

Palabras clave: antropología; políticas públicas, procesos interculturales, construcciones sociales, universidades interculturales.

Abstract: *This paper presents some considerations to contribute for developing an anthropology of public policies. The central argument of this paper is to point out that a public policy that truly citizen participation is considered, require to understand it like an intercultural process of social construction. This has implications for analysis, but especially for their practice. To explain the above argument, this article is divided into three sections. In the first, I make some reflections arising from the research data ongoing ethnographic interested in implementing the policy of intercultural education at a higher level in Mexico, whose particular case is the Intercultural University of the State of Puebla. Later,*

Para citar este artículo: Huerta, M. G. (2016). Procesos interculturales y contrucciones sociales: apuntes para una antropología de las políticas públicas. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales, VI,* pp. 118 - 134. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/procesos-interculturales-construcciones-sociales-apuntes-una-antropologia-las-politicas-publicas

I present some theoretical and methodological considerations on how it is understood and analyzed public policy from different disciplines, focusing on the contributions and challenges of anthropology. Finally, I address the implications for ethnographic analysis when are considered cultural differences, intercultural process and social constructions.

Keywords: *anthropology; public policy, intercultural process, social constructions, intercultural universities.*

Introducción

Las políticas públicas se posicionaron como la estrategia legítima para la acción gubernamental de las democracias actuales a partir de la década de los cincuenta. Lo anterior debido a que se sustentan en "razonamientos objetivos" que buscan la eficiencia y eficacia de los recursos públicos para resolver problemas considerados prioritarios por la ciudadanía. No obstante, lo que observamos en la realidad es un complejo entramado de redes de relaciones sociopolíticas en donde el intercambio cultural permea la forma en que se diseñan, implementan y evalúan las políticas públicas. Por lo anterior, la antropología social puede aportar mucho a este campo de investigación.

Este artículo quiere contribuir en la investigación de las políticas públicas a partir de las reflexiones teóricas y metodológicas surgidas en un trabajo de investigación de corte etnográfico[1]. Dicha investigación se ha llevado a cabo de 2012 a 2015 en México y su punto de interés es el análisis de la implementación de la política de educación intercultural a nivel superior, mediante un estudio de caso de una universidad intercultural. La intención de dicha investigación ha sido comprender la manera en que una multiplicidad de actores construye significados en relación a una política educativa incidiendo en su práctica cotidiana. Un primer apartado se ocupa de ofrecer al lector avances empíricos de esta investigación.

Posteriormente, como consecuencia de los trabajos de campo realizados así como de la revisión teórica y metodológica alrededor de las políticas públicas, este trabajo se centra en algunas reflexiones sobre la definición de política pública desde diversas disciplinas. Una cuestión importante es redefinir qué entendemos por política pública en antropología. Finalmente, a manera de cierre señalo algunas implicaciones para el análisis etnográfico al poner el foco de atención en la diversidad cultural, los procesos interculturales y las construcciones sociales.

Acercamiento etnográfico a la implementación de una universidad intercultural

A partir del año 2001, el Estado mexicano ha puesto en operación una política de educación intercultural a nivel superior. Dicha política da seguimiento a los compromisos internacional contraídos cuando México se adhirió al Convenio 169 de la OIT (1989), a la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996), a la Declaración y Programa de Acción de Durban (2001), a la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001), a la Conferencia Mundial sobre Educación Superior (1998), y a la Directriz Operativa 4.20 del Banco Mundial, entre otros. En consecuencia se hicieron modificaciones a la constitución en lo que se conoce como Ley Indígena, en la cual se modificaron, entre otros, los artículos 1° y 2° Constitucionales, referidos a la no discriminación por cuestiones étnicas, y al reconocimiento y atención de la pluriculturalidad, respectivamente.

1 Cabe precisar que este trabajo se vio nutrido con el diálogo suscitado en el simposio 117 Etnografía del Estado: Reflexiones desde América Latina en el marco del IV Congreso Latinoamericano de Antropología celebrado en la ciudad de México en septiembre de 2015.

En consecuencia, se crearon y modificaron leyes secundarias y entidades administrativas necesarias para operar estos cambios legislativos. Entre estos, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en ; la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la sustitución del Instituto Nacional Indigenista (INI) por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación y la creación de la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), y; el Acuerdo por el que se establece la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) como una entidad administrativa transversal dentro de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

Entre las atribuciones de la CGEIB se encuentra el desarrollar modelos curriculares que atiendan la diversidad" con el concurso de las otras unidades administrativas de la SEP[2]. El primer modelo que desarrolló fue para el nivel superior con la propuesta denominada Universidad Intercultural, presentado en 2003. Con este modelo se buscó retomar la educación intercultural y favorecer el acceso de los pueblos indígenas a la educación superior. La peculiaridad de su propuesta curricular era la incorporación de saberes tradicionales y su fusión con el conocimiento científico. Estas universidades, aunque buscaban otorgar educación intercultural para todos, fueron instaladas en zonas con alta población indígena, tales como los estados de México, Chiapas, Tabasco, Veracruz, Puebla, Michoacán, Quintana Roo, entre otros.

La apertura de cada una de estas universidades implicó un reto administrativo, pedagógico y político. Su creación dependía de la coordinación de tres niveles de gobierno: el federal, el estatal y el municipal. Su financiamiento dependería en iguales proporciones entre el federal y el estatal. En tanto, el gobierno municipal se encargaría de dotar de terreno a las instituciones educativas. Asimismo, debía existir una consulta previa, bachilleratos suficientes en la zona que garantizaran una matrícula cautiva y la solicitud de los habitantes de la instalación de una institución de educación superior. Tanto la CGEIB como las SEP estatales darían seguimiento a la operación administrativa y académica de estas universidades. Además tendrían que integrarse a la serie de mecanismos y entidades reguladoras de las instituciones de educación superior previamente existentes, tales como los Comités Interinstitucionales de Evaluación de la Educación Superior (CIEES). Debido a lo anterior, la apertura de cada una de estas universidades ha tenido características y procesos distintivos, mismos que han dotado de singularidad a cada una de estas instituciones.

Lo anterior muestra que la implementación de esta política educación intercultural a nivel superior, mediante la creación de universidades interculturales, implica la coordinación de instancias administrativas, políticas y económicas en las que están presentes una multiplicidad de actores y procedimientos. De esta manera, la apertura de cada una de las universidades interculturales en México puede entenderse como casos particulares dentro de un marco general de gestión de política pública. Por lo tanto, cada una de estas universidades son casos específicos para comprender el cómo una multiplicidad de actores dotan de significados y prácticas a una política educativa durante su implementación.

El caso específico que ha ocupado mi investigación es el de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), la cual se instaló en en la comunidad de Lipuntahuaca que pertenece al municipio de Huehuetla, ubicado en la sierra nororiental del estado de Puebla. Se trata de una zona caracterizada por su gran riqueza en recursos naturales, alta población indígena (totonaca y nahua) y una marcada desigualdad social. De acuerdo a la Comisión Nacional de

2 Consultado el 10 de julio de 2015 en http://portaltransparencia.gob.mx/pot/facultad/show_facultad.do?method=show_facultad&idFacultad=10&_idDependencia=11.

Población (CONAPO) en 2010 el municipio de Huehuetla estaba considerado como de alta marginación[3]. Las actividades económicas prioritarias de la región son la agricultura, el comercio y los servicios. Las lenguas que más se hablan en la región son el totonaco, el español y el náhuatl.

La UIEP fue creada el 8 de marzo de 2006 por decreto del congreso estatal y comenzó actividades en agosto de ese mismo año. Actualmente oferta seis programas educativos: Desarrollo Sustentable; Lengua y Cultura; Turismo Alternativo; Ingeniería Forestal Comunitaria; Derecho con enfoque intercultural, y; Enfermería. En 2012 contaba con una matrícula de 214 estudiantes entre sus cuatro programas educativos, con estudiantes provenientes, en su mayoría, de distintas comunidades aledañas a la universidad, tanto de Puebla como de Veracruz. Los estudiantes señalaban adscripción étnica totonaca, nahua y mestiza. La UIEP tiene actualmente con seis edificios. En el edificio principal se encuentran la rectoría, las oficinas administrativas, la biblioteca, la sala de usos múltiples, los cubículos de los docentes y la cafetería. Otros cuatro edificios albergan las aulas, los laboratorios de cómputo, los laboratorios de medios, los laboratorios de lengua, los laboratorios de procesos y el auditorio. Un último edificio está destinado para el albergue de los estudiantes, tanto hombres como mujeres. Además cuenta con amplios espacios para impulsar proyectos de desarrollo sustentable en vinculación con las comunidades.

La UIEP sigue el modelo de universidad intercultural propuesto por los decisores de la política pública, es decir, la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, misma que señala que su misión es:

> Promover la f**ormación de profesionales** comprometidos con el **desarrollo** económico, social y cultural, particularmente, de los pueblos indígenas del país y del mundo circundante; revalorar los **saberes de los pueblos indígenas** y propiciar un proceso de síntesis con los avances del **conocimiento científico**; fomentar la difusión de los valores propios de las comunidades… promover la revitalización, desarrollo y consolidación de **lenguas y culturas originarias** para estimular… las t**areas universitarias con las comunidades del entorno** (énfasis añadido)[4].

No obstante, en su página web, los ejecutores de la política educativa, es decir, los administrativos de la UIEP han señalado de manera particular su misión: "**Formar profesionales, intelectuales e investigadores**… basado en principio de **sustentabilidad con enfoque intercultural** que contribuya a promover el **desarrollo humano**, económico, social, cultural y territorial de los pueblos y culturas **indígenas** con los diversos **sectores sociales** en un marco de **equidad, respeto y cooperación**" [5] (énfasis añadido).

Así pues, los textos señalados anteriormente, expresan parte de las representaciones de determinados actores (decisores y ejecutores) de la política educativa, en los cuales vemos continuidades en los conceptos clave, entre los que destacan: formación de profesionales; desarrollo, y; culturas indígenas. Entre los elementos que difieren se encuentran por un lado, saberes de los pueblos indígenas y tareas universitarias, y por el otro, sustentabilidad con enfoque intercultural así como equidad, respeto y cooperación. Cabe precisar que los conceptos que coinciden, aunque se utilicen las mismas palabras no hacen referencia a los mismos significados ni para los decisores ni para los

3 Consultado el 20 de julio de 2015 en http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/AnexosMapas/Mapas/Entidadesfederativas/MapasB21Puebla/MapaB212PueblaRegion%20II%20Teziutlan.jpg.

4 Consultado el 10 de julio de 2015 en http://eib.sep.gob.mx/cgeib/

5 Consultado el 10 de julio de 2015 en http://uiep.edu.mx/

ejecutores, ya que como se mencionó anteriormente, éstos dependen de la forma en que los sujetos los construyen a partir de su interacción con otros actores.

Para entender la implementación de la política pública no sólo se requiere considerara a los decisores y ejecutores, sino también a los destinatarios de ésta. En este caso, se trata de los docentes, los estudiantes y las comunidades de la región vinculadas a la UIEP, mediante proyectos de comunitarios. En este trabajo, por cuestiones de espacio me quiero centrar a los estudiantes de nuevo ingreso en 2014. Para ello es pertinente señalar que los docentes y administrativos de la UIEP durante el primer semestre de 2014 se dieron a la tarea de impulsar una fuerte campaña de difusión de la oferta educativa de la universidad. Como eslogan la UIEP adoptó la frase: "Ser intercultural transforma, ¡vívelo!", la cual fue difundida en las estaciones de radio regionales, bardas y lonas colocadas en distintas comunidades, además de trípticos informativos. Asimismo, algunos docentes fueron comisionados para dar pláticas informativas en bachilleratos de la región, en los cuales explicaron el modelo y la oferta educativa de la UIEP. Lo anterior, fue un asunto prioritario en la UIEP dado que la matrícula de estudiantes había disminuido dramáticamente y debía levantarse. Se trataba de un momento difícil para esta universidad ya que la imagen que entre las personas de la región se cuestionaba su calidad educativa debido, entre otras cuestiones, a un paro estudiantil que en el 2013 derivó en la salida de su primer rector, en la continua rotación de maestros y a los pocos alumnos titulados.

La inscripción de 2014 permitiría al entonces encargado de rectoría, dar nuevos rumbos académicos y administrativos a la institución, justificar el presupuesto asignado, así como modificar esa imagen incierta de la UIEP. Al llegar el periodo de inscripciones, en charlas informales, los alumnos de primer ingreso señalaron que su decisión de ingresar a la UIEP se debió, entre otras razones, a que los docentes les informaron de las "carreras", y a que conocidos, amigos y/o familiares les sugirieron y/o recomendaron ingresar a esta universidad. Asimismo, comentaron que en principio no creían en la calidad de esta universidad ya que era para indígenas y a ellos, "siempre les mandaban lo peor". En una actividad de integración, todos los estudiantes de primer ingreso participantes indicaron que habían elegido a la UIEP al no poder ingresar por distintas circunstancias a otras instituciones, como el Instituto Tecnológico de Zacapoaxtla o la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ahora bien, los administrativos y docentes tenían su propia representación del por qué y para qué estudiar una universidad, sin embargo me interesaba acercarme a lo que los propios alumnos de nuevo ingreso esperaban de esta institución. Para ello formulé un cuestionario abierto que se aplicó a 48 alumnos y alumnas durante las actividades de bienvenida de la UIEP, dentro de las cuales, además conversé con los alumnos, los padres de familia y los docentes; y me integré como instructora en algunas actividades de bienvenida. La información obtenida en estas actividades permitieron una mejor lectura e interpretación de los resultados de los cuestionarios, los cuales fueron analizados a partir del establecimiento de relaciones entre cada enunciado y posteriormente, cotejados en el total de las respuestas dadas por los estudiantes. Lo anterior, se vinculó con la información recopilada en conversaciones informales tanto a profesores como estudiantes. El cuestionario abordó seis preguntas:

1. *¿Por qué decidiste continuar tus estudios a nivel universitario?*
2. *¿Por qué elegiste estudiar en la UIEP?*
3. *¿Qué es para ti la interculturalidad?*
4. *¿Qué esperas aprender y hacer en el programa universitario que elegiste?*
5. *¿Qué esperas que haga por ti la UIEP durante tu vida de estudiante universitario? ¿Cómo consideras que puede apoyarte para que concluyas tus estudios y logres tus objetivos?*
6. *¿Cómo te ves a ti mismo una vez que egreses de la universidad?*

Como respuestas para la pregunta uno se encontró que en todas las respuestas hay una fuerte tendencia a continuar los estudios universitarios para aprender más, tener una mejor calidad de vida, ser alguien en la vida y tener mejores oportunidades de empleo en el futuro. Sobresalieron respuestas en torno al superarse para ayudar a la familia, al propio pueblo y a la región, asimismo el querer estudiar por vocación a la "carrera" elegida. Solo una persona señaló querer rescatar las lenguas indígenas.

En la pregunta dos, hay que señalar que ningún estudiante escribió que la UIEP fue su segunda opción frente al rechazo de otras universidades o la imposibilidad de asumir gastos de traslado a otras instituciones. En todas las respuestas de los y las estudiantes las principales se encontraron tres razones para ingresar a la UIEP son: las licenciaturas que ofertan, los "bajos costos" que implica, la cercanía a sus hogares y las oportunidades (becas) que proporciona ser estudiante de la UIEP. En una menor proporción se señaló que el interés por la interculturalidad y el rescate de la propia cultura. También se encontró que los estudiantes se guían por referencia de familiares, amigos y profesores de la UIEP. Resaltaron en las respuestas el mencionar el que la UIEP no discrimina por el grado de conocimiento o por lengua materna, y el que recibe total apoyo del gobierno.

Con respecto a lo que es la interculturalidad, si bien para todos tiene que ver con la cultura, se encontraron cuatro tendencias: a) aquellos que señalaron no saber bien qué es la interculturalidad; b) quienes aludieron al diálogo con respeto y no discriminación entre las culturas y saberes; c) aquellos que aludieron al diálogo entre culturas indígenas y otras, y; d) quienes mencionaron que la interculturalidad es el conocimiento, expresión y valor de la cultura indígena.

Por lo que respecta a lo esperado por el programa universitario elegido todos los estudiantes señalaron que lo que esperan es aprender más, sobre todo, a elaborar proyectos de rescate y revaloración de las culturas indígenas (29%) y con enfoque de desarrollo sustentable (23%). Con respecto a lo que esperan de la UIEP, las y los estudiantes indicaron que esperan contar con becas y albergue; que requieren tutorías en las cuales les motiven, les ayuden a ser personas con valores y les ayuden a comprender lo que no entienden; además de que se les enseñe con calidad, respeto y valorando sus propios saberes. También hay quienes buscan que se les incorpore a proyectos y les permitan llevar a cabo actividades extraescolares que refuercen su práctica profesional, y; aquellos que esperan que la universidad les ayude a conseguir trabajo.

Finalmente, en relación a su auto representación como egresados resalta que el "llegar a ser alguien" como una respuesta general; seis alumnos respondieron que se sentían emocionados por ingresar a la universidad; dos más como personas con una visión intercultural; otros seis señalaron sentirse felices, 14 se imaginan a sí mismas con un trabajo estable y bien remunerado; 20 se ven como personas felices y orgullosas, capaces de afrontar retos y preparadas para realizar actividades vinculadas a su profesión.

Se encontró que entre sus representaciones como profesionistas universitarios hay una tendencia a formarse como sujetos que se ocupan de un futuro incierto: "ser alguien en la vida", "afrontar los retos y dificultades de la vida". Entre sus valores destaca el que la interculturalidad se entiende desde su identidad étnica, por lo cual se trata de una representación reivindicatoria frente a las relaciones con la cultura nacional e incluso, culturas de otros países. Entre sus representaciones de ideales de vida es todos buscan hacerse de una "mejor vida", la cual se vincula con un trabajo bien pagado y con el reconocimiento y orgullo de sus familias, de sus pueblos e incluso de la propia UIEP. Así pues entre las representaciones para comprender la construcción de esta política educativa es necesario abordar el "ser alguien"; "el saber convivir con las culturas", y; "tener una mejor vida".

Sin embargo, y es aquí cuando la antropología tiene mucho que decir y reflexionar, es indispensable preguntarnos: ¿significa lo mismo "ser alguien en la vida" o "el saber convivir con las culturas" para los estudiantes, para los docentes,

para los administrativos de la UIEP o para los funcionarios gubernamentales?, ¿cómo concuerda o discuerda en las prácticas cotidianas "tener una mejor vida" mediante los estudios universitarios para los funcionarios de la CGEIB, los administrativos y docentes de la UIEP, o para los estudiantes y sus padres?, y ¿cómo estos múltiples significados y prácticas inciden en la manera en que se vive cotidianamente esta política de educación intercultural en torno a la UIEP?

Y entonces, ¿cómo definir la política pública?, ¿cómo puede la antropología contribuir a comprender la complejidad de los procesos que se desencadenan con la operación de una política pública?, y ¿qué repercusiones tiene para un acercamiento etnográfico?

Una definición socioantropológica de la política pública

Con la intención de reflexionar en las preguntas anteriormente planteadas, en este apartado hago una revisión de la manera en que las ciencias de las políticas públicas, la sociología y la antropología han definido y estudiado a la política pública. Posteriormente, hago una propuesta del cómo entender la política pública desde una perspectiva socioantropológica.

Cuando en 1951 Harold Lasswell (2013, p. 80) escribió La orientación de las políticas se propuso como objeto de estudio el proceso de la política (policy process), con la intención de aumentar la racionalidad de las decisiones públicas. El acento de esta perspectiva estaba en la racionalidad entendida a partir del hombre económico, que considera que los actores se comportan para maximizar beneficios y minimizar costos (Aguilar 2012, p. 37). Como señala Parsons (2007, p. 56-58), en esta línea las aportaciones de autores como Laswell, Simon y Easton permitieron el desarrollo de modelos de análisis por etapas o fases, en las cuales ciertas demandas internas y externas al sistema político eran convertidas en ciertos resultados o impactos en las políticas públicas.

Sin embargo, este modelo lineal resultaba rígido y al basarse en el racionalismo económico no permitía analizar las múltiples relaciones, no siempre racionales, que hacían que los insumos no se convirtieran en resultados esperados. Se configuró un enfoque alternativo llamado incrementalismo, desde el cual se hizo una crítica al racionalismo, señalando la imposibilidad de controlar todas las variables causales de ciertos resultados. Lo anterior permitió reconocer que el proceso de política pública no tenía principio ni fin definido, sino más bien había una interrelación entre sus distintas etapas Lindblom (1980, p. 11). Para entender esta interrelación se hacía necesario considerar aspectos como el poder, las burocracias, los partidos, los políticos, los grupos de interés, las empresas, la inequidad y los análisis limitados. Una vez modulado el análisis racional se consideraron las transacciones políticas, afirmando que los diálogos, las negociaciones y los ajustes entre las partes como elementos del análisis del proceso de políticas públicas (Aguilar 2012, p. 40).

Fue así que propuestas como la de Etzioni (2014) buscaron resolver el dilema entre racionalismo e incrementalismo mediante un mixed-scanning o exploración combinada. Para ello propuso retomar del enfoque racionalista una visión completa de la situación social, pero sin llegar a un conocimiento teórico exhaustivo en la generalidad. En este punto, retoma del incrementalismo la profundización selectiva de aquellos elementos relevantes (Etzioni 2014, p. 274-77). Kingdom explicó el proceso de elaboración de las políticas públicas a partir de la agenda-setting en donde múltiples factores, como el ambiente político, las concesiones políticas y la competencia entre distintos proyectos, impulsados por distintos grupos de interés intervenían en el posicionamiento de temas y alternativas de decisión en las políticas públicas. (Kingdom 2003, p. 141-144). Por su parte, Giandomenico Majone propuso un análisis que no buscara la perfección técnica sino aquellas razones que justifican, bajo las restricciones y condiciones dadas, la

idoneidad de una política pública para una situación social específica (Majone 2012, p. 114).

De esta manera, se abrieron espacios para considerar el contexto político, científico y social como factores que intervienen en la puesta en marcha de las políticas públicas. Por lo que desde el enfoque de las policy sciences, la política (policy) se circunscribió a los cursos de acción y flujos de información involucrados en el logro de objetivos públicos definidos en un sistema democrático, desarrollados por el sector público, involucrando la participación de la comunidad y del sector privado (Lahera 2002, p. 16). El propósito de estas investigaciones ha sido conocimientos para la política pública y de la política pública. Así pues, las políticas públicas desde esta perspectiva son definidas como:

> Un conjunto de acciones intencionales y causales, orientadas a la realización de un objetivo de interés/beneficio público, cuyos lineamientos de acción, agentes, instrumentos, procedimientos y recursos se reproducen en el tiempo de manera constante y coherente. La estructura estable de sus acciones durante un cierto tiempo es lo específico y lo distintivo de ese conjunto de acciones de gobierno que llamamos política pública. (Aguilar 2012, p. 29)

Desde la perspectiva sociológica se reconocen las siguientes características de las políticas públicas:

1. Se basan en una teoría causal del cambio social.

2. Son públicas porque hay un diálogo entre los ámbitos no gubernamental y el gubernamental que permite la acción pública.

3. Se ejecutan en un Estado de derecho.

4. Suponen espacios de interlocución, acción y diálogo entre el gobierno, la sociedad y los mercados. (Villarreal Cantú 2010, p. 260-261)

A partir de estas características se han configurado tres perspectivas principales para el análisis de las políticas públicas. La primera, está vinculada con los sociólogos de las organizaciones y buscan comprender las fases de los programas públicos y su implementación. La segunda se ocupa de las redes de política pública y se ocupa de las interacciones entre los actores. La tercera perspectiva, entiende a la política pública como parte de la acción pública. Las discusiones de ambas propuestas han permitido entender a las políticas públicas desde un enfoque más social, dando más pauta al análisis de los actores que intervienen y a la forma en que éstos se vinculan con las normas que constituyen las políticas. Por tanto, concibe a la política pública como los orígenes, los alcances y las normas que señalan lo que es posible y deseable para una determinada sociedad (Ozga, 2000: p. 52).

Desde la sociología de las organizaciones se han propuesto comprender las interacciones entre los múltiples actores en las cuales se disuelve la política (Lascoumes y Le Galés 2014, p. 21). Entre estos actores, el Estado sigue teniendo un papel importante, aunque no necesariamente es considerado como el actor central en las políticas públicas. El neoinstitucionalismo en es una corriente que también surge como respuesta al racionalismo económico, y asume que las instituciones son aquellas formas de proceder, aquellas reglas, esquemas o normas que regulan el comportamiento de los individuos mediante sanciones.

En consecuencia, el neoinstitucionalismo rechaza el modelo de actor racional, percibe a las instituciones como variables independientes, integran explicaciones cognoscitivas y culturales, y adoptan unidades de análisis supraindividuales. Por tanto, esta perspectiva destaca las formas en que se estructura la acción y se hace posible el orden mediante reglas compartidas, que limitan a algunos individuos en beneficio de ciertos grupos, cuyos beneficios

son asegurados por sanciones y recompensas establecidos. Para ello asume tres supuestos:

1. Los modelos explicativos deben considerar las expectativas que se dan por hecho y que permite a los individuos asociarse a través de las reglas adquiridas por la socialización. Por tanto, la toma de decisiones depende de la experiencia de los otros así como de estándares de obligación.

2. Las elecciones y preferencias individuales sólo son entendidas en tanto se relacionen con estructuras culturales e históricas.

3. Las instituciones no sólo limitan las opciones sino que establecen criterios por los que las personas descubren sus preferencias. (DiMaggio y Powell 2001, p. 43-45)

Un punto importante es que estos cambios organizacionales no suceden sin conflictos. Las tensiones de poder en los campos organizacionales tenderían a provocar el isomorfismo institucional, es decir, un proceso en el que se obliga a ciertas entidades a homogeneizarse de acuerdo a otras. Dicho isomorfismo puede ser coercitivo, cuando a presiones formales e informales con cierta influencia política y que responde a un problema de legitimidad. También puede ser mimético cuando no se tienen metas claras o el ambiente causa incertidumbre. Finalmente, puede deberse a presiones normativas, es decir, cuando se debe a la lucha colectiva de los miembros de una ocupación por definir las condiciones y métodos de su trabajo (DiMaggio y Powell 2001b, p. 106).

Desde este mismo enfoque, autores como Meyer y Rowan (2001) han atendido la manera en que la cultura incide en el cambio organizacional, y por ende, en las políticas públicas. La cultura implica socialización, y por tanto, institucionalización. En este sentido, la institucionalización conlleva en los procesos sociales, las obligaciones o las realidades que llegan a tomar un estatus de reglas en el pensamiento y la acción sociales. Las políticas públicas al ser institucionalizadas funcionan como mitos poderosos (Meyer y Rowan 2001, p. 79-80). Estos mitos pueden reflejar tanto los contenidos como los procesos de política pública, es decir, tanto las metas deseables (ideología) como los procedimientos racionalmente válidos para la toma de decisiones públicas (tecnologías). Por tanto, los mitos de las políticas públicas tienen dos propiedades clave: a) son prescripciones técnicas racionalizadas, y; 2) se ubican más allá de la organización o el participante, por lo que se consideran como legítimos (Meyer y Rowan 2001, p. 83).

Por su parte, Rod Rodhes afirma que las redes de políticas públicas se han convertido en la principal característica de la formulación de políticas. Asume que lo público se encuentra más allá de los agentes gubernamentales, e incluye a las redes profesionales, de gobierno local y de productores (Parsons 2007, p. 218). En consecuencia, es posible entender la red de políticas públicas tanto como metáfora descriptiva, como forma específica de gobierno (Porras 2001, p. 724). Esta perspectiva permite comprender la manera en que diversos actores intervienen en la estructura institucional en la que se da el proceso de políticas públicas. Para ello, algunas perspectivas retoman la teoría de la estructuración de Giddens (2011) que busca conciliar la teoría estructuralista y la teoría de la acción. En este sentido, el enfoque de redes de políticas públicas asume que tanto la producción como la reproducción social son logros de los actores sociales.

Así pues, el enfoque de redes de política pública permite acercarnos a la forma en que los actores de la implementación se apropia o no de tal o cual parte de un programa público, siempre y cuando se agregue el elemento temporal mediante el conocimiento de la historia de sus interacciones locales, los viejos compromisos y las nuevas alianzas (Porras 2001, Lascoumes y Le Galés 2014). Un análisis de este tipo implica realizar una cartografía de las relaciones de fuerza locales, regionales, nacionales e internacionales para comprender cuáles son los recursos en disputa, los actores presentes y los tipos de relaciones que se establecen.

Por lo que concierne a la sociología de la acción pública es una propuesta analítica que trata de separarse del

estatocentralismo y se fortalece en la teoría de la acción. Por tanto, lo que la sociología de la acción pública busca es ir más allá del Estado para observar a otros actores y otros procesos implicados en el gobierno. De tal manera que "la política se transforma en una variable que debe ser explicada y lo institucional se erige en problema para la investigación" (Thoenig 1997, 28). Las investigaciones desde la acción pública se ocupan de los actores, sus intercambios y los sentidos que les dan a éstos, pero también a las instituciones, las normas, los procedimientos y las representaciones colectivas (Lascoumes y Le Galés 2014, p. 15).

Por su parte, la antropología social como una ciencia que se encarga de estudiar el comportamiento humano considerando las relaciones sociales, los símbolos, y sus significados, los valores y las normas, ha desarrollado sobre todo dos áreas de estudio. El área interaccional que se ocupa de la forma en que los grupos sociales son estructurados a partir de relaciones de poder y obligaciones. El área ideacional pone énfasis en el conocimiento, los símbolos, valores y normas que están inmersas en las actividades humanas, así como en sus objetivos, modelos a seguir o creencias (Uherek 2011, 21). Ambas áreas se ocupan de estudiar la diversidad cultural, que es uno de los objetos de estudio de la antropología. Para Shore (2010), fue hasta la década de los noventa que la antropología social hizo de las políticas públicas su objeto de estudio. Siguiendo a Swartz, Tuden y Turner (1994, p. 102-104) abordar la política como un proceso permite acercarnos a la manera en que en la vida cotidiana se crean nuevos grupos y relaciones sociales. En este sentido, es que el énfasis que la antropología da a las políticas públicas es como un objeto cultural que puede ser analizado desde la interacción (prácticas culturales) como desde el ámbito ideacional (significados), siempre que se atiendan los procesos.

El proceso político se distingue por tres características: 1) el ámbito público; 2) la consecución de metas públicas, y 3) la presencia de un poder diferenciado. Ahora bien, desde esta perspectiva, se asume que el poder es una interacción, en la que quien tiene el poder logra obediencia, a cambio la comprensión de la entidad obediente está autorizada a invocar obligaciones en el futuro. En este sentido, el poder es un medio simbólico en el que descansa la legitimidad y el uso de la fuerza gubernamental (Swartz, Turner y Tuden 1994, 109)

En consecuencia se destacan tres aspectos: 1) el carácter relacional del poder, 2) el carácter transicional de las negociaciones políticas, y 3) la disputa entre distintos actores y grupos por los recursos públicos, ya sean simbólicos o materiales. Estos tres aspectos forman parte de un proceso sociocultural que interpreta, clasifica y genera realidades, y por tanto, hay que problematizar a las políticas públicas como técnicas, racionales, legítimas y naturalizadas (C. Shore 2010, p. 34) . En este sentido, se asume que la formulación de políticas es una actividad sociocultural (regida por leyes) profundamente inmersa en los procesos sociales cotidianos, en los mundos de sentido, en los protocolos lingüísticos y en las prácticas culturales que crean y sostienen esos mundos (C. Shore 2010, p. 43).

La antropología de las políticas públicas se propone conjuntar el ámbito ideacional, con el interaccional, y el contextual dentro de los procesos de política pública que intervienen en la ideología del Estado. Por tanto, no está interesada en cosificar la política pública sino enmarcarla en una arena política donde se negocian significados (Agudo Sanchíz 2009, Barquin 2012), en tanto campos de disputas culturales, es decir, de códigos cambiantes e históricamente contingentes y en gran medida negociados, a través de los cuales se refuerzan o disputan las relaciones de poder y dominación (Tejera 2009).

La antropología tiende a resaltar la complejidad y lo desordenado de los procesos de formulación de políticas, además de analizar el cómo lo "científico", "racional" y "técnico" se establece como saberes legítimos y aspiraciones deseables. Es compatible con la teoría neoinstitucionalista del mito de la racionalidad (Meyer y Rowan 2001), pero pone el acento en la manera en que los sujetos construyen estos mitos y no sólo en cómo los retoman y usan como estrategias de legitimación.

De esta manera, el análisis de los mitos permite desnaturalizar las relaciones de poder y dominación ocultas en las categorías de sujetos políticos que contribuyen a la formación de identidades. Estos mitos se vinculan a ciertas metáforas, es decir, símbolos que condensan la estructura y el orden social a través de etiquetas heurísticas (C. Shore 2010), tales como: desarrollo, calidad de vida, transparencia, entre otras. Permiten la movilización de los significados, dependiendo los actores y los procesos políticos involucrados (Agudo Sanchíz 2009, p. 75).

Si la ideología subyacente en las políticas públicas se sustenta en mitos, éstos requieren de una actuación, es decir, del cumplimiento de ceremonias rituales. Es a partir de los rituales que las metáforas son interiorizadas y apropiadas por los sujetos. Sin embargo, estos rituales solo cobran sentido en tanto forman parte de una red de relaciones, por tanto, retomar los estudios de redes y de mediadores para comprender cómo es que estas políticas se van construyendo en la vida cotidiana tanto en su estructura ideacional como en su práctica (C. Shore 2010, p. 34, Cowan Ros y Nussbaumer 2011). En este sentido, es conveniente retomar el análisis de redes propuesto por J. J. Mitchell (1969,
p. 50) quien sostiene que el análisis de redes busca "deliberadamente examinar la manera en que las personas pueden relacionarse entre sí en términos de varios diferentes marcos normativos en un mismo y único tiempo". En este sentido, no se trata de un uso metafórico de la palabra red, sino de un uso analítico del comportamiento en distintas situaciones sociales. Como señala Abeles (1997, p. 7): las redes políticas son un fenómeno esencialmente dinámico, es decir, se trata de un conjunto de potencialidades que se pueden actualizar si las situaciones concretas lo requieren.

Desde la teoría de redes es posible también incorporar la noción de mediadores e intermediarios, la cual atiende a los actores que están involucrados en las redes sociales en las que se suscitan los procesos de política pública. Por mediador entendemos a aquel actor que atiende tanto cuestiones legales en juego como una variedad de técnicas fuera del ámbito institucional formal (amistad, chantaje, clientelismo), para propiciar una reconciliación de intereses entre los diferentes grupos políticos. Por su parte, la noción de intermediario alude a aquellos que se limitan a las técnicas y cuestiones legales (Swartz, Turner y Tuden 1994, p. 122)

Así pues, "la mediación social funciona como una categoría analítica que tiende a aprehender el papel desempeñado por determinados agentes en la interconexión de universos sociales diferenciados" (Cowan Ros y Nussbaumer 2011, p. 18). En este la mediación permite el análisis de la interacción estructurante, a través de la cual se ponen en juego los recursos simbólicos y materiales, así como el poder. Y asimismo, se supera la dicotomía entre estructura y acción. En concordancia metodológica a estas propuestas se han desarrollado estudios de corte etnográfico, basado en la observación participante y en la etnografía multisituada (Belshaw 1976, Shore y Wright 2011).

A continuación, presento mi propia manera de entender la política pública así como una ruta etnográfica para su abordaje.

Una propuesta etnográfica para el análisis de política pública

Las políticas públicas forman parte de la estructuración social que configuran parte de la vida cotidiana, la cual es entendida como una realidad interpretada por los seres humanos. Justo en esta interpretación es que esta realidad adquiere un significado subjetivo que permite darle coherencia al mundo. Por consiguiente originan pensamientos y acciones (Berger y Luckmann 2012, p. 36-37), es decir, significados y prácticas sociales. Ahora bien, esta realidad de la vida cotidiana de la que forman parte las políticas sólo es posible si se da a través de la socialización y la intersubjetividad. Es decir, solo a partir de las relaciones sociales con los otros es posible construir la cotidianidad, porque sólo a través de estas relaciones es posible estructurar el mundo a partir de significados y prácticas que se institucionalizan en forma de mitos o ritos. A partir del cumplimiento, adecuación o superación de estos mitos y

ritos es que se puede acceder a ciertos recursos.

En consecuencia, entiendo la política pública como un proceso intercultural de construcción de significados y prácticas que estructuran la distribución de los recursos, económicos y/o simbólicos, mediante la acción pública. Es un proceso intercultural porque en él intervienen un conjunto de actores que no son homogéneos, sino que son cultural, social, económica y políticamente diversos. En esta construcción cotidiana de la política pública sólo es posible mediante la interacción, por tanto, estos actores no sólo son culturalmente diferentes, sino que tienen que relacionarse socialmente al involucrarse en una red de política pública.

El proceso intercultural de política pública se da mediante la interrelación de mediadores que justifican y validan ciertos valores ideológicos condensados en "metáforas maestras", las cuales orientan pero no constriñen las prácticas e interpretaciones de los actores (S. Ball 1990, Shore y Wright 2011). Estas metáforas constituyen los textos y discursos de la política pública. Por tanto, la política pública es un proceso intercultural de construcciones sociales.

La construcción cotidiana de las políticas públicas se convierte en una arena política en tanto se pone en juego un proyecto ideológico de dominación, así como el acceso a recursos simbólicos y materiales. En este sentido, forman parte de negociaciones, acuerdos y conflictos en los que se legitiman determinado tipo de relaciones sociales, la formación de sujetos políticos y el establecimiento de un futuro deseable.

Por tanto, las políticas públicas son ante todo una arena política en la cual se negocian los deseos sociales. Estos deseos se construyen a partir de los significados del "deber ser", de las "expectativas de futuro" y de las "posibilidades de participación" en la esfera pública. En este consecuencia, las políticas públicas decir, son una especie de contingencia de sentido del orden y la dinámica social cuyos resultados solo pueden comprenderse en contextos delimitados de la acción social. En consecuencia, lo que está en juego para los mediadores de las políticas públicas es el establecimiento de los deseos sociales que legitiman el acceso o la restricción a ciertos recursos. Siguiendo a Ball (2006), las políticas educativas posicionan estos deseos sociales mediante la disposición autorizadas de valores. De esta manera, los mediadores negocian constantemente a través de las políticas públicas, ya sea durante su formulación, implementación o bien su evaluación.

Al adquirir legitimidad, el o los discursos operarán inmersos en relaciones de poder, en las que siempre se considerará a "los otros", esto es a quienes esté dirigida la política educativa y, en este sentido, se les conceptualizará y atenderá de determinada manera. Por ello, el análisis de los discursos permite la identificación tanto de lo que puede decirse y pensarse en la política educativa, como de quién puede hablar, de quién o qué debe hablar, cuándo, dónde y con qué autoridad (Ball, 2006: p. 48-49). Es decir, los discursos a través de su legitimidad institucional confieren autoridad a las voces que serán las que interpreten y participen en las negociaciones de la política educativa, así como el paradigma de conocimiento científico que la sustenta.

Por consiguiente, las recontextualizaciones del contenido de los textos de las políticas, con las pugnas, contradicciones y ajustes que conllevan, se hacen en un terreno determinado por un marco interpretativo. En este sentido, la labor del investigador será desentrañar qué palabras, qué ideas y qué teorías de las políticas están construyendo la política misma. Quiénes son los mediadores que las impulsan y con qué características. La cuestión, por tanto, es reconocer los discursos "dominantes", los regímenes de verdad, el conocimiento erudito dentro de la política educativa mediante las metáforas maestras, es decir que los discursos influyen en la determinación de los actores relevantes mediante la negociación del significado de la misma.

Propongo que las "metáforas" expresan las negociaciones interculturales dadas a partir de los diferentes intereses políticos, identidades étnicas y posiciones sociales. Así pues, el principal argumento de este trabajo es que el proceso

de significación de la política pública condensa una negociación intercultural y es en sí mismo un proceso político. De esta manera, lo que quiero señalar es que un análisis antropológico de la política pública exige un acercamiento procesualista centrado en la determinación e instrumentación de las metas públicas, y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de estas metas (Swartz, Turner y Tuden 1994). Dado que las políticas públicas están insertas en la dinámica económica capitalista, se requiere un acercamiento etnográfico histórico, multisituado y doblemente reflexivo a partir de la cual se comprendan las formas en que se entrecruzan los puntos de vista de los actores (Boccara 2010, Dietz 2012).

Todas las políticas implican trayectorias en sus procesos en los cuales se ubican vínculos dados por las redes de política pública, no obstante, mismos que responden a sus contextos. Propongo entonces, concebir las redes como el entramado de relaciones sociales que tienen lugar en determinados contextos, mismos que permean las acciones y los significados de la política pública. En este sentido la resignificación de los textos y los discursos en cada contexto sólo es posible considerando su carácter dinámico. El dinamismo lo adquiere a través de las interacciones dadas en esta red.

Es importante recordar que los mediadores implicados en el proceso de construcción cotidiana de la política pública son cultural, social y políticamente diversos. Lo anterior implica considerar, que en sus interacciones actúan de acuerdo a sus identidades, sus posiciones sociales y sus intereses políticos. Por consiguiente, combinar una identificación nominalista y realista de las redes sociales. Así pues, los actores se reconocen e identifican a los otros a partir de su identidad social, es decir, un "conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) y relativamente estables a través de los cuales los actores (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada" (Gímenez 2009, p. 280). Así pues, las interacciones de las redes de política y las negociaciones sobre su significado en las múltiples interpretaciones están insertas en una dinámica intercultural, es decir, en la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios (García Canclini 2004, p. 15). Por tanto, las políticas públicas como procesos de construcción social son también procesos de diálogo y conflicto intercultural.

Ahora bien, dado que lo que me interesa es cómo se vive y se interioriza cotidianamente una política desde los actores, el acercamiento etnográfico de corte multilocal y doblemente reflexiva me permite enriquecer el análisis. Por etnografía multilocal entiendo como un ejercicio de mapear un terreno, su finalidad no es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. En este sentido, se trata de identificar mediadores clave en los diferentes contextos, que hoy en día, atraviesan espacios y tiempo. Como señala Marcus, la etnografía multilocal:

> Es la función de traducción de un lenguaje o idioma cultural a otro. Esta función se ve aumentada ya que no es practicada en el contexto primario y dualita "ellos/nosotros" de la etnografía convencional, sino que requiere considerablemente de mayores matices dado que la práctica de traducir conecta los distintos sitios que explora la investigación junto con fracturas inesperadas e incluso disonantes del lugar social (p. 114).

Me parece importante asumir una perspectiva etnográfica que sea doblemente reflexiva (Dietz 2012). Este tipo de etnografía busca superar la etnografía posmoderna (que se ocupa de la reflexividad del autor), así como la antropología de la liberación (que forma actores autorreflexivos) (Dietz 2012, p. 164). De esta manera, la antropología doblemente reflexiva busca explicitar e intercambiar el conocimiento generado tanto por los "expertos" de su propio mundo de vida como por el conocimiento generado académico. Las contradicciones resultantes se integrarán en el proceso

mismo de la investigación, lo que permitirá enriquecer el proceso etnográfico mediante fases de identificación, distanciamiento y reflexión (Dietz 2012, 166)

Estas metáforas clave son factibles de identificar mediante un análisis procesualista de las representaciones sociales, el cual se caracteriza porque combina el interaccionismo simbólico con la propuesta foucaultiana que enfatiza un abordaje hermenéutico del proceso social de construcción de las representaciones sociales, más que la construcción de la estructura cognitiva de éstas (Banchs 2000). En esta línea, Jodelet (2008) propone identificar las representaciones sociales a través de los actores cognoscentes inmersos en redes sociales y grupos diversos a partir de tres ámbitos: el subjetivo, el intersubjetivo y el trans-subjetivo. Propongo explorar tres tipos de representaciones sociales entre mediadores del contexto de la influencia, de la producción del texto y de la práctica.

Hay que señalar que estas representaciones condensan múltiples significados entre los distintos actores involucrados en la implementación cotidiana de la política educativa: decisores, administrativos, profesores, estudiantes, padres de familia, entre otros. Es a partir de las relaciones sociales entre los actores que es posible acercarse al proceso de disputa, negociación y construcción de significados en arenas políticas, las cuales son identificables a partir de las redes sociales en las que se insertan los actores (Latour 2008, Gonzalez Apodaca 2008). Por tanto, lo que hay que cuestionar en la política educativa son "los factores que puedan explicar todos esos sentidos diferentes que pueden tener las políticas para grupos de actores particulares o para partes interesadas" (C. Shore 2010, p. 34-35).

Una propuesta etnográfica que pone el acento en las relaciones interculturales dadas en los procesos de las políticas públicas permite acercarnos a la manera en qué colectivamente estructuramos el mundo. Pero aún más pone en evidencia el acceso desigual de la participación ciudadana y evidencia la necesidad de establecer mecanismos para consolidar ésta. Definir qué es lo que deseamos en el mundo debería evidenciarse como uno de nuestros derechos, y por tanto, como un elemento fundamental en el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas.

Referencias

Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. (2010). *Sistemas Políticos Africanos*. México: CIESAS/UAM-I/UI.

García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gímenez, G. (2009). *Identidades Sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gonzalez Apodaca, E. (2008). *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. México: Juan Pablos; UAM-Iztapalapa.

González Apodaca, E. (2008). *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. México: Editorial Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita.* Barcelona: Paidós.

Helmke, G., y S. Levitsky. (2004). Informal Institutions and Comnparative Politics: A Research Agenda. *Perspectives on Politics 2, nº 4*, pp. 725-740.

Huerta Morales, M. G. (2010). *La política intercultural en la educación superior mexicana.* Tesis de maestría en sociología política, México: Instituto Mora.

Ibarra, E. (2003). *La universidad en México hoy: gubernamentalidad y modernización*. México: UNAM/ UAM-I/UDUAL.

Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, pp. 32-63.

Joseph, G., y Nugent, D. (2002). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado.* México:

Era. Kingdom, J. W. (2003). *Agendas, Alternatives and Public Policies.* United States:

Longman. Lahera, E. (2002). *Introducción a las políticas públicas.* Chile: Fondo de Cultura

Económica,

Lascoumes, P, Le Galés, P. (2014). *Sociología de la acción pública*. México: El Colegio de México; Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales.

Lasswell, H. D. (2013). La orientación hacia las políticas. Aguilar, L.F. (edit). *El estudio de las políticas públicas*, pp. 79-104. México: Miguel Ángel Porrúa.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red.* Buenos Aires:

Manantial. Lévi-Strauss, C. (2012). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica,.

Lindblom, C.E. (1980). *The policy making process*. New Jersey: Yale University Prentice-Hall.

Majone, G. (2012). Los usos del análisis de políticas. Aguilar, L. F. (edit). *Política pública*, pp. 106-114. Mé- xico: Siglo XXI; Escuela de Administración Pública del Distrito Federal.

Meyer, J., Rowan, B. (2001). Organizaciones institucionalizadas. La estructura formal como mito y ceremo- nia. Powell, W. y Di Maggio, P. (edit). *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, pp. 79-103. México: Fondo de CulturaEconómica.

Mitchell, J. C. (1969). The Concept and Use of Social Networks. Mitchell, J.C. (edit). *Social Networks*

in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns, pp. 1-50. Manchester: University of Manchester.

Parsons, W. (2007). *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. México: FLACSO.

Porras, J. I. (2001). Policy network o red de políticas públicas: una introducción a su metodología de investigación. *Estudios sociológicos XIX, nº 003*, pp. 721-745.

Rockwell, E. (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.

Saldívar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo.* México: Univer- sidad Iberoamericana; Plaza y Valdés.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública. Reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda 10,* pp. 21-49.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública. Reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*, pp. 21-49.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública. Reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*, pp. 21-49.

Shore, C., Wright, S. (2011). Policy Worlds. Antrhorpology and the Analysis of Contemporary Power. Shore, C., Wright, S., Peró, D. (edit). *Policy Worlds. Antrhopology and the Analysis of Contemporary Power*, pp. 1-26. United States: Berghahn Books.

Skocpol, T. (1984). *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China.* México: Fondo de Cultura Económica.

Swartz, M., Turner, V., Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. *Alteridades*, pp. 101-126.

Tejera Gaona, H. (1998). Cultura política, poder y racionalidad. *Alteridades,* pp. 145-157.

Tejera, H. (2009). Teoría y metodología para el estudio de la relación entre cultura y política. Castro, P., Tejera, H. (edit). *Teoría y metodología para el estudio de la cultura, la política y el poder.*, pp. 17-46. México: Universidad Autónomo Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.

Thoenig, J. C. (1997). Política pública y acción pública. *Gestión y política pública VI, nº 1*, pp. 19-37.

Uherek, Z. (2011). Diversity and Social Anthropology. Knotter, S., De Lobel, R., Tsipouri, L. y Stenius, V.

(edit). *Diversity research and policy. A Multidisciplinary Exploration*, pp. 21-42. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Villarreal Cantú, E. (2010). Políticas públicas. Villareal, E., Martínez, V. (edit). T*extos para el análisis político. Disciplinas, reglas y procesos*, pp. 257-259. México: FLACSO.

Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wedel, J. R., Shore S., Feldman, G., Lathrop, S. (2005). Toward and Anthropology of Public Policy. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, pp. 30-51.

El estado como promotor de consensos, disensos y conflictos en dos comunidades indígenas

Martín Ronquillo Arvizu

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Ciudad de México, México
martinmalagon@hotmail.com

Recibido18/01/2016
Aceptado 4/04/2016

Resumen: Este trabajo pretende mostrar la forma de intervención del Estado en dos escenarios etnográficos, específicamente en dos comunidades indígenas: uno en Santa Catarina Ticuá, Oaxaca en la Mixteca Alta, y, otro en San Francisco Shaxni en el Estado de México, Municipio de Acambay. Se plantea que los programas de apoyo de recursos al municipio que vienen del Estado y de la Federación, desatan la disputa por el control de la comunidad. Para tal efecto se gestan espacios que hacen patentes los conflictos y los acuerdos, puesto que al interior de la comunidad se propone una deliberación en el plano público sobre el entendimiento y aplicación de proyectos, y la lucha por los recursos públicos. Lo anterior aunado al control de la comunidad, transmite la idea de Estado promotor y gestor de un espacio público diferenciado.

Palabras clave: Estado, comunidad, espacio público, conflicto, recursos públicos.

Abstract: *This work aims to show how state intervention in two ethnographic scenarios, specifically in two indigenous communities: one in Santa Catarina Ticuá, Oaxaca in the Mixteca Alta, and one in San Francisco Shaxni in the State of Mexico, Municipality of Acambay. It argues that the programs support the municipality resources coming from the State and the Federation, untie the dispute over control of the community. For this purpose spaces that are apparent conflicts and agreements, since within the community deliberation proposed in the public plan on the understanding and implementation of projects, and the struggle for public resources gestate. This coupled with community control, conveys the idea of State promoter and manager of a differentiated public space.*

Keywords: *State, community, public space, conflict, public resources*

Introducción

Para citar este artículo: Ronquillo, M. (2016). El estado como promotor de consensos, disensos y conflictos en dos comunidades indígenas, *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 135 - 141. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/ estado-promotor-consensos-disensos-conflictos-dos-comunidades-indigenas

Sin el ánimo de discutir la pertinencia del Estado como un objeto de estudio desde la ciencia política o de la sociología, o bien teorizar sobre las dificultades de pensar al Estado como lo expone el texto de Abrams Philip, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, Antropología del Estado (2015), en este trabajo trataré de mostrar cómo se expresa el Estado en su dimensión etnográfica, desde su presencia en las comunidades indígenas.

En principio hay una apreciación que no comparto, que es la de Abrams Philip sobre Radcliffe-Brown, en el prefacio a los Sistemas políticos africanos, que es la idea de que el Estado debe ser eliminado del análisis social, cosa que Radcliffe-Brown no dice de manera textual, sino más bien da prioridad al estudio del sistema político como una compleja red de relaciones:

> En obras escritas sobre instituciones políticas hay una amplia discusión acerca de la naturaleza y el origen del Estado, el cual es representado como una entidad superior a los individuos que conforman una sociedad teniendo entre sus atributos algo llamado "soberanía", y a veces se habla de que tiene voluntad (la ley la define por lo regular como "la voluntad del Estado") o como emisor de órdenes. En este sentido, el Estado no existe en el mundo fenomenal, éste es una ilusión de filósofos. Lo que sí existe es una organización, es decir, un grupo de seres humanos individuales vinculados a un sistema complejo de relaciones. Dentro de esta organización los diferentes individuos desempeñan roles distintos, y algunos poseen un poder espacial o autoridad como los jefes o ancianos capaces de dar órdenes que se acatarán, como los legisladores o jueces, etcétera. No hay tal cosa como el poder del Estado; sólo existen, en realidad los poderes de los individuos-reyes, primeros ministros, magistrados, policías, líderes de partidos y votantes (Radcliffe-Brown, 2010, p.59).

De este modo, la idea de Estado se puede abordar en las comunidades indígenas mediante la intervención de sus agentes o instituciones, y las distintas relaciones que se dan ante la presencia de éstos, como las que se observan en dos escenarios etnográficos seleccionados para este artículo: Santa Catarina Ticuá y San Francisco Shaxni. Ambos lugares se caracterizan por una serie de disputas, conflictos y luchas por los recursos públicos y control de la comunidad.

Todos a gestionar recursos y programas: de la ganadería a las granjas de corral, huertas de patio, micro túneles e invernaderos

La hipótesis central que planteo en este escrito es que la vinculación de los programas de apoyo de recursos al municipio que vienen del Estado y de la Federación, son uno de los pilares que desatan la disputa por el control de la comunidad. Se piensa que las asambleas constituyen un eje central en el orden de los debates sobre los distintos usos y aplicación de proyectos y recursos, sin embargo se gesta un espacio que hace patente los conflictos y los acuerdos, y que visibiliza el espacio de la comunidad como campo de deliberación de lo público sobre el entendimiento y aplicación de proyectos. Es así que desde la realización etnográfica nos encontramos con dos escenarios de una misma política, la de reforestación y desmembramiento por lo disputa de los recursos estatales.

Santa Catarina Ticuá es un municipio indígena que se ubica en la Mixteca Alta, se divide en cuatro agencias y cada una de ellas cuenta con un agente municipal. Se observa una situación más participativa en asuntos de su gobierno, que se rigen por el formato de usos y costumbres, correspondiendo al espacio privilegiado de la opinión pública. Los líderes se definen por criterios como por ejemplo: la facultad para hablar, argumentar y acordar.

San Francisco Shaxni en cambio es una comunidad otomí-mestiza, que se distribuye en ocho barrios, que posee un

delegado en el municipio y su propia asamblea, aunque exclusivamente sólo para asuntos de organización interna, de tal modo que la participación en asuntos de gobierno se reduce al voto de los partidos políticos, y no a otros planos de mayor incidencia. Por ello el espacio privilegiado de la opinión pública y en la consolidación del liderazgo es la emisión del voto, donde el chisme, el rumor y el secreto tienen más efectividad política que otros mecanismos.

Cabe mencionar que en la utilidad del mundo indígena (indigenismo), con la intención de "mejorar las condiciones de los municipios", se formulan las políticas por parte de no indígenas, los municipios son controlados en las cabeceras y dominados por estos mismos. En comunidades como la población indígena de Acambay, los indígenas son callados, sin mayor opinión política, a diferencia de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, espacios de gran debate y discusión. Sin embargo, en las distintas actividades que desarrollan como pueblo, se pueden observar sus ocupaciones, conflictos y consensos, a pesar de sus silencios.

Para el caso de la Mixteca Alta, los municipios como Molinos y Ticuá, en relación con otros de la misma región, tienen distintas condiciones de tierra, con laderas pedregosas, terrenos planos ocupados en gran parte para la cons- trucción de casas, y extensiones de monte en proceso de reforestación, que cuentan con abundancia de ríos, riachue- los, ojos de agua, arroyos. De ahí que en el caso de Ticuá, se puede ver que las porciones de tierras comunales no son de tipo pastizales sino en proceso de forestación, proceso impulsado por programas y recursos gestionados por los representantes de los bienes comunales, quienes son los encargados de reforestar, limpiar y sanear el bosque, de arreglar caminos, limpiar carreteras y atender el deslave de tierras.

El Comité de los Bienes Comunales se ocupa de convocar a los comuneros a las asambleas, tequios y pago de cuotas por derechos, así como de administrar los apoyos para el campo, actuando de intermediario con instituciones gubernamentales, las cuales gestionan año a año los recursos ante la Comisión Nacional Forestal, la Secretaría de Desarrollo Social, la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Conafor, SEDESOL, SEDATU). Además atiende programas de reforestación del medio ambiente, asigna y autoriza los lugares para la tala de leña. En estos municipios no se prohíbe la crianza de ganado en los terrenos comunales, a pesar de que por determinación mayoritaria el uso de la tierra se enfoca a la siembra o a huertas de frutos en los patios. Irineo Hernández comenta cómo es esta práctica:

> No hay prohibición de tenencia de ganado. No es necesario contar con un permiso para pastar el ganado (bovino pero sobre todo caprino) en terrenos comunales. El ganado fue disminuyendo debido a los flujos migratorios. En algún momento provocó problemas de deforestación. Con el paso del tiempo [años noventa], se comenzó a abandonar el ganado [¿conciencia ecológica externa o conciencias histórica y cultural indígenas?, ¿ambas?] y se activó la reforestación y el consiguiente incremento de la oxigenación y la leña. En cuanto al ganado, la gente acostumbra a tener entre tres y seis borregos en promedio por familia, no se cría mucho. (I. Hernández, comunicación personal, 25 de julio del 2015)

La crianza de un mayor número de animales requiere mayor dedicación y tiempo de trabajo, por ello en la región se han impulsado por organizaciones o instituciones estatales, los famosos proyectos productivos, como es el caso de los invernaderos de jitomate, huertas de aguacate, granjas de pollitos, entre otros. Como bien dice Luis Vázquez:

> El 'oro verde' ha venido a desplazar a los bosques, literal y metafóricamente hablando. Todo mundo quiere hacerse de una huerta de aguacate, aunque sea reducida…Es ahí donde el etnógrafo puede apreciar la declinación de la comunidad en cualquiera de sus acepciones, de la bancarrota de proyectos productivos, del

> desarrollo común cancelado, de la migración definitiva e intermitente, de la pobreza y desempleo crónicos, de la informalidad y la violencia que azotan a la multitud, mientras que el pueblo florece en la retórica de las instituciones multiculturales (Vázquez, 2010: p. 9 y 13).

La gestión de recursos por parte de los distintos agentes municipales y líderes internos, se vincula a los ofrecimientos del Estado e instituciones gubernamentales, que promocionan la idea de gestión y municipio empresarial.

Francisco Shaxni es la segunda comunidad indígena más grande del municipio, el pueblo está dividido por ocho barrios, y su centro se caracteriza por ser una zona de mestizos y otomíes; ahí es donde se concentran las actividades principales y se encuentran los servicios educativos, religiosos y de abasto económico o de consumo. Los negocios pertenecen en gran parte a la gente mestiza, como las carnicerías, las tiendas, las papelerías, ferreterías-casa de materiales, los centros de salud, etc.

Las principales autoridades civiles de la comunidad son el presidente de los bienes comunales, quien es el encargado de reforestar, limpiar y sanear el bosque, de arreglar caminos, y de gestionar los apoyos para el campo, actuando de intermediario con instituciones gubernamentales que cada año dotan de recursos a la comunidad, y el delegado ante el municipio. Este último posee varias funciones y no recibe sueldo alguno, también tiene la responsabilidad de organizar eventos civiles y religiosos, donde se efectúa el comercio ambulante y diversas actividades culturales. Asimismo se encarga de la gestión de apoyos ante el municipio, el reparto de despensas, asignación y distribución de los programas para asfaltar caminos, construcción de drenaje, convocar a faenas en los diferentes barrios, entre otras actividades. Además es quien estructura y convoca a trabajos comunitarios y a las asambleas para formar comités (como el comité para el agua potable, la compra o el arreglo de bombas para el sistema de rebombeo). En estas funciones se enfrenta constantemente a distintos líderes ligados a partidos políticos, convirtiéndose en un actor de conflicto.

Por todo esto, el delegado es la figura más representativa en la comunidad y ante el municipio. Este papel que desempeña lo convierte en el lazo político más importante mediante el cual la comunidad tiene un diálogo directo con el presidente municipal y con los distintos líderes. Se convierte en el responsable de convocar, informar y resolver los problemas, pero sobre todo gestar acuerdos dentro de la comunidad. Algunos informantes anónimos nos comentaron lo siguiente respecto a la figura del delegado:

> Hace algunos años, elegimos a un delegado por ser otomí, pensamos que eso nos daría más prioridad ante el municipio y las otras instituciones, pero resultó contraproducente, no pudo ni gestionar el cemento para terminar su propio camino y los programas de construcción de casas los dio a sus conocidos, no fue parejo (P. Ruiz comunicación personal, 26 de enero del 2014)
> Aquí todo el que es del pueblo tiene el derecho y la obligación de participar de distinta manera, pero no a todos les toca ser beneficiarios de los programas de cemento para caminos, alcantarillado y los micro-túneles e invernaderos gestionados, que la vedad son gestionados por los distintos líderes y representantes de partidos (G. Rodríguez comunicación personal, 28 de enero del 2014)

La figura del delegado no es exclusivamente en torno a funciones administrativas, sino también ante compromisos y lealtades frente a quienes lo respaldan. Con el fin de ejecutar distintas acciones colectivas, es quien distribuye los recursos económicos municipales, que son los detonadores de la organización, las acciones y las luchas por el recurso al interior de la comunidad. En este contexto se originan reuniones informales y pláticas en las que se discute acerca

de la posible repartición, y se cuestiona la representatividad real del delegado.

Al revisar las funciones del representante de los bienes comunales, elegido por votación en asamblea comunal, en tanto receptor y distribuidor de los recursos, quien contrata e invita a trabajar, se convierte en un agente de conflicto, como da cuenta el siguiente relato realizado en el marco de una observación en terreno:

> -Hoy no tengo trabajo, me quedaré a partir una piedra.
> Con marro en la mano, llantas para prender fuego, nos dispusimos a partir la piedra, en el transcurso de la mañana llegó su cuñado y dijo:
> -No se hizo el trabajo que no tiene para el material, si no consigo nada me voy la otra semana a Salmanca.
> Luego llegó su sobrino, se armó una cuadrilla quebrando las piedras, las pláticas giraban en torno a la escasez del empleo y a la forma de cómo se reparte el empleo temporal, diciéndole a don Lupe:
> -Dile que nos contrate, a ti sí te toma en cuenta.
> Él contestó:
> -Ya le dije, pero ya tiene completo la gente.
> (Observación y registro, 28 de enero del 2014)

Este relato permite ver en síntesis la discusión pública en la vida cotidiana, en torno a cómo los representantes de cada barrio tienen parentescos, amistades y simpatías partidarias, consolidando preferencias y manifestaciones de lealtades, que constituyen una fuerza política al interior y exterior del pueblo, y a su vez la base de los chismes, las calumnias y las mentiras que circulan en la opinión pública, sobre el reparto y la pugna por los escasos recursos provenientes de las instituciones del Estado.

La Legitimidad en las imágenes del Estado

La diferencia entre los dos escenarios etnográficos es mínima, ya que en ambas la repercusión o incidencia de los programas de apoyo, instala imágenes de un Estado, que genera un conjunto de expectativas y ansiedades ante la falta de empleo y por lo tanto de ingreso, así como también de protector de la seguridad ciudadana y garantizador del desarrollo local.

Estas imágenes son modeladas por distintas vías o medios de comunicación, en torno a discursos repetitivos y plasmados de intereses que perfilan acciones, demandas, actitudes y expectativas, que se transmiten tanto de manera individual como grupal. Es así que la opinión pública se configura en una asociación de imágenes en relación con una institución social de carácter público, como es el Estado moderno, y su forma de gobierno.

Habermas (1999) en su exploración de nuevas rutas del entendimiento de la vida social o de lo público, dilucidó y armó el debate sobre el concepto de opinión púbica y su función en relación con un Estado capitalista, no limitándose a la cuestión meramente política, sino también ante temas como la existencia humana, la muerte, la enfermedad, el chisme, la solidaridad, y los conflictos que constituyen lo social. Se integra una visión del espacio público desde la comprensión de la racionalidad y la afectividad, y su relación con el Estado en sus constelaciones sociales y culturales de reproducción y de orden social, por lo que los ámbitos públicos son la expresión de referentes al mundo de la vida moderna.

Considerando su obra, podemos entender los espacios comunitarios analizados como lugares donde los sujetos interactúan unos con otros, deliberan las decisiones tomadas y discuten la participación, argumentación y actuación,

sometiendo a observación pública los problemas comunes, los conflictos que se suscitan y las formas de dar cauce a lo sociocultural. En esta dinámica nos encontramos con expectativas legítimas de los miembros de la sociedad y, por el otro, necesidades interpretadas por el Estado, sobre la base de estructuras normativas, como los sistemas morales y las imágenes del mundo, y proyectos de desarrollo, que desatan la disputa y los conflictos por recursos.

> Debemos contar con tendencias a la crisis cultural cuando las estructuras normativas se transforman, de acuerdo con su lógica inherente, de modo que resulta perturbada la complementariedad entre los requerimientos del aparato del Estado y del sistema de profesiones, por un lado y las necesidades interpretadas y las expectativas legitimas de los miembros de la sociedad por el otro (Habermas: 1998, p. 67)

Los mecanismos de regulación del Estado necesitan de legitimación, a través de los sistemas públicos de educación, salud, construcción de vivienda, así como los sistemas de distribución requieren su planificación política, consolidándose imágenes del Estado como aparato de poder coercitivo o como empresa privada, y al mismo tiempo como instrumento del cambio y del desarrollo, siendo un medio para garantizar esto último, promoviendo bajo esta lógica la imagen ficticia de ver a los indígenas y a los campesinos en empresarios y promotores de proyectos productivos con "programas de bienestar social".

> Desde luego, la "legitimidad" de un poder social solo puede considerarse como chance de que se lo mantenga y se lo respete en la práctica. En modo alguno se trata de que toda obediencia a un poder social se oriente según esa creencia. Individuos o grupos enteros pueden fingir esa obediencia por razones oportunistas, pueden llevar a la práctica en vista de sus intereses materiales o aceptarla como algo inevitable por debilidad y desvalimiento individuales (Habermas: 1998, p. 118)

Las pretensiones de legitimidad podemos ilustrarlas con lo que Carlo Ginzburg (2014) apunta sobre las formas actuales del Estado moderno secular, que transmite la imagen de figura paterna y de deidad, donde todos deben obedecer.

> Basta subrayar que según Hobbes el Estado surge de un pacto nacido del miedo, donde se considera la paz como un bien supremo que merecía cualquier sacrificio, el Estado instauró un pacto válido aun cuando haya surgido bajo la presión y el miedo (Ginzburg, 2014 p. 34 y 35).

Su veneración como autoridad, poder y legitimación, ha facultado al Estado la imposición del miedo ante el castigo, como es el caso de los municipios indígenas ante el temor de quedarse sin recursos provenientes de las instituciones del Estado, instalando además otras imágenes, como agente modernizador y herramienta del progreso, como árbitro y negociador de las relaciones sociales, manteniendo el orden social, apelando a la lealtad de los beneficiarios en su calidad de protector (de las clases medias y la burguesía, pero también de los beneficiarios de un proyecto dentro de una comunidad).

En síntesis, se puede decir que hay un uso excesivo de la imagen del Estado como protector que "satisface necesidades", y que está encaminado a legitimarse no sólo con la idea de democracia, sino que impulsa proyectos para poder cobrar la lealtad; estos principios de legitimación van de lo teatral a lo espectacular en lo retórico romántico, como es usar la diversidad humana para legitimarse y enarbolar el discurso de la diversidad cultural.

Como indicara Radcliffe-Brown (2010), en este contexto la labor de la antropología es resaltar la forma local en que los diferentes individuos desempeñan roles distintos, y algunos poseen un poder espacial o autoridad, o como el

poder del Estado también se exhibe vía los poderes de los individuos. Por ello, recalcamos que el trabajo de campo revela al Estado en su dimensión empírica y recuerda que los imponderables de la vida real son parte de la sustancia misma de la fábrica social. Ahí se exhiben los lazos, vínculos, relaciones sociales de una comunidad e intereses, donde el Estado se presenta de forma concreta, por medio de sus instituciones, promoviendo alianzas y conflictos.

Referencias

Abrams P. (2015). Notas sobre la dificultad de estudiar al estado. *Antropología del Estado*, pp. 17-66. Méxi- co: Fondo de Cultura Económica.

Ashis, N. (2011). *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ginzburg, C. (2014). *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. México: Libros de Con- trahistorias.

Habermas, J.(1998). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Lanzagorta García, J. I. (2014). Aprender al Estado en lo empírico. La etnografía como contribución metodológica. Sanchiz, A.A., Estrada Saavedra, M. (coordinadores). *Formas reales de la dominación del Estado. Perspec- tivas interdisciplinarias del poder y la política*. México: El Colegio de México.

Radcliffe-Brown (2010). Prefacio. Meyer Fortes y Evans-Pritchard. *Sistemas Políticos Africanos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropolo- gía Social. Universidad Iberoamericana.

Vázquez León, L. (2010). *Multitud y distopía; ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

La justicia y la política al margen del estado. Un experimento etnográfico

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Ciudad de México, México
leifkorsbaek1941@gmail.com

Recibido 14/03/2016
Aceptado 4/04/2016

Resumen: El texto discute brevemente la etnografía del estado tal como se hace en el marco de la Escuela de Manchester. Como preámbulo se presenta dicha Escuela, señalando su lugar en la tradición británica en la antropología, se presentan también brevemente las diversas ideas que se tiene del estado en las diferentes disciplinas y qué se entiende por etnografía. Después de esos preámbulos se discuten los principales autores de la Escuela de Manchester que se han dedicado a estudiar etnográficamente al estado: Max Gluckman, Peter Worsley, Jaap Van Velsen, Clyde Mitchell, Victor W. Turner y Bruce Kapferer. En la breve conclusión se resalta en contadas palabras la importancia de la etnografía del estado.

Palabras clave: Etnografia, Estado, Etnografia del estado, Escuela de Manchester, Antropologìa social británica

Abstract: *The text is a brief discussion of the ethnography of the state, such as this is carried out within the Manchester School. The principal characteristics of the Manchester School are presented, together with the School's place in the British anthropological tradition, and aMer this it is discussed briefly how the different disciplines perceive the state, it is made explicit what is understood by ethnography and by ethnography of the state. The principal chapter is a discussion of the most important authors of the Manchester School who have directed their attention toward the state: Max Gluckman, Jaap Van Velsen, Clyde Mitchell, Peter Worsley, Victor W. Turner y Bruce Kapferer. The brief conclusion turns around the relevance and the importance of the ethnography of the state.*

Key words: *Ethnography, The state, Ethnography of the state, The Manchester School, British social anthropology*

Para citar este artículo: Korsbaek, L. (2016). La justicia y la política al margen del Estado. Un experimento etnográfico. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 142 - 161. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/la-justicia-la-politica-al-margen-del-estado-experimento-etnografico

Introducción

Es la intención en este texto discutir la etnografía del estado en la Escuela de Manchester, lo que es al mismo tiempo relevante, tal vez necesario e ineludible, y también difícil. Antes de presentar las virtudes y las dificultades de esta empresa deseo mencionar que tengo en mente en primer lugar la situación en América Latina, lo que hacen necesarios algunos comentarios a título de aclaración.

La Escuela de Manchester, poco conocida en América Latina y el mundo hispanohablante, al mismo tiempo que forma parte de la tradición británica en la antropología, ha desarrollado una serie de intereses particulares y enfoques especiales. Y vale la pena agregar el comentario de que no es solamente, como se piensa por lo regular, una escuela de antropología, sino de antropología y sociología y tiene, como es el caso de la mayor parte de las "escuelas" antropológicas, contactos con muchas otras disciplinas, como la politología, la psicología, la filosofía y muchas otras.

Pero esta amplitud tiene también sus limitaciones, y una de esas limitaciones la encontramos en una ley natural en la antropología: los antropólogos que se dedican a la antropología política raras veces estudian antropológicamente la economía y viceversa, los especialistas en la antropología económica solamente en escasas ocasiones gastan su tiempo en el estudio de la política. Esta ley ya la vemos reflejada en la obra de los dos padres fundadores de la antropología social británica, Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, pues mientras que Malinowski es conocido como un gran antropólogo económico, con su obra maestra Los argonautas del Pacífico Occidental, Radcliffe-Brown, que es la eminencia gris detrás de African Political Systems, apenas se acercó al estudio antropológico de la economía. En concordancia con esta ley, la Escuela de Manchester, que en gran medida debe su fama a sus incursiones en la antropología política, solamente cuenta con una muy tenue presencia en el terreno de la antropología económica, un hecho que ya se vislumbra en la biografía del fundador de la Escuela de Manchester, el antropólogo Max Gluckman.

Entre los intereses particulares que ha desarrollado la Escuela de Manchester, y que la distingue de otras "escuelas", encontramos dos notables intereses que la distinguen de la tradicional antropología británica: un interés por el esta- do y otro interés en la libertad del individuo en la camisa de fuerza que es la estructura. Es la intención en este texto discutir algunos de los problemas medulares relacionados con uno de esos dos intereses: el estudio etnográfico del estado, lo que desde el primer momento nos arrastra hacía varias preguntas.

Como un preámbulo necesario a este estudio quiero presentar brevemente la Escuela de Manchester, sus características, sus virtudes y – tal vez – sus limitaciones, y quiero asimismo presentar las principales características de la disciplina conocida como "la etnografía", así como también el estado, tal como varias de nuestras disciplinas vecinas lo percibe.

Soy antropólogo y la visión aquí presentada es una visión antropológica, y es relevante mencionar que en otra ocasión he definido la antropología como una "disciplina de la cual existe una abundancia de definiciones, muchas de ellas incompatibles[1]. Sin embargo, los siguientes rasgos parecen ser una especie de denominador común de las variadas definiciones de la antropología: 1) es una disciplina cuyo concepto fundamental es el de "cultura", 2) es la única disciplina dedicada explícitamente al estudio de la alteridad, más exactamente al estudio de la articulación entre

1 En Korsbaek, 1999, se encuentra una discusión de la definición de la antropología, una serie de definiciones de la disciplina y pistas para extender la búsqueda de la identidad de nuestra ciencia. Teniendo en mente los notables avances teóricos que la antropología ha hecho durante tiempos de guerra, y citando las palabras iniciales de Ruth Benedict – "Los japoneses eran el enemigo más extraño con el que los Estados Unidos nunca se hubieran enfrentado en un conflicto total. En ninguna otra guerra con un enemigo considerable había sido necesario tener en mente costumbres tan exageradamente diferentes de actuar y pensar" (Benedict, 1946: 1) – se podría pensar en definir a la antropología como "el estudio de las costumbres de los enemigos, reales como virtuales".

la tradición y la modernidad, 3) recoge su información por medio del trabajo de campo, conocido también como etnografía, y 4) mantiene su ambición holista" (Korsbaek, 2009A: 4:).

Para ya avanzar a partir del estado y acercarnos a la problemática de hacer una etnografía del estado, podemos partir de la declaración de confianza que publicó hace poco un colega mío: "la antropología es una vía sólida para el estudio del poder político. La evidente fortaleza del cuerpo de conocimientos labrado por la disciplina desde el siglo XIX no deja duda" (Barquín, 2015: 9). Quisiera tomar esta declaración algo categórica con algo de reserva; sin embargo, en otro contexto he planteado que "es nuestra opinión que un método indispensable para llegar a tener una idea de las características del estado y su dinámica que se acerque a la realidad es el método etnográfico". Por lo quisiera discutir brevemente: ¿qué es la etnografía?

Pocos antropólogos británicos han trabajado en América Latina y la antropología social británica, a la que pertenece la Escuela de Manchester, ha tenido poca influencia en esta parte del mundo, lo que tal vez no es una coincidencia, pues la sabiduría popular mexicana dice "pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos", un dicho que se puede percibir como una nota a pie de página a la Doctrina Monroe y extender a América Latina en general.

La Escuela de Manchester

La Escuela de Manchester, que nació bajo este nombre en la Universidad de Victoria en Manchester, es en gran medida la creación de Max Gluckman y tiene una prehistoria en la entonces colonia británica Rhodesia del Norte, ahora Zambia, donde nació en 1938 como el Instituto Rhodes-Livingstone[2], primero bajo la dirección del antropólogo Godfrey Wilson.

Wilson era un idealista poco diplomático y muy pronto se encontró en una confrontación con las autoridades coloniales, nada humanistas, más bien racistas[3], y le sucedió en el sillón del director, Max Gluckman, un antropólogo británico de una familia rusa que se había establecido en el África del Sur, escapándose de las revoluciones en Rusia.

En 1947 renunció Max Gluckman de la dirección del Instituto Rhodes-Livingstone y se fue a Inglaterra, invitado por su amigo Evans-Pritchard para ocupar una plaza en la Universidad de Oxford. Relativamente poco tiempo después de su llegada a Inglaterra, fue invitado a fundar un departamento de antropología y sociología en la Universidad de Victoria en Manchester. Tal vez hay que mencionar que el nombre "La escuela de Manchester" no fue un título formulado por Max Gluckman o sus colaboradores, sino una etiqueta inventada por Mary Douglas (Douglas, 1959).

La creación del departamento de antropología y sociología en Manchester fue una parte del proyecto académico del gobierno británico, en aquel entonces involucrado en la creación del estado de bienestar. En aquel momento existían pocas universidades con antropología en Inglaterra, fundamentalmente las universidades de Oxford y Cambridge, viejas universidades tradicionales con una fuerte tendencia hacia la derecha, la Universidad de Londres que había sido marginada antropológicamente por su afiliación a la teoría difusionista, y la London School of Economics, una escuela mucho más a la izquierda y más nueva, creada en 1895 por el movimiento izquierdista no revolucionario de los Fabians. De esta manera, la nueva escuela de antropología y sociología sería una importante adición a la flora y

2 Una relación del parto del Instituto Rhodes-Livingstone se encuentra en Korsbaek, 2016A.

3 Una interesante discusión del dilema de Godfrey Wilson se encuentra en un capítulo del libro de Talal Asad acerca del imperialismo, Brown, 1973.

fauna académica (y política) en Inglaterra.

Quisiera resumir las características de la Escuela de Manchester así, recordando que la Escuela de Manchester nunca negó la cruz de su parroquia, nunca se distanció de la tradición británica, aun criticando esa tradición: Su marco teórico es la sociedad plural, una sociedad que "contiene múltiples poblaciones étnicas dentro de una economía compartida y un orden político centralizado dominado por uno de los grupos", y podemos decir que es una situación mucho más común de lo que se piensa: "muchos especialistas comienzan ahora con la noción de que el pluralismo existe, en mayor o menor medida, en todas las sociedades" (MacDonald, 2000: 490, 491), y su método, que existe por lo menos en tres diferentes variedades, es el análisis situacional, el método del caso extendido y el drama social (Korsbaek, 2016C).

Es una escuela con una posición política hacia la izquierda, y en otra ocasión he escrito que "me atrevería a postular que la antropología de Max Gluckman es todo lo contrario del funcionalismo que se le había enseñado en la universidad, más precisamente, podemos decir que la antropología anti-funcionalista de Max Gluckman es la teoría marxista traducida a la antropología, sin el uso de la terminología marxista o la "jerga" marxista, si así se prefiere" (Korsbaek, 2009B: 25), mientras que a los funcionalistas británicos ortodoxos (es decir, los alumnos de Malinowski y Radcliffe-Brown) nunca se les ocurrió dirigir su atención hacia el estado colonial dentro del cual se encontraron sus más o menos idílicos estados primitivos, pues "la antropología clásica ha ignorado o bien no ha tenido bastante en cuenta la situación colonial" (Forster, 1973: 11).

Es importante recordar que la Escuela de Manchester pertenece a la tradición británica de la antropología, y que en la tradición británica hay diversos enfoques, de los cuales quisiera distinguir dos. Por un lado, subraya S. F. Nadel que la antropología sirve para entender las culturas "primitivas", mientras que no nos sirve para entender "nuestra propia civilización, *que conocemos un millón de veces mejor y de la que tenemos datos abundantes y adecuados*" (Nadel, 1955, p. 12). Por otro lado, tenemos la antropología de Mary Douglas, por ejemplo, de quien leemos que "lo que tiene Douglas de verdaderamente radical es que aplica el mismo diagnóstico para *nosotros* que para *ellos*" (Lindholm, 2000, p. 174). La Escuela de Manchester pertenece definitivamente al segundo enfoque.

Aparte de la tradicional caja de herramientas de la antropología social británica, la Escuela de Manchester desarrolla dos temas particulares: por un lado, dirige mucho más la atención hacia el uso de la libertad individual en su navegación entre las estructuras, su enfoque no se somete a la dictadura de la estructura, como es el caso de Meyer Fortes, por ejemplo; el otro tema es, muy a diferencia de la tradición británica, dirigir la atención hacia el estado.

Es la intención en este texto rastrear la parte esencial de las descripciones y análisis del estado hechos en la antropología de la Escuela de Manchester y, hasta cierto grado, comparar esos trabajos con otros trabajos antropológicos, sobre todo en otros tipos de antropología social británica.

Pero, como es costumbre en este tipo de quehaceres académicos, introducimos un intento por justificar nuestra empresa de discutir la etnografía del estado, lo que vamos a hacer en dos pasos: primero, justificar nuestro interés por el estado y, luego, justificar nuestros planteamientos para una etnografía del estado. A esos dos puntos volveré en las conclusiones.

El Estado

Para los sociólogos y, sobre todo, los politólogos y los economistas, el estado pertenece a las cosas dadas en este mundo, imaginarse un mundo sin estado se acerca a ciencia ficción (o, podemos incluir a los historiadores también, un estudio de una realidad histórica que está tan lejos que ya no afecta nuestro propio mundo, el mundo en el que

vivimos y es de nuestra responsabilidad), y sus argumentos siempre parten del estado suponiendo sin discusión la realidad de este. Un ejemplo de esta seguridad: "Donde hay organización política hay estado. Si la organización política es universal, de igual modo lo es el estado. El uno es el grupo, el otro es un complejo institucionalizado de conducta" (Hoebel, 1949: 376, antropólogo, por cierto, y además íntimo amigo de Max Gluckman). Y como es sabido, donde hay seres humanos – animales políticos, según Aristóteles – hay política.

Pero otros teóricos lo ven diferente e insisten en que el estado es un constructo, tal vez culturalmente específico, y no es una realidad dada y, en consecuencia, "la palabra debería abandonarse por completo, después de este capítulo, la palabra debería evitarse escrupulosamente y no resultará una privación de expresión grave. De hecho, la claridad de expresión exige esta abstención" (Easton, 1953, p. 108).

Pierre Bourdieu advierte contra un peligro que amenaza a cualquier intento por observar, pensar y describir el estado: "atreverse a pensar acerca del estado es asumir el riesgo de adoptar (o ser adoptado por) un pensamiento del estado, o sea, aplicar categorías de pensamiento del estado creadas por el estado y garantizadas por el estado, y así perder de vista su verdad más profunda", y profundiza: "una de las principales fuerzas del estado es producir e imponer (sobre todo a través del sistema de educación) categorías de pensamiento que aplicamos espontáneamente a todas las cosas del mundo social – incluyendo al estado mismo" (Bourdieu, 1994).

Pero tenemos una complicación más, que nos introdujo un sociólogo hace ya algunos años: "el estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política. Es él mismo la máscara que no nos permite ver la práctica política tal como es. Hay un sistema estatal: un nexo palpable de prácticas y estructura institucional centrada en el gobierno y más o menos extensivo, unificado y dominante en cualquier sociedad dada. Hay también una idea-estado, proyectada, proporcionada y en diferentes grados creída en diversas sociedades en diferentes momentos. Solamente nos creamos complicaciones al suponer que tenemos también que estudiar al estado – una entidad, agente, función o relación más allá del sistema estatal y la idea-estado. El estado llega a existir como una estructuración como parte de la práctica política; inicia su vida como un constructo implícito, y luego es reificado – como la *res pública*, la reificación pública, ni más ni menos – y adquiere una clara identidad simbólica, poco a poco divorciado de la práctica como un relato ilusorio de la práctica. La función ideológica es extendida hasta un punto en el cual tanto los conservadores como los radicales creen que su práctica no está dirigida contra la otra parte sino contra el estado. La tarea del sociólogo es desmitificar, lo que en el presente contexto significa atender a los sentidos en los cuales el estado no exista, más que a aquellos en los cuales sí existe" (Abrams, 1977, p. 58).

Con estas complicaciones, la tarea de describir el estado, y todavía peor, explicarlo o por lo menos entenderlo, sería como la burla impagable que nos ofrece mi paisano Soeren Kierkegaard en su tesis doctoral de 1843, donde escribe acerca de la tarea de observar y describir la ironía en la obra de Sócrates, sería como hacer un dibujo de un duende con el sombrero que lo hace invisible (Kierkegaard, 1906).

Con todas esas dudas, nebulosidades y opacidades, el estado ha sido estudiado desde varios ángulos: ha sido estudiado por historiadores, sociólogos, jurisprudentes y psicólogos, siempre partiendo de la suposición de su realidad y existencia, y cada tipo de estudio ha agregado conocimientos especializados y parciales.

Los historiadores llaman nuestra atención sobre la existencia de un buen número de diferentes tipos de estados, cada tipo con sus características y su propio dinamismo.

Algunos de los historiadores (pues, casi todos) se han dedicado a comparar los diversos tipos de estado, o una selección de los diferentes tipos. Quisiera nada más mencionar dos de esos estudios comparativos: el libro *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, en el cual se comparan los puntos de partida y las carreras a través del tiempo

del estado y su entorno en tres sociedades occidentales, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, y en tres sociedades orientales, China, Japón e India (Moore, 1973). El otro estudio comparativo es menos panorámico y más específico, se limita a estudiar el desarrollo del estado despótico, comparando su desenvolvimiento en tres macroregiones: en Europa occidental (en España, Francia, Inglaterra, Italia y Suecia), en Europa oriental (Prusia, Polonia, Austria y Rusia, aparte de una incursión al mundo islámico) y en el espacio fuera de Europa: el feudalismo japonés y el modo de producción asiático[4].

La discusión del estado de los sociólogos tiene forzosamente que empezar con los estudios de Max Weber, para quien el capitalismo va con el protestantismo (Weber, 2004), y cuyas últimas 60 páginas de la "sociología de la dominación" se llaman "sociología del estado", distinguiéndola de la sociología de la dominación no legítima (Weber, 2008, p. 1047-1117).

Para Max Weber (que no pretende ser antropólogo y no estudia, más que como telón de fondo, el "mundo tradicional"), el estado (que es realmente "el estado moderno") pertenece netamente al mundo europeo, pues hablando del estado en el *ancien régime* china, señala que "un estado con semejantes funcionarios es algo distinto del estado occidental" (Weber, 2008: 1047), pues "la cosa es muy distinta en el estado racional, el único en el que puede prosperar el capitalismo moderno" (Weber, 2008: 1048). Las condiciones sine que non para que surja el capitalismo (que es para Max Weber sinónimo del mundo moderno, que en su turno significa el mundo occidental) son el surgimiento de las ciudades con su relativa autonomía, la producción fabril, una burocracia "racional" y un sistema de derecho adecuado.

En todo el discurso de Max Weber hay algo de formalismo eurocéntrico – con argumentos muy sólidos se hacen a un lado el estado chino, el estado japonés, el estado feudal y muchos otros estados "premodernos", ya que busca es realmente "el estado moderno secular y occidental" – y para utilizar a Max Weber para estudiar "el estado sin adjetivos" tenemos que agregar algo de los datos de la etnografía. Para Max Weber, la racionalidad – que es un elemento central en todo su discurso, no solamente en su análisis del estado – es racionalidad instrumental y no existencial, y no toma en cuenta la posible coexistencia de diversas racionalidades, tal como lo planteó con discutible éxito Lévy-Bruhl (admirado por Evans-Pritchard, 1987) y han explotado en exceso los posmodernistas, y tampoco se acerca a la idea de una "racionalidad del sistema", tal como lo plantea Maurice Godelier (1974). Con cierta razón Max Weber es considerado el padre (o abuelo) del individualismo metodológico que presentó Peter Winch de una manera tuerta en 1958 (Winch, 1972). Otra idea que va a través de toda la inmensa producción de Max Weber es la idea del estado como "el uso legítimo de la fuerza física"; Max Weber es en gran medida responsable de haber introducido el problema de la legitimidad en el discurso político, pero solamente se acercó a la sabiduría popular de los argentinos, que distinguen entre "la dictadura y la dictasuave". Sin Max Weber no hay sociología del estado, pero no toda la sociología del estado es Max Weber.

La sociología nació a partir de la jurisprudencia, y los jurisconsultas han jugado un papel muy importante en el desarrollo de una teoría del estado.

Una interesante crítica, explícitamente al derecho moderno, viene de la pluma de un jurisconsulta argentino que vive y trabaja en México: "en este sentido, el estado capitalista constituye la mediación entre el movimiento del capital global y el de los capitales individuales. La decisión política – el plan -, determinada en última instancia por las contradicciones sociales, se formaliza en el derecho económico para realizar la reproducción ampliada a escala global. El estado se constituye, así, en una categoría del derecho económico. Es el deber de la circulación del capital"

4 Anderson, 1980, que es una continuación de otro estudio histórico de "transiciones de la antigüedad al feudalismo" (Anderson, 1979).

(Correa, 2000, 279).

Un interesante estudio jurídico, que combina una visión sociológica e histórica con una visión jurídica es un libro acerca de "la justicia política", con el subtítulo "empleo del procedimiento legal para fines políticos", donde se presenta todo un registro de diferentes definiciones del estado: "la palabra estado en este caso constituye solo una abreviatura para denominar una multitud de formas de organización pública, la *polis*, la *res pública* romana, el rey feudal, los feudos, la monarquía absoluta, los gobiernos constitucionales de los siglos dieciocho y diecinueve, la democracia popular y la sociedad totalitaria de masas" (Kirchheimer, 1968)

El mundo moderno, que estamos disfrutando/padeciendo hoy es producto de la revolución moderna, una triple revolución que se llevó a cabo entre 1350, el año de fallecimiento de Guillermo de Ockham, y 1650, el año de fallecimiento de Descartes: el Renacimiento, que le dotó al ser humano de una nueva sensibilidad, el nacimiento del capitalismo, que le dotó de una nueva racionalidad, no solamente en lo económico, sino también en lo político, en lo social y en lo ideológico, y el descubrimiento mutuo del Nuevo Mundo y el viejo, creando así por primera vez en la historia de la humanidad un mundo redondo, un mundo cerrado en el cual cabe la sociedad abierta.

El estado moderno es implacable: existen solamente dos tabicones primordiales: el estado y el ciudadano. El estado moderno y la sociedad moderna se distinguen de la sociedad tradicional, y su estado, por varios rasgos: el estado (y la sociedad) moderno es materialista, secular e individualista, mientras que la sociedad tradicional es mucho menos individualista y más colectivista, es religioso y espiritual[5].

Acercándonos al problema antropológico del estado, y más específicamente, el problema de formular una etnografía del estado, ¿qué podemos decir? De un diccionario de antropología sacamos una definición antropológica del estado (se habla, por cierto, de "sistemas de estado"): "los estados son formas de gobierno regional que se expanden dinámicamente por medio de la conquista" (Earle, 2000: 195), con lo que nos enfrentamos al problema de distinguir entre la conquista "externa" (desde fuera) y la conquista "interna" (desde dentro). Me parece que lo más importante que se ha dicho acerca del Estado en lo que se llama el Tercer Mundo o, lo que me gusta más, el capitalismo periférico, es la declaración del sociólogo boliviano René Zavaleta, que "el estado en la periferia es un estado que no llena su territorio" (Zavaleta, ….), lo que fue recibido por la oleada neoliberal como una invitación a la iniciativa privada a llenarlo, y eso es lo que estamos viviendo hoy.

La etnografía

Como señala Rosana Guber, el término "etnografía" tiene dos significados: por un lado refiere al producto, una etnografía es una descripción etnográfico, por otro lado, y eso es posiblemente más importante en el presente contexto, refiere a la actividad, a la producción de la etnografía en el primer sentido (Guber, 2011).

Pero quiero subrayar que la etnografía que tratamos aquí es mucho más amplia que la actividad de filigraneo que normalmente consideramos como la actividad de los antropólogos que vayan al campo. Señala Gregory Bateson en las primeras páginas de su tesis Naven que "Si fuera posible presentar de manera adecuada la totalidad de una cultura, con el énfasis que tiene cada elemento para los usuarios de la cultura misma, entonces ningún detalle le parecería bizarro, raro o arbitrario al lector, más bien se presentarían todos los detalles de una manera tan natural y

5 Hace unos años, escribí una tesis de maestría en filosofía, bajo la dirección de Ramón Xirau, acerca de esas características del mundo moderno, resultado de lo que llamé "la revolución moderna". He publicado solamente un artículo histórico-filosófico acerca de este mundo moderno (Korsbaek, 2008), pero toda mi antropología gira en torno a la cuestión de la modernidad y su convivencia con el mundo tradicional.

razonable como lo hacen a los nativos que han pasado toda su vida dentro de la cultura en cuestión. Tal exposición se puede intentar mediante el uso de uno de dos métodos: por medio de técnicas científicas o artísticas. Por el lado artístico tenemos las obras de un pequeño puñado de hombres que no solamente han sido grandes viajeros y observadores, sino también escritores de gran sensibilidad, hombres tales como Charles Doughty; y también tenemos representaciones espléndidas de nuestra propia cultura en novelas como las de Jane Austin o John Galsworthy. Por el lado científico tenemos las monografías detalladas y monumentales acerca de un pequeño número de pueblos, y recientemente las obras de Radcliffe-Brown, Malinowski y la Escuela Funcionalista" (Bateson, 1958: 4).

Quisiera invocar uno de los descubrimientos que hizo Rivers en el proceso de nacimiento y desarrollo de la etnografía y del trabajo de campo en la tradición británica: intentó hacer lo que realmente corresponde a un atlas etnográfico de su universo antropológico, el Pacífico o bien Melanesia. Intentó, por un lado, hacer etnografías minuciosas y precisas de un gran número de pequeñas islas, una por una, con lo que introdujo una especie de miopía antropológica, prestando una máxima atención a los problemas de relaciones de parentesco. Por otro lado, presentó también un marco de la totalidad en la forma de lo que podemos llamar un marco de marco, exactamente. Lamentablemente formuló este marco de marco en uno de los idiomas del anti-evolucionismo británico, el difusionismo formulado en la Universidad de Londres, que llevó a un número de excesos, marginando tanto la Universidad de Londres como Rivers en el universo antropológico, un universo muy denso y personal[6]. Creo que eso es uno de los problemas que tenemos que resolver para desarrollar una etnografía del estado: encontrar un modelo que nos permita articular lo micro y lo macro, y esa es exactamente una de las virtudes de la Escuela de Manchester.

La etnografía nació en la antropología social británica en 1922 con las dos tesis fundacionales de Malinowski y Ra- dcliffe-Brown, acerca de las cuales será justo dirigir dos comentarios. En primer lugar, siempre se presenta la tesis de Malinowski como si hubiera salido de la nada, se olvida que anteriormente Melanesia había sido estudiada, tal como lo plantea Stocking (1995: 200):

> el primero de la nueva generación de antropólogos con una formación académica que salió al campo fue Radcliffe-Brown, que fue a las Islas Andamanesas en 1905. Pero por lo menos había otros nueve que emprendieron el estudio intensivo de un área limitada antes de la Gran Guerra. Gerald C. Wheeler de la London School of Economics y Arthur M. Hocart de Oxford acompañaron a Rivers en la Expedición Percy Sladen Trust en 1908; Wheeler pasó diez meses entre los monoalu en la parte occidental de las Islas Salomón; Hocart se quedó cuatro años en Fiji, donde en su calidad de profesor de educación básica recogió un rico acervo de datos etnográficos. Diamond Jenness, estudiante de Oxford cuya hermana se había casado con un misionero en las Islas D'Entrecasteaux, pasó nueve meses en la Isla Goodenough en 1910, y luego hizo varios años de trabajo de campo entre los esquimales. Dos jóvenes finlandeses acompañaron a Westermarck a Inglaterra para trabajar bajo la tutela de Haddon: Gunnar Landtman salió en 1910 para pasar dos años en la Isla Kiwa; Rafael Karsten trabajó entre tres tribus en el Chaco boliviano en 1911 y 1912. Y, a pesar de la idea de Haddon del "hombre científicamente formado", había dos mujeres que habían estudiado en Oxford: Barbara Freire-Marecco, quien trabajó entre los indígenas Pueblo en el Suroeste de los Estados Unidos, y María Czapliczka (como Bronislaw Malinowski una emigrada polaca), que pasó un año bajo condiciones duras en el Círculo Ártico entre los tungus en 1914.

6 Rivers era un brillante pensador y trabajador de campo y hoy es casi por completo olvidado, injustamente. Algunas informaciones se encuentran en Korsbaek, 2014 y hay una discusión interesante en Hviding & Berg, eds., 2014.

Pero, con toda la genialidad de esos dos padres fundadores, sus talentos iban en direcciones opuestas: Radcliffe -Brown era un pensador analítico que no contribuyó gran cosa al trabajo de campo y la etnografía, y Malinowski era un pensador entusiasmado y poco sistemático, así que el fruto de esta fundación no saldría hasta con la siguiente generación, con sus alumnos. Dicho con un poco de cinismo: combinando a Radcliffe-Brown y Malinowski saldría un antropolólogo brillante, pero curiosamente sus alumnos constituyeron una generación sobresaliente: Evans-Pri- tchard, Meyer Fortes, Raymond Firth, S. F. Nadel y todo un grupo de mujeres extraordinarias: Mary Douglas, Audrey Richards, Monica Wilson, Elizabeth Colson, Lucy Mair, Phyllis Kaberry y Hortense Powdermaker, que lograron destacarse, a pesar de que "el trabajo aplicado fue muchas veces considerado por los grandes mandarines como de menor exigencia intelectual y, por tanto, más adecuado para las mujeres" (Kuper, 1975: 136). A todo eso hay que agregar, por supuesto, a Max Gluckman y su Escuela de Manchester. Es difícil expresar de qué manera nació la moderna antropología social británica, el enfoque de Radcliffe-Brown un estructuralismo empirista profunda- mente mecanicista, y de la antropología de Malinowski, por cierto cultural y nada social, podemos decir que "no sería una exageración decir que la antropología de Malinowski creció a partir de su aplicación de un síntesis única del pensamiento de Mach y Nietzsche a los proyectos etnográficos de Frazer" (Thornton & Skalnik, 1993: 5), a pesar de lo cual era un positivista y científico declarado. Aventurándonos en otro terreno, podemos plantear la idea de que a partir de esas experiencias nació el primer perspectivismo, definiéndolo así: el perspectivismo nace cuando un científico positivista, que como punto de partida ha declarado que el único método científico válido es el método de las ciencias naturales (que invariablemente estudian objetos), cuando descubre que sus objetos son sujetos – y nace la reflexividad.

Un punto de partida para empezar a pensar una etnografía del estado es la declaración de que "un rasgo central del pasado de México y de América Latina ha sido la continua tensión entre las culturas populares emergentes y los procesos de formación del estado" (Joseph & Nugent, 2002: 31) pues, como señala Michel de Certeau, se puede hacer una distinción entre dos diferentes visiones de pensamiento, entre la táctica y la estratégica, de manera que la táctica es la visión desde abajo, mientras que la estratégica es la visión desde arriba (Certeau, 1998: 45).

En su discusión del estado, Max Weber llamó la atención a un punto medular en el intento por formular una etnografía del estado: la necesidad de tomar en cuenta su funcionamiento diario: ¿de qué manera influye el estado en la vida cotidiana? Y al mismo tiempo tomar en cuenta que esta vida cotidiana con el estado es lo que contribuye a formar y cambiar el estado.

Un último punto en nuestro viaje hacia una etnografía del estado: se tienen que tomar en cuenta lo que podemos llamar "los usuarios del estado", pues son los que con sus actividades (y pensamiento) contribuyen a mantener en funcionamiento el estado.

Finalmente, sería muy difícil discutir el estado – y también una etnografía del estado – sin tomar en cuenta dos conceptos que colindan con el estado y permanentemente interactúan con él: la sociedad civil y la ciudadanía.

El estado en la Escuela de Manchester

Ya se mencionó que dos de las innovaciones que contribuyó la Escuela de Manchester al acervo de estudios políticos fueron la atención prestada a la relativa libertad del individuo dentro de la camisa de fuerza de la estructura social y el interés por el estado. Quisiera en lo siguiente hacer unos breves comentarios a una de esas innovaciones: al estudio etnográfico del estado en las filas de la Escuela de Manchester.

Si aceptamos que la Escuela de Manchester nació en el momento de iniciarse la Segunda Guerra Mundial en la entonces colonia británica de Rhodesia del Norte, podemos distinguir el estilo de Manchester en los primeros textos del fundador de esta Escuela, de Max Gluckman, en su momento el director del Instituto Rhodes-Livingstone. En este primer acercamiento encontramos ya una dialéctica que marcará los estudios del estado dentro de la Escuela de Manchester durante todos los años de su existencia, incluyendo la definición de la sociedad plural, el marco teórico de la Escuela de Manchester.

El primer estudio de Max Gluckman es realmente un conjunto de dos textos gemelos: por un lado, su contribución a *Sistemas políticos africanos*, en el cual estudia "la organización política zulú en dos periodos de su historia" (Gluckman, 2010: 91), por otro lado su largo artículo "Análisis de una situación social en el país zulú moderno", …., y "es importante recordar que hay que leer su artículo del puente junto con su capítulo de *Sistemas políticos africanos* del mismo año, de 1940" (Korsbaek, 2016C).

En este primer estudio Max Gluckman echa por tierra la idea en la antropología social británica de que los nativos no tengan una historia, pues todo el texto es una detallada relación de las intrigas palaciegas: "Durante la vida de Shaka, los comerciantes se asentaron en Puerto Natal en términos amistosos con los zulú. Más tarde, los boers llegaron al Natal, conquistaron a los zulú en 1838 y los confinaron al norte del río Tugela. El gobierno de Dingane fue también tiránico y su gente empezó a apoyar a su hermano Mpande. Dingane urdió un plan para matar a Mpande y éste huyó con sus seguidores a los boers en Natal; de allí atacó y derrotó a Dingane y se convirtió en rey. Los zulú comenzaron entonces un período de relativa paz, pues Mpande sólo ocasionalmente atacaba a los swazi y tembe (thonga); al sur y al oeste estaban los estados europeos y los fuertemente atrincherados basuto. Sin embargo, duran- te su reinado dos de sus hijos pelearon por el trono; Cetshwayo triunfó y se convirtió en rey cuando Mpande murió en 1872. En 1880 los británicos derrotaron a los zulú, destituyeron a Cetshwayo y dividieron la nación en trece monarquías. Tres años después trataron de reinstalar a Cetshwayo; por varias razones la guerra civil estalló entre la sección Usuthu (la real) de la nación y de las tribus gobernadas, bajo el rey, por la casa de Mandlakazi Zulú, que se unió a la casa real en el periodo del abuelo Mpande. El rey murió pero su hijo Kinuzuzulo con los boer ayudó a der- rotar a los rebeldes que huyeron con los británicos. En 1887 los británicos establecieron un magistrado en la tierra Zulú y restauraron a los Mandladazi a sus hogares. Dinuzulú resistió, fue derrotado y exiliado. Los zulú se dividieron en un número de tribus y el gobierno blanco se estableció firmemente. Dinuzulú fue designado jefe de una tribu pequeña (la Usuthu), pero fue nuevamente exiliado después de la rebelión de Bambade en 1906. Murió en exilio y su heredero fue nombrado jefe de los usuthu; después de su muerte fue reemplazado por su hermano como regente. El gobierno ha pasado de Inglaterra a Natal, y en 1910 pasó a la Unión de Sudáfrica" (Gluckman, 2010: 92-93). Varios detalles llaman aquí nuestra atención. En primer lugar, que se trata la historia de los zulú en su interacción con el imperio británico (y la población holandesa, los boer). En segundo lugar, que los nativos tienen nombre y apellido, no se trata de una población nativa anónima enfrentando a conquistadores con nombre. Finalmente, la relación de la lucha interna hace también a un lado la idea antropológica de que "donde empieza la familia termina la política", nos encontramos en el umbral del microcosmos de Foucault. Y la descripción de la lucha y las intrigas casi puede competir con la descripción de las intrigas en la corte japonesa descrita en "Genji" de la Sra. Murasaki del alrededor de 1000 A. D. (discutido por Alfred L. Kroeber, 1951) en las sagas de Islandia que tanto encantaban a Jorge Luis Borges y a Víctor Turner.

En el resumen encontramos muchos de los elementos que a través de los años caracterizarían a la Escuela de Manchester: "La esencia de estos sistemas descritos es la oposición de otros grupos similares y la posibilidad de lealtades conflictivas del pueblo hacia sus diferentes autoridades. La nación era una organización estable, ya que esta oposición era principalmente entre las tribus que fueron adheridas a los puestos y los regimientos del rey. La

rotación de la riqueza del gobernante era necesaria para poder mantener una relación cercana con su pueblo. El conflicto de leal- tades a los oficiales de diferente rango, que frecuentemente intrigaban uno en contra del otro, se ventilaba como un llamado de atención al desorden. Por lo tanto, a pesar de la aparente autocracia del rey y los jefes, el reinado del Esta- do residía en el pueblo. De cualquier modo, aunque un gobernante puede ser destronado, el sistema no es afectado. En la administración actual, las lealtades del pueblo y la competencia de los oficiales no estaban frecuentemente en conflicto, ya que el mecanismo administrativo trabajaba a través de diferentes tipos de grupos: la oposición principal provenía entre los grupos similares, que cooperaban como parte de un grupo mayor" (Gluckman, 2010: 128). Encontramos el tema del conflicto, un tema que fue introducido en la antropología por Max Gluckman (tal como señalé en otro lugar: Korsbaek, 2005). De nuevo encontramos la idea del equilibrio móvil, a diferencia de la idea de los funcionalistas del equilibrio como el estado natural del mundo y cualquier desequilibrio como una anomía, en términos durkheimianos. Encontramos también la raíz de la distinción entre "rebelión" y "revolución", que Max Gluckman había heredado de Evans-Pritchard y la había desarrollado.

En el segundo de los dos textos iniciales trata Max Gluckman el estado de manera amplia y generosa, por un lado como "sociedad plural": "La Unión de Africa del Sur es un estado nacional habitado por 2,003,512 blancos, 6,597,214 africanos y miembros de varios otros grupos raciales ("colour-groups")[7]. No conforman una comunidad homogénea, pues el estado es constituido principalmente por su división en grupos raciales de diferentes estatus. El sistema social de la Unión, en consecuencia, consiste en las relaciones interdependientes entre y dentro de los diferentes grupos raciales en cuanto grupos raciales" (Gluckman, 1958: 1).

Se trata también el desarrollo histórico del estado zulú antes de la llegada de los blancos: "los zulu habían subyuga- do a pueblos que pertenecían más o menos a su propia cultura, por lo que su estado era probablemente *sin castas,* mientras que pueblos nguni que huyeron de los zulu y conquistaron pueblos de una cultura ajena establecieron estados de *castas*, en los cuales el núcleo de aristócratas nguni se esforzaron por mantener su identidad. Eso sucedió en los estados de Matalele, Andoni y Zángana. Dentro del estado zulú, de una cultura homogénea, se podía hacer la organización sencillamente absorbiendo las tribus conquistadas bajo sus propios jefes, aunque Shaka y sus sucesores formaron nuevas tribus bajo parientes y favoritos. El linaje zulú, en gran medida descendientes de Mpande, el primer rey que tuvo hijos, se convirtió en un grupo real con un alto status, y los jefes (y en sus tribus, los linajes de los jefes) se encontraban también a un nivel arriba del de la gente común y corriente. Pero vivían, en términos generales, al mismo nivel. Las tribus tenían cierta autonomía y muy temprano dos de ellas se separaron de la nación. Sin embargo, la nación zulú se mantenía unida contra otros estados bantú (y, más tarde, el estado de los blancos). Durante unos pocos periodos intermedios entre la de extender sus fronteras, los zulúes hicieron incursiones contra naciones enemigas lejanas" (Gluckman, 1958: 43).

Se discute con cierto detenimiento el papel del estado zulú en el mantenimiento del equilibrio político: "entre las tribus continuaba existiendo un equilibrio de un jefe tribal contra otro; pues el jefe no era solamente una parte de la maquinaria administrativa en la cual representaba el poder del estado, sino también el centro de la unidad de su tribu, en cual posición se encontraba en una posición contra el estado y contra otras tribus en el estado. Dentro de una tribu, los parientes del jefe, o los hombres encargados de los distritos políticos, podían todavía ganar su inde- pendencia, alejando a gentes del lado del jefe, sujeto a la intervención del rey. Se sugiere que bajo las condiciones de comunicación a través del vasto territorio zulú, la nación quedara estable mientras sus tribus componentes estuvie- ran mutuamente hostiles. Un rey tiránico causaría que las tribus se unieran contra él, pero se quedaron unidas bajo

7 767,984 eurafricanos-eurasiáticos (coloured); 219,928 asiáticos. Las cifras son del Censo de 1936, Preliminary Report U. G. 50/1936.

la autoridad del rey para evitar que alguna tribu se volviera demasiado poderosa" (Gluckman, 1958: 45).

En otro texto temprano de Max Gluckman, el pequeño libro *Cultura y conflicto en África* encontramos el estado generosamente estudiado: "Los pueblos que llamamos primitivos varían desde pequeños grupos de cazadores, pescadores o recolectores de frutas silvestres, tales como los esquimales y los bosquimanos, hasta reinos africanos como los casos de los zulu y los baganda. Aún los grandes estados del África occidental, como los ashanti y Dahomey, son considerados primitivos en comparación con estados del Occidente. En estos estados africanos grandes encontramos, a diferencia del caso de las comunidades más pequeñas, instituciones políticas más similares a las que encontramos en nuestras propias sociedades. Allí hay oficiales gubernamentales bien definidos y consejos con poderes ejecutivos, judiciales y legislativos que funcionen en un sistema de control y contracontrol con el cual estamos familiarizados. Nuestro interés general en estos estados desarrollados es que presentan algunos de nuestros propios problemas políticos en una forma más sencilla. Pero un estudio de la manera de la cual las sociedades más primitivas, aquellas que carecen de instituciones gubernamentales, viven en unidad política, en una condición de paz y orden, nos abre nuevos campos de interés; y es estos nuevos campos que me interesa antes que nada discutir. La conclusión más sorprendente de la moderna investigación antropológica es que la organización que se requiere para mantener el orden entre mil gentes en una isla en el Pacífico es casi tan complicada como la que rige en una ciudad como Londres. La organización es complicada, aunque estas sociedades insulares, igual que muchas sociedades en África y en otras partes, no tienen un aparato cultural tan complicado como el nuestro: su equipo tecnológico es mucho más sencillo y la ausencia de relojes y calendarios le da un sabor alegre a su vida" (Gluckman, 2009: 6).

Uno de los tratamientos más ricos del estado lo encontramos en la obra de Peter Worsley, sobre todo en dos de sus libros: *The Trumpet Shall Sound* de 1958 y *El tercer mundo* de 1964. Peter Worsley es claramente de la Escuela de Manchester, en la introducción a ambos libros expresa su agradecimiento no solamente a Max Gluckman, sino también a otros integrantes del clan Manchester, pero es un poco atípico por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, es sociólogo y no antropólogo – en 1970 publicó dos libros de *Introduction to Sociology* - y, no obstante que uno de los libros, *The Trumpet Shall Sound*, se desarrolla en una de las partes más exóticas del mundo, en Melanesia y Nueva Guinea, donde es fácil seguir la pista de Joseph Conrad y perder la memoria del mundo occidental y cosas occidentales como por ejemplo el estado, mantiene el contacto sociológico con el mundo moderno y su estado. En segundo lugar, a diferencia de la gran mayoría de los manchesterianos, no trabaja en África, sino – como ya se mencionó – en Melanesia y Nueva Guinea.

El estado está claramente presente en su primer libro, *The Trumpet Shall Sound*, que trata de "el surgimiento de un gran número de curiosos movimientos religiosos en el sur del Pacífico durante las últimas décadas; en esos movimientos un profeta anuncia la inminencia del fin del mundo en un cataclismo que destruirá todo. Luego regresan los ancestros, o Dios o algún otro poder libertador, trayendo todas las mercancías que desean las gentes, e instalando un reino de bendición eterno" (Worsley, 1968: 21, las palabras son de la introducción a la primera edición de 1957). Las primeras palabras en el libro revelan un rasgo que es como la marca registrada de la Escuela de Manchester: "este libro fue escrito con la firme convicción de que la antropología puede ser interesante a los no especialistas. Si los practicantes no siempre han logrado eso, hay que aceptar que algunos aspectos del tema son más atractivos que otros. Así que, por ejemplo, es difícil que el no especialista derive mucha satisfacción de las complicaciones del parentesco algebraico de los aborígenes australianos" (Worsley, 1968: 21). Palabras que casi hacen eco de las de su maestro Max Gluckman, pues del librito de éste *Costumbre y conflicto en África* se ha dicho que "los textos que conforman el libro fueron presentados originalmente en la primavera de 1955, bajo la forma de charlas populares en la radiodifusión británica BBC, como una introducción popular a la antropología y sus particulares problemas en el mundo moderno" (Korsbaek, 2009: 9). El estado es, como en otros tantos casos del imperialismo temprano

y el colonialismo maduro, el estado europeo imperial, y es el enemigo: "Inglaterra, Alemania, Francia, Holanda y Australia habían dividido entre ellas toda esa región en el movimiento que sucedió después de 1880, por un lado con vista a la potencialidad económica, pero también con la intención de establecer bases estratégicas. Los efectos de este impacto europeo fueron devastadores" (Worsley, 1968: 26). En esta relación histórica el estado europeo es omnipresente, pero es importante también que "movimientos similares han ocurrido en todas las partes del mundo, aún en la historia de Europa, y no se limitan de ninguna manera a pueblos y tierras lejanos" (Worsley, 1968: 21).

Todavía más clara es la presencia del estado en el segundo libro, en el cual realmente introduce el concepto de *El tercer mundo*, pues el tema es aquí mucho menos exótico: se trata de algunos de los efectos del primer mundo sobre los pueblos y los sistemas políticos del tercer mundo en el marco del colonialismo y el imperialismo. En el cap. III, "Variedades de la experiencia revolucionaria" (p. 91-113) crea una tipología, destacando tres diferentes tipos de respuesta revolucionaria: 1) movimientos surgiendo de lazos culturales (religiosos, lingüísticos, étnicos, etc.) anteriormente existentes, 2) movimientos que tienen su origen en decisiones políticas europeas, basados en el tema de una ciudadanía compartida (donde los connacionales tal vez no comparten una misma cultura, pero "tienen el mismo destino colonial", y 3) movimientos pan-nacionales, tales como el pan-slavismo, el pan-islamismo y el pan-africanismo.

Ambos libros pertenecen a una tradición etnográfica inaugurada por Eric Hobsbawm en sus primeros trabajos, dedicados a describir las características culturales y las causas y consecuencias sociales de los movimientos de protesta, tanto individuales como colectivos, de preferencia en el Mediterráneo y en América Latina, *Rebeldes primitivos* de 1959 y *Bandits* de 1969, continuados en *Revolucionarios* de 1973, que marca su transición de antropólogo a histo- riador, si es que haya necesariamente una diferencia. Los dos libros tienen también parentesco con el libro *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media,* que en el espacio en cierto sentido traduce Melanesia a Europa y en el tiempo los años "después de 1880" a los siglos XI-XIV.

Jaap Van Velsen, uno de los estudiantes que confirman la estrecha relación entre los antropólogos (y sociólogos) holandeses con la Escuela de Manchester, ha sido instrumental en la introducción de lo que podemos llamar "la libertad humana" (que tiene mucho que ver con "rational choice") en el análisis de las instituciones, convirtiendo esas de una camisa de fuerza a un campo que le permite al ser humano tomar decisiones con relativa libertad. Jaap Van Velsen desarrolló el método del caso extendido en el campo de la antropología jurídica (Van Velsen, 1967) y, de mayor relevancia en este contexto, se acercó al estado en su tesis doctoral acerca de la manipulación del sistema de parentesco entre los tonga en su parte de África (Van Velsen, 1964), una investigación en la cual inevitablemente entró en contacto con el estado.

En la obra de Victor W. Turner, que es la más hermenéutica de la Escuela de Manchester; sin embargo, sentimos la presencia del estado, sobre todo en su desarrollo del concepto del drama social, y nada más quiero mencionar dos casos: el drama social en su tesis doctoral, y su uso del drama social en su análisis de la lucha de Hidalgo por la independencia de la Nueva España de la vieja España.

El primer capítulo de S*chism and Continuity in an African Society*, la tesis doctoral de Turner, se presenta "el trasfondo histórico y ecológico", y primero se nos presenta la condición geográfica: "la jefatura de Kanongesha está virtualmente dividida en dos por la frontera entre Angola y Rhodesia, y a cada lado de la frontera hay un jefe que se llama *Kanongesha* y como tal es reconocido por el poder colonial" (Turner, 1996: 1-2). El proceso histórico y político de esta pequeña comunidad no se desarrolla sin la intervención del estado (el poder colonial británico), pues cuando el gobierno británico intentó abolir el oficio de jefe ndembu de Nyakeseya en 1947, el ocupante del oficio se dirigió a prisa a Mwantiyanvwa, que le escribió, en nombre del jefe, una carta al comisionado de la provincia occidental, y como resultado este fue reinstaurado en su oficio" (Turner, 1996: 3). Todo el proceso político, el drama social, en

el mundo indígena de los nedmebu se lleva a cabo en un diálogo dialéctico no solamente con el gobierno colonial bri- tánico, sino con otras condiciones macro como el tráfico de esclavos: "Los ndembu también me contaron que antes de la llegada de los europeos, los ndembu solían hacer incursiones contra otros ndembu para capturar miembros del otro grupo y venderlos a los comerciantes de esclavos Ovimbundo, y así adquirir rifles, pólvora y tela. En tiempos de conflicto, una aldea grande era una unidad más efectiva en términos de expediciones de asalto y defensa que una aldea pequeña" (Turner, 1996:229).

De la misma manera, el texto donde Turner analiza la lucha de Hidalgo contra el estado imperial, en este caso el español, vemos el drama social desenvolverse a la sombra del estado imperial, donde Victor Turner nos presenta a los actores del drama social en el marco del estado imperial español: "Entre las categorías de "actores" encontramos a españoles, criollos europeos, criollos americanos, mestizos e indios. En la Nueva España, en tiempos de Hidalgo, los criollos americanos compitieron con los criollos españoles y europeos por las posiciones superiores en el estado, el ejército y la iglesia; los mestizos y los indios se encontraban en conflicto con los españoles y con muchos criollos por el acceso y el derecho a la tierra. Por otro lado, los criollos que compitieron entre ellos por los oficios y la autoridad tuvieron un interés compartido por conservar muchos rasgos del sistema de distribución de los recursos. De nuevo, muchos criollos eran, igual que los españoles, dispuestos a defender el sistema colonial, y aún estaban capaces de persuadir o influenciar a muchos mestizos e indios a compartir esta orientación. Al contrario, un número limitado de criollos americanos, muchos mestizos y un gran número de indios estaban dispuestos a socavar el orden norma- tivo constituido por el sistema de estado-iglesia del México español. Con "premios" no solamente se quiere decir el control de derechos como símbolos de victoria o superioridad, tales como títulos, oficios y rango" (Turner, 2015: 30-31).

El punto más alto en la etnografía del estado en la Escuela de Manchester es probablemente la producción muy rica de Bruce Kapferer. El estado está presente en la etnografía de Bruce Kapferer desde sus primeros trabajos, pues en 1969 se hizo doctor con una tesis dirigida por Clyde Mitchell, con una investigación en África en el marco del Instituto Rhodes-Livingstone, y con un tema bastante típico de la Escuela de Manchester: "*Strategy and Transaction in an African Factory: African Workers and Indian Management in a Zambian Town*", tal como reza el título de la versión publicada de la tesis (Kapferer, 1972). En la investigación, donde Bruce Kapferer presenció, bajo la supervisión de Clyde Mitchell, la agonía del Instituto Rhodes-Livingstone, maneja una buena parte del parque de la Escuela de Manchester: el estudio de un conflicto en una fábrica en Zambia, propiedad de hindúes, con trabajadores africanos que provienen de aldeas y regiones tribales, pero tienen que ganarse la vida como trabajadores asalariados, y todo eso en medio de un conflicto, que se está desarrollando en una especie de limbo entre el difunto gobierno colonial y el nuevo estado independiente.

No obstante que la enorme producción académica de Bruce Kapferer incluye elementos tan exóticos como la religio- sidad popular, los mitos y sistemas no occidentales de medicina y curación, el estado está presente en prácticamente todos sus textos: tanto en *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aestetics of Healing in Sri Lanka* (Kapferer, 1983) como en *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power (Kapferer, …)*. En efecto, trata tantos aspectos del estado que uno sale medio mareado: en "*The Aporía of Power*" advierte contra el estado corporativo

Señala que "la mera institución del estado es ampliamente concebido como inseparable de la guerra. Si es que constituye la paz dentro de las fronteras o el orden de su soberanía, esta misma paz puede ser la precondición de su potencial para la guerra contra aquellos otros estados que se encuentran fuera" (Kapferer, 2004: 64)

En su introducción a "*Oligarchic Corporations and New State Formations*" llama la atención a uno de los rasgos del

estado en el neoliberalismo: "Las actuales configuraciones del poder global, imperial y del estado refieren a formaciones de control oligárquico. Un rasgo fundamental de eso es el control de organizaciones e instituciones políticas por parte de grupos sociales densamente tejidos (familias o dinastías de familias, grupos de parentesco, asociaciones cerradas, o redes de personas interrelacionadas estrechamente relacionadas) para fines de un control relativamente exclusivo de recursos económicos y de su distribución, siendo esos recursos vitales para grandes poblaciones" (Kapferer, 2005: 163)

Uno de las virtudes de Bruce Kapferer es que no toma en serio la promesa de la secularidad del estado moderno: "En muchos casos, los agentes y las agencias del estado fueron capaces de excitar un grado de religiosidad en los ideales nacionalistas- con frecuencia con resultados desastrosos y trágicos. A pesar de la religiosidad de mucho nacionalismo, por lo regular se presentaba como explícitamente secular, evitando un compromiso abierto con la religión" (Kapferer, 2009: 1, haciendo referencia a Kapferer, 1988).

Pero todos esos comentarios han sido recomendaciones teóricas y advertencias críticas acerca del estudio etnográfico del estado, pero ¿cómo trata el mismo Bruce Kapferer el estado en su etnografía? Creo que el lugar idóneo para seguir el tratamiento práctico-teórico de Bruce Kapferer es en un libro suyo de antaño, que ya es un clásico estudio del nacionalismo, en el cual compara audazmente el nacionalismo en dos estados tan diferentes como lo son Sri Lanka y Australia, un caso en el capitalismo periférico y el otro en el capitalismo central: "en este libro exploraré la cultura del nacionalismo en Australia y en Sri Lanka" (1988: p. XXXVII).

Un elemento omnipresente en su relato es la violencia, pero "las metáforas de reconstrucción cósmica y restauración personal en el Suniyama, así como en todos los exorcismos, son violentas. Su violencia es generada por el choque de las grandes fuerzas de contradicciones cósmicas que abarcan el destino del mismo cosmos, del estado y de la persona. Sin embargo, la violencia de su destrucción y reformación en la Auniyama termina logrando de una última trascendental ecuanimidad, armonía y paz" (Kapferer, 1988: 76). Palabras que nos recuerdan los planteamientos de Max Gluckman en *Rituales de rebelión*.

Creo que no hay un enfoque más avanzado en la etnografía del estado que la versión que conocemos en la etnografía de Bruce Kapferer.

Conclusiones

En un intento por formular una conclusión quisiera limitarme a señalar dos que tres puntos. Podemos concluir en primer lugar que el estado es omnipresente y que una etnografía del estado es importante, desde muchos puntos de vista.

El estado es omnipresente, y el estado se ha convertido en uno de los vehículos más importantes del nacionalismo. De la importancia del nacionalismo tenemos una expresión gráfica en el fútbol profesional: los equipos británicos, franceses, alemanes y españoles están llenos de jugadores africanos y, cuando son presentados siempre se menciona si vienen de Ghana, Nigeria, o de dónde sea, pero nunca se menciona de qué tribu, grupo étnico o grupo lingüístico vienen. La nacionalidad se ha vuelto una especie de etiqueta de la identidad individual, así como también colectiva. Pero este problema se ha vuelto doblemente complicado, pues en el desenfrenado proceso de globalización, en el cual la nacionalidad ya está perdiendo su relevancia, sigue siendo la etiqueta más segura, y esta etiqueta está íntimamente relacionada con el estado – no obstante el proceso de marginación que sufren tanto el estado como la nacionalidad. Sigue siendo un indicador gráfico de primera importancia las banderas nacionales. Uno de los especialistas en el estudio del estado ha expresado la paradoja de la omnipresencia del estado y la creciente marginación del mis-

mo: "el estado habla cada vez más fuerte, pero parece estar diciendo y haciendo cada vez menos" (Joseph, 2002: 15).

La etnografía del estado es importante, pues para llegar más allá de la visión normativa que tienen muchas veces los sociólogos y, sobre todo, los especialistas legales, necesitamos información empírica y, como he intentado mostrar, solamente la etnografía puede presentar una imagen de las colectividades que es al mismo tiempo preciso y nos permite relacionarla con el proceso de toma de decisiones, que sigue siendo un asunto individual – aunque a veces mediado por un proceso político.

Al margen del proceso de marginación del estado y de la nación, tenemos a nuestras manos una complicación que convierte la necesidad de entender al estado en una urgencia: el surgimiento del Estado Islámico, con acciones contundentes recientemente en territorios fuera de los estados árabes – en el sentido tradicional de estado, territorio, pueblo y lengua – en España, Francia, Inglaterra y Bélgica.

El estado tiene una dinámica que se deja captar por un acercamiento científico, casi como si fuera una máquina, pero el estado tiene también un fuerte contenido histórico: no es lo mismo el estado británico y el estado francés que el estado mexicano. Y la especificidad histórica del estado es importante en el momento de pretender acercarse al estado en América Latina, por una razón muy específica. Gran parte del interés de los antropólogos por el estado se concentra en el carácter muy compuesto del estado, un carácter que tiene mucho que ver con el origen del estado en el capitalismo periférico, tanto en África como en América Latina. El estado en la periferia – para utilizar esta expresión – debe su origen al proceso de descolonización, que ha sido mencionado en varios lugares en este texto. Pero es importante tener en mente que el proceso de descolonización que ha producido los estados africanos en las nuevas repúblicas en África es un proceso que fue iniciado al terminar la Segunda Guerra Mundial, y que en cierta medida sigue hoy en día, mientras que el proceso de descolonización que ha producido las repúblicas en América Latina es un proceso que inició con la debacle del imperio español, tal como se ve en el texto de Victor Turner de Hidalgo.

Ya que los chistes políticos con frecuencia dicen más acerca de eso que llamamos la realidad, permítaseme terminar con un chiste acerca del Estado Islámico: se dice que el representante de la Casa Blanca en alguna ocasión declaró que nosotros – los Estados Unidos – no negociamos con estados como el Estado Islámico, solamente los financiamos.

Referencias

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, *Vol. 1, No. 1, Marzo,* pp. 58-89.

Anderson, P. (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. México: Siglo

XXI. Anderson, P. (1980). *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI.

Bateson, G. (1958). *Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through a Study of the Naven Ceremony,* Stanford, Stanford University Press (Segunda Edición; en español: Naven, análisis de un ritual iatmul, Barcelona, Jucar, 1990).

Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Charles E. Tuttle & Co.

Bourdieu, P. (1994). *Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field*, Sociological Theory, 12, 1:…

Brown, R. (1973). Anthropology and Colonial Rule: The Case of Godfrey Wilson and the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia. Asad, T (edit). *Anthropology and the Colonial Encounter,* pp. 173-197. New York: Humanity Books.

Certeau, M. de (1998). *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Cohn, N. (1981). *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.

Correas, Ós. (2000). *Introducción a la crítica del derecho moderno* (Esbozo), México: Fontamara.

Douglas, M. (1959). Review: W. Watson, Tribal Cohesion in a Money Economy. *Man, 59, No. 270*, pp.

168. Earle, T. (2000). Estado, sistemas de. Barfield, T, (edit). *Diccionario de Antropología.,* pp. 195-196.

México:
Siglo XXI.

Easton, D. (1953). *The political System. An Enquiry into the State of Political Science*. New York: Knopf.

Evans-Pritchard, E. E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico*. Madrid: Cátedra.

Forster, P. (1977). Empirismo e imperialismo: una revisión de la crítica de la antropología social por la nueva izquierda, La crítica de la antropología británica. *Cuadernos Anagrama, (Núm. 156)*. Madrid, España.

Gluckman, M. (1958). *Análisis de una situación social en el país zulú moderno*. Manchester: Manchester Uni- versity Press (Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz & María Fernanda Baroco Gálvez; la traducción ha sido revisada por Marcela Barrios Luna).

Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: UCH/Universidad de San Marcos. (Traducci- ón de Leif Korsbaek & Sao Kin Leong Fu, Introducción de Leif Korsbaek).

Gluckman, M. (2010). El reino zulú de Sudáfrica. Fortes, M. & Evans-Pritchard (edit). *Sistemas políticos africanos* (Traducción de Leif Korsbaek & Héctor Manuel Díaz Pineda), pp. 91-130. México: CIESAS/UAM-I/ Universidad Iberoamericana.

Godelier, M. (1974). *Rationalité et irrationalité en économie, I-II*. Paris: Maspero.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hobsbawm, E. (1968). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Editorial Ariel.

Hobsbawm, E. (1969). *Bandits*. Harmondswort: Penguin Books.

Hobsbawm, E. (1978). *Revolucionarios. Ensayor contemporaneous*. Barcelona: Editorial Ariel.

Hoebel, A. (1958). *Man in the Primitve World*. New York.

Hviding, E. & Cato Berg, eds. (2014). T*he Ethnographic Experiment. A. M. Hocart and W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Joseph, Gilbert M. (2002). Prólogo. Joseph, Gilbert M. & Nugent, D. comps. *Aspectos cotidianos de la forma- ción del estado,* pp. 11-16, México: Era.

Joseph, Gilbert M. & Nugent, D. (2002). Cultura popular y formación del estado en el México revolucio- nario, en Joseph, Gilbert M. & Daniel Nugent, comps. *Aspectos cotidianos de la formación del estado,* pp. 31-52. México: Era.

Kapferer, B. (1988). *Legends of People, Myths of State*. Washington D. C.,:Smithsonian Institution Press.

Kapferer, Bruce (2004). Introduction. Old Permutations, New Formations? War, State and Global Trans-gresion. *Social Analysis, Vol. 48, (No. 1),* Primavera 2004, pp. 64-72.

Kapferer, B. (2005). Introduction: Oligarchic Corporations and New State. *Formations. Social Analysis, Vol. 49, (No. 1), Primavera 2005,* pp. 163-176.

Kapferer, B. (2009). Religiosities toward a Future – in Pursuit of the New Millenium. *Social Analysis, Vol. 53, Issue 1, Primavera 2009,* pp. 1-16.

Kierkegaard, S. (1906). Om begrebet ironi (en danés, "acerca del concepto de ironía"). *Soeren Kierkegaard:- Samlede Vaerker, Tomo XIII,* pp. 93-394, Copenhague: Gyldendal.

Kirchheimer, O. (1968). J*usticia política. Empleo del procedimiento legal para fines político.* México: UTEHA.

Korsbaek, L. (1999). La antropología y sus disciplinas vecinas. *Ciencia Ergo Sum*, *Vol. 6, (No. 1),* pp. 76-82 & *Vol. 6, (No. 2),* pp. 176-182.

Korsbaek, L. (2008). La revolución moderna: la escritura, la lectura y la modernidad. *Cinteotl, No. 3, marzo 2008*.

Korsbaek, L. (2009A). *La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: El sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec*, Tesis Doctoral, Universidad Autó-

noma Metropolitana Iztapalapa, México D. F.

Korsbaek, L. (2009B). Introducción. Gluckman, M. *Cultura y conflicto en África*. pp. 9-27, Lima: Universidad de San Marcos/UCH.

Korsbaek, L. (2014). W. H. R. Rivers: medico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático. *Cuicuilco, Vo. 21, (No. 59*), pp. 41-64.

Korsbaek, L. (2016A). La prehistoria de la Escuela de Manchester: el Instituto Rhodes-Livingstone en el centro-sur de África. *Estudios de Asia y África, Vol. 51, No. 1,* pp. 197-234.

Korsbaek, L.(2016B). La Escuela de Manchester y el estudio del derecho. *Revista Alegatos, (No. 92*), pp. 531-556.

Korsbaek, L. (2016C). El método de la Escuela de Manchester. Del análisis situacional al drama social. *Bo- letín de Antropología Americana, Vol. 1, (No. 1).*

Korsbaek, L. (2016D). La Escuela de Manchester. Colonialismo británico en África, con un toque de mar- xismo. *Revista Alma Mater (Universidad de San Marcos, Lima), Vol. 3, (No. 1).*

Kroeber, Alfred L. (1951). The Novel in Asia and Europe. *University of California Publications in Semitic Philology, (Vol. XI),* pp. 233-241.

Kuper, A. (1975). *Anrtopología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.

Lindholm, C. (2000). Douglas, Mary (1921). Barfield, T. ed.: *Diccionario de Antropología*- México: Siglo XXI, pp. 173-174.

Macdonald, T. (2000). Sociedades plurales". Barfield, T. ed.: *Dicciconario de antropología*. México: Siglo XXI, pp. 490-491.

Moore, B. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*. Barcelona: Península.

Nadel, S. F. (1955). *Fundamentos de la antropología social.* México: Fondo de Cultura Económica.

Stocking, G. W. (1995). *AMer Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.

Thornton, R. J. & Peter Skalnik, eds. (1993). T*he Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. W. (1996). *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Oxford/

Washington: Berg.

Turner, V. W. (2016). Hidalgo: la historia como drama social (Traducción de Leif Korsbaek). *La Pacarina del Sur, (No. 26), abril-junio 2016*.

Van Velsen, J. (1964). *The Politics of Kinship. A Study of Social manipulation among the Lakeside Tonga.* Man- chester: Manchester University Press.

Van Velsen, J. (1967). The Extended Case Method and Situational Analysis. A. L. Epstein, ed.: T*he CraM of Social Anthropology*, pp. 129 - 149. London: Tavistock.

Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas). México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2008). Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura

Económica. Winch, P. (1972). *Ciencia social y filosofía.* Buenos Aires:

Amorrortu.

Worsley, P. (1958). *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: Paladin Books.

Worsley, P. (1968). *El tercer mundo. Una nueva fuerza vital en los asuntos internacionales*. México: Siglo

XXI.

MISCELANEA

• **Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe**
Por *Jose Antonio García Fernández* (Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España)

• **Lxs chamanxs de la teknociencia**
Por *Rosa Apablaza, Juvenal Barría, Joselyn Muñoz* (Chile)

Reseña:
Indios, negros y otros indeseables.
Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe.

De Paco Gómez Nadal. Editorial milrazones, 2015, Santander, España

Jose Antonio García Fernández

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España
joseaga@ucm.es

Que la matriz del poder hegemónico desde la conquista de América por los europeos se ha basado en la usurpación, el racismo y la exclusión de los pueblos originarios de Abya Yala, es algo de sobra conocido. En cambio, aún es insuficiente la profundización en el debate sobre la vigencia de la colonialidad del poder como estructura de control y exclusión de los pueblos latinoamericanos y caribeños en estos tiempos de globalización. Paco Gómez Nadal nos ofrece en este libro su aportación crítica a este debate sin ocultar, eso sí, su mirada comprometida, fruto de la reflexión y la experiencia sobre el terreno.

Estructurado en tres partes -las dos primeras más analíticas, la tercera más vivencial-, el eje argumental que atraviesa sus páginas consiste en el relato y análisis del racismo colonial y neocolonial como coartada y herramienta de exclusión de los pueblos originarios y afrodescendientes, una suerte de "disculpa cultural para justificar un proyecto económico de mayor envergadura", en palabras del propio autor.

En la primera parte, ***El nudo racista,*** da razón de los mecanismos que, desde la época colonial hasta la actualidad, vienen produciendo la exclusión económica, política y cultural de unos 200 millones de latinoamericanos. Desde la obsesión cuantificadora de los censos étnicos -expresión clara del *biopoder*- a la victimización de las poblaciones a través de planes de ayuda condicionados, o la 'inclusión capitalista' mediante lo que Harvey (2006) llama acumulación por desposesión. Lo que lleva a interrogarse por lo que hay detrás de la estructura del poder y los procesos históricos y sociales que han llevado a la dominación de los llamados "pueblos sombra" por el autor.

Para responder a esta cuestión, en la segunda parte, ***Los prejuicios y los juicios de la historia,*** señala los mecanismos de dominación y de usurpación simbólica llevados a cabo a través de manifestaciones concretas, como la legitimación de las relaciones dominante- dominado por medio de la idea de raza; el fundamento económico del racismo y la esclavitud, o el control de la población mediante su distribución en grupos. Realiza un

Para citar este artículo: García, J. A. (2016). Reseña: Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 163 - 166. Recuperado en http://iberoamericasocial.com/indios-negros-otros-indeseables-capitalismo-racismo-exclusion-america-latina-caribe-paco-gomez-nadal

lúcido y documentado análisis del proceso histórico y socio-político que ha llevado a los pueblos originarios a la dislocación de su cultura, a la asimilación cultural que induce a los oprimidos a servirse del discurso del opresor frenando la construcción de un relato indígena propio, suplantado por una narrativa de la hibridación, donde las culturas indígenas quedan relegadas.

En el encuentro de Gómez Nadal con personas como Isaías -el sabio *uitoto* de la Amazonia colombiana-, va constatando como la cosmovisión espacio-temporal, la lógica del "pancoger" (solo se cultiva lo que se necesita), el modo de vida de estos pueblos, en definitiva, se ve amenazada por la lógica mercantilista del modelo occidental, impuesto por el poder neocolonial y favorecido por el blanqueo intelectual y social de las élites intelectuales criollas formadas en universidades europeas o yanquis. La adecuación al modelo económico capitalista, basado en el dinero, la acumulación, el lucro y la explotación de los otros, rompe la idea de gestión del tiempo y el espacio, subvierte el modo de relación basado en la confianza, la colaboración, la reciprocidad y el trabajo comunitario, pilares de las culturas de estos pueblos.

Para Gómez Nadal las propuestas de resistencia a la regresión neocolonial de los movimientos indígenas forman parte de la unidad en la lucha contrahegemónica de diferentes movimientos y grupos de resistencia mundiales ("indignados", colectivos de autogestión, etc.) enfrentados al común objetivo de reivindicar la autonomía para la gestión de sus vidas y hacer frente a la crisis civilizatoria que atravesamos. Lo cual permite mirar al futuro con esperanza y sitúa al Abya Yala como un laboratorio político de la Humanidad.

Un espacio desde donde "cambiar el mundo creando algo diferente", propone el autor citando a Raúl Zibechi (2014).

En la tercera parte, ***Los encuentros,*** nos acerca a distintos lugares y gentes que ha conocido en su periplo vital por el Abya Yala. Lo hace con el respeto y la humildad necesarios, lejos de la mirada entrometida e inoportuna del reportero en busca de su reportaje, o de la mirada "entomológica" del antropólogo. Nos lleva a las riberas del Igara-Paraná colombiano para conocer a Víctor, el cacique uitoto de alma verde como el Amazonas, dejándose utilizar por él como eventual taxista o telefonista (¡el hombre blanco al servicio del indio, por una vez!). A cambio, Víctor le confiará su visión del conocimiento: lejos del que ofrece la escuela occidental, donde se enseña el valor del éxito más que el de la búsqueda, la paideia de Víctor viene de su relación con los bosques, con los ríos, con la tierra, con sus semejantes. Su mirada siempre atenta al flujo universal de la realidad (Heráclito en la Amazonia colombiana). Se trata de buscar "conocimiento nuevo" compuesto de razón, emoción, espiritual, llevado a la práctica, coincidiendo con el concepto de conocimiento de María Zambrano (2004), o del sentipensar que propone Arturo Escobar (2014).

El relato ***La colonia satelital,*** nos cuenta cómo la Guyana francesa sigue siendo una colonia, destino privilegiado para los técnicos y burócratas franceses, donde lo que importa son los euros que proporciona la Central Espacial Guayanesa a Paris, pero "favela de Francia" para los guayaneses, anécdota para la población indígena y cárcel para el tráfico de reclusos *¿Liberté, égalité, fraternité?*

En ***¿Quién mató a nuestro Ankoré?*** el autor relata su acercamiento al pueblo emberá, en el Chocó colombiano, donde el aprendiz de jaibaná (chamán) Jaime Jumí le confiesa su incomprensión hacia el desencuentro de los blancos con la naturaleza. Para un emberá como él "vivimos para cuidar la madre tierra" y le sorprende que a los blancos "les gusta tener más y más" sin conciencia de compartir, de vivir con los demás. Su desconfianza hacia la escuela de los blancos, un lugar donde importa más la respuesta que la pregunta, no le impide mandar a sus hijos a ella "para que se defiendan". Y es que el problema de este pueblo con el mundo de los blancos no es la modernidad, sino la exclusión. Por ello considera necesario indigenizar la modernidad.

En ***Los marrons y la fiebre del oro,*** nos acerca a las orillas del río Surinam para contar la lucha de la pequeña comunidad cimarrona de Nieuw Koffekamp que se debate por sobrevivir en medio la explotación minera canadiense que la circunda y la dureza de unas vidas que se dejan por un gramo de oro. "Todo por el dinero" -cuenta Gómez Nadal que reza un letrero de un camión- aunque el coste sea la destrucción de la naturaleza. Para la comunidad cimarrona de los Saramaka la defensa del territorio es la clave para sobrevivir. Por ello su lucha les ha llevado a reivindicar ante la Corte Internacional de Derechos Humanos el reconocimiento de sus territorios y el freno a las concesiones madereras y mineras, con sentencia favorable.

En ***El país que se desconoce*** nos descubre al pueblo Ngäbe y a la comunidad Guacamaya donde más que pobreza, lo que se percibe es la exclusión y el abandono que empuja a los nativos a irse de sus territorios para ganarse la vida como recolectores de café. La propaganda oficial hace gala de Panamá como *crisol de culturas,* cuando lo que hay realmente es discriminación racial, desprecio e invisibilización de estos pueblos salvo como imagen exótica para el turismo.

"Yo no tengo raíces sino tengo alas. (…) creo en el mestizaje como biodiversidad", recoge Gómez Nadal en su conversación con el pensador y escritor Inawinapi del pueblo Guna. Defienden su identidad, sin por ello idealizar lo indígena. La imagen de victimización de los indígenas y los afrodescendientes, como pobres, desnutridos, mendicantes, infantiles, violentos es una construcción occidental que se propaga y alienta desde la escuela y los medios de comunicación. Pero no todo está perdido. El pueblo Ngäbe Buglé, o los Naso Tjër Dji mantienen su lucha de defensa por la participación política y cultural en Panamá. Cerrando el libro, en *Cacao, el refugio hmong* nos habla de la diáspora de este pueblo desde los confines asiáticos hasta la Guyana Francesa, donde llegó Siong Txeo René junto a otros quinientos refugiados en 1977, dejando atrás los campos de refugiados en Tailandia para asentarse finalmente en "un lugar donde no había nada". Así surgieron rarezas geopolíticas como Cacao y Javouney, incomunicadas con el país.

El conocimiento y la reflexión que transmite este libro se ha ido fraguando durante más de dos décadas, mientras el autor pateaba las tierras de América Latina y El Caribe haciéndose preguntas. Sin embargo, no se puede clasificar con la etiqueta simplificadora de libro de viajes o de relato periodístico. Surge de los encuentros del autor con la gente, más para darles voz que para forzar respuestas, pues para Gómez Nadal, como para Kapuscinski (2000), no tiene sentido escribir sobre gente con quien no se ha compartido como mínimo algún momento de su vida. Por esto su trabajo se puede enmarcar en lo que el escritor polaco llamó *periodismo intencional*: aquel que se fija un objetivo y que intenta cambiar algo. Su acercamiento a las comunidades y a las gentes es un acto de aprendizaje y de autoconocimiento, consciente de ser un "blanquito" y del significado de esto para sus interlocutores; con humildad, pero sin idealizar al nativo como sucede, a veces, en estos encuentros. Le importa más vivirlo que contarlo: "No sé si estoy contento, quizá me hubiera gustado que la prueba se alargara, nunca tener el material para escribir. (…) Sigo con la pregunta en el pecho y en los labios", nos confiesa Gómez Nadal.

Con un lenguaje claro sin menoscabo del rigor conceptual, su lectura nos hace reflexionar sobre los procesos de usurpación simbólica (Guerrero, 2004) y real a que han sido sometidos estos "pueblos sombra", indeseables para el poder colonial, al mismo tiempo que despierta un sentimiento de hermanamiento con esta otra parte de la Humanidad, colonizada por nuestros ancestros y que hoy lucha por deshacerse de las nuevas formas de colonialidad. La amplia documentación manejada por el autor refuerza la verosimilitud del relato de los procesos de exclusión de que han sido objeto estos pueblos. Detalladas notas y referencias a pie de página amplían y precisan los fenómenos tratados, facilitando la profundización en los temas que trata.

Referencias

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra.* Medellín, Colombia: Unaula. Guerrero, P. (2004). Usurpación simbólica, identidad y poder. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.

Harvey, D. (2003). *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press.

Kapuscinski, T. (2000). *Los cínicos no sirven para este oficio.* Barcelona: Anagrama. Zambrano, M. (2004). Filosofía y poesía. México: FCE.

Zibechi, R. (2014). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Santiago, Chile: Quimantú.

Lxs Chamanxs de la teknociencia

Colectivo integrado por Rosa Apablaza, Juvenal Barría y Jocelyn Muñoz (Chile)

Rosa Apablaza Valenzuela

Licenciada en Artes Visuales por la Universidad de Chile. Ha realizado los Postgrado, Arte y Creación Gráfica en la Universidad de Chile y Gestión y Proyectos Culturales en la UTEM. Trabaja con diversos formatos, principalmente con video, audio, intervenciones en espacios públicos, performance y tecnologías low tech. Es creadora del proyecto Desislaciones (2006/2011) red de artistas y colectivos de arte de América Latina. Junto a Felipe Brait, artista y curador brasileño (miembro del colectivo Frente 3 de Fevereiro) es creadora del proyecto Residencia Temporal, red de alojamientos gratuitos entre artistas latinoamericanos. Ha sido becada para realizar diversas residencias para artistas, entre las que destacan FLORA Ars+Natura (2015, Bogotá), Geografías audibles, Festival Tsonami (2014, Valparaíso), La Paternal (2013, Buenos Aires), Fiar Bahía (Salvador de Bahía, 2012), Nau Côclea (2008, España), Paf PerformingArtsForum (2009, Francia), entre otros. Como artista ha participado de diversas exposiciones y procesos colectivos entre los que destacan LabSurLab Quito 2012, Tsonami, Festival de arte sonoro, Valparaíso (2011), 5º Encuentro AVLAB São Paulo: Tecnologías Sociales: arte colaborativo e intervención urbana (2010). FILE Hypersonica Sao Paulo, Festival internacional de Lenguaje Electrónico (2009 y 2010), IN SONORA V: Muestra de Arte Sonoro e Interactivo en Matadero Madrid (2009), Avlab 1.0 en Medialab Prado, Madrid (2008), entre otros. Ha colaborado en curatorías para el Festival VISUAL BRASIL (2009 y 2010) y ha trabajado como asistente de producción del Festival Loop Barcelona (2008). Ha publicado en revistas, catálogos y medios independientes de Chile, Argentina, Brasil, México, Colombia, Cuba y España. Entre 2012 y 2014 traba- jo como columnista en ArteyCritica.org . Actualmente vive y trabaja en Santiago de Chile.

Juvenal Barría

Actualmente vive y trabaja en Valparaíso

Artista Visual y Fotógrafo, Licenciado en Arte de la Universidad de Playa Ancha, 2008. Expone de forma continua desde el 2004, tanto dentro como fuera del país. Recibe el Premio de la Crítica 2009 en la categoría Artista Emergente por la exposición Fictional bodies, realizada ese mismo año en la galería del Centro de Extensión del

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Ha trabajado como fotógrafo y colaborado en diferentes proyectos con artistas extranjeros en residencia en CRAC Valparaíso, además forma parte del Laboratorio de arte Espacio-g Valparaíso donde se desempeña como gestor y productor. Se ha desempeñado como Evaluador de proyectos del Fondo Nacional de Arte y Cultura (FONDART), en el área de Artes Visuales, Nuevos Medios y Fotografía. Ha participado como jurado en varios concursos de fotografía nacionales, también en la selección de proyectos de exposición anual para la Galería del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Dentro de actividades se destaca: La publicación de su trabajo en el libro Residencia artística en Fotografía / Nelson Garrido, 2010 La curaduría de la muestra de video Enfrentamiento realizada en octubre 2011 en Ateliê 397, Sao Paulo, Brasil. Residencia en fotografía de Max Pam, noviembre de 2011 en Parque Cultural Valparaíso en el marco del Festival Internacional de Fotografía de Valparaíso (FIFV). Residencia fotográfica dirigida por François Hebel, noviembre del 2012 en el marco del FIFV. Residencia "El Deseo de Otro" de gestiones autónomas realizado en la Pedrera, Uruguay, mayo 2013. Co-curaduría de la muestra Antología de Proyectos en Espacio G 2003-2013, Espacio G, Valparaíso, junio 2013.

Residencia artístico comunitaria en Espacio Barraco #55, en Complexo de Alemao en Río de Janeiro, enero febrero 2014. Residencia Materia Gris, en La Paz bolivia, junio julio 2014. Exposición en Mam Cuenca abril 2015 y en Macc Guayaquil septiembre 2015. Participación en Festival ImagesSingulieres en Seté Francia, mayo 2015. Actualmente gestiona y dirige el espacio de arte contemporáneo Gálvez Inc., en Valparaíso. Además de la microgalería Residual.

Jocelyn A. Muñoz Báez

Licenciada en Artes visuales, Investigadora y productora cultural, Magister en Estudios de Cultura Visual por la Universidad de Barcelona. Gestora y co-directora del ESPACIO-G cooperativa de Arte y el centro de alimentación colectiva La Lechuga.

Desde el 2003 trabaja en la exploración en torno a la visualidad como negociación entre la memoria e historia, los relatos y narrativas sobre la imagen y las políticas de representación, junto a nociones de colaboratividad y comunidad, utilizando estrategias HTM. Con proyectos e investigaciones transdisciplinarias en el ámbito del arte y la cultura visual. Experiencia en el área académica; la curaduría; gestión y producción de exhibiciones.

Actualmente desarrolla proyectos de Investigación sobre arte; medios y culturas visuales en el contexto Latinoamericano. Con algunos proyectos curatoriales y expositivos: Archivo Abyecto, MAC Quinta normal en el contex- to del Encuentro Nacional de Iniciativas colectivas de arte, ICDA, 2015; Videografías de una Nación, políticas de representación visual décadas del 80 y 90, Centro Cultural Palacio La Moneda, Stgo. 2011, II Encuentro Na- cional de nuevos Medios, Stgo. 2013, Fragmentos de una Historia Futura, Bienal de video, Santiago, 2008, Bajo Tierra, Matucana 100, Stgo, 2009.

Información sobre el proyecto: 12 de Octubre Día del dolor colonial

Convocatoria internacional realizada por lxs Chamanxs de la teknociencia en 2015, donde accionaron más de 40 artistas y colectivos alrededor de distintos países.

A través de esta convocatoria declaramos oficialmente que el 12 de Octubre es el DÍA DEL DOLOR COLONIAL y convocamos a artistas, performers, activistas, colectivos, organizaciones y todo tipo de personas de todos los países del mundo a realizar acciones el día 12 de Octubre.

La idea es realizar una serie de acciones distribuidas que sucedan simultáneamente ese día en distintos horarios y lugares del mundo. Tenemos por objetivo que todos podamos expresar nuestro dolor colonial, punto de vista o reclamo respecto a este día y la colonización. No habrá proceso de selección, todos pueden participar.

Nuestro interés es reunir y difundir todas las acciones y sus registros en el blog www.diadeldolorcolonial.wordpress.com y en 2016 realizar una exposición/encuentro/acciones en el espacio Gálvez Inc. de Valparaíso, Chile

Algunas ideas de referencia:

Colonialismo, poscolonialismo y decolonialismo – Prácticas descolonizadoras – Deuda histórica – Monumentos, símbolos e imaginarios coloniales – Extractivismo colonial – Colonialismo cognitivo – Colonialismo interno – Cuerpos colonizados – Género y colonialismo – Capitalismo y extractivismo colonial – Sublevación anticolonial – Mestizajes bizarros

Envíanos tu idea a dolorcolonial@gmail.com hasta el 2 de Octubre para difundirla en el blog. Posterior a la acción, por favor mándennos registros para difundirlos en el blog y comenzar a coordinar la exposición.

ACCIÓN ANÓNIMA – SANTIAGO DE CHILE

Registro y texto por Jorge Rosales
Águila (fotógrafo, Chile)

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos.

Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor. (Requerimiento.Monarquía Española.Redactado por Juan López de Palacios)

En esta historia contada por machos, donde en milenios hemos naturalizado una violencia patriarcal basada en el sometimiento al otro, en el vasallaje casi visceral, en destruir a ese otro peligrosamente diferente, a someterlo hasta llevarlo al entendimiento, básicamente ese impulso bien macho que podríamos traducir en buen chileno como: "Te meo" esa peregrina idea instalada tantas veces en nuestra historia EL SOMETER A ESE OTRO INCOGNISCIBLE.

Este texto pretende (solo pretende) ser una reflexión en torno a un concepto ideado como herramienta de arte político, por la artista chilena Rosa Apablaza, EL DOLOR COLONIAL. Cuando lo escuché por primera vez me dio mucho sentido, por una parte me parecía completamente lógico que una mujer nos refregara en la cara a todos

nosotros los machos heteronormados esa violenta y macabra historia hecha y contada por hombres, quien más que una mujer con toda la dimensión que eso conlleva podía crear un concepto que nos mostrara la principal consecuencia de esa historia hecha y contada por hombres: EL DOLOR

Por otra parte el concepto DOLOR COLONIAL me llevó a entenderme como el fruto del colonialismo y su dolor, a entender mi historia personal desde la idea del Dolor Colonial, de ser el fruto de un región azotada por siglos de colonialismo, de ideas y morales impuestas por las armas, del desarraigo (principalmente del desarraigo) del renegar como pueblo durante centenares de años de nuestro pasado indígena, del sometimiento de occidente y la resistencia de siglos que devino en esta américa mestiza, que a pesar de siglos del colonialismo mas brutal, aun se entiende parte de dos mundos: uno el de esa historia contada y creada por machos y el otro mundo oscuro y brillante a la vez, secreto y oculto , ese mundo que escapa a nuestra razón occidental, esas raíces que a pesar de todo aún no han podido matar, ese mundo que habla otra lengua y percibe al mundo de otra forma, nuestro ser indígena mezclado con ese ser occidental que se jura hegemónico pero no sabe ná que el indígena se le escapa por cada poro.

ACCIÓN ANÓNIMA – SANTIAGO DE CHILE

Dibujo por Jorge Daniel de Culla (España)

"Colón fue un inmigrante y real asesino en serie". Celebremos el Día de los Pueblos Indígenas, Día de Amor y Paz.

DIÓGENES DGNS - SÃO GONÇALO, RIO DE JANEIRO, BRASIL

Registro por Diógenes dgns

(Paraiba – BR)

JAZMÍN RAMÍREZ PÉREZ - SANTIAGO, CHILE

Registro por Jazmín Ramírez Pérez

(Santiago, Chile)

Si la Historia es "Tiempo" -como pretende- entonces la revuelta es un momento que salta por encima del Tiempo y viola la "ley" de la Historia. Si el Estado ES la Historia -como pretende entonces la insurrección es el momento prohibido, una inolvidable denegación de la dialéctica – trepar por el poste y salir por el agujero del humo, una maniobra chamánica realizada desde un "ángulo imposible" al universo. Hakim Bey, 1991.

El día 12 de Octubre estuve esperando entre estaciones que pasara el tren para apuntarlo con mi pie armado.

Lugar: Estación de trenes Estación Central, Alameda, Santiago.

JOTA MOMBAÇA -BRASIL/VENECIA

Jota Mombaça (Monstra Errática). The colonial wound still hurts / La herida colonial aun duele / A ferida colonial ainda dói. Performance: 11/10/2015, Venezia.

Já passa das 03 da manhã. Eu estou num ônibus que saiu de
Viena às 21h em direção a Berlim e não consigo pensar em outra coisa que não seja o racismo europeu. Hoje na conversa com o coletivo de curadoras da exposição "Wer hat Angst vor der Museum?", uma funcionária do Weltmuseum (antigo Museu de Etnologia), ao tomar para si a fala, conseguiu, em poucos minutos, concentrar vários dos jargões racistas que caracterizam essa merda de racionalidade supremacista branca que está no cerne do pensamento eurocêntrico. Ela acusou a exposição de produzir "racismo contra os brancos", e de ameaçar a paz entre os povos, dado o caráter radical das obras expostas, bem como dos textos produzidos por artistas e curadoras; reafirmou a importância de trabalhar pelo respeito mútuo entre os diferentes povos, e associou a essa missão o trabalho do museu na "preservação da memória de culturas mortas" – para ela, roubar itens considerados sagrados por povos do mundo depois de assassiná-los é uma forma de "preservação" diante da qual deveríamos supostamente estar agradecidas; incentivou a realização de "exposições não-políticas" que exibissem e celebrassem a diversidade; e, ainda por cima, teve a ousadia de negar que acervos como o daquele museu de etnologia (bem como as construções suntuosas que lhes servem de abrigo) só se tornaram possíveis graças à exploração colonial. Enquanto ela falava, todas olhávamos umas para as outras, ao mesmo tempo passadas com a cara de pau da moça branca e decididas a responder aquela agressão tão gratuita quanto desconectada com o contexto em que estávamos. Era uma sala majoritariamente ocupada por corpos das margens do mundo (corpos negros, corpos trans, corpos su-

dacas), com uma parede onde se lia "Racistas, no pasarán". Mesmo afetadíssimas com o discurso da funcionária do museu, num consenso silencioso deixamos que ela falasse. De fato, ficamos até um pouco agradecidas pelo fato daquela pessoa, num mundo controlado pela etiqueta do politicamete correto, deixar escapar toda essa merda que, sabemos, corre pelas cabecinhas saturadas de privilégio de muitos europeus. Por pior que possa ter sido ouvir essas coisas, o que aconteceu não deixou de ter uma função pedagógica: a de me lembrar que, sob o asfalto bem cuidado do chão em que agora piso, jazem séculos de exploração, dominação e apagamento de gente como eu. Quando a branca finalmente calou a boca, uma das mulheres negras poderosas que estava presente tomou a fala e disse tudo o que, até então, só as trocas de olhares entre nós presentes havia dito: que o que estava sendo chamado ali de "racismo contra os brancos" era nada mais que a responsabilização das pessoas brancas pelas feridas coloniais geradas em nossos corpos racializados e geopoliticamente marginais, e que esse era um problema dela como branca e não nosso; que já nos recusávamos a ser objeto do olhar supremacista branco; e, diante da réplica da funcionária do museu acerca do que fazer (com o acervo do museu, que parecia no final das contas ser a coisa à qual ela dava mais valor ali naquela sala): que não mais daríamos nosso conhecimento de mão beijada para gente como ela, que historicamente nos roubou tudo (nosso saberes ancestrais, nosso direito à terra, à memória, à autoidentificação, a decidir sobre nossos próprios corpos e práticas, nossa autonomia...), e que ela achasse as respostas pra suas próprias perguntas sem encher o nosso saco. Depois dessa resposta, encerramos o debate com uma maré de aplausos que durou quase tanto tempo quanto o tomado pela fala da funcionária do museu. Saímos de lá ainda mais fortes do que entramos e ainda deu pra acompanhar o final da performance-ritual da Katia Tirado em memória dos 43 estudantes assassinados em Ayotzinapa.

Enquanto escrevia esse texto, o ônibus parou na fronteira e dois policiais brancos entraram a conferir nossos passaportes. Quando chegou minha vez, o policial levou o dobro do tempo gasto com os demais passageiros (todos brancos). Em cada um dos dias que passei aqui até agora, pelo menos uma pessoa branca na rua me tratou como se eu representasse uma ameaça. Conversando com uma amiga brasileira na estação de metrô ontem, ela me contou o caso de uma pessoa negra europeia que, ao ser abordada pela polícia uma vez, ouviu com todas as letras do policial branco: come back to your plantation. Noto que o velho mundo não conseguiu se livrar de suas fantasias de escravidão e domínio, embora pareça querer forjar para si uma imagem nova de mundo multicutural, acessível e supostamente inclusivo. A colonização não é um assunto do passado. É um processo que nunca cessou e que agora tem novas formas.

Não existe o pós-colonial.

*Na imagem, um dos trabalhos mais fortes da mostra: Sandra Monterroso, 2014. La devolución del penacho de Vucub Caquix / The devolution of Vucub Caquix penacho. Excerto: https://vimeo.com/113163564

—

Saindo de Belgrado (Sérvia), a moça da companhia, na porta de embarque, me pergunta: "do you have enough money for your trip? (você tem dinheiro suficiente para sua viagem?)". Não lembro de tê-la visto perguntar o mesmo a outro passageiro, mas relevo e sigo meu caminho até o avião. Ao desembarcar em Ljubljana (Eslovênia), na área de controle de passaporte, o policial, depois de vários minutos conferindo meu documento, avisa: "sir, you'll have to wait. We need to check this passport (você vai ter de esperar. Precisamos checar esse passaporte)". Eu volto a fila com todas as pessoas me olhando, sento-me numa cadeira para esperar e no banner à minha frente vejo duas pessoas brancas abraçadas ao lado de uma frase que diz "It is nice to land among those you can trust (é bom desembarcar entre aqueles em quem você confia)". As pessoas amigas que vinham comigo no vôo já estão do outro lado, me olhando através de uma porta de vidro, aflitas diante de sua própria impotência e de meu visível descon-

forto. Os policiais conversam numa língua que não compreendo a alguns metros de mim. São 4, investigando meu passaporte e tentando decidir se é seguro ou não deixar que eu cruze aquelas portas automáticas de vidro que fazem as vezes de fronteira. Enquanto espero sentada o aval para passar, penso na ironia daquele banner na minha frente, sobre o quão agradável é desembarcar entre aqueles em que se confia. Certamente meu corpo não cabe nesse coletivo "daqueles em que se confia", porque de outro modo eu não estaria ali, olhando aquele banner, retida na fronteira. As bordas que separam a União Europeia do resto do mundo são trincheiras de uma guerra sempre latente, zonas hipervigiadas onde qualquer diferença (corporal, linguística, de estilo, de atitude, etc) é imediatamente lida como sinal de perigo. Noite passada fiquei me perguntando se faria sentido performar a ideia que pensei para o Dia da Dor Colonial (12 de Outubro) durante essa conferência para qual estou indo participar em Veneza. De algum modo, essa experiência de retenção na fronteira me trouxe a resposta. Vou, sim, sublinhar com meu sangue as fronteiras da U.E. no mapa-mundi. E vou escrever no centro desse bloco a frase "The colonial wound still hurts (A ferida colonial ainda dói)", porque meu corpo – esta ilha de carne sudaca se movendo pelo território europeu – é hospedeiro e testemunha dessa dor.

Não existe o pós colonial!

LIA GARCÍA -MÉXICO

Afectividades

Lia García (La Novia Sirena)

México D.F., 2015.

En el encuentro afectivo (como suelo llamar a las "tomas" que hago del espacio público) *Enciclopedia*, coloque mi cuerpo-mitad mujer-mitad pez- sobre el suelo de la explanada central de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México. En esta facultad se enseñan las ciencias duras como biología, física, matemáticas, actuaría y astronomía. La explanada es un punto de encuentro entre todxs. A mi lado, muy cerca, se encontraba un letrero con la leyenda científica:

S I R E N A

Género: Antropozoo

Nombre científico: Gynaves Cantatrix

Hábitat: Facultad de Ciencias

Distribución: Mares

Medidas: 1.73

Los transeúntes se unían a mí, nos complementábamos a partir de un acto simple. Utilizando mi voz, como ese canto hipnotizante de una sirena, les invitaba a realizar un dibujo de mi persona. Un dibujo de figura humana o de paisaje vivo, implica el ejercicio de la mirada contemplativa. Mi voz es el elemento que me visisibliza como mujer transexual en el espacio público al tener un tono barítono que no concuerda con mi feminidad, esta puesta del cuerpo es mi política más íntima pero en mi contexto social, también es un riesgo (México ocupa el segundo lugar a nivel mundial en presentar crímenes de odio hacia mujeres trans). Entonces la voz es el llamado que inicia con la mirada abyecta construída por el morbo y afectos de repudio hacia una cuerpa, pero el elemento del dibujo trans- forma esa mirada y la desvía a otros afectos impregnados de ternura, cariño y sentimientos líquidos. Que fluyen.

Recuerdo que cuando lxs participantes se percataban de que tenían que mirar mi cuerpo, sentían nervios, confusión y pena. Yo les entregaba una sonrisa, una mirada o una palabra, aunque hubiera una distancia entre nosotrxs. Tenían a su disponibilidad materiales para realizar el dibujo, sobre una hoja en forma de escama.

Al finalizar el dibujo, les invitaba a conectarlo por medio de una aguja sobre mi cola de pez, la cual no me permitía caminar, me hacia permanecer en el suelo. El ejercicio de bajar el cuerpo, hincarse, sentarse, para poder hacer el vínculo me conmovió, pues pienso así las relaciones: horizontales y no verticales, aquí es el momento donde nos sentimos, estamos cerca, el dibujo (la escama) es lo que complementa mi cola de pez, mi identidad, que también es la de lxs otrxs y donde puedo verme, una identidad que se expande, que se interconecta y se interpela. NOS NECESITAMOS PARA CONSTRUIRNOS. ESTAMOS MÁS CERCA DE LO QUE CREEMOS.

LX EMANCIPADX CoCa & MoTa – PACHAQUEER - QUITO, ECUADOR

PachaQueer - Ecuador

Manifiesto

La colonización ha convertido a nuetrxs cuerpxs en cárceles bajo un dogma católico, atravesados por el patriarcado, donde se ha impuesto como patrimonio los tacones para lxs "mujeres" y los pelos para lxs "hombres". Hace 500 años nos arrebataron todo y ahora que vivimos en tiempos "modernos" lo siguen haciendo, la violencia, las divisiones, los miedos, las culpas, las leyes, las enfermedades y tantas asquerosxs conductas ajenas a nuestra cosmovisión ancestral, fue el único legado que dejaron lxs colonizadores de estas tierras sagradas.

Como celebrar un momento tan nefasto en la historia de la humanidad? Como celebrar violaciones, saqueos, matanzas, imposiciones? Como celebrar que hayan acabado con todo el sentir de una comunidad basada en el intercambio, la cooperación, el amor por la pacha y el amor por nosotrxs mismxs? Nuestrxs cuerpos son nuestrxs cárceles y nuestro ser fue reprimidx para vivir en culpa, juicio, pecado, pretensiones, banalidades y consumos. Encajando en roles impuestos por esta inmunda sociedad colonizada, que farsa más grande la que hemos venido heredando por generaciones, estoy hartx..!!!, no puedo más…!!! me cansé de "vivir" presx, limitadx y escondidx entre estos barrotes de juicio y comportamiento donde la cuerpa se invisibiliza, donde tu piel no siente, tu rostro no se ve y tu voz ni siquiera se escucha…

Mírenme soy Eduardo, el cuerpo colonizado que disfruta de los lujos y los placeres, de las calles y los sitios memorables, soy el cuerpo que vive el sueño americano, que usa abrigo y come donas, soy el cuerpo colonizado que disfruta del día de colon o "columbus day" como dicen los guapos, soy el cuerpo que vive en la comodidad de la oscuridad, del silencio, del vacío, donde nadie mira, donde todos nos juntamos pero nadie se toca, soy el cuerpo colonizado que celebra junto a millones de norteamericanos la llegada de Colón, caminando sobre el puente de Andy Warhol, soy el cuerpo que camina celebrando y conquistando, celebrando y colonizando, disfrutando de la festividad de este día memorable sobre estos puentes de acero que parecen unir pero separan.

Voy a celebrar con mi copa de cristal, voy a celebrar bebiendo la imposibilidad de una botella cerrada, celebrando la nada, pisando firme y con los pies descalzos las torturas y violaciones a mis antepasados, salud! soy feliz, soy dichoso, sigo celebrando y sigo caminando con los ojos abiertos pero bien tapados, cubiertos con la máscara y la miseria del progreso y del capital, caminando a ciegas hacia la nada, soy yo, soy tu, el cuerpo colonizado que camina sin fin y sin manada.

Ya no más…!!!! esta cuerpa empieza a sentir, esta cuerpa empieza a ser, esta cuerpa ya no la siento mía, esta cuerpa se libera de mis cadenas, esta cuerpa escapa del amor romántico, esta cuerpa quiere gritar al mundo que no pertenece más a estos modelos de consumo, donde unx debe encajar en una realidad impuesta, comportarse de tal forma, hacer "lo que se debe hacer", cerrando los horizontes a todas las posibilidades, dejando de lado la utopia de vivir como nosotrxs queramos vivir.

Esta cuerpa no se coloniza, esta cuerpa es libre, esta cuerpa vive y muere cada dia, esta cuerpa atraviesa un constante tránsito, donde no soy hombre ni mujer, humanx o cósmicx, donde nos sentimos CoCa, MoTa, MaiKo, Kalesha, FernandX o EduardX, hasta cuando esta cuerpa decida mutar hacia más realidades.

Mírenme soy La Coca, la transtronadx unicornia. Que me hace diferente del resto…??, si todxs contamos con capacidades, emociones, pensamientos, estímulos, sueños y realidades. Que me hace diferente del resto..???, si todxs podemos disfrutar de tantos placeres que nos intercambia la pacha. Que me hace diferente del resto..??, si también sangro cuando me corto, siento frío cuando llueve, me da hambre por las mañanas, o me arrecho de sentir otrxs pieles junto a mi cuerpa. Que me hace diferente al resto..??, si me puedo morir al salir de casa, quedarme dormidx si me siento cansadx, hablar mas de la cuenta si estoy emocionadx. Que me hace diferente del resto…???

Nada…!!!, mas que el deseo de ser libre, de pintarme las uñas, el pelo, el rostro, la cuerpa, por que lo único que quiero es ponerle color a mi perturbadx existencia; de enfrentarme al mundo si me siento violentadx, de querer ser eternamente niñx no por librarme de absurdas responsabilidades, sino por mantener esa esencia única de no tener miedo, culpa o malicia, de no querer encasillarme en una norma, clase social, genero, religión, raza, educación y tantxs ridículos cánones que no te sirve de nada; de dejar de lado la competencia, las jerarquías, las pretensiones, la envidia y el poder; de sentir, oler, toquetear, explorar, disfrutar todo lo que tenemos al alrededor y que por equivocas imposiciones no lxs apreciamos; de querer ser cualquier cosa con o sin tacón, solo ser; de no pertenecer a un territorio si ni mi cuerpo lo considero mix; de recuperar la soberanía, independencia y autonomía de mi ser; de perderme entre las placenteras y maravillosas nubes negras de la PachaQueer, de amar sin egoísmo, sin apego, sin compromiso, solo amar.

Nuestras cuerpas viven la constante búsqueda de la libertad y la disidencia, y en ese camino se encuentran con tantos placeres que nos cautivan, que nos llevan a seguir en la lucha, a vivir y a morir, sin pensar en un ayer o un mañana, sin pensar en nada.

ESTAS CUERPAS SON LIBRES, ESTAS CUERPAS SE EMANCIPAN,

ESTAS CUERPAS NO SE COLONIZAN…!

Con amor infinito

P A C H A Q U E E R

Perfomance [Lx Emancipadx] 12 / 10 / 2015 ——————————-

CoCa (Fernando Rodríguez) – Quito, Ecuador // MoTa (Eduardo Fajardo) – Pittsburgh, USA.

Fotos por: Jorge Vintimilla Nieto (EC) / Minteh (USA)

Acción simultánea para la convocatoria del [Dia del Dolor Colonial]

invitadxs por #LxsChamanxsdelaTeknociencia, Valparaíso, 2015

P A C H A Q U E E R /// espacio libre de arte

Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales. Año IV, Nº 7

Repensando las relaciones naturaleza–sociedad en un planeta finito

Las investigaciones científicas de las últimas décadas han arrojado evidencias inequívocas de que los seres humanos estamos sobrepasando con nuestras actividades los umbrales de seguridad de numerosos parámetros ambientales claves para el correcto funcionamiento de nuestra *ecosfera*. Al amparo de un modelo económico basado en el crecimiento sin fin y de unos estilos de vida cada vez más consumistas y contaminantes, nuestra civilización está adentrándose en un peligroso escenario de incertidumbre e insostenibilidad que abre la puerta, cada día con más rotundidad, la posibilidad de sufrir un colapso socio-ecológico global de imprevisibles consecuencias.

Ante una realidad como esta se hace necesario más que nunca repensar la ciencia y la educación del nuevo milenio para avanzar en la construcción de nuevos imaginarios civilizatorios que nos ayuden a reorientar las relaciones naturaleza–sociedad dentro de los límites biofísicos de nuestro planeta. Analizar, interpretar y repensar la relación de la sociedad con el medio ambiente desde todas las disciplinas de las ciencias sociales será el tema de la publicación número siete de Iberoamérica Social.

Con el fin de promover un enriquecedor debate científico y social al respecto, el equipo de Iberoamérica Social tiene el placer de invitar a todas las personas interesadas a enviar sus artículos antes del **30 de septiembre de 2016** a la dirección electrónica: admin@iberoamericasocial.com.

IBEROAMÉRICA SOCIAL es una revista-red de estudios sociales que se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación para la creación y difusión de conocimiento entre los países de la región iberoamericana, aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece. Se trata de una publicación semestral de carácter académico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable.

Tienen prioridad las temáticas actuales que involucran, afectan e interesan a la sociedad iberoamericana, como son: democracia, derechos humanos, género, medio ambiente y el desarrollo sostenible e inclusivo de nuestros pueblos. Por ello, además de los artículos del dossier principal, contamos con un espacio para los de temática libre.

La clasificación de los trabajos recibidos se realizará acorde a la siguiente clasificación:

Artículos académicos: De seis a diez artículos originales de investigación, reflexión o revisión para el dossier, y una sección con hasta seis de estos de temática libre. La extensión máxima es de 10.000 palabras. El sistema de arbitraje de la revista para este material es por pares de tipo doble ciego.

Miscelánea: De seis a ocho trabajos en la sección miscelánea para reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, cartas de opinión, ilustraciones, fotografías y otras expresiones artísticas relacionadas al eje temático del número. Su publicación estará sujeta al dictamen de expertos en cada ámbito.

Serán considerados para esta convocatoria escritos en español, portugués e inglés.

Iberoamérica Social impulsa la reflexión y producción intelectual inclusiva. Por ello, alentamos a las jóvenes investigadoras y a los jóvenes investigadores a que participen.