ISBN- 978-84-697-2745-4

DIÁLOGOS IBEROAMERICANOS vol. I

Análisis y propuestas desde las ciencias sociales para repensar Iberoamérica

Editores
Carlos Benítez Trinidad
José María Barroso Tristán

Iberoamérica Social

Diálogos iberoamericanos I. Análisis y propuestas desde las Ciencias Sociales para repensar Iberoamérica.

Carlos Benítez Trinidad
Jose María Barroso Tristán
(Organizadores)

Jose María Barroso Tristán | Carlos Escaño | Francisca Fernández Droguett
(Coordinadores de bloques temáticos)

Martha Angélica Soriano Sánchez | Rocío Valderrama-Hernández
Dolores Limón Domínguez | Patricia Tovar Álvarez | Mariel Cisneros López
Jefferson Virgilio | José Ignacio Bozano Herrero | José Daniel Carabajal
Raul Anthony Olmedo Neri

Iberoamérica Social

2017
ISBN: 978-84-697-2745-4

Diálogos iberoamericanos I.
Análisis y propuestas desde las Ciencias Sociales para repensar Iberoamérica.

ISBN: 978-84-697-2745-4

Iberoaméria Social Editorial
Asociación Reconocer
C/Morgado 3, C.P: 41003.
Sevilla, España. NIF: G91981860.

Portada: Fabiana Pedalino
Edición: Jose María Barroso Tristán

Este libro se encuentra bajo licencia Creative Commons (CC BY-NC-SA 3.0 ES).

Índice

Carlos Benítez Trinidad
A modo de introducción | 7

REPENSAR LOS SISTEMAS EDUCATIVOS PARA LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO, LA CULTURA Y LA POLÍTICA EN IBEROAMÉRICA

Jose María Barroso Tristán
Repensar los sistemas educativos para la descolonización del conocimiento, la cultura y la política en Iberoamérica | 13

Martha Angélica Soriano Sánchez
Efectos prácticos de los supuestos ontológicos y epistémicos en las disciplinas moderno/coloniales: la cuestión del desarrollo | 26

Rocío Valderrama-Hernández y Dolores Limón Domínguez
El trabajo complejo en la enseñanza de la Educación Ambiental para un desarrollo sostenible | 54

CULTURA Y PROCOMÚN EN LA SOCIEDAD RED. DESPLAZAMIENTOS DESDE LA INDUSTRIA CULTURAL HACIA LOS COMUNES CULTURALES

Carlos Escaño
Cultura y Procomún en la sociedad red. Desplazamientos desde la Industria Cultural hacia los comunes culturales | 75

Patricia Tovar Álvarez
Comunidades utópicas: procesos de colaboración transdisciplinares | 89

Mariel Cisneros López
Provocaciones de la cultura digital: La Educación Artística como escape de la didáctica hegemónica | 104

REEMERGENCIA COMUNITARIA,
PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS

Francisca Fernández Droguett
Reflexiones en torno a globalización y territorios indígenas en América Latina | 119

Jefferson Virgilio
Napë. Relações sociais múltiplas e interseccionais | 125

José Ignacio Bozano Herrero
Una propuesta alternativa de modelo social desde lo espiritual: El Psytrance como ejemplo de communitas tecnochamánica | 145

José Daniel Carabajal
Intersticios teóricos de los movimientos sociales. Una perspectiva comparada entre las corrientes actuales de su estudio en Latinoamérica | 162

Raul Anthony Olmedo Neri
El cooperativismo en México. Una alternativa en análisis | 189

Diálogos iberoamericanos I. Análisis y propuestas desde las Ciencias Sociales para repensar Iberoamérica.

A modo de introducción.

Carlos Benítez Trinidad.
Iberoamérica Social.
carlos.bt@iberoamericasocial.com

El material que hoy tenemos entre las manos es el fruto del arrojo y la fuerza de voluntad de un equipo de personas procedentes de todas partes de la región iberoamericana. Esta colección de textos es, como todo lo que produce Iberoamérica Social (IS a partir de ahora), un trabajo colectivo basado en el diálogo, la horizontalidad y la interculturalidad. Al mismo tiempo, es una producción que no busca ningún tipo de lucro económico y que se genera por la propia fuerza de crear, compartir y difundir conocimiento por parte de pensadores e investigadores desinteresados y amantes de lo que creemos que representa Iberoamérica: una región supra-continental con una capacidad de crear, gracias a su riqueza cultural y humana, abrumadora.

La idea de hacer un libro colectivo surgió a mediados del año de 2015. Por aquel entonces el proyecto cumplía dos años de existencia y el éxito de la propuesta se evidenciaba. Cada día crecía el número de lectores, los blogs se escribían con más calidad y diversidad, las entrevistas abarcaban cada vez más personalidades y entidades de peso en Iberoamérica y las revistas académicas semestrales iban ganando presencia en indexaciones y citaciones. Esto, para un proyecto realizado desde el voluntariado total, ocupando el tiempo de personas inmersas en las intrincadas complejidades de sus propias vidas, es un logro maravilloso, del que me siento orgulloso como uno de sus miembros fundadores.

Y fue durante aquel periodo que José María Barroso y yo realizábamos un análisis profundo del pensamiento y la práctica que había dado vida a IS, como esta se había puesto en práctica durante aquel tiempo, cuando pudimos comprobar que existía una deficiencia relativa en cuanto a la producción de conocimiento. Dentro de las diferentes categorías de esta producción, principalmente divididos entre divulgación o científico, relegábamos la producción científica a la realizada desde aportaciones externas reflejadas en las revistas semestrales. Siendo, a su vez, la producción realizada por el propio equipo casi exclusivamente realizada a través de los blogs, o sea, la divulgación. Creíamos conveniente que dado el grupo de investigadores,

activistas y pensadores con el que contábamos en IS, que estos tuvieran la oportunidad de ofrecer sus propios textos en un formato adecuado para su divulgación. Por ello, decidimos plantear la posibilidad de crear colectivamente un libro donde abordáramos ciertas cuestiones relacionadas con los objetivos de IS, y ofrecerlo, como siempre hacemos, en abierto.

A pesar de los retrasos, de que el proyecto a veces se ha dormido en el limbo de las complicaciones de la cotidianidad y de las dificultades técnicas de sacar adelante un material que no pretende crear ningún lucro material en un mundo dominado por la lógica del capital, la demora ha supuesto una mejora increíble en la calidad de las propuestas y la pulcritud de los textos que presentamos en el que esperamos que sea el primer volumen de muchos. Esta experiencia ha servido para aprender a realizar este tipo de trabajos, también ha supuesto una primera aproximación para una línea de publicaciones realizadas por el equipo interno de IS así como, para la creación de nuestra propia línea editorial, algo que nos permite desligarnos de presiones e intereses externos.

Sobre el libro en sí mismo y su contenido, es imprescindible realizar primero una pequeña introducción a los objetivos de IS como proyecto y como hemos intentado plasmarlo en el material que ahora está en sus manos. Como comenté anteriormente, este material surgió como idea dentro de un contexto de analizar y repensar el proyecto Iberoamérica Social. De ese ejercicio que protagonizamos José María, el otro compilador, y yo, y en el que nos aprovechamos de los excelentes análisis realizados por otros miembros de IS, especialmente Laura Sampietro, Francisca Fernández y Salvador Padilla, surgió un texto llamado "El proyecto Iberoamérica Social. Teoría, articulación y práctica para la descolonización del conocimiento" publicado en la *Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación* (REDES.COM).

En este trabajo, realizamos un sesudo esfuerzo por articular el pensamiento desde el cual se ha construido IS, presentando los conceptos claves y como a partir de ellos nacieron el marco metodológico y lógico en el que nos movemos como proyecto. Aconsejo leer aquel trabajo, aun así, podemos aventurar que principalmente, IS se propone como una respuesta y una crítica a la forma tradicional de proceder de las ciencias sociales, el de la estúpida actitud neutral y aséptica que pretende crear un conocimiento "puro" pero que realmente esconde una connivencia conveniente con la hegemonía que genera las situaciones de desigualdad humana que sufre el mundo. Por ello, IS pretende generar un conocimiento por y para la periferia, realizado en dialogo entre los bordes de los mapas, trazando líneas de saber que tejan una red de insurgencia epistemológica. Y a través de esa estrategia, conseguir, siempre entre nuestros modestos límites, la justicia social.

Esta propuesta de rebelión contra el conocimiento controlado por los grandes centros de poder mundiales y sus réplicas regionales, se sustenta en tres grandes propuestas teóricas. Por un lado, creemos que para que el conocimiento sea liberado y pueda ser libertador, tiene

primero que deshacerse de los estrechos corsés del filtro científico creado por el academicismo occidental. Al hacer pasar el conocimiento por la normalización y normativización este no solo termina alienado, sino que termina sirviendo para los objetivos de hegemonía tradicional de los grandes centros de poder mundiales. Por ello, nos gusta basarnos en las propuestas de Paul Feyerabend ("Contra el método" 1987 o "La ciencia en una sociedad libre" 1998) y su anarquismo epistemológico, que demuestra que los mayores logros científicos se hicieron rompiendo las reglas establecidas de las metodologías hegemónicas.

Como marco de análisis y propuesta, en IS hemos querido acurrucarnos entre los ricos pliegues del pensamiento decolonial lanzado por un *think tank* latinoamericano de gran potencia y en el que se propone de-colonizar el poder, el ser y el saber a través de la apertura de espacios de creación y difusión del conocimiento a todos los sectores considerados subalternos (como introducción, Walter Mignolo "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto" 2015; Santiago Castro-Gómez "El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global" 2007). En este sentido, la ecología de saberes propuesta por Boaventura de Sousa Santos ("Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social" 2009) sería la tercera propuesta y la que nos ayuda a cerrar el círculo de referencias conceptuales. En esta dimensión, la ciencia se muestra como un encuentro horizontal entre las diferentes tradiciones de conocimiento, sean consideradas científicas o no, intentando limar y eliminar la hegemonía impuesta por los saberes nacidos por la racionalidad europea.

Este libro titulado "Dialogos Iberoamericanos I" pretende trabajar en este sentido, proponiendo una línea argumental general que define su subtitulo "Análisis y propuestas desde las ciencias sociales para repensar Iberoamérica". Es decir, el objetivo de este trabajo colectivo es comenzar una tradición de publicaciones realizadas por el equipo de IS, con la intencionalidad de repensar Iberoamérica desde unas ciencias sociales rebeldes, reivindicativas e interculturales. En el caso concreto de este primer volumen, hemos intentado crear un pequeño grupo de coordinadores que han propuestas grandes líneas temáticas en las que se han adscrito los integrantes de IS que querían/podían participar.

Por ello, la estructura de este trabajo se divide en tres grupos de trabajo en el cual los autores han dialogado con sus respectivos coordinadores y entre ellos, para crear un material que abordase la cuestión desde la máxima pluralidad y complejidad posible.

La primera línea temática, y que sirve a modo de introducción al libro, ha sido el coordinado por José María Barroso Tristán. Esta línea se titula "Repensar los sistemas educativos para la descolonización del conocimiento, la cultura y la política en Iberoamérica". En este espacio se ha intentado introducir al lector al pensamiento crítico a través de reflexionar la realidad vivida por la región iberoamericana (extrapolable, con sus matices, al resto del mundo), caracterizada

por la desigualdad secular nacida de la expansión atlántica europea. Estableciendo un marco histórico-teórico sobre Iberoamérica, José María Barroso nos invita a reflexionar sobre cómo superar esta desigualdad, los sistemas de categorías eurocentrados impuestos a lo largo del mundo, y las estructuras político-sociales que sustentan la hegemonía (con amplia difusión en el racismo, el clasismo, el machismo, etc.). Para Barroso, el método más eficaz de perpetuar las lógicas coloniales del sistema-mundo es a través del control del sistema educativo, estableciendo el control de los contenidos curriculares y la imposición de la estructura vertical de dominación capitalista en las propias jerarquías educativas. Las alternativas y resistencias a este sistema son presentadas en su interesante línea temática tanto por él, como por los autores que han participado con sus escritos.

La segunda línea temática amplía la discusión sobre la hegemonía del conocimiento y la información, y viene de la mano del profesor de la Universidad de Sevilla, Carlos Escaño. En esta sección titulada "Cultura y Procomún en la sociedad red. Desplazamientos desde la Industria Cultural hacia los comunes culturales", Escaño trabaja bajo la premisa de que toda actividad cultural se ve siempre sometida a las condiciones propias de las comunidades o colectivos sociales que les ha dado vida, es decir, el conocimiento en sí mismo no se puede separar de las condiciones materiales desde las que nacen. Sabiendo esto, se puede manipular ese espacio para conseguir cierto tipo de producción cultural, para que sirva a determinados intereses.

Escaño por tanto quiere ahondar en el marco de lo procomún para defender que la cultura es siempre una obra creativa derivada o inspirada en otras obras que a su vez fueron inspiradas en otras. Esta lógica, que se opone al control del conocimiento socialmente aceptado por la cultura burguesa capitalista de apropiación del conocimiento con copyrights y derechos de autor para su posterior explotación, defiende que todos somos participantes de alguna forma del conocimiento humano y por tanto, todos somos de alguna forma co-propietarios del mismo. Y es en este sentido que los autores trabajan en la línea propuesta por Carlos Escaño.

Por último, la antropóloga Francisca Fernández Droguett, remata este trabajo colectivo proponiendo una línea temática llamada "Reflexiones en torno a la globalización y territorios indígenas en América Latina". Este último grupo de escritos se plantea desde la lucha genuina de los pueblos indígenas a esa mundialización/globalización impuesta desde los centros de poder, una consolidación económica común imponiendo una homogeneización de la cultura y el lenguaje, y de casi cualquier forma de construcción de conocimiento que proponga vías alternativas de concebir el mundo o dé espacio a la diferencia.

Droguett propone los procesos de reterritorialización de los pueblos indígenas para hacer frente a esta situación global. Los pueblos indígenas como máximo exponente de la coexistencia y la lucha entre las prácticas culturales ancestrales y las reelaboraciones identitarias modernas, y la reterritorialización como ese espacio común donde poder ejercer esas prácticas en un mundo

que pierde a pasos acelerados la relación con el territorio o la tierra. En esta línea temática los autores han transcendido los horizontes propuestos y sus textos se desparraman teniendo siempre como eje la comunidad, la cooperación, las relaciones personales en ese esquema de alternativa, de diferencia y de resistencia.

Como podemos comprobar este libro presenta una línea clara, que a pesar de estar dividida en tres partes y cada una ahonda en un aspecto diferente, mantiene un horizonte común con la descolonización del conocimiento, la resignificación de los espacios comunes donde creamos el conocimiento y lo compartimos en una dinámica propia de las comunidades humanas, así como las diferentes estrategias de resistencia que se están adoptando a lo largo de la región iberoamericana para la supervivencia ante los avances de un sistema que busca el rédito económico y su sistematización controlada.

Espero que los lectores, puedan disfrutar de estos textos, tanto como nosotros escribiéndolos. Y que los mismos sirvan para demostrar que existen formas de colaboracionismo, creación y difusión del conocimiento gracias a las nuevas tecnologías, que pueden servir para valorizar y potenciar los munditos que se ven amenazados por este sistema-mundo devorador. Conocernos entre nosotros, y darnos espacios de igualdad y diálogo, es lo que realmente nos hará libres.

Bloque I

Repensar los sistemas educativos para la descolonización del conocimiento, la cultura y la política en Iberoamérica.

Coordinador: Jose María Barroso Tristán

Repensar los sistemas educativos para la descolonización del conocimiento, la cultura y la política en Iberoamérica.
Jose María Barroso Tristán.

Efectos prácticos de los supuestos ontológicos y epistémicos en las disciplinas moderno/coloniales: la cuestión del desarrollo.
Martha Angélica Soriano Sánchez.

El trabajo complejo en la enseñanza de la Educación Ambiental para un desarrollo sostenible.
Rocío Valderrama-Hernández y Dolores Limón Domínguez.

Repensar los sistemas educativos para la descolonización del conocimiento, la cultura y la política en Iberoamérica.

Jose María Barroso Tristán.
Doutorando em Difusão do conhecimento,
Universidade Federal da Bahia.
Doctorando en educación,
Universidad de Sevilla.
jmbarroso@iberoamericasocial.com.

Diálogos iberoamericanos I: Análisis y propuestas desde las ciencias sociales para repensar Iberoamérica se plantea reflexionar sobre las complejas relaciones instauradas en las sociedades iberoamericanas y que han ido produciendo en su desarrollo histórico el mantenimiento de un sistema en el que el aumento de las desigualdades se ha convertido en un eje fundamental sobre el cual se sustenta.

En este entramado de relaciones sobre el que se basa la sociedad se acepta de forma unánime que los sistemas educativos se sitúan como uno de los núcleos esenciales para su vertebración. Los sistemas educativos son considerados como el conjunto de instituciones educativas que preparan a los estudiantes para su inserción en la sociedad como ciudadanos, formándolos en los contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales considerados como indispensables para el desarrollo social. Sin embargo, ¿Qué es el desarrollo social? ¿Cuáles son esos contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales para alcanzar tal desarrollo? ¿Son objetivos o subjetivos tales contenidos? Se intentarán esclarecer estas preguntas a lo largo del presente texto para dar introducción a un desarrollo más específico al respecto de estos temas en los capítulos posteriores escritos por las compañeras.

Los sistemas educativos, como mostraba Freire (2007), "no existen en el aire, sino en el tiempo y el espacio, no pueden escapar a las influencias de las condiciones estructurales objetivas" (p. 188). Es decir, no son entes autónomos que actúen con independencia del resto de instituciones que conforman el mundo, sino que estos se encuentran bajo una misma lógica de acción a través de la cual cada institución ejerce determinadas funciones para poder alcanzar objetivos comunes. Dentro de esta lógica, entendemos con Lerena (1989) que "la función primaria del sistema de enseñanza, base de todas las demás funciones, es la de imponer la legitimidad de

una determinada cultura, lo que lleva implícito la de declarar al resto de las culturas ilegítimas, inferiores, artificiales, indignas" (p. 88). Lerena utiliza un lenguaje muy directo y crítico al acuñar la expresión "imponer la legitimidad de una determinada cultura" pero, si hacemos una traducción en un ejercicio de neolingüistica orwelliana, podríamos sustituirlo por "la conservación legítima de una determinada cultura", eufemismo muy utilizado actualmente para defender la educación al establecer que existe algo propio, común a toda la sociedad. Sin embargo, es fundamental parar en este punto para reflexionar. ¿Cuál es la cultura que se declara como legítima por encima de las otras declaradas indignas? Y ¿Qué es la cultura?

Comienzo con una breve definición de cultura ofrecida por Geertz (2003) que la entiende como "un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (p. 88). Por tanto, se comprende la cultura, en sentido amplio, como un constructo social simbólico que es transferido entre las personas para asegurar el desarrollo de los saberes de la sociedad con la finalidad de mejorarla. Dentro de la cultura, pues, se encuentran las formas políticas, sociales y económicas que una sociedad ha ido desarrollando. Sin embargo, ¿Qué límites geográficos tiene la cultura dentro de una sociedad? Es una pregunta compleja para la que nos hacen falta categorías analíticas que nos ayuden a comprender cuáles son sus límites y en que ámbitos opera. Wallerstein nos proporciona información relevante para concretar los límites, o al menos identificarlos, y los diferentes sistemas que intervienen sobre ella. Para comprender la situación de las estructuras de poder de los Estados no nos basta con el análisis aislado de ellas, ya que existe una estructura transnacional capitalista en la que los sistemas nacionales están envueltos y sobre los que ejerce una gran influencia. Es el llamado sistema-mundo por Wallerstein (2006) que define como "una zona espacio-temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, (…) integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas" siendo estas reglas marcadas por el capitalismo como motor de la economía-mundo:

> Lo que queremos significar con economía-mundo (la économie-monde de Braudel) es una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales así como un flujo de capital y trabajo. Una característica definitoria de una economía-mundo es que no está limitada por una estructura política unitaria. Por el contrario, hay muchas unidades políticas dentro de una economía-mundo, tenuemente vinculadas entre sí en nuestro sistema-mundo moderno dentro de un sistema interestatal. Y una economía-mundo comprende muchas culturas y grupos (que practican múltiples religiones, hablan múltiples idiomas y son diferentes en sus comportamientos cotidianos). Esto no significa que no hayan desarrollado algunos patrones culturales comunes, lo que llamaremos una geocultura. Significa que ni la homogeneidad política ni la cultural debe ser esperable o encontrada en una economía-mundo. Lo que unifica con más fuerza a la estructura es la división de trabajo constituida dentro de ésta. (p. 40).

La unidad del sistema-mundo capitalista, pues, actúa sobre la diversidad de sistemas políticos,

sociales y culturales (en un sentido restringido) que se encuentran en su interior en forma de Estados nacionales. De esta manera, en el funcionamiento de las instituciones nacionales no existe la supuesta soberanía autónoma que permitiría comprenderlas de forma aislada, sino que el eje económico del sistema-mundo interviene de forma esencial en la estructuración de las acciones llevadas a cabo por los diferentes Estados. El sistema-mundo capitalista no lo explica todo, pero sin él, es imposible explicar las estructuras educativas nacionales.

Este hecho facilita el análisis de la actuación de las instituciones de las diferentes naciones al proporcionar una serie de características homogéneas que emanan del sistema-mundo capitalista. Sin embargo, esto no supone que todas las instituciones de las naciones incluidas en el sistema-mundo sean homogéneas ya que, como hemos visto anteriormente, el eje de la división del trabajo proporcionado por el sistema-mundo estructura, pero no fija, las particularidades culturales de cada una de las naciones.

El sistema-mundo y la colonialidad del saber, del poder y del ser

El sistema-mundo capitalista nace en 1492 al darse inicio a la "única" Historia Mundial[1] con la llegada de portugueses y españoles a América (Dussel, 2000), sin embargo, este no se instaura de forma uniforme e inmediata, sino que se va naturalizando a través de una serie de mecanismos de poder que operan, tanto de forma global como al interior de las naciones, para dar soporte a la economía-mundo, permitiendo así la introyección de la cosmología proporcionada por el sistema-mundo. Estos mecanismos, apoyándonos en el grupo modernidad/colonialidad, se engloban dentro de la colonialidad la cual está estrechamente relacionada con el concepto de modernidad, en un sentido mundial, iniciada con la colonización de América[2]. La modernidad, en este sentido mundial, no se inicia con los hechos intraeuropeos generalmente asociados (Renacimiento italiano, Reforma luterana, Ilustración y/o Revolución francesa), sino que comienza con la colonización de América, inaugurando la Historia Mundial, en la que lo europeo se erige como la centralidad en ella y relega a lo no europeo como periférico.

Al comenzar la Historia Mundial, y con ella la modernidad, se pone en marcha de forma simultánea el comercio mundial, al haberse instalado las rutas transatlánticas, sustentado bajo lógicas precapitalistas que irán dando cuerpo al sistema-mundo. Este hecho será el que marque el inicio del capitalismo como eje transnacional para el mercado mundial, siendo, por tanto, el colonialismo (y la colonialidad) origen y fuente de la que beberá el capital para estructurarse

1 "(…) nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" Historia Mundial". (Dussel, 2000, p. 27).

2 No es este el lugar para profundizar en este tema que, por su complejidad y amplitud, merecería un espacio mucho mayor para ser tratado. Para quien quiera profundizar se sugiere la lectura de Dussel (1992, 2000).

como sistema-mundo.

> En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos.
>
> Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo. (Quijano, 2000, p. 219).

El proyecto de la modernidad, entonces, se instala en América como un proceso emancipador, que pretende sacar al otro de su *ignorancia*, e incorporarlo al *desarrollo* europeo. Esta supuesta ignorancia se basa en la idea de raza[3] con la que el colonizador achaca a una diferenciación biológica su situación *natural* de *superioridad* respecto al no europeo (Quijano, 2000). Esta cuestión biológica provoca que los colonizadores lo utilicen como justificación para cometer cualquier tipo de atrocidad en pos de la *civilización*. No obstante, Enrique Dussel (2000, p. 29) revela el mito de la modernidad civilizatoria eurocéntrica al mostrar como la violencia bárbara producida por españoles y portugueses durante la colonización se esconde tras la victimización de los inocentes. Los bárbaros tienen que *civilizarse*, si es necesario utilizando la violencia, pues (los europeos) están *ayudándolos* a incorporarse al mundo moderno. Las dicotomías – civilizados/bárbaros, centro/periferia, tradicional/moderno, europeo/no europeo, racional/irracional, nosotros/otros - se instalan como parte de la dialéctica colonizadora para justificar de esa manera la violencia ejercida sobre las poblaciones colonizadas. Así, desde la producción epistemológica europea, la barbarie realizada por los colonizadores es traducida como una ayuda necesaria para el progreso bajo la falacia desarrollista europea, dando comienzo a la construcción de una cosmología epistémica basada en elementos racionalizados desde y por Europa, pero que es fundada sobre una violencia irracional, el *eurocentrismo*.

> El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este

3 "América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial". (Quijano, 2000, p. 202).

> patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada. Desde el siglo XVIII, sobre todo con el Iluminismo, en el eurocentrismo se fue afirmando la mitológica idea de que Europa era preexistente a ese patrón de poder; que ya era antes un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad. En este orden de ideas, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. (Quijano, 2007, p.94-95).

Nótese que, en una nota dentro de la cita, Quijano (2007) explicita que con Europa se refiere al "nombre de una metáfora, no de una zona geográfica ni de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella" (p. 95). Por tanto, el eurocentrismo no es entendido como un fenómeno que se da tan solo al interior de Europa o que tiene límites geográficos fijos, sino que trasciende las fronteras, instalándose en la intersubjetividad mundial a través del nuevo sistema-mundo mediante la triple dimensión de la colonialidad: la del saber, del poder y del ser. La colonialidad en su triple dimensión, pues, emerge como patrón de dominación durante la colonización y subsiste a esta, ya no como usurpación de la soberanía de las naciones colonizadas bajo el control directo de las naciones colonizadoras, sino convertida en invasión cultural, política, epistémica, social y económica articulada a través del sistema-mundo capitalista y la idea de raza que la modernidad eurocéntrica trajo. Por tanto, no hay que confundir colonialismo con colonialidad[4].

La colonialidad del saber es fundada sobre la negación de la alteridad, debido a que la construcción epistemológica validada se va estableciendo de forma unidireccional, siendo los métodos de acceso al conocimiento de Europa los únicos considerados como racionales. La razón, de esta forma, se va estructurando en torno a los sistemas de categorías europeos que serán exportados al resto del mundo mediante la colonialidad del saber, declarando el resto de racionalidades como irracionales. La subjetividad eurocéntrica se autoproclama de esta manera como objetividad universal. Los conceptos, las teorías y la comprensión del mundo que provienen desde Europa y que están estructuradas a partir de un racismo epistémico y una supuesta superioridad (política, social, económica y moral) se establecen como los saberes válidos y, por ello, impuestos, ya sea de forma pacífica o violenta, sobre las poblaciones colonizadas. Lander (2000) apunta las implicaciones que esta imposición epistemológica tuvo:

4 "Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente". (Maldonado-Torres, 2007, p. 131)

> (…) el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades. (p. 10).

Por tanto, de forma inseparable a la colonialidad del saber se encuentra la del poder, pues la producción epistemológica eurocentrada durante la colonización se va realizando estrechamente ligada a la expansión imperial de España y Portugal sobre terreno americano. La instauración de las estructuras europeas de poder político, económico, jurídico y social son impuestas sobre la población colonizada, con sus lógicas sustentadas y justificadas por su propio edificio epistemológico. En ellas se absorben las lógicas incipientes del eurocentrismo colonial, donde la categoría de raza se sitúa como elemento constituyente de una *naturalizada* inferioridad, dando paso así a situaciones de dominación legalizadas tales como la esclavitud (del no europeo), el sacrificio del indio si se opone a la *civilización* o la catalogación institucional de los saberes periféricos (no europeos) como irracionales. Así pues, la colonialidad del saber se hace patente a través de la colonialidad del poder, al convertirse esta última, a través de sus instituciones, en el medio por el cual introyectar los conocimientos establecidos por y desde Europa sobre la población colonizada. Actuando en conjunto, la colonialidad del poder y del saber no solo justifican o silencian las atrocidades realizadas por los colonizadores, sino que también exponen su modelo de poder como el único válido. Abarcando tanto la producción del saber como la ejecución del poder, ensalza sus propias virtudes y oculta, niega o justifica sus consecuencias negativas y, al mismo tiempo, actúa de forma inversa con los *otros* modelos de poder para así conseguir perpetuarse a sí mismo, naturalizando la explotación y la dominación capitalista como el patrón a seguir.

De esta manera, la colonialidad del poder se establece como una de las dimensiones de dominación del sistema-mundo capitalista a partir de la colonización de América y que, más tarde, será expandida mundialmente. Quijano (2007) lo sintetiza de la siguiente forma:

> La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder (p. 93-94).

La tercera dimensión de la colonialidad, la del ser, emerge de la acción conjunta de las dos anteriores. Bajo la producción epistemológica eurocentrada y sus instituciones de poder, la intersubjetividad colonizada asume como propias las lógicas, teorías y conceptos que emanan del sistema-mundo, despojándola de su propia cosmología epistemológica y forzándola a vivir en un ejercicio de anatopismo por el cual comienza a pensar su ser a partir de un constructo epistémico que no pertenece a su realidad, sino a una ajena, la eurocéntrica. Walter Mignolo (2003) muestra como los saberes que vamos adquiriendo forjan nuestra forma de ser:

> La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos 'culturales' en los que la gente encuentra su 'identidad'; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (p. 669).

Este sería el culmen de la colonialidad, pues, partiendo de una matriz de pensamiento eurocentrada, con la negación de la alteridad como fundamento y forjada mediante sus condiciones estructurales, esta es introducida a la periferia, siendo asumida por esta como su propio ser. Este hecho se convierte en un impedimento para resolver los problemas que emergen del propio sistema-mundo y que se concretizan en los estados-nación, pues las herramientas epistemológicas y de poder que le son suministradas por el propio sistema-mundo no atienden a su realidad vivencial, colocándolos en una situación de impotencia y manteniéndolos como víctimas inocentes.

La triple dimensión de la colonialidad y los sistemas educativos

A partir de este breve análisis de la colonialidad y cómo esta se convirtió en pilar del sistema-mundo capitalista, podemos comprender que no es posible analizar de forma independiente a los sistemas educativos nacionales. Estos no funcionan en autonomía, sino subordinados al sistema-mundo el cual introduce la colonialidad del saber, del poder y del ser, haciendo que, aunque existan particularidades entre los diferentes sistemas nacionales, guarden similitudes en las estructuras fundamentales de actuación. Las lógicas capitalistas, por tanto, se sitúan como eje funcional para ellos.

Los sistemas educativos son las instituciones fundamentales, que no las únicas, para la transmisión cultural. En ellos no solo se seleccionan los contenidos que serán impartidos, sino que también se establecen el tipo de relaciones que se dan para estructurar el propio sistema educativo. La organización interna es marcada por una férrea jerarquía en la estructuración del propio sistema, similar a la división del trabajo capitalista, "donde el alumno sería el consumidor en la base de la pirámide, y en sus escalones superiores se encontrarían, de forma jerárquica, los docentes (jefes de partida), directores (jefes locales), la administración (jefes nacionales) y la superestructura (como presidente de empresa)" (Barroso, 2013). De esta forma, el conocimiento

y el aprendizaje se convierten en un elemento de consumo pues no tiene como objetivo el desarrollo integral de los estudiantes, sino la reproducción social como vienen mostrando muchos autores (Illich & Lüning, 1979; Bourdieu & Passeron, 1996; Apple,2008; Giroux, 2005; Gimeno, 2008). Coincidimos con Illich (2011) cuando nos muestra los mecanismos y lógicas establecidas para la confección de los currículums educativos:

> La producción del currículum para la mayoría de las escuelas comienza con la investigación presuntamente científica; fundados en ella los ingenieros de la educación predicen la demanda futura y las herramientas para la línea de montaje, dentro de los límites establecidos por presupuestos y tabúes. El distribuidor-profesor entrega el producto terminado al consumidor-alumno, cuyas reacciones son cuidadosamente estudiadas y tabuladas a fin de proporcionar datos para la investigación que servirán para preparar el modelo siguiente (…) El resultado del proceso de producción de un currículum se asemeja a cualquier otro artículo moderno de primera necesidad. (p. 71).

Tras esta lógica de elaboración del currículum, entendido como el proyecto nacional educativo, se encuentran de forma patente dos elementos inseparables. En primer lugar, la desvinculación de la población en la tarea de producir un proyecto educativo colectivo, quedando la responsabilidad de esta construcción en manos de los técnicos o especialistas. Esto surge de la racionalidad tecnológica propia del capitalismo (Marcuse, 2005) por la cual la sumisión al aparato técnico aparece como aumento de la calidad de vida, pero esconde los peligros de mantener un estado de heteronomía donde la técnica conoce mejor que la población sus necesidades. De esta sumisión al aparato técnico surge el segundo elemento. Debido al monopolio de la producción curricular, se asume la concepción epistemológica del aparato técnico, el cual está moldeado en base a su percepción ideológica de las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales que considera que debería formar a un país.

Es a través de estos dos elementos, de forma muy general, donde se desarrolla la colonialidad en su triple dimensión dentro de los sistemas educativos, lo que incide de forma directa sobre el devenir de las sociedades. Para analizar estos elementos de forma concreta, vamos a hacer una breve presentación de los dos trabajos de nuestras compañeras que serán presentados a continuación.

Martha Soriano realiza un análisis epistemológico-ontológico sobre el concepto del desarrollo y su estrecha relación con las lógicas provenientes del sistema-mundo capitalista. Mediante un recorrido histórico nos muestra como el concepto de desarrollo ha ido evolucionando de forma eurocentrada, siendo impuesto el significado producido desde esta visión a través de la colonialidad. Este considera el desarrollo como inseparable del crecimiento económico, despojando de su significado las implicaciones éticas, prácticas, políticas y socio-ecológicas que genera. De esta forma, el desarrollo se concibe desde una postura antropocéntrica, donde el ser humano es lo único a desarrollar, quedando en un segundo (o tercer) plano las consecuencias del paradigma de desarrollo adoptado por el sistema-mundo. El sistema agroalimentario

devastador, el aumento de los índices de concentración de dióxido de carbono en la atmósfera, factor de especial incidencia en el actual cambio climático, los procesos de deforestación, el *fracking*, la minería a cielo abierto o la escasez cada vez más recalcitrante de agua, son algunas de las consecuencias que nos presenta como efecto del modelo eurocentrado de desarrollo. Sin embargo, todas estas secuelas naturales, que afectan de manera directa al planeta Tierra y todos sus seres, son desligadas del concepto de desarrollo, haciéndolo aparecer como un concepto puramente positivo, en pos de la acumulación del capital.

Por otro lado, nos muestra como la negación de la alteridad se hace presente en la construcción del concepto de desarrollo. Mediante la exposición de otras lógicas de desarrollo como las del decrecimiento, el Buen Vivir (*sumak kawsay*) o el Vivir Bien (*suma qamaña*), hace presentes alternativas al concepto donde estas se centran "en una cultura de vida, de vida comunitaria, donde la Madre-Tierra juega un papel ontológico relacional". Los principios de respeto y equilibrio hacia la naturaleza (donde se incluye al ser humano) se sitúan como ejes vertebradores para estas lógicas de desarrollo, las cuales entienden que la interdependencia entre los diferentes elementos de la Madre-Tierra es la que establece la armonía para la sostenibilidad de esta.

De esta forma, Soriano nos muestra a través del concepto de desarrollo, como el sistema-mundo capitalista se ha apoderado de la epistemología, presentando la suya como la única que está basada en una racionalidad y situándola como la válida a través de las instituciones educativas. Sin embargo, el concepto de desarrollo es solo un ejemplo. Otros términos como participación, democracia o justicia también podrían ser analizados bajo los mismos presupuestos planteados por la autora.

Al respecto del paradigma desarrollista capitalista y su incidencia sobre el medioambiente, Ecologistas en Acción (2006) presentó un informe a través de un análisis de 60 libros didácticos en el que llegaron a la conclusión de que estaban repletos de contenido con una marcada ideología capitalista donde el desarrollo y acumulación de capital van unidos constantemente. Las consecuencias negativas del desarrollo capitalista, sin embargo, son achacadas a fallos del sistema y no a la lógica del propio sistema en sí.

No es de extrañar, no obstante, si nos detenemos a analizar quienes son los grupos que ostentan las editoriales de libros didácticos con los que se educa mayoritariamente en Iberoamérica. Solo como una aportación, pues merecería un análisis más profundo, se resaltarán dos de los grupos con mayor incidencia. Por un lado tenemos al Grupo *PRISA*, dueño de las editorial Santillana con presencia en todo el ámbito iberoamericano, que cuenta entre sus accionistas con el grupo de inversión Amber Capital o con los bancos HSBC, Caixabank o Banco Santander, además de estar formado su Consejo de Administración por grandes empresarios. Por otro lado, tenemos al grupo *Lagardère*, donde a través de su filial *Hachette Livre* mantiene las líneas editoriales educativas de Anaya, Bruño o Alianza entre otras. Pero *Lagardère* no se dedica solo al mundo

editorial, sino que también es uno de los mayores grupos empresariales dedicados a la fabricación de armamento y aeronáutica a través de su filial EADS (*European Aeronautic Defence and Space Company*). Por tanto, no es necesario realizar un ejercicio de agudeza mental para comprobar que existe un conflicto de intereses (o un interés en ese conflicto) en las actividades que sus matrices empresariales tienen y la dedicación a la educación de los países. De esta forma, vemos al sistema-mundo actuando transnacionalmente de un modo más concreto defendiendo los intereses del capital y podemos comprender, aún mejor, la orientación epistemológica que se le da a los conceptos de desarrollo, participación o democracia.

Con relación a los significados de participación y democracia, encontramos el trabajo de Rocío Valderrama-Hernández y Dolores Limón, las cuales presentan un análisis donde la crisis del sistema educativo se muestra como un reflejo de la decadencia de nuestro modo de vida íntimamente relacionado con el sistema sociopolítico en el cual estamos insertos. Parten de la premisa de que uno de los más acuciantes problemas se sitúa en la fragmentación a la cual nos encontramos sometidos y que nos hace visualizar la vida como entes separados, donde la interrelación no existe. Para trabajar sobre ello proponen un enfoque basado en la complejidad, desarrollado en este caso sobre la Educación Ambiental, ya que este aporta "una transformación que va más a allá de puntuales decisiones en materia de medio ambiente, sino que tiene que ver también con justicia social, interculturalidad, equidad, paz con el individuo en primera persona y en comunidad". El enfoque propuesto no solo tiene que ver con incorporar el ambiente como un elemento del que somos interdependientes para nuestra existencia, sino la de contemplar los procesos educativos de una forma holística, donde todos los elementos que intervienen tienen que ser protagonistas del proceso en el que están envueltos. De esta forma, la participación de estudiantes, comunidad y docentes mediante una organización horizontal, permite el fortalecimiento de los procesos para la transformación y el desarrollo comunitario en una sociedad que tiende cada vez más al individualismo y al aislamiento.

Como técnicas propuestas para una educación que contemple la complejidad resaltan el diario de campo y la cartografía social. A través del diario de campo se fomenta el pensamiento en los estudiantes sobre la propia actuación educativa en la que se encuentran inmersos, pues a través de ellos realizan un ejercicio de autorreflexividad constante, estructurando su propia historia bajo un hilo coherente y permitiéndoles pensar sobre las actuaciones pasadas dentro del colectivo educativo y (re)pensar en formas de mejorar los procesos pedagógicos de los cuales forman parte. Por otro lado, se aporta la cartografía social como otra técnica relevante, ya que esta permite a la colectividad identificar su entorno, reflexionar sobre él y poder proyectar sus anhelos de mejora. Esta técnica está basada en la acción conjunta de las personas involucradas en ella, haciendo que se asuma un sentimiento de comunidad comprometida con su entorno. La cartografía fomenta la colaboración entre individuos para alcanzar un objetivo común, haciendo que el conocimiento sea socializado entre los participantes y que las propuestas realizadas por algún participante puedan ser enriquecidas por los demás. Finalmente, y como

articuladora de estas dos técnicas, se encuentra la investigación participativa como metodología orientadora, pues los propios sujetos de la investigación se convierten en los responsables en la toma de decisiones, facilitando el acceso a la información y a la transformación de su entorno. La autonomía se encuentra como otro de los pilares de la investigación participativa, pues esta ya no es dirigida desde el técnico o especialista, sino que son los propios sujetos en comunidad los que deciden el por qué, el cómo y el cuándo realizar las acciones pertinentes para afrontar la situación trabajada.

La propuesta, pues, transita por el campo práctico educativo rompiendo con las limitaciones que han sido absorbidas por el sistema-mundo capitalista y sus relaciones heterónomas. El sistema educativo ya no acaba tras los muros de las escuelas, sino que se abre hacia la comunidad envolviéndola como protagonista de los procesos educativos. El saber ya no queda limitado al cuerpo docente, sino que es reconocido de forma abierta que tanto estudiantes como familias tienen mucho que aportar para la construcción del conocimiento. Las acciones educativas ya no están más dirigidas desde el aparato técnico, sino que la voz de todos los que participan en ella tienen capacidad para criticar, opinar y construirlas. Las relaciones de poder ya no son más verticales, sino que se difuminan en un horizonte de igualdad.

Como dijo Boaventura de Sousa Santos: descolonizar el saber, reinventar el poder.

Bibliografía

Apple, M. (2008). *Ideologia e Currículo,* Porto Alegre: Artmed.

Barroso Tristán, J. M. (2013). Educación, ¿sistema violento?. *Revista Integra Educativa*, *6*(2), 13-27.

Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza,* Barcelona: Fontamara.

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad,* Madrid: Nueva Utopía.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

Ecologistas en Acción. (2006). *El currículum oculto antiecológico de los libros de texto.* Madrid: Comisión de Educación Ecológica. Recuperado de http://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/Informe_curriculum.pdf

Freire, P. (2007). *Pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Gimeno, J., (2008). *O currículo. Uma reflexao sobre a pratic,*. Porto Alegre: Artmed.

Giroux, H. (2005). *Estudios culturales, pedagogía crítica y democracia radical,* Madrid: Popular.

Illich, I. & Lüning, H. (1979). *La escuela y la represión de nuestros hijos,* Madrid: Sociedad de educación Atenas.

Illich, I. (2011). *La sociedad desescolarizada,* México D.F: Brulot.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO.

Lerena, C., (1989). *Escuela, Ideología y clases sociales en España*, Barcelona: Círculo de Lectores.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-

Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional,* Barcelona: Ariel.

Mignolo, W. (2003). Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. ‚En Santos, B. (Ed.), Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências' revistado. (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO.

_____ (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.* (pp. 201-246). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Wallerstein, I. (2006). *Análisis de Sistemas-mundo: una introducción*, México: Siglo XXI.

Efectos prácticos de los supuestos ontológicos y epistémicos en las disciplinas moderno/coloniales: la cuestión del desarrollo.

Martha Angélica Soriano Sánchez.
Investigadora independiente.
Master en estrategias para el desarrollo rural y territorial.
Universidad de Córdoba, España.
Licenciada en Sociología.
Universidad Autónoma de México.
mangsors@hotmail.com.

Introducción

Con éste trabajo quisiéramos poner de relieve en primer lugar la crisis multidimensional que habitamos. Lo anterior, con el objetivo de contextualizar los efectos prácticos y discursivos que imperan en las ciencias sociales al estar configuradas bajo presupuestos ontológicos y epistemológicos que nos remiten a la autorreferencialidad con que el sistema capitalista pretende seguir afrontando los profundos problemas socio-ecológicos, políticos, alimentarios, financieros y energéticos que sus modelos de desarrollo y patrones de producción, consumo, intercambio y distribución han generado al ser reconocidos por varios la raíz de la fase de crisis sistemática que comenzamos a enfrentar (Martínez-Alier, 2013, 2009; Delgado, 2015; Escobar, 2015). Con este primer apartado daremos paso al análisis de algunas de las naturalizaciones epistemológicas y ontológicas que caracterizan los discursos y prácticas hegemónicos en las ciencias sociales con el fin de destacar en el siguiente acápite un ejemplo de las formas que cobran tales procesos de naturalización respecto a los términos, discursos, proyectos o líneas de acción en torno al Desarrollo.

De esta manera habremos trazado un recorrido epistémico y ontológico bosquejando el contexto en que se desenvuelven estos procesos de naturalización para subrayar la invisibilización, falta de viabilidad (Escobar, 2013; 2012) o, lo que Santos denomina, *imposibilidad de co-presencia* (2010, p. 30) que se imponen hegemónicamente (donde los ámbitos académicos jugamos un rol cómplice fundamental) para formas de vida o culturas diferentes, con singulares y heterogéneas formas territorializadas de desarrollo, vida y producción (no basadas en el crecimiento económico como única función de bienestar) que parten de diversas raíces socio-culturales. Así subrayaremos uno de los principales efectos de los supuestos incuestionados que sustentan

los discursos y prácticas en las ciencias sociales, en particular en torno al desarrollo donde otros caminos basados en diferencias ontológicas radicales son negados como alternativas reales por la modernidad occidental monocultural gracias a múltiples procesos socio-históricos de hegemonía y poder que han posibilitado la naturalización de las premisas con las que pensamos y actuamos.

Lo anterior nos resulta importante para enfatizar la viabilidad e incluso necesidad que tenemos de ampliar nuestros horizontes cognitivos, prácticos, ontológicos y epistémicos a modos de vida silenciados por el racismo epistemológico que impera en los discursos y prácticas hegemónicos en torno al desarrollo. Consideramos que en estas diferencias de cultura radicales se encuentran claves no antropocéntricas, no capitalistas y no liberales para la construcción de formas de vida, producción y consumo socio-ecológicamente más justas y resilientes que contribuirían importantemente para seguir operando los cambios de rumbo radicales que requerimos de cara a la supervivencia de toda forma de vida en el planeta.

Contextualización

La nueva fase de acumulación capitalista, caracterizada por la reproducción ampliada del capitalismo de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) y por el reforzamiento de la financiarización de la economía, condiciona el desenvolvimiento de la vida humana y no humana en el planeta. Por ello es fundamental dar cuenta de algunas de las características que ha venido cobrando la crisis multidimensional que habitamos (energética, financiera, socio-ambiental, alimentaria, política).

Retomamos las propuestas teóricas derivadas de los análisis de la economía política, como la teoría de la dependencia, que resaltan la consolidación de esquemas de dependencia para economías periféricas (Carcanholo, 2015, p. 263-264). Asimismo tales enfoques enfatizan las articulaciones que las diversificadas políticas neoextractivistas, impulsadas por el mercado mundial capitalista para superar sus sistémicas crisis de sobreacumulación de capital mediante procesos expansivos e intensivos de expropiación del excedente convertido en plusvalía, tienen, parafraseando a Mina Lorena Navarro, con las "continuidades estructurales del proyecto histórico de colonialidad, despojo y dependencia estructural en la región Latinoamérica desde la Conquista española y portuguesa, pero también a través de las actualizaciones de la estrategia de despojo múltiple del capital" (2012, p. 154). La división internacional del trabajo del sistema capitalista, cuyos modelos de desarrollo, producción y consumo se encuentran a la raíz de los problemas mundiales que habitamos, posibilita que diversas regiones del sur global como América Latina o África se sigan consolidando (tomando en consideración el proceso de acumulación originaria que supuso la fase de conquista y colonización) como exportadoras de materias primas y energía (bajo esquemas neoextractivistas de despojo mediante emprendimientos mineros, de hidrocarburos o a través de la apropiación de las tierras para

diversas formas de monocultivos entre los que se encuentran bioenergéticos), e importadoras de entropía (Hornborg, 1998, p. 132). De esta manera, destacamos la estructural transferencia de valor añadido a economías centrales, la concentración corporativa de la riqueza y la intensa e invisibilizada transferencia de costos sociales y ambientales a regiones periféricas del sistema mundial capitalista.

Para argumentar los planteamientos anteriores bosquejaremos algunos puntos de inflexión que han definido los rapaces rumbos de liberalización comercial y financiera que definen las dimensiones y características actuales. En primer lugar situamos lo que a partir de la década de 1980 se conoce como 'Consenso de Washington', se trata de un nuevo programa de ajuste estructural[1] basado en una lógica de mercado caracterizada por la apertura y disciplina macroeconómica que consistía principalmente en una serie de medidas que permitieran y facilitaran el comercio internacional entre los países en vías de desarrollo y los desarrollados (donde la privatización económica y desregulación fiscal se presentan en tanto claves para estimular la Inversión Extranjera Directa), con la finalidad de impulsar el crecimiento económico de la región teniendo como uno de sus principales instrumentos la firma de Tratados de Libre Comercio (TLC) con carácter vinculante. Se trata de un consenso, elaborado con fundamentos teóricos desprendidos de la teoría económica neoclásica y el modelo ideológico y político del neoliberalismo, acerca de los diez instrumentos de política económica que se presentaron como objetivos prioritarios para salir de la crisis económica que supuso la conformación de un programa de ajuste diseñado para la región latinoamericana y después se hizo aplicable a cualquier región del mundo "A partir del Consenso de Washington, el futuro de América Latina yacía en la combinación de políticas de liberalización y estabilización que impulsaran el crecimiento económico" (Cfr. Martínez, Reyes; 2012).

Ligado a las repercusiones del Consenso de Washington destacamos a su vez las tendencias de financiarización del capital[2] que se constatan con mayor fuerza desde hace algunos años

1 Dando continuidad a la política económica en contexto de posguerra impuesta mediante el Acuerdo Bretton-Woods a través de la creación de organismos internacionales, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), encargados de presentar propuestas de políticas económicas encaminadas a impulsar el crecimiento económico y resolver los problemas más apremiantes originados en las recesiones. Los programas de ajuste estructural definieron como prioritarias algunas de las siguientes reformas en materia de política económica: disciplina fiscal, reordenación de prioridades del gasto público, reforma fiscal, liberalización financiera, liberalización del comercio removiendo toda forma de restricción que suponía un freno a la "libre competencia comercial", liberalización de la IED, amplios procesos de privatización y desregulación así como la instauración de todo un sistema mundial de derechos de propiedad como pre requisito fundamental para la eficiente y eficaz operación del sistema capitalista (Martínez, Reyes; 2012: 46-48).

2 Tal como nos explica Giovanni Arrighi "Así, con las especificas referencias al ciclo estadounidense, las relevantes estructuras organizacionales no son solamente aquellas corporaciones que se integran verticalmente y que son burocráticamente manejadas, que son solo un bloque de las estructuras de agencias gubernamentales y de negocios que dirigieron el mundo capitalista hacia una expansión material de 1950 a 1960. Más bien son las estructuras organizacionales del mundo de la guerra fría en las que la expansión estaba arraigada. Conforme la expansión se fue desenvolviendo, generó tres tendencias cercanamente relacionadas que progresivamente socavaron la capacidad de aquellas estructuras para sostener la expansión; la intensificada tendencia de presiones competitivas de corporaciones estadounidenses; la tendencia de grupos subordinados para reclamar una porción más grande del pastel; y la tendencia de las corporaciones estadounidenses para acaparar las ganancias de la expansión material en mercados financieros extra-territoriales. Ya había indicios de tales tendencias a finales de 1960 y a principios de 1970, estas fueron las tendencias que desencadenaron el cambio de una fase material hacia una expansión financiera" (2001b: 261) [Las traducciones son elaboradas para fines de éste documento]

y que han afectado crucialmente los circuitos comerciales de producción y distribución que conforman el sistema agroalimentario mundial. Lo anterior como resultado de la migración de capitales financieros hacia nuevos nichos de mercado que supone la inversión en tierras cobrando expresiones efectivas con la intensa acaparación y despojo de las mismas que se han venido reforzando desde la crisis alimentaria que se vivió hacia finales 2007-2008, resaltada en tanto consecuencia del preponderante rol que las actividades especulativas o no productivas de actores financieros están jugando de cara a la fijación de precios alimentarios y a la definición de los esquemas de producción, intercambio y distribución de alimentos (Ryan, 2015; Arrighi, 2001).

La reestructuración neoliberal (retomada bajo la referencia del 'Consenso de Washington'), tanto en el norte como en el sur global, también ha facilitado la preponderancia de rol de capital financiero debido a que las restricciones que antes limitaban las actividades de instituciones financieras poco a poco se han ido liberando lo que posibilita que los mercados financieros se regulen a sí mismos y que posicionen estratégicamente sus intereses en nuevos nichos de inversión como la IED (Véase Delgado Ramos, 2011, p. 15-16), derivados agrícolas o el redoblado impulso para agroindustrias (Cfr. Ryan, 2015, p. 752).

Los puntos de inflexión y características reforzadas que apuntamos sobre los nuevos ciclos expansivos en ésta fase de acumulación capitalista han traído como consecuencia el aumento de la intensidad material de la economía (cociente toneladas de materiales/PIB) traducida por el vertiginoso incremento del metabolismo social o de los de flujos biofísicos y energético materiales de producción, circulación y consumo generando profundos costos socio-ambientales que han venido superando los límites de absorción o asimilación de la biosfera como depósito de residuos (Delgado Ramos, 2015, p. 35).

En este sentido Joan Martínez-Alier enfatiza como muestras de los efectos que suponen éstos modelos de desarrollo y producción que los índices de concentración de dióxido de carbono en la atmósfera, ponderando que tales emisiones de gases de efecto invernadero son una de las causas centrales del cambio climático, han aumentado hasta 400ppm, y continúan subiendo 2ppm por año principalmente debido a la quema de combustibles fósiles, sin importar que ya hemos llegado al pico de extracción de petróleo de la curva de Hubbert, es decir, a los 90 o 100 millones de barriles por día (Martínez-Alier, 2008, p. 51); que hay una importante caída en los stocks de varias especies comestibles de peces; que vivimos intensos procesos de deforestación por el cambio de uso de suelo; que los índices de pérdida de biodiversidad resaltados a través del HANPP[3] son cada vez más altos (Martinez-Alier, 2008, p. 52); que la huella ecológica[4] mundial

3 "HANPP: (Apropiación Humana de la Producción Primaria Neta de Biomasa), está creciendo, por el crecimiento de la población y también por la pavimentación del suelo, el aumento del consumo de carne por persona, y los agrocombustibles. ¿Qué indica un aumento de la HANPP? Cuanto mayor es la HANPP, menos biomasa está disponible para otras especies, por tanto es un indicador de pérdida de biodiversidad" (Martínez-Alier, 2008:52)

4 "La Huella Ecológica suma en hectáreas por persona, a) la superficie para los alimentos, b) la superficie para madera, de construcción

(indicador que calcula el espacio territorial necesario para producir los recursos y energía empleados, así como para asimilar los residuos generados por la humanidad), estrechamente correlacionada con la emisiones de dióxido de carbono per cápita (Martínez-Alier, 2008: 53), ya sobrepasa entre un 25% y un 39% al planeta (Delgado, 2011, p. 6); y que recursos vitales como el agua están escaseando cada vez más debido a los niveles presión a los que están siendo sometidos por las demandas de rentabilidad de monocultivos o por intensidad de su uso gracias a tecnologías extractivas profundamente depredadoras como el *fracking* o la minería a cielo abierto (Cfr. Martínez-Alier, 2013, p. 48).

Al respecto resulta fundamental enfatizar que, tal como señala Gian Carlo Delgado Ramos, el estado de crisis multidimensional y sistémica actual está profundamente relacionado con el hecho que los espacios formales de toma de decisiones y de medios de producción se encuentran en manos de una minúscula proporción de la población quienes están condicionando la reproducción social a la acumulación de capital (Cfr. 2015, p. 36). Por lo anterior, con este trabajo quisiéramos enfatizar que la injusticia social-ambiental que caracteriza y sostiene al sistema capitalista así como, en términos de Santos, las diversas formas de fascismo social que estos regímenes de poder abismalmente desiguales han tejido mediante diversas redes de poder está estrechamente ligada con la injusticia cognitiva que estructura al conocimiento moderno ya que la cartografía epistemológica, legal, económica y política de la modernidad occidental constituyen las relaciones políticas y culturales que países centrales han amasado en interacción desigual con los países periféricos (Cfr. Santos, 2010, p. 37).

Algunos supuestos epistemológicos y ontológicos en las Ciencias Sociales

Una vez que hemos esbozado ciertos elementos que configuran el contexto actual pasaremos a abordar algunos de los incuestionados fundamentos epistemológicos y ontológicos dualistas característicos de la tradición racionalista que fundamenta el ámbito de las ciencias sociales. Para ello bosquejaremos brevemente las reflexiones de dos autores, Arturo Escobar y Boaventura de Sousa Santos, con quienes delinearemos los dualismos ontológicos y epistémicos que articulan los discursos y prácticas modernas; la compartimentalización de los saberes y prácticas con base a la cual entendemos y construimos mundo y sobre la cual se edifican las autocontenidas disciplinas en las ciencias sociales; así como la lógica de apropiación/violencia con la que se configura el monopolio epistemológico de la ciencia moderna que escinde las prácticas humanas de toda forma de respeto, responsabilidad, armonía o equilibrio con los entornos socio-naturales y que reduce cualquier otra forma de conocimiento a la inexistencia o ridiculización de su racionalidad.

El diagnóstico común a autores con diferentes enfoques teóricos radica en subrayar la crisis que atraviesan los modelos de pensamiento que predominan en la modernidad. Siguiendo

o pasta de papel, c) el espacio edificado, o para calles, parkings, y d) la superficie virtualmente necesaria para absorber el dióxido de carbono producido por la quema de combustibles fósiles" (Martínez-Alier, 2008: 53)

esta línea, la episteme que conforma la teoría social occidental comienza a dar cuenta de los límites que enfrenta no solo respecto a la formulación de preguntas que puede trazarse bajo éste marco epistémico-ontológico hegemónico sino respecto a los estrechos márgenes de acción o propuestas que posibilita la modernidad occidental para enfrentar los graves problemas mundiales que vivimos "se está resquebrajando bajo el peso de sus mismas exclusiones y por el hecho que cada vez hay más voces y formas de conocimiento que no encuentran acomodo dentro de él" (Escobar, 2012, p. 5). Por ello, afirman que es necesario descentrar, cuestionar y ampliar los límites de la episteme moderna occidental mediante un enorme esfuerzo colectivo de descentramiento, lo que Santos denominaría una "epistemología del sur" (Santos, 2010, p. 38), de manera que aterricemos, corporicemos y atemos los esquemas abstractos que caracterizan a la ciencia hegemónica a la disputada densidad de procesos socio-culturales, económico-políticos y ecológicos para "reubicarnos en un entroncamiento activo y continuo con nuestros mundos si hemos de arribar a una ecología capaz de recuperar el proceso mismo de la vida" (Ingold, 2000, p. 16, citado en Escobar, 2012, p. 4).

El renovado interés en cuestiones epistemológicas y ontológicas que estos movimientos de pensamiento-acción críticos suponen radica en que la historicidad o procesos socio-históricos de poder son las bases que definen cómo entendemos el mundo y cómo lo habitamos bajos formas logocéntricas de pensamiento propias de nuestras prácticas de dominio sobre la naturaleza que niegan nuestro enraizamiento ecológico.

Santos nos describe el pensamiento moderno en tanto una forma de pensamiento abismal sustentado en, lo que Escobar denomina, la licencia cartesiana de la cual se desprenden, como sus formas más acabadas, dos matrices centrales de operatividad interdependiente: el conocimiento moderno y el derecho moderno. Tales matrices se caracterizan, y de ahí el mote de abismal, por articularse a partir de profundas divisiones o distinciones visibles e invisibles que llegan a radicalizarse de tal manera que niegan existencia o imputan ausencia no dialéctica a cualquier forma de conocimiento o vida que es excluida al ser puesta del otro lado de la línea de esta distinción (Cfr. Santos, 2010, p. 29).

De esta manera la cartografía abismal legal que va de la regulación a la emancipación, de lo legal a lo ilegal unida a la cartografía epistemológica escindida entre verdad y falsedad, entre conocimiento y creencias o idolatrías, canibalizan culturas por la supuesta detentación de observaciones racionales, objetivas y desinteresadas designando paralelamente la ausencia de humanidad, es decir, el anverso radical de subhumanidad moderna, de experiencias desechadas e invisibilizadas. En palabras de Santos

> La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal. Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el período colonial […] Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas

hegemónicas. (Santos, 2010, p. 36)

La universalidad que el pensamiento hegemónico moderno reclama para sí mismo como única forma de existencia, humanidad, verdad, conocimiento y racionalidad lleva a colocar a la verdad científica como la forma de conocimiento universalmente válida domeñando cualquier discusión epistemológica u ontológica a un diálogo oculto entre desiguales. Cualquier otra forma de saber son meras creencias, falacias o supersticiones que no dan cuenta de la "realidad" como lo hace el verdadero conocimiento científico único capaz de desentrañar la verdad de entidades cognoscibles con las que se configura el, así entendido, mundo inerte. Es así como vamos corroborando que este rango monopólico de verdad está asentado de una forma u otra en la desvalorización, inferiorización e invisibilización de diferentes ontologías y saberes que nacen desde otras prácticas de vida y matrices socio-culturales. Parafraseando a Santos (2010) del otro lado de la línea, invisibles, están los conocimientos populares, campesinos e indígenas catalogados como simples opiniones, magia, comprensiones intuitivas o subjetivas que sólo podrían acceder al carácter universal del conocimiento científico en tanto objetos de estudio.

Siguiendo los planteamientos de Arturo Escobar el conocimiento científico tiene características específicas gracias a la tradición racionalista que lo enraiza. Se trata de abstracciones incorpóreas debido a que están fundamentadas por la división neurálgica operada por Descartes: la del cuerpo por un lado y la mente escindida de las enacciones o experiencias del individuo cognoscente. Este dualismo epistemológico se relaciona con el binomio de cultura/naturaleza, sujeto/objeto con el que corroboramos la separación radical que el hombre moderno pone en marcha respecto a otras culturas, calificándolas como no humanas u objetos de investigación y respecto a la naturaleza al convertirla en mero objeto de estudio, o medio disponible de ser utilizado de cualquier forma para alcanzar sus fines. Los binomios epistémicos, abstractos, universalistas, antropocéntricos y jerárquicos que configuran la licencia cartesiana y articulan las premisas del pensamiento moderno subyacen a su vez en las estructuras institucionalizadas de prácticas e interacciones con las que construimos mundo que, retomando a Escobar (2012), orientan las formas de pensar y ser de las personas.

La compartimentalización de los conocimientos disciplinarios caracteriza las reglas y procedimientos que se aplican a la producción de conocimiento bajo estos esquemas de división cognitiva conduciendo a "patologías de aislamiento de la ciencia" que se desconecta de las efectividades que ocurren en los cuerpos sociales.

Un claro ejemplo, que funcionará de forma clave en el siguiente apartado, es la economía. Este campo "autónomo" de conocimiento, ligado a "las potentes ficciones de la autorregulación de los mercado" (Escobar, 2012) y del individuo económico ejerciendo elecciones racionales basado en la maximización de su bienestar, se encarga del estudio del "carrusel" entre consumidores y productores donde ambos se encuentran en los mercados de bienes de consumo y de servicios

considerados como factores de producción reducidos a valores ordinales en forma de precios con los que se intercambian cantidades (Cfr. Martínez-Alier, 2008, p. 53). Los supuestos epistemológicos con los que se despliega la disciplina económica configuran imaginarios colectivos de individuos autosuficientes que, mediante decisiones egoístas y racionalizadas en búsqueda del máximo beneficio propio, realizan transacciones en los mercados. Mediante la visibilización de los supuestos epistémico-políticos que subyacen a este disciplina moderno/colonial podemos dar cuenta que todos los procesos efectivos que despliega esta patología de aislamiento y separación están inextricablemente conectados a la racionalidad y ontología de la que parten donde por ejemplo no hay cabida para formas de intercambio solidarias y colectivas como sucede en simultáneas y silenciadas prácticas de economía social y solidaria que muchos pueblos originarios en América Latina sostienen desde la resistencia.

Siguiendo el ejemplo anterior es importante resaltar que el resquebrajado zócalo epistémico que sostiene la teoría social occidental opera bajo la perspectiva soberana de la razón abstracta edificada sobre lo que Escobar llama un conjunto ontológico fundamental: el individuo, lo real, la ciencia y el mercado resaltado en tanto una construcción histórica profundamente enraizada en nuestras prácticas cotidianas. "La creencia en atomizados individuos autosuficientes que confrontan el mundo conformado por objetos que existen por sí mismos y los cuales pueden manipular a voluntad" (Cfr. Escobar, 2013, p. 26) nos lleva a concebir la naturaleza como un objeto inerte separado del ámbito humano cerrando todo relación de interdependencia o interconexión en los entornos socio-naturales.

Las consecuencias del dualismo cultura-sujeto separados de la naturaleza-objeto son cruciales para entender las raíces de los graves problemas mundiales que enfrentamos ya que alcanzan expresiones efectivas en el cambio climático de claras raíces antrópicas (Delgado, 2015; Martínez Alier, 2008). Las dinámicas de sobreexplotación, dependencia y destrucción que sostienen los mecanismos de desigualdad estructural del capitalismo son sólo una muestra del "bucle de retroalimentación" (*feedback loop*) de desconexión creciente, del que Escobar nos habla al retomar las aportaciones de Deborah Bird Rose, en que nos sostienen los dualismos occidentales escindidos de la naturaleza lo que nos lleva a afirmar que la crisis ecológica que habitamos es una crisis de la racionalidad dualista y de los modelos de pensamiento basados en esta, de la "creencia en un *ethos* de la supremacía humana sobre la naturaleza" (Escobar, 2013, p. 21). Por tanto, es crucial desnaturalizar el enfoque economicista hegemónico, así como el imaginario y prácticas a él asociado para poner de relieve que sólo se trata de una representación del mundo, una construcción socio-histórica específica que se ha (auto)situado en tanto que patrón de comportamiento universal, normal o necesario.

Teniendo en cuenta el escenario antes esbozado resulta de crucial importancia la emergencia de perspectivas críticas postconstructivistas (Escobar, 2010) o de ecologías de los saberes (Santos, 2010) con las que se parte del lado invisibilizado o negado por los dualismos epistemológicos y

ontológicos modernos lo que Escobar llamaría el "retorno de lo epistémico reprimido". A través de estos posicionamientos epistémico-políticos se recupera el flujo de la vida, la interdependencia, la cultura como diferencia radical, la materialidad, la espiritualidad o la sacralidad expulsadas por el secularismo académico liberal (Cfr. Escobar, 2015; 2013), y simultáneamente se enfatiza la relevancia de "afinar la crítica político-epistémica a la ontología dualista de la modernidad y visibilizar la existencia y resurgimiento de ontologías relacionales " (Escobar, 2012, p. 5).

Actualmente encontramos diversos brotes de reflexión crítica que atienden los cuestionamientos radicales que suponen las prácticas cotidianas con las que construimos mundos donde destacan nuevos ámbitos de discusión y problematización como la ontología política con la que, siguiendo a Escobar y a Blaser, se desnaturaliza la hegemónica comprensión de la cultura como estructura simbólica para trascender esta barrera de relativismo cultural hacia enacciones (sobre el enfoque enactivo véase Escobar, 2013, p. 19) de escucha seria y profunda entre diferencias ontológicas radicales. En términos de Blaser

> La cultura contribuye a naturalizar los supuestos ontológicos que permiten a la modernidad producir una "autocéntrica imagen de sí misma como expresión de certeza universal" […] Resituando la cultura como categoría con la que un mundo particular está siendo hecho constituye el primer paso hacia el rechazo de ser atrapado por la modernidad y un intento por recuperar las diferencias radicales en tanto algo más que una tradición. (2013, p. 550)

El posicionamiento epistémico-político del que parte el ámbito de la ontología política se constituye por tres niveles: las premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo; el modo en que diversas ontologías enactúan a través de prácticas corporizadas con las que construyen mundo; y sus manifestaciones en historias o narrativas que permiten entender las premisas que subyacen a determinada concepción del mundo (Cfr. Escobar, 2012, p. 6).

Los planteamientos críticos que estos enfoques asumen como punto de partida podrían ser un paso fundamental hacia la necesaria desnaturalización o descolonización que necesitamos operar para dar cuenta del empobrecimiento que implican los universalismos dualistas que definen los límites del pensamiento occidental, apelando a nuevas modalidades de análisis crítico, de sensibilidad política y de compromiso con el pluriverso con los que demos cuenta de la amplitud de posibilidades, diálogos e interacciones que se abren desde horizontes que asumen la multiplicidad ontológica (Cfr. Blaser, 2013, p. 552).

Un ejemplo de los supuestos epistemológicos y ontológicos que subyacen a los dualismos del pensamiento moderno: la cuestión del desarrollo

La cartografía abismal moderna y su conjunto ontológico fundamental (individuo-lo real-la ciencia-el mercado) articulan uno de los conceptos con mayor operatividad para reforzar múltiples y diversificados sistemas de poder-saber: el desarrollo, sus discursos

prácticos, proyectos, líneas de acción y definiciones. Mediante esta herramienta práctico-discursiva se subsume toda posibilidad de definición autónoma respecto a los modos o caminos que el desarrollo debe cobrar para diferentes culturas, geografías, cuerpos o entornos socio-naturales.

Siguiendo las reflexiones del libro coordinado por Wolfgang Sachs titulado "Diccionario del desarrollo una guía del conocimiento como poder", el desarrollo ha cobrado múltiples expresiones a través de nociones a él asociadas como pobreza, progreso, producción, modernización entre otras con las que se logra resaltar ciertos aspectos de la realidad, ligados a las particulares concepciones de la matriz civilizatoria euro-americano céntrica de forma tal que se configura "un solo programa, un destino inevitable, donde el modo industrial de producción se convirtió en la fase terminal, por definición del unidireccional camino de la evolución social" (Esteva, 1996, p. 39). En términos de Gustavo Esteva, se trata de una poderosa constelación semántica con la que en todo momento se connota una transformación benéfica, una forma de mejoramiento, de hacer bien, de evolución, de crecimiento, de una meta ampliamente deseable y favorable. Simultáneamente se trata de una condición previa "que anula los propios objetivos, que socaba la confianza en uno mismo y en la cultura propia, que convierte la participación en un truco manipulatorio para involucrar a la gente en la lucha para obtener lo que los poderosos quieren imponerle" (Esteva, 1996, p. 37-38).

Pasaremos a trazar algunos referentes socio-históricos y políticos sobre el desenvolvimiento del término y prácticas en torno al desarrollo. Diversos autores señalan como punto de inflexión el discurso de investidura presidencial pronunciado por el presidente de Estados Unidos Harry Truman hacia 1949 quien, siguiendo a Esteva, no sólo logra liberar la esfera económica de las connotaciones negativas acumuladas en dos siglos, desligando el desarrollo del colonialismo al apelar a la ampliación de sus programas de recuperación económica basándose en prácticas de democracia representativa sino que, en palabras de Truman, marca como tarea mundial el inicio de "un programa nuevo y audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial éste disponible para la mejora y el crecimiento de las regiones subdesarrolladas". De esta manera se gesta el inicio del imperativo de desarrollo que empuja a cualquier nación del mundo a la clasificación y seguimiento de un curso unívoco dictado por el alcance de la cúspide de desarrollo que se auto confieren los países industrializados de occidente. El discurso de Truman marca el nacimiento de la era del desarrollo para las así llamadas economías subdesarrolladas con el que se alude a la hegemonía norteamericana de posguerra (Esteva, 1996).

Escobar distingue 4 fases de desenvolvimiento en torno al desarrollo. La primera fase va de la década de los cincuenta a los sesenta caracterizada por el despliegue hegemónico de diversos procesos de modernización y crecimiento económico para las ahora llamadas economías subdesarrolladas. Las segunda fase predominante entre la década de los sesenta y setenta

estuvo regida por las aportaciones de la teoría de la dependencia y la estrategia de sustitución de las importaciones impulsada por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y reforzada por iniciativas implementadas a través de instituciones financieras como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), esta fase marca el inicio generador de diversas ideas, corrientes de pensamiento y prácticas en torno al desarrollismo. La tercera fase se concentra en 1990, con ella emergen toda una serie de críticas al desarrollo sobre todo desde discursos culturales. Y, por último, la fase que encuentra su comienzo hacia el 2000 momento en que se van consolidando las profundas transformaciones en materia de política económica promovidas por la agenda neoliberal teniendo como herramienta de ejecución los puntos prioritarios resaltados mediante el ya mencionado 'Consenso de Washington'.

De esta manera el crecimiento del ingreso per cápita en las áreas económicamente subdesarrolladas se convertía en prioridad para tratar de impulsar en los países subdesarrollados los servicios sociales básicos y las 'profesiones de atención' que se encontraban en los países industrializados respaldando estos procesos desde la visión dogmática del crecimiento del Producto Interno Bruto a través de la industrialización generalizada. Al respecto es relevante señalar el apunte crítico planteado por Mamani ya que, desde su discurso y prácticas hilvanadas con base en los horizontes de diferentes sentidos históricos que supone el *Suma qamaña* o Vivir Bien para el pueblo kichwa o quechua[5], "el PIB es una medida inventada por el capitalismo para estimular la producción creciente de bienes materiales de consumo" (Mamani, nota al pie, 2010, p. 16).

Siguiendo esta cronología es crucial enfatizar que las raíces del desarrollo siempre se entrelazan con procesos históricos más profundos de la primera modernidad/colonialidad o el periodo de acumulación originaria llevada a cabo gracias a los procesos de conquista y colonización que supuso la apertura del circuito de despojo, explotación e intercambios comerciales estructuralmente desiguales en el océano Atlántico, ligada a la conformación de diversos sistemas jerárquicos de poder atados a la idea de raza (Quijano, 2000) que gesta las definiciones y esquemas de acumulación del sistema capitalista, así como las relaciones de subordinación y explotación entre países ricos industrializados y países periféricos dependientes.

A lo largo de todas estas fases se va creando un vasto aparato institucional a través del cual el discurso de Truman se convierte en una fuerza social, política y económica efectiva gracias al surgimiento de instituciones de posguerra como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), el sistema de la Organización de la Naciones Unidas (ONU), agencias nacionales y locales de planificación, corporaciones de fomento de la producción en sus distintas versiones sectoriales o políticas que impulsan la industrialización y revierten la composición

5 "El término aymara "suma qamaña" se traduce como "vivir bien" o "vivir en plenitud", que en términos generales significa "vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia" (Mamani, 2010: 16). Se vincula en muchos sentidos al *Kyme Mogen* de los Mapuches o gente de la tierra o al *Teko Kayi* de los guaraníes.

demográfica de países hasta entonces predominantemente rurales.

De esta manera se generalizan las aspiraciones al modo de vida occidental o de países centrales bajo diversas formas y estrategias desarrollistas distinguidas por el virulento reduccionismo del mercado (planes de ajuste estructural, privatizaciones, liberalización de los mercados, desmantelamiento de las políticas sociales) que enmarca la centralidad de la estabilización macroeconómica en búsqueda de crecimiento económico. Desde reduccionistas enfoques economicistas se parte de ciertos supuestos efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Gracias a estos procesos de expansión del desarrollo el crecimiento económico, asociado a él fundamentalmente, es automáticamente asumido como algo bueno y deseable porque puede generar empleo y riqueza que eventualmente, según las presuposiciones de la economía neoclásica, podría ser redistribuida a través de los mecanismos del mercado o de la intervención gubernamental. Poco a poco tales percepciones, asociaciones y prácticas naturalizadas van afianzándose fuertemente no solo debido a los diversos actores de sistemas políticos, sino mediante las agendas políticas que unifican, estandarizan e imponen un reducido modelo de desarrollo economicista basado en los índices de crecimiento económico y evaluaciones sobre el bienestar de la población. Retomando a Gustavo Esteva:

> La palabra [desarrollo] define una percepción. Y ésta se convierte, a su vez, en un objeto, un hecho. Nadie parece poner en duda que el concepto aluda a fenómenos reales. Nadie se da cuenta que es un adjetivo comparativo cuya base de sustentación es el supuesto, muy occidental pero inaceptable e indemostrable, de la unidad, homogeneidad y evolución lineal del mundo. Despliega una falsificación de la realidad, producida mediante el desmembramiento de la totalidad de procesos interconectados que constituyen la realidad del mundo, y la sustituyen con uno de sus fragmentos, aislado del resto, como punto general de referencia. (Esteva, 1996, p. 42)

Por ello es fundamental que, desde ámbitos académicos, se apele al análisis de las dinámicas en torno al desarrollo haciendo uso de enfoques o categorías analíticas críticas. Partiendo de diferentes posicionamientos epistémico-políticos podemos por un lado visibilizar los correlatos prácticos que entreteje el desenvolvimiento de conceptos y proyectos tan centrales como el desarrollo, poniendo de relieve las nuevas formas neo-desarrollistas o neo-extractivistas que cobra el intercambio socio-ecológicamente y económicamente desigual en el sistema capitalista, y por otro lado las diferencias y conflictos ontológicos y epistémicos fundamentales que subyacen silenciados a tales procesos de despojo, sacrificio o exterminio en nombre de una meta mayor.

Haciendo un análisis del desenvolvimiento y cambios conceptuales en torno al desarrollo llegamos a una fase en la que se profundiza la escansión respecto a la naturaleza y respecto a las responsabilidades sociales que tenemos de cara a la búsqueda de co-habitación interconectada y equilibrada con otras formas de vida. Es así como va conformándose una idea de 'desarrollo sostenible' donde el informe *Our Common Future* elaborado en 1987 por la Comisión Bruntdland, en el que se afirma como meta central del desarrollo sostenible "la capacidad de satisfacer las

necesidades del presente sin comprometer la habilidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades", representa un hito histórico para la emergencia de este paradigma como señala Esteva "en esta interpretación convencional, empero, se ha concebido el desarrollo sostenible como una estrategia para sostener el 'desarrollo,' no para apoyar el florecimiento y la perduración de una vida social y natural infinitamente diversa" (Esteva, 1996, p. 48-49). Es así como se asienta al desarrollo como una terapia para tratar los daños causados por el desarrollo (Cfr. Sachs, 2010) y se profundiza a su vez el sesgo antropocéntrico respecto a la preservación de la naturaleza ya que lo importante no es la existencia de la naturaleza, la preservación y cuidado de los equilibrios en sus ciclos biogeoquímicos sino el utilitarismo presente y futuro centrado en las actividades humanas.

De esta manera, la naturaleza o lo ambiental se convierten en una variable más para el desarrollo sostenible, de forma tal que el eje neurálgico de equiparación del desarrollo con el crecimiento económico permanece incuestionado al desviar los esfuerzos de auténtica sustentabilidad socio-ecológica hacia la paradójica búsqueda de una manera de seguir creciendo pero conservando el ambiente. En este sentido la teoría de la curva ambiental de Kuznets (en Delgado, 2015, p. 37), que nos dice que el aumento de la contaminación llegará a un máximo y luego declinará, lo que permitirá reinvertir los excedentes del crecimiento económico en el desarrollo verde o sostenible o en la conservación de los ecosistemas, resulta un respaldo fundamental para seguir apelando al optimismo tecnológico como vía crucial que ponga solución a cualquier problema socio-ambiental engendrado por las paradojas del crecimiento económico verde. Hacia la siguiente Cumbre de la Tierra llevada a cabo en Rio de Janeiro en 1992, se afianzan las estrategias o lazos entre inversiones en la conservación de los ecosistemas y el desarrollo como crecimiento económico propios de un capitalismo o economía verde en proceso de consolidación.

En 1997 con el informe del Cambio Global y Desarrollo Sustentable de las Naciones Unidas se refuerza que el crecimiento económico no sólo dejaba de ser incompatible con la protección ambiental sino que lo colocaba como mutuamente dependientes "solucionar problemas ambientales requiere recursos que sólo el crecimiento económico puede proveer" (Delgado, 2011, p. 4). Con base en esta asociación se habla de un supuesto "circulo virtuoso" que reconoce las fronteras ecológicas pero al mismo tiempo sostiene la posibilidad de alcanzar una óptima eficiencia del uso de recursos naturales gracias a las innovaciones tecnológicas.

En este sentido resultan pertinente apuntar que ya desde 1971 Georgescu-Roegen señalaba que la idea de un posible desarrollo sostenible era un mero bálsamo, o en términos de Herman Daly un oxímoron, una contradicción (Martínez-Alier, 2008, p. 55), debido a que con base en la segunda ley de la termodinámica, es indiscutible constatar que hay una degradación continua e irrevocable de energía libre (o baja entropía, es decir, consumimos energía ordenada) transformada en energía dependiente (o de alta entropía con la que desechamos energía

desordenada).

Tal como hemos señalado, el paso del mito del desarrollo al mito del desarrollo sostenible (Toledo, 2015; Delgado 2015) viene acompañado de una insostenible confianza en las innovaciones tecnológicas para superar cualquier barrera o límite ecológico, así como de nuevos nichos de mercado que esquivan el cuestionamiento o necesaria modificación radical de los modelos y prácticas de desarrollo hegemónico mediante la incesante re-actualización del sistema capitalista basada en el crecimiento económico y en el aumento de acceso a bienes de consumo. Siguiendo esta línea, la cuestión crucial es que con los aumentos de productividad impulsados bajo estos esquemas de desarrollo sostenible, donde el crecimiento económico y el cuidado del medio ambiente se convierten en dependientes, no se consideran las consecuencias socio-ecológicas o, como los economistas plantean, las externalidades negativas que implica la sobreexplotación y consecuente agotamiento de bienes naturales. Por ello, con base en estos contextos sería importante enfatizar los mecanismos socio-ecológicamente desiguales de comercio internacional (caracterizado por la transferencia de valor añadido hacia economías centrales) que colocan a América Latina como región exportadora de seis veces más toneladas de las que importa mientras que la Unión Europea importa cuatro veces más toneladas de las que exporta (Martínez-Alier, 2008, p. 52), que sitúan el consumo de energía per cápita de los países ricos 21 veces por encima del consumo de los pobres o que definen la concentración del 85% del disfrute de bienes comunes y vitales como el agua en el 12% de la población más rica (Delgado, 2005, p. 25). Las reprimarizadas economías periféricas exportan barato a economías centrales gracias a los lazos de dependencia que las unen sin tomar en cuenta los daños socioambientales, la sustentabilidad de los ecosistemas a largo plazo así como los costos sociales que tienen estos esquemas de intercambio comercial para la seguridad alimentaria, las formas de vida campesina o respecto a la desarticulación de redes de desarrollo endógeno locales o regionales.

Para reencauzar los prediseñados caminos unidireccionales y unidimensionales (debido a su reduccionismo económico) que se promueven a través de los discursos, proyectos y prácticas de desarrollo hegemónico sostenible es necesario redimensionar estos modelos de desarrollo haciendo uso de herramientas analíticas (como el cálculo de flujos de energía: EROI con el que se calcula el rendimiento energético del input de energía, o los ya mencionados indicadores HANPP o la huella ecológica) que se construyen desde enfoques teóricos más integrales como la economía ecológica[6].

6 Siguiendo a Martínez-Alier, la economía ecológica descansa sobre la inconmensurabilidad de valores, es un campo de estudios interdisciplinarios que nació a finales de la década de los 80 en la convergencia entre ecologistas que estudiaban el uso de energía de los humanos y de economistas disidentes influenciados por las aplicaciones de la termodinámica a la economía. abarca la investigación física de la economía (el metabolismo social), el estudio de los derechos de propiedad sobre los recursos ambientales y las relaciones entre los cambios institucionales y la gestión ambiental, y la macroeconomía de la sustentabilidad, así como la valoración económica de los servicios ambientales que contribuyen al bienestar humano y de las externalidades negativas. Incluye los métodos de la evaluación multicriterial que permiten establecer prioridades entre alternativas aunque los valores sean inconmensurables entre sí (2013, p. 46).

A través de estos enfoques podemos resituar a la economía más allá de los dos niveles que convencionalmente considera (financiero y de economía real o productiva) para vincularla con un tercer nivel inadvertido: el de la economía real-real (Martínez-Alier, 2009, p. 123) donde con un lenguaje físico se dé cuenta que la economía es un subsistema abierto de transformación de energía, principalmente de recursos no renovables y de materiales (donde se incluye el agua), en productos y servicios útiles que finalmente se convierten en residuos y contaminación arrojándolos en forma de outputs al sistema cerrado de la biosfera. Podemos poner de relieve las contradicciones sistémicas que caracterizan el desarrollo hegemónico: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia que trae como consecuencias reiteradas crisis de sobreacumulación resueltas mediante ciclos ampliados de producción-consumo-circulación (o reproducción ampliada de la acumulación por desposesión en términos de Harvey) empujando paralelamente la sobreexplotación de trabajo y el reforzamiento de procesos de despojo de bienes comunes o recursos naturales; y los límites naturales que se imponen a los procesos de acumulación del sistema de producción capitalista (O'Connor, 2001 citado en Delgado, 2011, p. 5). En este sentido reiteramos que las externalidades que implican los esquemas de desarrollo de la economía verde tienen un carácter sistémico e inevitable más no esporádico, se trata de costos socio-ambientales transferidos hacia la vasta población más vulnerable del planeta (Cfr. Martínez-Alier, 2009, p. 130).

Retomando los planteamientos anteriores subrayamos la inextricable conexión de las referidas discusiones epistemológicas y ontológicas con las prácticas o efectividades que viene cobrando la reactualización del desarrollo bajo su disfraz de sostenibilidad para conservar el naturalizado principio del crecimiento económico y el aumento de las capacidades adquisitivas como únicas funciones de bienestar. El subrayar éste vínculo nos permite situar la dimensión política que se oculta en los discursos, proyectos o líneas de acción promovidos a través de organismos internacionales de cooperación al desarrollo o de diversas estrategias de planificación o desarrollo territorial aparentemente desinteresadas, que se promueven como desarrollo sostenible en el marco de un capitalismo verde. Permitiéndonos señalar a su vez, siguiendo a Martínez-Alier, el instrumento de poder que significa la economía al reducir el desarrollo a una cuestión de crecimiento económico falsamente medido "porque confunde el agotamiento de recursos y el aumento de entropía con la creación de riqueza" (2009, p. 126) dejando de lado el bienestar social y el equilibrio ecosistémico.

Por otro lado, nos permiten dar cuenta que la división que el pensamiento moderno opera, desde sus invisibilizadas raíces de conquista y colonialidad, entre la cultura-sujeto y la naturaleza-objeto se encuentran conectadas o cimientan la época de crisis alimentaria, ambiental, energética, financiera y sociopolítica que enfrentamos. El abismo entre lo humano y lo no humano que opera el pensamiento científico basado en el mito moderno, reforzando y favoreciendo las dinámicas de acumulación capitalista bajo esquemas de racionalidad instrumental y mercantil, nos conduce a reducir el cuidado medioambiental a capacidades de administración, de gestión,

de derechos de propiedad o de asignación de recursos. Los efectos prácticos y discursivos de esas naturalizaciones se expresan en dinámicas de mercantilización de la naturaleza con las que se sostiene que la única manera de visibilizar su "valor" para políticos o mercados financieros es su pretendida división en unidades aisladas, definidas, intercambiables y defendibles por ejemplo a través de la conformación de mercados de servicios ecosistémicos. Mediante esta supuesta división de la funciones ecosistémicas la cuestión de los costes socio-ambientales queda zanjada bajo el incuestionado supuesto que el mercado puede lograr un nivel óptimo de contaminación tal como sucede con la propuesta del Teorema de Coase basado en la creencia que con la sola asignación de derechos de propiedad se supera el problema de la contaminación al internalizar los costes ambientales y sociales.

Lo que estas iniciativas ciegas y bienintencionadas olvidan es que la naturaleza es una matriz de vida cuyas funciones, ciclos y capacidades de regeneración no pueden ser aisladas de los densos procesos de interacción y dinamismo que la conforman y que los humanos somos seres ecodependientes que estamos interconectados de múltiples maneras al sostenimiento de su vitalidad por tanto ningún valor de mercado puede otorgarnos un permiso para destruirla o contaminarla eximiéndonos de las responsabilidades que tenemos respecto a los costos socio-ambientales que generamos bajo naturalizados esquemas de desarrollo sostenible. Por ello es de crucial relevancia la incorporación de otros lenguajes de valoración no considerados por la hegemónica ciencia económica, al ser ridiculizados o subsumidos a una lógica de exclusión e inviabilidad en la toma de decisiones, porque en la apertura hacia diferentes lenguajes de valoración propios de ontologías relacionales como las indígenas y/o campesinas podrían encontrarse importantes claves relacionales y biocéntricas, características de una sostenibilidad fuerte, sobre las radicales transformaciones y enacciones que debemos emprender para salir de los límites depredadores, excluyentes y de destrucción que imponen los renovados procesos de verdeamiento capitalista.

Desnaturalización del mito del desarrollo sostenible: procesos de co-aprendizaje desde activismos de transición en búsqueda de construcción de territorios de vida

Con este apartado final pretendemos resaltar la conexión entre las naturalizaciones epistemológicas y ontológicas que siguen operando en los hegemónicos discursos y prácticas de las ciencias sociales; y los supuestos que asocian al desarrollo y a su subrogado más reciente, el desarrollo sostenible. Lo anterior con el objetivo de enfatizar la relevancia de algunos campos de investigación emergentes que bosquejaremos a continuación como son la ecología de los saberes (Santos); el decrecimiento; la anteriormente referida economía ecológica; así como la ontología política, las transiciones al postextractivismo y las alternativas al desarrollo hilvanadas desde diferentes horizontes socio-culturales como el Buen Vivir (sumak kawsay) o el Vivir Bien (suma qamaña). Tales tendencias de investigación

asumen en tanto que punto de partida el cuestionamiento y ampliación de los referidos efectos epistemológicos y ontológicos dados por sentado, así como sus consecuencias prácticas corroboradas mediante las problemáticas mundiales efectivas que enfrentamos en esta época de crisis multidimensional reconocida, por más de un autor, como producto de los dualismos excluyentes y voraces que caracterizan las dinámicas efectivas de reproducción ampliada de acumulación capitalista por despojo (Harvey, 2004) bajo su actual fase neoliberal.

Uno de los puntos centrales que alimentan estas reflexiones es la puesta en relieve de la necesaria ampliación de horizontes epistemológicos y ontológicos hacia la viabilidad, aprendizaje y procesos de construcción co-creativa que se pueden hilvanar con diferentes ontologías relacionales como las indígenas y campesinas de los pueblos originarios de las Américas. Asumiendo estos puntos de partida podemos reforzar nuestros compromisos con la multiplicidad ontológica y la consecuente redimensionalización pluriversal que ella demanda con los que apelemos a contribuir en el entretejimiento de puentes de diálogo, solidaridad y construcción de vida entre discursos y activismos políticos de transición tanto en el norte como en el sur global en búsqueda de justicia socio-ambiental y cognitiva, así como de caminos alternativos *al* hegemónico desarrollo sostenible con los que podamos arraigar la dimensión socio-natural interdependiente de la que sólo formamos parte.

El decrecimiento encuentra uno de sus orígenes en la economía ecológica definiéndolo como "una transición a una economía estacionaria y estable con menor gasto de energía y materiales, y no un proceso absurdo de empequeñecimiento indefinido de la economía hasta reducirla a la nada" (Martínez-Alier, 2013, p. 46). Se trata de un intento por re-politizar el debate en torno a la necesaria transformación socio-ecológica que debemos operar a escala mundial, en especial los países industrializados cuyos característicos metabolismos sociales profundamente entrópicos son inevitablemente dependientes de crecientes insumos de materiales y energéticos en especial de recursos no renovables como el petróleo, carbón o gas; así como respecto a la urgente crítica de las nociones hegemónicas sobre el desarrollo retando las naturalizadas prácticas del capitalismo verde al tiempo que se afirma disidencia respecto a tales hegemónicas representaciones del mundo en búsqueda de nuevas alternativas (Cfr. Demaria *et al*, 2013, p. 192).

De esta manera, los actores a favor del decrecimiento o la reducción de flujos de energía y materiales se convierten en sujetos politizados que retan los supuestos discursivos y prácticos fuertemente asociados al desarrollo, a la democracia representativa o a los prediseñados imaginarios en torno a una buena calidad de vida.

Siguiendo el énfasis en el posicionamiento del decrecimiento a favor del pluralismo de valores pasamos a vincular otra de las contribuciones teóricas importantes en las tendencias críticas que configuran los cuestionamientos epistemológicos y ontológicos en torno a la estrechez del

pensamiento y soluciones modernas, es decir, los planteamientos elaborados por Boaventura de Sousa Santos sintetizada en la llamada ecología de los saberes. Se trata de iniciativas y movimientos situados en el denominado pensamiento posabismal que parten del reconocimiento de la marginación social y que constituyen los movimientos contrahegemónicos luchan contra las diversas formas de exclusión económica, social, política y cultural generada por las agendas neoliberales. Al basarse en el principio de igualdad y en el principio del reconocimiento de la diferencia, excede el entendimiento occidental del mundo debido a que implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar aunque se reconoce la persistente y poderosa operatividad del pensamiento abismal (Cfr. Santos, 2010, p. 48-49).

Una de las más importantes aportaciones del posicionamiento epistémico articulada desde la ecología de los saberes es que asume el reconocimiento de la co-presencia radical que "significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales" lo que nos conduce a desmarcarnos de entrada de la teleología moderno-colonial, por ello se plantea en tanto contraepistemología o una epistemología desestabilizadora que presupone una pluralidad de conocimientos igualmente válidos. En este sentido, señalamos que su bases epistemológicas se centrarían en el reconocimiento de la imposibilidad de una epistemología universal rechazando la creencia fundacional del pensamiento abismal en la ciencia como única forma válida y exacta de conocimiento, lo cual no implica desacreditar el conocimiento científico sino sólo su uso contrahegemónico con el que se asiente el terreno necesario para un pensamiento propositivo y pluralista donde los conocimientos en emparejada validez epistemológica interactúen, se escuchen, se entrecrucen. Aquí se encuentra uno de los puntos de quiebre epistemológico más importantes, poniendo en dialogo con las reflexiones de Escobar y Blaser, en el reconocimiento de diversos agentes de conocimiento donde claramente se parte del conocimiento no científico que se entreteje desde la práctica cotidiana por las luchas desde abajo en defensa de diversas territorialidades, desde relaciones de equilibrio, respeto y armonía con la Madre Tierra con las que se afirman múltiples matrices socioculturales en tanto diferencias ontológicas radicales.

Siguiendo con la propuesta desde la ecología de los saberes, en este sentido es fundamental la diferencia entre una acción conformista que no se desfamiliariza respecto a las formas y modos de la monocultura del conocimiento moderno hegemónico y una acción-con-*clinamen* "entendido como el inexplicable "*quiddam*" que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito" (Santos, 2010, p. 59), una acción con poder creativo y espontáneo basado no en la ruptura sino en el viraje o desviación bajo el principio de un conocimiento prudente, autorreflexivo, que se dinamiza por el cuestionamiento constante a la luz de respuestas siempre incompletas. Al respecto, Santos apelaría a la construcción de conocimientos en búsqueda de intervención, no sólo de representación "la credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite y previene" (2010, p. 53).

Las aportaciones de enfoques post-desarrollo como alternativas *al* desarrollo, *sumak kawsay* o *suma qamaña*, los derechos de la naturaleza o prácticas de economía social y solidarias se vinculan a tres asuntos interrelacionados y vinculados a su vez con procesos de justicia socio-ambiental y de justicia cognitiva: la necesidad de descentrar el crecimiento abriendo espacio a construcciones colectivas en torno al desarrollo que cuestionen la equiparación desarrollo-crecimiento económico; su decantación en la formulación de alternativas *al* desarrollo; y sus múltiples formas de resistencia enactiva con las que se busca ir más allá del desarrollo como conocimiento especializado e intereses corporativos tratando de hilvanar estrategias colectivas de base.

Comenzaremos con los importantes posicionamientos de análisis crítico que se elaboran desde las transiciones al postextractivismo. Parten del diagnóstico que es imperante abandonar estrategias de desarrollo dependientes del extractivismo petrolero o minero al redimensionar estos sectores manteniendo solamente los estrictamente necesarios bajo condiciones de operación aceptables debido a que los supuestos beneficios económicos que proveen no compensan en absoluto los costos socio-ambientales que tiene en corto, mediano y largo plazo ni ayudan a resolver problemas de desigualdad y pobreza.

Frente a este escenario se trazan dos propuestas: por un lado los desarrollos alternativos que se plantean la continuación de este tipo de emprendimientos buscando una rectificación y reforma en las estrategias actuales mejorando la tecnología para que se mitiguen los impactos socioambientales o trazando proyectos de remediación ambiental; hacía otra senda apuntaría la postura de alternativas *al* desarrollo "que buscan transformar las propias bases ideológicas del desarrollo, y nuestras concepciones sobre la calidad de vida, el crecimiento económico o el consumo abandonando la fe en el necesario e inevitable progreso material, en la teleología histórica y en la necesaria apropiación de la naturaleza para buscar crecimiento económico así como poniendo en entredicho la idea de progreso bajo concepciones de bienestar y buena vida" (Gudynas, 2011).

Es necesario descentrar el desarrollo o buscar alternativas *al* desarrollo, partiendo de una crítica a los valores de crecimiento verde, progreso y modernidad, citando a Escobar "debemos salirnos de los límites institucionales y epistémicos vigentes si realmente queremos vislumbrar mundos y prácticas capaces de generar las transformaciones significativas que son consideradas necesarias" (2015, p. 3). En este sentido Escobar señala otras cuatro áreas que se alían de algún modo al post-desarrollo: el planteamientos del pensamiento decolonial; la crisis del modelo civilizatorio, la economía social y solidaria; lo comunal, la relacionalidad y el pluriverso donde las apuestas que están en juego son la reorganización de la sociedad y la construcción de territorialidades de diferencia cultural radical (Escobar, 2015, p. 233) desde la *activación política de la relacionalidad* constatada en múltiples geografías de las Américas, y del sur y norte global (Escobar, 2015, p. 237).

Bajo este contexto se reconoce a América Latina como el epicentro de perspectivas críticas de pensamiento contra hegemónico (desde los 60-70 con la teoría de la dependencia, teología de la liberación, la investigación-acción participativa, la educación y comunicación populares como ámbitos prioritarios de trabajo) donde se parte de la necesidad de establecer nuevas condiciones y espacios de conversación entre academias críticas, intelectuales, artistas independientes, activistas y movimientos sociales.

Una de las contribuciones fundamentales al campo de discusión epistémico-político que abre la ontología política es acerca del reconocimiento de la cultura como diferencia radical y no como mera estructura simbólica (Véase Escobar, 2012) debido a que tiene cruciales implicaciones éticas, prácticas, políticas y socio-ecológicas que resitúan la negación de suposiciones ontológicas con las que se construyen las esferas de tomas de decisiones dictando el rumbo abismal del crecimiento verde sobre todo en escenarios de conflictos ecológico distributivos donde la constante es el abuso de poder basado en la hegemonía de los modelos de vida desplegados a través de la teleología euro-americano céntrica.

En muchas territorialidades del mundo van emergiendo y reforzándose conflictos ontológicos, principalmente en lugares de extracción y desecho cooptados por las demandas de la acumulación capitalista de la economía verde, donde la activación política de la relacionalidad cobra cuerpo colectivo más allá de espectros políticos de derecha o izquierda o de formas representativas o estatistas. Desde estos cuerpos sociales en movimiento se sostiene una apuesta por la toma de decisiones mediante consenso, por la promoción de una economía comunitaria complementaria en términos de armonía, de equilibrio, de reciprocidad en búsqueda de una producción equilibrada con la que no se arruinen los entornos socio-naturales sino que se aprenda a vivir en armonía al reconocer la interdependencia vital de los humanos con las diversas formas de vida no humanas.

Se trata de formas de organización autónomas tejidas por asambleas comunales, rotación de obligaciones y relaciones de poder horizontales y dispersas, pero sostenidas comunitariamente, que destacan la importancia de encontrar y construir nuevas formas de regulación basadas en la democracia directa y autónoma "fuera de, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el estado liberal" (Gutiérrez, 2008, p. 46 citado en Escobar, 2012 p. 8).

Siguiendo esta pauta retomamos la cotidianidad desde la que diversos pueblos en las Américas construyen prácticas del *sumak kawsay* (kichwa) o *suma qamaña* (aymara) en las que, en palabras de Mamani (2010), se coloca como principio la búsqueda de respeto, armonía y equilibrios con todo lo que existe comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado logrando construir un paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien. Las culturas de vida como la kichwa, aymara, tzeltal, mapuche, tzotzil, náhuatl, ñathö, ñhañhu, otomí o tojolabal entre otras llaman a reconstituir la visión de comunidad de las culturas ancestrales debido a que son estos horizontes de sentido histórico, con los que se

"recupere la memoria y la historia en el tiempo presente para proyectarnos hacia el futuro" (Mamani, 2010 p. 10) así como que se reafirme la identidad sociocultural, los que se convierten en brújulas para la construcción de diferentes enacciones de vivir bien.

Para estas culturas o diferentes ontologías es claro que las promesas de progreso y desarrollo operadas desde la modernidad han mostrado sus limitaciones y efectos devastadores por ello Mamani afirma

> El medio ambiente ya no puede soportar más "procesos de industrialización" ni "revoluciones verdes" – ya no está en juego sólo nuestra especie, también se ha comprometido el equilibrio de todos los ecosistemas-; la economía (de mercado) sólo ha creado "pobres" donde antes existían comunidades plenas de seres humanos dignos – el pensar que todo tiene un valor monetario ha terminado por quitar valor a la vida-; los mercados mundiales ya no tienen donde expandirse y existe más oferta que capacidad de consumo. (Mamani, 2010, p. 12)

Desde los horizontes del *sumak kawsay* o del *suma qamaña* al partir del paradigma individual fundado en el pensamiento moderno/colonial se sigue promoviendo la mercantilización de la naturaleza, la sobreexplotación de seres humanos y bienes colectivos centrada en la prioridad irrevocable de acumulación de capital, de crecimiento económico de tal manera que "se coloca al humano por encima de las demás formas de existencia, generando una estructura piramidal jerárquica en una relación de sujeto-objeto que da la potestad al humano de usar y abusar de todo lo que le rodea" (Mamani, 2010, p. 11). De esta forma, tales enacciones de ontología relacional señalan la falsedad que pesa en las soluciones del desarrollo sostenible a problemas mundiales como el calentamiento global porque, tal como apunta Mamani (2010), las posibles soluciones que se plantean no tocan el tema de fondo.

De fondo se encuentra el modelo civilizatorio desplegado por el mito moderno, los discursos, proyectos, imaginarios, estrategias de desarrollo hegemónico que destruyen vida para seguir manteniendo inamovible el principio de crecimiento económico. El reduccionismo económico que articula y moldea los intensos patrones de producción, consumo y distribución se encuentran a la raíz de la crisis no sólo del suelo epistémico-político que configura la teoría social moderna y del mito moderno que la sostiene, dividiendo al individuo moderno de la naturaleza, sino a la raíz de la crisis multidimensional (energética, alimentaria, climática, financiera, socio-política) o, retomando a Mamani desde los horizontes de ontología relacional que hemos venido enfatizando, la crisis civilizatoria que enfrentamos.

Aquí también se juegan los ritmos y ciclos con los que se habitan desde las enacciones de ontologías relacionales que atienden, escuchan y co-habitan con los ciclos de la Madre Tierra. Citando a Fernando Huanacuni Mamani

> La humanidad busca una respuesta y los pueblos indígenas originarios planteamos el paradigma de la cultura de la vida que es *naturalmente* comunitario. El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena- originario- comunitario es una respuesta sustentada por la

> expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una propuesta no sólo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de la vida. El ser humano hoy tiene que detenerse, ver hacia atrás y hacia el horizonte y preguntarse acerca de cómo se siente, cómo está Seguramente sentirá soledad y desarmonía a su alrededor. Hay un gran vacío dentro y fuera de cada uno y es evidente que se han desintegrado muchos aspectos de la vida: individuales, familiares y sociales. Es como una disfunción colectiva que ha anulado la sensibilidad y el respeto por lo que nos rodea, resultando en una civilización muy infeliz y extraordinariamente violenta, que se ha convertido en una amenaza para sí misma y para todas las formas de vida del planeta. (Mamani, 2010, p. 14).

Una de las lecciones más importantes de las culturas de vida es que la comunidad como unidad y estructura de vida no sólo se gesta en lo social, en lo humano sino con todos los seres vivos, de tal manera que podamos construir redes de colectividades políticamente activadas desde la relacionalidad intersubjetiva humanos-Madre Tierra con las que apelemos a seguir defendiendo y construyendo territorios de vida. Por ello enfatizamos que el Vivir Bien no puede ser equiparado con el desarrollo, el horizonte ancestral que habitan diversos pueblos originarios de las Américas se centra en una cultura de vida, de vida comunitaria, donde la Madre-Tierra juega un papel ontológico relacional. Es necesario replantearnos las prediseñadas vías de buena vida dictadas por la funcionalidad del crecimiento verde para abrir nuestra escucha atenta a los diferentes sentidos de vida en equilibrio y armonía comunitaria que despliegan estas ontologías relacionales.

El resquebrajamiento de la validez universal del mito moderno marca a su vez esperanza por profundizar su agrietamiento. Citando a Blaser

> Al alcance en que estos encuentros conflictivos proliferan [entre diferentes ontologías] (ver Leach, Scoones y Wynne 2005; Mander y Tauli-Corpuz 2006), la historia moderna se ve crecientemente localizada en una posición de "dominio sin hegemonía" (Guha 1997). Esto no significa que la modernidad haya perdido su dominación sino que está sosteneniéndola, el balance entre coerción y persuasión está cambiando. Cuarenta años atrás, la oposición a la minería, a la extracción de petróleo, al incremento de tierras agroindustriales por motivos ambientales o debido a modos de vida indígenas hubiera sido profundamente disruptiva, hubiera sido percibida como simple irracionalidad por la mayoría de los ciudadanos en América Latina, no así hoy día. La promesa de modernización ya no aparece más tan persuasiva (lo que tampoco significa totalmente falta de elocuencia) y por consiguiente un espacio se abre para llevar a cabo otras historias y otras proposiciones acerca de cómo diferentes modos de construir mundo podrían relacionarse (Blaser, 2013, p. 557)

Las críticas antes referidas son importantes para entender los procesos, modos, sistemas de explotación, subordinación que sostienen al capitalismo verde pero no son suficientes, ya que no dan cuenta de los conflictos ontológicos que subyacen a las diferentes formas de sobreexplotación, desterritorialización y destrucción que se operan desde las matrices semánticas y sistemas de redes de poder con las que se enaccionan proyectos de desarrollo sostenible. El motivo por el cual se intensifican y expanden diversos conflictos ecológico-distributivos en múltiples geografías del Norte, pero sobre todo del Sur global es que la incuestionada armadura

ontológica y epistemológica que subsume diferencias ontológicas en un mismo metarrelato universal convirtiéndolas en ausentes (Santos) o no plausibles (Blaser) está en profunda crisis. Se encuentra en crisis frente a las indiscutibles consecuencias y costos socio-ambientales que implican los patrones de desarrollo, producción y consumo a los que apela el desarrollo sostenible hegemónico, así como los efectos de desintegración, destrucción, subordinación, servidumbre y esclavitud que ha generado para diversos pueblos y territorialidades de vida. En palabras de Mamani

> Desde el horizonte del vivir bien, los pueblos indígenas originarios estamos cuestionando el término desarrollo y todo lo que éste implica, ya que para nuestros pueblos y comunidades el desarrollo ha significado el deterioro de la naturaleza y la destrucción de nuestras comunidades. El término desarrollo está ligado a la explotación, a la marginación a la depredación y a la dependencia, pues desde la lógica occidental, desarrollo implica ganar en desmedro de otro. (2010, p. 31)

El resquebrajamiento de la solidez del mito moderno, que sostiene la hegemonía epistemológica de la ciencia y la tecnología por encima de toda consideración ética, política o ambiental brilla por su falta de fundamentación al ser cuestionada desde la multiplicidad ontológica que componen horizontes pluriversales donde las ontologías relacionales antes silenciadas, borradas, se afirman bajo el imperativo de defender las territorialidades de las que forman parte frente a los violentos procesos de acecho neodesarrollista que están viviendo múltiples territorios de vida. Se levantan, posicionan y apuestan por la construcción de enacciones basadas en la radical diferencia ontológica que habitan presentándonos la plausibilidad que tienen los horizontes, valores, caminos desplegados desde ontologías y epistemologías relacionales.

Retomando el argumento inicial quisiéramos subrayar la importancia del entretejimiento de imaginarios políticos donde se destaquen valiosos puntos de convergencia entre los discursos críticos y prácticas del sur y del norte global, como los anteriormente referidos, con los que se interpela a la formulación de amplias críticas filosóficas, culturales, ecológicas, políticas y económicas al capitalismo y al mercado, así como a sus conceptos fundamentales el desarrollo hegemónico y su asociado crecimiento económico.

Es fundamental que desde ámbitos académicos nos demos a la tarea de seguir cultivando nuevas líneas de estudio crítico así como de investigación-acción con las que subrayemos los límites e insuficiencias que pesan en el pensamiento, discursos y prácticas moderno-coloniales, con las que sigamos cuestionando y descolonizando las naturalizaciones que pesan en conceptos clave, pero simultáneamente tan ambiguos, como el desarrollo, lo que a su vez nos permita reconocer la viabilidad de otras soluciones no modernas, anticapitalistas, antisistémicas, no liberales antes silenciadas con las que podamos ir construyendo desde la resistencia, co-creación y solidaridad colectiva diversas formas de activación política de la relacionalidad. Donde vayamos hilvanando la necesaria ampliación de saberes y sujetos que construyen conocimientos diferentes para ir sembrando la posibilidad de construir un mundo donde quepan muchos mundos. En palabras de Escobar se trata de un "cambio en la naturaleza de la reflexión de ser abstracta y descorporizada

hacia una reflexión atenta, abierta, situada y corporizada, ampliando nuestros horizontes para escuchar atentamente tradiciones no occidentales de reflexión sobre la experiencia" (Escobar, 2013, p. 32) con la que debilitemos la preponderancia de pensar en dualismos jerárquicos propios de la racionalidad cartesiana.

Por ello es fundamental entretejer redes de resistencia local, regional y transnacional con los que hagamos contrapeso a los discursos y prácticas de desarrollo hegemónicas fundadas en el crecimiento económico en tanto que única vía de desarrollo a seguir. Dar cuenta que éste principio indiscutido se encuentra a la raíz de la crisis multidimensional o civilizatoria que enfrentamos al entender los límites ecológicos que la Madre Tierra impone a toda forma de desarrollo o ampliar nuestros horizontes epistémico-políticos hacia formas de ontología relacional con las que hilvanemos diferentes relaciones con nuestros entornos socio-naturales reconociendo la interdependencia e interconexión que hay entre formas de vida humana y no humana.

Bibliografía

Amigos de la Tierra Internacional (2015). *Financierización de la Naturaleza. La creación de una nueva definición de la naturaleza*. Brochure.

Arrighi, G. (2001). Global capitalism and the persistance of the north-south divide. *Science & Society*, 65(4), 469-476.

Arrighi, G. & Silver Beverly J. (2001b). Capitalism and world (dis)order. *Review of International Studies*, 27, p. 257-279.

Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in Spite of Europe toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54 (5), 547-568.

Carcanholo, D. M. (2015). Neoliberalismo y Dependencia Contemporánea: la actual lucha de clases por la transformación social. En Rojas Villagra Luis (coord.) *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*. Asunción.: CLACSO.

Cattaneo, C.; D'Alisa, G.; Kallis, G. & Zografo C. (2012). Introduction: Degrowth Futures and Democracy. *Futures,* número especial 44, 515-523.

Delgado, R. (2016). Berta Cáceres; su muerte y la necesaria defensa de Gustavo Castro. *La Jornada de Oriente*. Disponible en: http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2016/03/07/berta-caceres-su-muerte-y-la-necesaria-defensa-de-gustavo-castro/ (consultado el 7 de marzo de 2016)

Delgado Ramos, G. C. (2015). Configuraciones del territorio: Desarrollo, desarrollismo, transiciones y alternativas. *Argumentum*, Vitória, 7(2), 32-58.

_____. (2011). *Bienes comunes, metabolismo social y futuro común de la humanidad un análisis Norte-Sur.* Conferencia sobre los bienes comunes en Roma, organizada por la Fundación Rosa Luxemburg Bruselas.

Demaria, F.; Schneider, F.; Sekulova, F. & Martínez-Alier J. (2013). What is degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement. *Environmental Values* (22), 191-215.

Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. *Contrapuntos*, serie Desafíos latinoamericanos (7). Disponible en http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2016/01/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra.html (consultado el 31 enero 2016)

_____. (2015). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar. *Interdisciplina 3*(7), 217-244.

_____. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, (18), 15-42

_____. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política el campo de Cultura y Desarrollo. *Wale'Kuru Revista de investigación en cultura y desarrollo, No. 2.*

_____. (2010). Ecologías políticas post-constructivistas. Redclift,M. & Woodgate, G. (eds.) *International Handbook of Environmental Sociology*, segunda edición, Elgar, Cheltenham, UK. Traducción de Eduardo Yentzen.

Esteva, G. (1996). Desarrollo. En Sachs, W. (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC: Perú.

Galindo, L. M.; Samaniego, J. L.; Alatorre, J. E.; Ferrer, C. J.; Reyes, O. & Sánchez, L. (2015). *Ocho tesis sobre el cambio climático y el desarrollo sostenible en América Latina.* CEPAL-UNIÓN EUROPEA (Programa EUROCLIMA).

Gudynas, E. (2011). Caminos para las transiciones post extractivistas. En Alayza, A. y Gudynas E. (eds.), *Transiciones, post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú.* Lima: RedGE y CEPES, pp. 190-217.

Harvey, D. (2004). *El "nuevo" imperialismo acumulación por desposesión*. Bs. As.: Clacso. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/social/harvey.pdf (consultado el 21 febrero de 2014)

Herique, M. P. (2009). El antiutilitarismo y la descolonización del pensamiento latinoamericano sobre globalización. *Congreso PRE-ALAS: Pensamiento crítico y alternativo en el contexto de la globalización*; 22 y 23 de abril de 2009, Toluca, México. Disponible en: http://www.journaldumauss.net/spip.php?page=imprimer&id_article=503 (consultado el 4 marzo 2016).

Hornborg, A. (1998). Toward and ecological theory of unequal Exchange: articulating world system theory and ecological economics" *Economical Economics,* (25).

International Forum on Globalization (IFG), Institute for Policy Studies (IPS), Global Project on Economic Transitions (2007). *Manifiesto sobre transiciones económicas globales*. (Traducción de Leandro Nagore y Silvina Silva) *Papeles*, (100).

Lo Vuolo, R. M. (2015). *Estilos de desarrollo, heterogeneidad estructural y cambio climático en América Latina*. CEPAL-UNIÓN EUROPEA (Programa EUROCLIMA).

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

Raíces: Lima.

Martínez, A. J. (2013). La justicia ambiental y el decrecimiento económico, una alianza entre dos movimientos. *Ecología política, 45 'Los bienes comunes'*. Icaria: Barcelona.

_____. (2009). Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas. *Revista de Economía Crítica*, (8), 121-137.

_____. (2008). Decrecimiento sostenible; París, abril del 2008. *Ecología política*, (35), Icaria: Barcelona.

Martínez, R. R. & Reyes, G. E. (2012). El Consenso de Washington: La instauración de las políticas neoliberales en América Latina. *Política y cultura*, (37), 35-64.

Max. N. M.; Elizalde, A. & Hopenyyn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Disponible en: http://habitat.aq.upm.es/deh/adeh_3.html (obtenido el 25 de marzo de 2016).

Navarro, M. L. (2012). Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. *OSAL* (Observatorio Social de América Latina), Año XIII (32), 149,172.

Polanyi, K. (1989). *La gran transformación, crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

Political positioning of social organizations of Latin America and the Caribbean towards the COP 21. (2015).

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**.** En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ryan, I. S. (2014). Food and finance: the financial transformation of agro-food supply chains. *The Journal of Peasant Studies,* 41(5), 749-775.

Sachs, W., ed. (2010). *No Sustainability Without Development. Development Critique*. Disponible en: http://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM21/Sustainability.html (visitado el 29 de diciembre de 2015)

Santos, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo.* Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.

Santos, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías.* La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE.

Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones TRILCE-Extensión Universidad de la República.

Toledo, V. M. (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? ¿Una propuesta ecológico política?" *Interdisciplina, 3*(7), 35-55.

El trabajo complejo en la enseñanza de la Educación Ambiental para un desarrollo sostenible.

Rocío Valderrama-Hernández.
Doctora en Ciencias de la Educación.
rvalderrama@us.es.

Dolores Limón Domínguez.
Doctora en Ciencias de la Educación.
dlimon@us.es.

Universidad de Sevilla, España.

Introducción

El modelo de desarrollo económico que se impone está destruyendo las condiciones de habitabilidad del ser humano sobre sí mismo, igualmente insano para las relaciones humanas. Nos encontramos, en ocasiones, con un medio social tan deteriorado que es necesario desarrollar estrategias de intervención educativas que comprendan la persona desde su complejidad. Por ello tiene que darse un encuentro entre las esferas del ser humano donde el yo y las relaciones pongan en valor la interacción con el entorno. Esto solo es posible desde un marco de desarrollo humano donde se tiene en cuenta la trama de vida. En un escenario desequilibrado, enormemente contradictorio y polarizado la realidad se nos presenta como si no tuvieran relación entre sí, aunque coexistan de manera paralela en un mismo espacio globalizado. La Educación Ambiental (EA) no admite uniformidad, sino una divergencia de soluciones en las que se mezclan aspectos sociales, económicos y culturales, además de personales y ambientales.

Se plantea que la salud del sistema ecológico global no puede ir separada de un desarrollo humano digno y duradero, el cual hemos denominado sustentable. El objetivo prioritario de la educación debe ser el desarrollo de la persona siendo ésta el centro del proyecto pedagógico.

Necesitamos dar protagonismo a valores como la armonía, la paz, la cooperación, la honestidad, la igualdad, el amor o la comprensión dentro de los sistemas educativos. La necesidad de

tomar conciencia de nuestra realidad, de sentirnos partícipe de ella, nos hace responsable de su transformación y conlleva a situarnos en el análisis de que es tarea de todos y de todas, la construcción de una ciudad más habitable.

La educación debe orientarse al desarrollo de todas las facetas de los seres humanos: física, social, artística, intelectual, emocional, moral y espiritual. Se insta a dejar de considerar de manera fragmentaria a los/as estudiantes. La perspectiva holística nos aporta una visión unitaria y completa de la realidad y de los seres humanos en conformidad con lo exigido por el llamado paradigma ecológico. La consideración fragmentaria de las personas se entiende como el ejercicio de una agresión comparable como la que se ejerce sobre el planeta.

El modelo de desarrollo está claramente en cuestión, como desarrollo productivo que nos está conduciendo a una catástrofe ecológica y a una aniquilación constante de la diversidad y la vida en el planeta. Y ¿cómo se sitúan con las personas? ¿Podemos seguir planteándonos unas relaciones sociales dentro de un ámbito educativo que no consideren a las personas en su integridad, en su complejidad?

Un acercamiento inicial al término de ecología nos lleva a pensar en cuestiones exclusivas del ámbito del medio ambiente y su evolución a través del contrato humano. Si hablamos de sostenibilidad solemos pensar en un modelo de desarrollo económico concreto, ¿y las personas? ¿Podemos hablar de sostenibilidad sin tener en cuenta la relación con el entorno? Y ¿Cuánto y cómo se mantiene en el tiempo?

La idea de complejidad, que ya distintas corrientes de pensamiento desde distintos campos de investigación e intervención en los últimos tiempos apuntan claramente a ella, explica su relación con la inclusion . Sostenibilidad y personas tienen que ver con la necesidad de ir construyendo una visión más integradora a partir de cómo nos vemos a nosotros/as mismos/as, a nuestros semejantes; y en función de cómo nos relacionamos y cómo nos sentimos parte de nuestro entorno.

Tratamos de ir construyendo una conceptualización de ecología humana, capaz de integrar a las personas y sus necesidades, sus intereses e inquietudes, sus relaciones y potencialidades, dentro de la comunidad educativa y mundos de vida y que estas sean duraderas.

¿Cómo podemos trabajar de forma compleja en EA para de desarrollo sustentable? ¿Qué elementos debemos contemplar? creemos que para que este marco sea posible necesariamente tenemos que hablar de un proyecto vital que favorezca un pleno desarrollo de la persona que comienza en la familia y continua en sus relaciones interpersonales en el entorno, en base a criterios de cuidado y participación, tejiendo una trama sostenible que perdura en base a un marco ecológico de desarrollo humano.

Figura 1: Elementos de la EA sistémica.

Fuente: Elaboración propia.

Educación ambiental y geopolítica del entorno como elementos para el desarrollo sostenible

Actualmente vivimos una vida acelerada donde sin nada que compartir, las relaciones entre generaciones se han cosificado, porque mutuamente se intercambian servicios. Novo (2009), en esta línea plantea:

> La E.A. se mueve en el plano axiológico, en primer lugar, para desactivar algunos de los señuelos que, en nuestras sociedades, ofrecen un supuesto «progreso» a base de tener más y consumir más. El verdadero avance hacia un desarrollo sostenible vendrá por la aceptación y la puesta en práctica de valores que, en gran parte del mundo occidental, hemos perdido: la austeridad en el uso de los recursos; el reconocimiento de los límites; la capacidad para disfrutar de un ocio no necesariamente consumista; la valoración de los intangibles que proporcionan auténtica calidad de vida (el disfrute de la naturaleza, la compañía…) y que, generalmente, son gratuitos. Todo ello resulta fundamental en nuestros programas, porque la sostenibilidad global comienza por la sostenibilidad personal (p. 195).

La necesidad de construir un marco ecológico para las relaciones de enseñanza-aprendizaje parte de la obligatoriedad de promover y fomentar comunidades sostenibles en el sentido que plantea Capra (2000) cuando sostiene que lo que caracteriza a una comunidad sostenibles es precisamente la trama de la vida en la que está inmersa.

La EA favorece un compromiso desde una perspectiva pedagógica para sensibilizar, concienciar, dar a conocer realidades muy alejadas de las vidas cotidianas de las personas, a la vez que ha sacado del anonimato prácticas, procesos socioeducativos y medioambientales que estaban muy cerca de nuestros barrios, comunidades y ciudades, que en ocasiones tenían múltiples implicaciones para las personas que vivimos próximos a ellos.

La geopolítica es la disciplina que se ocupa de las relaciones entre la política y el territorio. Una visión tradicional de la geopolítica se centra en el análisis del poder en espacios formales como

el del Estado-Nación.

Si re-definimos el concepto, entendemos que el objeto y ámbito de la Geo-Política están politizando las diversas geografías y espacios con el fin de visibilizar las relaciones de poder existentes en esos territorios. El reconocimiento de los espacios informales, tanto de la economía, la cultura como de la propia política, posibilita tener en cuenta las contribuciones de otros actores.

Tal y como plantean Best y Struver (2000), los espacios -físicos y humanos- son construcciones de discursos y prácticas que se encuentran ligados a posiciones de poder e incrustados en sistemas de exclusión e inclusión. Asimismo, estos mecanismos de poder, localizados en las diversas geografías, se materializan en los cuerpos físicos, donde se naturalizan garantizando de esta manera la perpetuación.

La Geopolítica que plantemos en la EA supone de manera sintética un reconocimiento de que ningún espacio, tanto territorial -región, país, ciudad, cuerpo…- como humano -cultura, comunidad, hogar, familia…- es neutro. En todas estas geografías se establecen relaciones de poder que son necesarias tener en cuenta para comprender las dinámicas que allí se establecen. Asimismo será importante visibilizar las relaciones que se establecen entre los espacios que contribuyen a la configuración de los mismos, de manera que la construcción social y simbólica del cuerpo tendrá una relevancia central en la configuración de la globalización económica neoliberal a la que asistimos.

Utilizar el término "geo" para describir aquellos espacios determinados y constituidos por los cuerpos biológicos nos parece enormemente sugerente y lleno de transformadoras posibilidades en tanto que el cuerpo es un espacio donde se originan imaginarios de poder. Asimismo, el cuerpo se percibe no sólo como un objeto, sino que se convierte en un elemento para el pleno desarrollo de la globalización, un espacio desde el cual se produce macro-política.

Se trata, por tanto, de impulsar estrategias alternativas a las formas hegemónicas de articulación entre poderes y territorios, contribuyendo a otras Geo-Grafías emancipadoras, a otros mundos posibles.

• El papel de la familia en el desarrollo de la educación ambiental

La familia sigue desempeñando unas funciones para las que la sociedad no ha encontrado un sustituto, es por ello que se ha convertido en un objeto de investigación. Se la estudia desde el punto de vista psicológico, económico, sociológico y ético-moral. Familias monoparentales o multiculturales, hijos que no se emancipan hasta la treintena, nuevos roles y quiebra del principio de jerarquía tradicional, son algunos de los retratos que muestra la nueva

familia.

Los investigadores coinciden en que el detonante de los cambios en la familia de las últimas décadas, ha sido la incorporación de la mujer al mundo laboral y la regulación de la función reproductiva. Históricamente, los roles paterno y materno, en todas las culturas, han venido marcados por la distribución de sus respectivas funciones: el hombre realizaba la labor remunerada fuera del hogar, y la mujer educaba a los hijos en los valores humanos de esa cultura; el cambio significativo en la vida de la mujer ha modificado la estructura familiar.

Cierto es que la mujer ha de jugar un papel fundamental. Si miramos atentamente a nuestro entorno y volvemos la mirada hacia nuestros antepasados, seremos conscientes del papel que las mujeres han desempeñado y siguen desempeñando, a veces desde posicionamientos políticos de gran vigor y poder transformador, ante la necesidad de proteger, cuidar y asegurar la vida.

En un modelo de vida que atiende a criterios elaborados por expertos, los cuales hacen uso de estrategias que se ajustan a valoraciones meramente productivas que, en gran medida, no tienen en cuenta la calidad de vida de la población. Ante este panorama, consideramos que hemos de rescatar el sentir femenino presente en la humanidad, una sensibilidad hacia el entorno y un respeto por la naturaleza de las que las mujeres se han hecho portavoces y depositarias (Limón ,2006).

Deseamos visibilizar el sentir femenino en la familia como parte imprescindible en cualquier modelo de esta, para la crianza y el bienestar de todos los miembros permitiendo el desarrollo pleno de cada uno a partir de la creación de una red de apoyo. Esta red, puede ser un primer paso donde aprendemos la importancia de sentirnos parte de una comunidad que nos apoya y nos impulsa más allá de los valores individualistas del capitalismo.

En un modelo neoliberal las formas de explotación laboral son diferentes con una progresiva precarización y exclusión del mercado de trabajo normalizado y regulado, con una lógica mercantil que consolida una disgregación social creciente. Esta lógica mercantil se sostiene por la conformación de un pensamiento único, potenciado y orquestado por los medios de comunicación de masas -e incluso por las escuelas, institutos y universidades-, desde donde eficacia y competitividad están, independientemente de las personas, al servicio de un modelo de desarrollo neoliberal, pero ¿Cómo nos afectan los valores que sostienen esta ideología del pensamiento único? ¿Cómo incide esto en la faceta laboral de la mujer y por ello también en la familia? Los efectos en las vidas y en la percepción de nosotros/as mismos/as, son evidentes.

Estos efectos negativos encuentran su base psicológica en la insatisfacción provocada por un modelo de desarrollo que exige niveles de consumo cada vez mayores; donde, desde la frustración y el miedo al fracaso, se emprende una carrera imposible por tener y, desde el tener,

alcanzar el sentido del ser. Pero, la desesperada búsqueda del tener conduce al desencuentro con el ser. Es una batalla perdida. El individualismo se vive, se interpreta y se difunde, no como un modo de emancipación, de afirmación y de autoconsciencia sino, por el contrario, como un instrumento al servicio del poder.

No obstante, paralelamente la familia se ha mantenido en su papel de instrumento de cohesión social, de cuidado y la educación en el amor entre sus miembros, socialización y para la construcción de la identidad de la persona, siendo con gran diferencia la institución mejor valorada en España.

El papel que juega la familia, no solo tiene que ver con el desarrollo de la personalidad de sus miembros sino también como escuela de valores, de transmisión cultural y agente de cohesión social frente a la obsesión por la eficacia, por el consumo compulsivo, por la necesidad de control, de planificación, de conseguir los objetivos previstos según los plazos previstos, o eficiencia, de entrar en una vorágine que nos enferma pero ante la cual sólo somos capaces de imaginar la alternativa del fracaso; tenemos que empezar a formular nuevas vías de desarrollo sustentable también en la familia como elemento clave en el crecimiento de la persona. La familia tiene un enorme peso en nuestro desarrollo personal y nuestra forma de relacionarnos. La familia está jugando un papel imprescindible, actuando de red de seguridad y de justicia social frente al deterioro socioambiental generado por la crisis actual, caracterizada por el desempleo y las consecuencias que esta situación conlleva en las posibilidades de una calidad de vida digna.

Dentro de las funciones de las familias que hemos señalado, el poder que esta ejerce sobre la infancia es crucial para entender las particularidades del individuo en el desarrollo integro de su persona, ya que partiendo de los elementos innatos en cada uno/a portamos, no cabe duda de que la mayor parte de dicho desarrollo se compone en base a las relaciones y construcción social (Miller, 2006)

El modelo neoliberal paternalista que controla a la ciudadanía creando dependencia de esta con el estado y argumentando una falsa libertad se desarrolla en todas las instituciones, también en la familia. A través del afecto, se crea una imposición que controla el comportamiento no desde un punto de vista educativo sino más bien de adoctrinamiento.

De este modo se justifican acciones casi angustiosas relacionadas con las tareas escolares, los resultados académicos, chantajes afectivos, proyección en los niños y niñas de las frustraciones y tensiones de los/as adultos/as, imposición sutil de criterios en base a la religión, o la política o la escala de valores, tópicos sociales encarnados en la institución familiar como primer agente socializador. No es fácil amar a los hijos, no basta con amar a los/as hijos/as, el amar es un arte, por ello la necesidad de cultivarse en él. Asimismo, esta institución debe encargarse de

la seguridad alimentaria, el cuidado y la conservación del medio ambiente y la equidad social para un desarrollo humano como el que aquí preservamos.

Pensamos que la familia debe ser sostenedora de determinados pilares que proporcionar un desarrollo vital sano y en armonía con el medio ambiente que nos acoge y del que formamos parte como de parte un sistema complejo. Para ello, creemos firmemente que para sanar nuestro entorno dinámico, nuestro ambiente natural, social y cultural, debemos adoptar una visión holística del mundo, relacional, integradora y respetuosa con la Tierra. Sin miedo a confundirnos, afirmamos que se trata de adoptar una visión menos arrogante centrada en lo humano. Dentro de esta corriente de pensamiento, se nos hace evidente la necesidad de apostar por una educación que favorezca el tomar conciencia de la trama de la vida, una trama que tiene un valor intrínseco, reconstructivo.

Otro elemento imprescindible en las labores de cuidado es la alimentación como factor determinante no solo de nuestra salud, sino también para la salud de nuestro planeta. Los procesos de consumo están muy normalizados e integrados en nuestra vida diaria, por lo que cuando vamos a adquirir un alimento, no pensamos apenas en sus características o en el impacto social y ambiental que ha podido derivarse de su proceso de producción, transformación o distribución. La familia debe ser soberana de la alimentación que proporciona a sus miembros como parte de una acción participativa que permite dejar de ser sujetos de las políticas agrarias y alimentarias marcadas grandes multinacionales neoliberales.

De forma también ineludible, la familia debe posibilitar la educación emocional y espiritualidad entendida como la importancia de atender las subjetividades y las dimensiones más profundas de los seres humanos. Una educación que considere estos aspectos internos es una educación que favorece la empatía, la compasión, la paz interior, la armonía con uno/a mismo/a y con el entorno.

Estas dimensiones son de vital importancia para la relación humana y para la sostenibilidad de las comunidades. Un desarrollo sustentable contempla comunidades locales y globales de aprendizaje y crecimiento; y, ningún ser vivo crece sin amor.

• La importancia de los procesos de autonomía e identidad la construcción sostenibilidad de la educación ambiental

Hace años que la literatura pedagógica y las reformas educativas vienen hablando de la necesidad de educar de modo integral. Esto quiere decir que los profesores y profesoras debemos mirar a los/as estudiantes como seres completos. El psicólogo de la educación Bruner se planteaba la necesidad de afrontar la educación desde una perspectiva global en la cual el alumnado fuera atendidos en su desarrollo integral como seres humanos.

Bruner seguía a una tradición de grandes pedagogos (Pestalozzi, Dewey, Freinet, Froebel, Montessori, Freire, Giroux, Apple, Kemmis, entre otros) que investigaban por una educación para la vida, la libertad y el pensamiento crítico, Suárez (2000).

El desarrollo humano es aquel que sitúa a las personas en el centro y las hace protagonistas de su propio proceso de desarrollo. Basándonos en un enfoque de derechos humanos, como describe el Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2015), cuando lo define como la ampliación de las capacidades de todas las personas para que puedan libremente elegir lo que desean ser y hacer, de manera que puedan gozar de una vida prolongada, saludable y creativa, perseguir objetivos que consideren valiosos y participar activamente en el desarrollo sustentable y equitativo del planeta que comparten. Es la garantía del pleno ejercicio de los derechos fundamentales, pero también medios materiales, ingresos y riqueza, oportunidades, acceso a servicios de educación o salud, es poder expresarse en democracia y tener seguridad, poder vivir en un medio ambiente sano, y es también confianza y autoestima en el propio proyecto vital.

Partiendo de la idea de que habitar es nuestra forma de existencia, entendemos que las relaciones que se establecen entre la ciudadanía son de alguna manera política y por ello, el individuo, animal político, en su habitar se convierte en actor de los asuntos públicos, es decir, de su territorio. Desde este planteamiento, el cuerpo adquiere gran relevancia para la acción y transformación de su entorno, como explica el concepto de geopolítica que hemos definido.

La EA como sistémica necesariamente parte del cuidado desde múltiples ángulos entre ellos las ciencias sociales, de forma que se escriba la historia conjunta de sentimientos, comportamientos y cuerpo. Ya, exponía Foucault (1976 p.140) que el cuerpo es un espacio de poder ya que se desarrolla desde la idea que podemos dominarlo, controlarlo y oprimirlo.

Del término "territorio" vinculado al espacio geográfico y al espacio personal y del cuerpo, parte la idea de EA desde criterios transformadores y de participación que se nutren de un sistema en la construcción de la identidad personal y en simultaneidad con la conformación colectiva de dicha identidad, dentro de la comunidad como describe Muñoz (2004): La primera ciudad es tu cuerpo, la primera frontera la piel, el primer espacio, el suyo interno, el primer motor es el deseo, es el impulso que moverá todo. Que potenciará su participación…el vivir su ciudad" (p. 5).

Por ello, el proceso de autonomía personal es, entre otros factores, una cuestión de cambio social que la aplicación más efectiva de conocimientos derivados de experiencias de éxito y de fracaso puede mejorar las condiciones de vida de las personas.

En este sentido, Foucault (1976) entiende el cuerpo como resistencia, un espacio de resistencia al poder que se da necesariamente allí donde se producen las relaciones de dominio para lograr afirmar su subjetividad. A partir de algunas estrategias utilizadas para controlar los

cuerpos de los educandos como la vigilancia, la normalización, la exclusión, la clasificación, la distribución, la individualización y la totalización se define el concepto de comunidad y se señala quien estaba fuera de ella. Por ello, el cuerpo puede ser una forma de exclusión social y de incorporación social.

El concepto de territorio que incluye al ser humano como territorialidad humana, y así definimos dicha acepción como el ejercicio de autoridad establecida sobre el territorio preciso del cuerpo. Por otro lado, establecemos el término de territorio en relación con lo político, ya que es continentes de un mismo contenido, el cual se relaciona de forma natural. Así, el territorio es el lugar donde la sociedad construye su devenir y esto determina aspectos sociopolíticos como la participación y la toma de decisiones de la ciudadanía.

• Entorno, comunidad y participación en la la educación ambietal para la sostenibilidad

La necesidad de que nos convirtamos en ciudadanos protagonistas de lo que ocurre en nuestra ciudad, como expone Cortina (1999), enfatiza que participando nos educamos como ciudadanos de plenos derechos y deberes, pero sobre todo aprendemos a compartir realidades y compromiso. Nuestra autoestima, el ser tenido en cuenta, aumenta y comienza a dar sus frutos.

Sin embargo, se nos presenta muchas dificultades para transmitir y consolidar dichos valores, siendo uno de ellos el progresivo individualismo, convertido la mayoría de las veces en auténtica y profunda insolidaridad, el cual se ve potenciado por una cotidianidad económica, social y cultural, y consolidado por los medios de comunicación, donde lo que prevalece es la competitividad y el ansía por tener. De esta forma, asistimos a la desvinculación del ciudadano en cuanto a identidad, como un ser social.

Ya, en la etapa clásica de la historia occidental, el ciudadano ha de ponerse al servicio de la comunidad con el fin de contribuir al mayor poderío y grandeza de su pueblo o ciudad. Con ello, estaríamos defendiendo el bien común como la ley máxima, frente a un individualismo que favorece el derroche de recursos, en su lucha de "*tener para ser*". El planteamiento que presentamos es el de un ciudadano que defienda el bien común como aptitud necesaria para su crecimiento personal, ya que su visión ecológica le acerca a un compromiso *de participación solidaria y altruista*. En otras palabras, sinónimo de aportar y compartir, a partir de en una concepción ecociudadana.

Una concepción ecociudadana, parte de la idea de individuo como ser autónomo, autolegislador y partícipe de la elaboración del proyecto de su propia vida como persona y como miembro de una comunidad. Para ello, necesariamente debe darse la participación. Sin embargo, esta se

ha convertido en condición para cualquier iniciativa, proyecto o proceso social. Se utilizan de modo recurrente como principio inspirador de leyes, reglamentos y estatutos de organizaciones. Es habitual, llamar participación a alguno de sus niveles, por ejemplo, al más básico, como es la información pública. Sin embargo, este es un concepto que se refiere a tomar parte en los asuntos que nos afectan, que implica una mayor distribución del poder y se convierte en una forma de profundizar en la democracia.

El aceptar métodos y otras formas participativas y plurales de encarar las decisiones que se han de tomar, está íntimamente relacionado con las formas democráticas de hacer las cosas. Las coherencias empiezan y acaban entonces, en cómo asumimos socialmente los procesos, y cómo colectivamente los justificamos.

La idea de participación que queremos desarrollar trata de avanzar en la consolidación de una acepción de ciudadanía activa que pueda generar un tipo de identidad en la que los ciudadanos se reconozcan y de la que se sientan parte integrante y activa, de modo que podamos responder colectivamente a los retos que nos afectan a todos (Benedicto y Morán, 2002).

La responsabilidad ética, con nuestro entorno y con el bien común, tal como la estamos entendiendo, es un proyecto a desarrollar tendente a la construcción de una sociedad más justa y solidaria, donde los ciudadanos sean capaces de articular sus intereses individuales con los de la comunidad. Partimos de una pedagogía socioambiental que por su carácter ético plantea un cambio en la forma de tratar los problemas de las relaciones del ser humano con su entorno. En este sentido, en su intervención involucra a las personas en búsqueda de alternativas a las situaciones dadas, no como meras adaptaciones, sino por medio de la transformación, como defendíamos anteriormente.

Puede parecer alejado de los contextos sociales actuales, sin embargo, ha de constituirse en el primer compromiso ético y cívico de cualquier proyecto social. Entendemos que no es fácil, ya que el funcionamiento democrático actual está regido por una racionalidad instrumental y economicista, sin tener en cuenta los aspectos comunicativos y humanos.

Argumentar la elaboración de un proyecto de vida realmente comprometido como ciudadanía que participa en la transformación de su medio y toma decisiones para la resolución de un conflicto ambiental. La búsqueda de salida a estos conflictos ambientales debe estar por encima de los acuerdos de Kioto, El convenio Marco por el cambio climático o el Tratado de libre comercio o donde el consenso es entendido como mero acuerdo estratégico en el que las mayorías siempre se imponen.

Un nuevo marco o paradigma, el paradigma complejo de EA, es una transformación que va más a allá de puntuales decisiones en materia de medio ambiente, sino que tiene que ver también

con justicia social, interculturalidad, equidad, paz con el individuo en primera persona y en comunidad.

Propuesta de trabajo complejo en la educación ambiental

El planteamiento de la EA es de una comunidad global de la que todo ser viviente forma parte. En este sentido, la educación para la sostenibilidad debe enfatizar la conexión y la dependencia mutua de la naturaleza con la vida humana y sus producciones culturales. Desde el máximo respeto a la diversidad, a la que hay que proteger como riqueza y como fuente de la vida (no sólo biológica, sino también cultural), favorecer la comprensión de la existencia de una comunidad universal planetaria que nos acoge a todos/as por igual, que nos iguala en potencial y en vulnerabilidad.

Se trata de un camino conjunto hacia el reconocimiento del otro como un/a ciudadano/a que está en la misma condición que tú y con quien, a pesar de todas las posibles diferencias, tienes algo en común: la comunidad global –y particular, en el caso de la comunidad de aprendizaje o educativa- de la que ambos forman parte (Morin, 2007). Se suele considerar la ciudadanía en cuanto estatus legal, centrada en los derechos individuales, pero la ciudadanía es también identidad, pertenencia a una comunidad, participación, convivencia.

Un modelo educativo tal y como el que venimos describiendo exige de profesorado universitario una implicación en la relación con el alumnado. Factores tan importantes como la participación o las metodologías innovadoras, sólo son posibles si estamos dispuestos al encuentro humano que es el que facilita el crecimiento sustentable dentro de comunidades donde se cuida y se protege la vida. No podemos seguir sosteniendo unas relaciones humanas basadas en modos de producción que enfatizan la mercantilización y la cosificación de las personas, así como la explotación del planeta.

La base de esa nueva comunidad ecológica es la relación interpersonal desde la confianza y el cuidado, fruto de una transformación profunda de la persona, fruto de la convicción ética. Necesariamente el profesorado debe reconocer a los/as estudiantes como seres únicos y valiosos, (Naranjo, 2007). Se cuestiona la estandarización de las pruebas y las calificaciones para optar por una valoración individualizada de la persona que sea útil para su desarrollo. Se reclaman sistemas educativos donde los conocimientos existentes y las estrategias de aprendizaje e inteligencias sean múltiples.

Un marco complejo de la educación ambiental conlleva una concepción de la complejidad, de lo integral y holístico, no tan académico, como en los países enriquecidos, sino mucho más vinculado –al tiempo- a la praxis y a la dialéctica abierta y creativa. En este, la inteligencia se genera a través del pensamiento complejo, que permite resolver situaciones reales usando el

conocimiento de una manera multidimensional tomando como punto de partida la complejidad del territorio y las comunidades. Esto implica construir el pensamiento a partir de diferentes aristas: como reflexión dialéctica, entender las contradicciones, interdisciplinar, intercultural, intersocial, intertemporalidad, interinstitucional, e internacionalidad (Gelpi, 2008).

Partiendo de la afirmación de que existen diferencias en el norte y en el sur, aprendemos toda la riqueza práctica y también teórica que en ambos puntos se desarrollan, pero hacemos hincapié en el sur global por su historia y vinculación a la teoría crítica. Puesto que una teoría general no debe dar cuenta de toda esta diversidad del mundo, justificamos la imperiosa necesidad de afanarnos en lo que llamamos "ecoterritorio". En este sentido, la praxis como acción transformadora del territorio es a la vez objetiva y subjetiva. Las alternativas sociales y políticas de otras localidades donde se está construyendo participadamente modelos más equitativos y solidarios son praxis circunstanciales no generalizables, pero que nutren la teoría y esta a su vez impulsa la práctica. Así, esta teoría genera crítica, compromiso, transformación y conciencia desde la complejidad e idiosincrasia del territorio donde se desarrolla.

Generar procesos de participación a nivel social se convierte en premisa fundamental, por un lado, para la transformación y el desarrollo comunitario, y por otro, para fortalecer a sus protagonistas y promover relaciones horizontales, como solución a los problemas que se generan a nivel local (Valderrama, 2013). Los recursos metodológicos para realizar este tipo de trabajos de investigación y propuestas de acción pretenden que las distintas personas y grupos implicados puedan tomar parte a fin de tener en cuenta la complejidad y diversidad del sistema de relaciones que se dan en el territorio.

La posibilidad de construir un modelo complejo en la EA para el desarrollo sustentable, nos lleva en el campo educativo a enriquecer el quehacer cotidiano del aula y del desarrollo de los estudiantes.

• Herramientas prácticas para un modelo complejo en la educación ambiental

Entendemos la educación como promotora de desarrollo que apoyado en una dimensión ética y metodológica origina una concepción holística y compleja de la educación ya que abarca al ser humano y el territorio en el que vive. Precisamente, siguiendo a Novo (2009), la acentuación de los principios éticos en el sentido socioambiental viene dado por la sociedad ecológicamente enferma y los problemas sociales que se derivan de un modelo mercantilista y economicista de la naturaleza y del ser humano.

Desde este punto de vista, la reformulación de los estilos educativos necesariamente debe comenzar con una motivación del aprendizaje a lo largo de la vida. En primer lugar, la relación que de forma habitual establecemos con el entorno. Pensamos que este debe entenderse como contenido de enseñanza de manera que la educación contemple tanto la ser humano como al

territorio que habita.

Asimismo, la idea de una concepción de conocimientos complejos que inevitablemente entrecruce el conocer, el hacer y el ser a partir de teorías de sistemas que establecen interacción entre sus elementos y sus repercusiones, de forma que conciba la vida como un sistema social, abierto, de comunicación e intercambio, con un carácter multidimensionalidad, también en el aula.

Partiendo de este enfoque, conocemos algunas herramientas metodológicas que son piezas claves para estudiar y explicar las interacciones que se producen entre los diferentes elementos estructurales, factores económicos, sociales, familiares, deseos y emociones, entre otros, que intervienen en los procesos educativos, desde una visión de cambio. De esta manera, las propias personas implicadas son las que van transformando su realidad, desde una perspectiva comunitaria. Como piezas claves en el desarrollo de la EA nos detenemos someramente en dos de estas herramientas.

El diario pedagógico

La intuición y reflexión son actos que permiten a la persona estimularse en su aprendizaje. Por ello, el uso del diario pedagógico cobra especial interés, ya que produce información a partir de conceptos propios y por ello favorece la creatividad de la persona o grupo con el que se trabaja. La importancia de ésta radica en la necesidad de cada uno para definir su perfil particular a nivel formal y de contenido.

En este sentido, con el diario pretendemos comprender no sólo ideas aisladas, sino lo que sucede en el aula o en otro espacio educativo, desde la reflexión personal, partiendo del supuesto de que existen diferentes realidades. Por ello, el diario además de permitir recoger observaciones de hechos seleccionados, debe trazar un hilo conductor que vincule, a través de la reflexión pensamientos y discurso teórico a partir de la experiencia. Así, el estudiante adquiere como aprendizaje significativo aquello con lo que encuentra vinculo en su vida personal.

En este sentido, el trabajo en cierto modo autobiográfico, partiendo de las experiencias, pueden restablecer los principios que guían la práctica, así se despierta una sensibilidad con respecto al desarrollo de un pensamiento complejo con capacidad para la transformación ya que la persona aprecia lo que desea cambiar y por qué hacerlo. El diario puede ser una herramienta tanto para el estudiante como para el profesorado. Tal y como cita Rudduck (1999):

> La mayoría de los profesores, cuando se le da oportunidad de reflexionar sobre su experiencia, descubre algún "prejuicio" que la rutina o el exceso de trabajo le lleva a mantener, en vez de a examinar. Lo más probable es que la conciencia del prejuicio resurja cuando el profesor reorienta sus valores y objetivos profesionales, admita su conciencia política y reconozca cualesquier distancias incómodas entre aspiraciones y la experiencia actual (p.132).

En este sentido, la experiencia justifica que hay que aprender a ser y dirigir nuestras emociones como docentes. La educación para la conciencia personal, para la emancipación pasa por no valerse de la separación entre las emociones y la razón. En parte, este modelo plantea la necesidad de cuidar como "modo de ser", ya que en palabras de Boff (2000): negar la condición de "ser-cuidado", se vuelve cruel consigo mismo. Es resultado es un proceso de deshumanización y de embrutecimiento de las relaciones" (p. 130).

El diario puede ser autobiográfico cuando es una suma de secuencias de aprendizaje a través de la descripción que las personas hacen de su propia experiencia. Antes, durante o después de realizar una determinada tarea, se expone el proceso que ha seguido, justifica las decisiones que se han tomado y pone de manifiesto si ha seguido alguna estrategia o por el contrario no se ha realizado.

Asimismo, un diario puede partir de una lectura periodística o desembocar en ella: utilizar esta información como actualización de contenidos o emplearla como recurso para fomentar la investigación y profundización de una actividad o idea para tener más poder como ciudadanía informada, objetivo de la EA.

La responsabilidad del diario podría verse como un ejemplo de crecimiento rizomático y del poder reproductor de una idea. No es lineal, no tiene una concatenación lógica y única, sino que enredando ofrece una perspectiva global y equilibrada a través de cuestionamientos y preguntas.

La cartografía social

Podemos definirla como una metodología de diagnóstico, planificación y gestión territorial que promueve el reconocimiento de manera activa y compleja de la comunidad.

La cartografía social es una herrmainta que pueden usar, niños, jóvenes, adultos y mayores, sin distinción alguna, identifican la realidad de su entorno, para reconocer las dificultades, también los deseos e ilusiones para reflexionar sobre ello, tomar conciencia y proyectar un desarrollo vital con éxito en base a al territorio del cuerpo y del entorno.

El uso de la cartografía social, llamada también mapeo social, fortalece redes, a través de la participación de las personas comprometidas con su entorno. Podemos decir que mapeo o cartografía social, se apoya en el modelo de Proyecto de Mapeo Comunitario de Common Ground, y Green Map System. Desde este punto de partida, de manera local, contextualizamos esta herramienta de trabajo en el terreno de la educación, concretamente en la experiencia de participación desarrollada en Sevilla en 2004, como proyecto de investigación participativa durante más de cuatro años.

De este modo, la cartografía participativa es una pieza clave en el trabajo complejo de la EA, porque enseña a conocer los valores de su propia comunidad, comenzando por reconocer una situación de partida para elaborar un proyecto vital (Valderrama-Hernández y Limón, 2010). Por otro lado, la utilización de la cartografía social permite la construcción colectiva de conocimiento ya que provee de diálogo y entendimiento común de las personas que participan, permitiendo transformar la realidad ya que representamos realidades personales y colectivas. De este modo, al tratarse de una estructura gráfica, facilita que las personas se expresen y compartan sus experiencias, conocimientos y visiones acerca de los lugares donde viven.

El primer paso comienza con el reconocimiento que cada comunidad es única y posee unas características especiales y diversas. Así, tratamos de configurar un mapa del territorio.

El segundo paso, parte de la pregunta como una herramienta metódica que lleva al cuestionamiento y la construcción participada del conocimiento. Para ello, se canaliza el inicio del mapeo, invitando a sus protagonistas a reflexionar sobre el territorio, entendido por un lado como el entorno, y por otro como las barreras de uno mismo.

El tercer paso, nos crea un sentido de lugar de manera que en el contorno del mapa que dibujamos localizamos diversos y significativos espacios locales, recursos referidos al desarrollo económico, infraestructura, recursos renovables, cultura, ocio, movilidad, lugares comunes, o fuentes de contaminación. Es decir, todos aquellos iconos relevantes en el estudio que realizamos. Estas representaciones pueden ser creadas y elegidas por la comunidad que participa o por la persona que acompaña el proceso, según la línea de trabajo, investigación y efectos.

La metodología parte de un proceso de análisis, fundamentación, revisión, búsqueda y propuesta de acción. Por tanto, el que mapea adquiere un papel de guía, orientación para una posible propuesta de acción que conlleva la actitud crítica para transformar la realidad.

En la Universidad cuya finalidad última es la transformación y el compromiso social, es la cartografía social una forma de conexión entre la ciudadanía en una sociedad globalizada que se relaciona por canales de comunicación e información (Valderrama-Hernández y Limón, 2010). Asimismo, la necesidad de que los estudiantes universitarios se enriquezcan de dicha herramienta es fundamental desde una proyección social, para una construcción a nivel personal y profesional en base a criterios de equidad, paz, cooperación y respeto.

Este instrumento es un elemento educativo transformador que trabaja desde la visión sistémica del territorio. La relevancia que adquiere la técnica en las aulas universitarias en EA parte de los siguientes objetivos:

- Estimular el aprendizaje autónomo a través del descubrimiento, la inducción y la

investigación.

• Entender la participación como un instrumento para emprender acciones conjuntas.

•Valorar los recursos del entorno en el proceso de aprendizaje.

• Favorecer la creación de saber cotidiano, desde lo local a lo global.

• Enseñar a investigar, valorar críticamente y formular preguntas acerca de la realidad concreta, para poder proyectar y planificar.

• Suscitar la interacción entre las personas que participan, favoreciendo la complejidad en la resolución de conflictos y mejora de convivencia.

• Configurar la metodología participativa como forma de desarrollo y crecimiento personal y de la comunidad.

El uso del mapeo social, conector de vidas, paisajes y tierra, se justifica en la importancia de dar sentido a nuestro entorno y expresar la visión de los participantes sobre los lugares donde viven, comprometidos con las realidades personales y colectivas.

Investigación participativa

El hecho de utilizar la IP para investigar en EA se debe a que proporciona un análisis de la realidad a través de instrumentos y herramientas que permiten transformar y potenciar cambios significativos en el entorno. Estas técnicas recogen información con un enfoque cualitativo e interpretativo, y además potencian, el desarrollo de las personas involucradas, investigadoras y participantes, por ello se insta a desarrollarla en la Universidad. En este sentido, una investigación participativa cuenta con un marco ético y político que pretende:

• Garantizar el acceso y el protagonismo de las personas en la construcción del conocimiento sobre sus propias realidades;

• Potenciar el desarrollo personal y colectivo desde una idea de formación permanente que desborda las limitaciones de concepciones academicistas y elitistas de lo meramente escolar.

El desarrollo de este modelo de investigación responde al cuestionamiento acerca de la dignidad y de los derechos de las personas a ser escuchadas reconocen y dignifican los saberes adquiridos de los grupos, de las comunidades culturales y de las personas. La investigación participativa, es una investigación que no pretende ser neutral sin dejar por ello de ser rigurosa; es una investigación que implica la transformación de las personas implicadas en la misma.

Desde el punto de vista de la EA, se investiga para crecer como persona y como grupo, para mejorar las relaciones, para resolver problemas cotidianos, para entender qué es lo que está

pasando y cómo está pasando. Las personas implicadas son las voces que van planteando, cuestionando, respondiendo, siendo los investigadores e investigadoras no expertos enjuiciadores sino facilitadores de los cambios y las mejoras desde el apoyo que su visión de esas realidades que investiga.

La puesta en práctica y la experimentación de procesos participativos con metodologías participativas que implican a un territorio como la cartografía social y el diario, desarrolla propuestas y acciones creativas que consolidan el proceso de transformación de la realidad social. En la vida cotidiana las personas y sus vínculos con el contexto, los recursos y las potencialidades de éste, pueden conformarse desde trayectorias de investigación; donde se pasa de procesos de indignación o resignación a procesos de decisión, para transformar la realidad. (Valderrama-Hernández, 2013). Ello nos permitirá visibilizar la complejidad y contribuirá a la deconstrucción de modelos limitantes y la construcción de espacios liberadores para los Nortes como los Sures.

La metodología de investigación desarrollada en el marco de la EA como sistema complejo, es la IP ya que responde a una acción educativa emancipadora la cual constituye un verdadero proceso de aprendizaje para los participantes, que en sí misma es un proceso educativo y de desarrollo personal. El empoderamiento de los espacios de toma de decisión -como principio básico para el desarrollo de la persona- respalda la creación de estructuras de participación necesarias para desarrollar procesos transformadores reales con una ciudadanía reflexiva y comprometida. De esta manera podemos hablar de personas protagonistas e implicadas en el proceso de investigación y transformación social.

La IP, deja muchos interrogantes abiertos, al aceptar que es una corriente de pensamiento que está en construcción, que el debate y las preguntas continúan surgen en torno a su quehacer científico y político, entendemos que ahí reside su valor, como en la experiencia desarrollada en Sevilla (Valderrama-Hernández, 2012). Esta se definió como referente para la ciudadanía, ya que ha sido capaz de crear su propio proyecto como mecanismo de autorganización, de aprovechamiento de las potencialidades de cada persona, promoviendo el trabajo en equipo donde se enredan los recursos y dinámicas participativas, creando saberes y modos de hacer creativos capaces de transformar y generar participación.

Conclusiones

La madurez de las sociedades se deriva, en parte, de su capacidad de integrar, -a partir de la educación- las dimensiones individuales y comunitarias. Es por ello que la escuela no puede subsistir al margen de su medio más cercano, de su entorno. Las identidades personales se constituyen a través de las identidades culturales y éstas a su vez están determinadas por el contexto social, político y económico. Así, coincidimos con Pérez Gómez (2010) cuando

expone que la escuela es una continua interacción con los diferentes subsistemas que rodean el sistema educativo.

Sin embargo, a nivel metodológico no es posible que dos realidades tengan los mismos componentes, los mismos actores, las mismas condiciones, y por tanto las mismas necesidades. Estas herramientas aplicadas a diferentes realidades pueden llegar a convertirse en un incremento de la propia indignación personal pero esto contribuye a la propuesta y desarrollo de soluciones y alternativas más justas, equitativas y sostenibles.

En definitiva, este capítulo aspira a visibilizar nuestra valoración del trabajo sistémico de la EA en un contexto particular, pero que posibilita reflexionar sobre la necesidad de cuestionar la realidad, de situar la construcción de un pensamiento colectivo que favorezca y profundice sobre una mayor calidad de vida de las personas y su medio en todas las sociedades. Así, invitamos a deliberar sobre algunas cuestiones como cierre y a su vez punto de partida:

¿Cómo desarrollar una educación ambiental que profundice desde una visión sistémica en un desarrollo humano duradero?

¿Qué papel juega la familia en una geopolítica socioambiental para un desarrollo más humano?

¿La participación e investigación en primera persona, favorece una creatividad social colaborativa?

Bibliografía

Benedicto, J. & Morán, M. L. (2002). *La construcción de la ciudadanía activa entre los jóvenes.* Consultado en http:/www.imjuve.mtas.es.

Best, U., & Strüver, A. (2000). The politics of place: critical of spatial identities and critical spatial identities. In *ICGG Taegu conference. Retrieved October* (Vol. 3, p. 2011).

Boff, L. (2000). *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma.* Madrid: Trotta.

Capra, F. (2000). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* Barcelona: Anagrama.

Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonista.* Barcelona. Ed. Círculo de lectores.

Foucault, M. (1976).Vigilar y castigar. México. Siglo XXI.

Gelpi E. (2008). El trabajo: utopía cotidiana. Valencia: Diálogos.

Limón D. (2006). Claves ecofeministas para un desarrollo sustentable. *Revista Diálogos: Educación y formación de personas adultas*, *3 (48),* 13-22.

Miller A. (2006). *Por tu propio bien. Raíz de la violencia en la educación del niño.* Barcelona: Tusquets Editores.

Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Gedisa.

Muñoz (2004). *Pedagogia da vida cotidiana e Participação Cidadã.* Publicaciones del Instituto. Paulo Freire. Sao Paulo. Editora Cortes.

Naranjo, C. (2007). *Cambiar la educación para cambiar el mundo.* Vitoria-Gasteiz: La Llave.

Novo, M. (2009). La educación ambiental, una genuina educación para el desarrollo sostenible. *Revista de Educación*, (1), 195-217.

Pérez Gómez, A.. (2010). Aprender a educar: Nuevos desafíos para la formación de docentes. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, (68), 37-60.

PNUD (2015). *Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.* Recuperado de: http://www.undp.org/

Rudduck, J. (1999). Innovación y cambio. *El desarrollo de la participación y la comprensión.* Sevilla: Cooperación educativa.

Suárez, M. (2000). Las corrientes pedagógicas contemporáneas y sus implicaciones en las

tareas del docente y en el desarrollo curricular. *Acción Pedagógica*, 9. Disponible: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/17010/1/art6_12v9.pdf (Consulta: 2016, Abril 16).

Valderrama-Hernández., R. (2013). El diagnostico participativo con cartografía social: avances en metodología IAP. ANDULI. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 12, 53-65.

Valderrama-Hernández, R. (2012). *Pedagogía Social y Territorio: Participar para innovar en la práctica educativa.* Tesis Doctoral inédita. Universidad de Sevilla.

Valderrama-Hernández., R. (2013). Participación ciudadana y creatividad social: sobre los beneficios económicos y sociales de la riqueza social. *Revista Dialéctica*, 9 (1), 289-300.

Valderrama, R. & Limón D. (2010). Memoria del proyecto de Innovación docente en el marco del I Plan Propio de Docencia de la Universidad de Sevilla. *El mapeo social como herramienta educativa en el trabajo por proyectos: aprendizaje autónomo, activo e inductivo en la comunidad educativa.*

Bloque II

Cultura y Procomún en la sociedad red. Desplazamientos desde la Industria Cultural hacia los comunes culturales.

Coordinador: Carlos Escaño.

Cultura y Procomún en la sociedad red. Desplazamientos desde la Industria Cultural hacia los comunes culturales.
Carlos Escaño.

Comunidades utópicas: procesos de colaboración transdisciplinares.
Patricia Tovar Álvarez.

Provocaciones de la cultura digital: La Educación Artística como escape de la didáctica hegemónica.
Mariel Cisneros López.

Cultura y Procomún en la sociedad red. Desplazamientos desde la Industria Cultural hacia los comunes culturales.

Carlos Escaño.
Doctor en Bellas Artes.
Universidad de Sevilla, España.
jcescano@us.es

Introducción: interpretaciones del hecho cultural

Partamos de la siguiente premisa: la actividad cultural siempre permanecerá atada directamente a las condiciones particulares de la existencia de colectivos y comunidades sociales. Janet Wolff lo destaca con claridad, y su visión sobre el sentido social de las obras culturales y artísticas queda explícita al destacar que no son entidades cerradas, "sino producto de prácticas históricas específicas por parte de grupos sociales identificables en unas condiciones dadas, y por tanto llevan el sello de las ideas, valores y condiciones de existencia de esos grupos, y sus representantes en artistas determinados" (Wolff, 1997, p.65).

En este sentido, siguiendo el pensamiento de la autora, se infiere que las ideas sean estéticas o políticas, filosóficas e incluso científicas, así como el conjunto de creencias de una sociedad, están imbricadas junto con sus condiciones de existencia materiales. Las condiciones ideológicas de la cultura implican, en consecuencia, una construcción subjetiva del mismo marco de acción cultural, dependiendo de los actores y situaciones sociales que intervengan en el proceso cultural se derivarán ciertas interpretaciones u otras. Así, se puede —como se ha hecho históricamente— modular y manipular el marco de acción para poder conseguir ciertos resultados, metas o efectos. La ideología se deduce de los medios de producción que se establecen, así como del uso que se les otorga, y por ejemplo, "en una sociedad como la nuestra, donde el poder se basa en la posición económica, y más concretamente en la relación de los medios de producción (aunque de modo complejo y mediatizado), las ideas que tienden a dominar son las de la clase dirigente" (Wolff, 1997, pp.67-68).

Si contextualizamos el pensamiento de Wolff en nuestra actualidad globalizada debemos realizar un ejercicio de análisis cultural que incorpore conceptos como modenidad, modernización, postmodernización y nueva economía. De esta manera, y en esta línea conceptual, se debe tener en cuenta que el desarrollo histórico occidental del progreso emancipador de la cultura, planteado en sus antecedentes más cercanos, nos situa en el proyecto moderno, el cual conllevaba

una zancadilla conceptual y subrepticia por parte de las tesis capitalistas. Tesis que anidaron dentro del propio seno de la modernidad, en el núcleo de la burguesía, y posteriormente se disfrazaron con el traje del derrumbe posmoderno de metanarraciones. La coyuntura moderna ya ofrecía los dos modelos básicos de referencia cultural para la contemporaneidad: uno, que concebía la cultura como agente emancipador, que apostaba por el progreso social y del que toda la ciudadanía se beneficiaría; y el segundo, el que concibe la cultura —entendida toda ella como industria cultural— subordinada a la estructura de la nueva economía.

Estas lecturas sobre el hecho cultural podrían funcionar como propuestas paradigmáticas, en un sentido amplio, porque se suponen bases sobre las que se construye para avanzar en el conocimiento. Aunque se puede adelantar que realmente solo una de ellas ha ejercido como paradigma real, visible y hegemónico. Para el desarrollo en la práctica tales propuestas deben apoyarse en marcos jurídicos y, en resumidas cuentas, sirven como reglas del juego sociocultural para todos sus participantes.

El paradigma cultural relacionado con la subordinación capitalista, se basa en lógicas propietarias y una presunta protección de los derechos de autor (estos se erigen como derechos fundamentales). Tal modelo es el que se comporta como paradigma vigente desde un punto de vista oficial: paradigma por definición, porque su núcleo central es aceptado sin cuestionarse y pretende ser el modelo para avanzar (o retroceder) en el conocimiento. Un paradigma, como señalaba Foucault (1999), doblegado con mano de hierro por el capitalismo, en el que parece que existimos demasiado desgastados como para que nazca una cultura no capitalista. Mano de hierro de un sistema que ha evolucionado desde la modernización —donde la producción industrial era el eje socioeconómico— hacia una postmodernización, que asume la creación inmaterial (la información, la comunicación, los afectos y el conocimiento) como motor hegemónico de esa (nueva) economía que articula y decide nuestro ejercicio laboral y las relaciones sociales.

Sin embargo, por otro lado, se puede señalar la existencia de una visión contrapuesta a la que se desarrolla desde la oficialidad cultural, un segundo modelo —un contrapoder— sobre la idea de cultura, apoyado en una defensa de los autores y su derecho al ejercicio de creación artística, pero haciendo hincapié en otro derecho fundamental: el derecho de acceso a la cultura. De una manera estricta no podría calificarse este modelo como tal ni tampoco como marco paradigmático, por varios motivos: en primer lugar, no existe una postura única, clara y definida en contraposición al modelo industrial cultural, y por otro lado, no podría erigirse como paradigma porque la condición para definirlo de esta manera que alude al hecho de la existencia de un núcleo central teórico aceptado de modo incuestionable es contradictoria con sus planteamientos de base, ya que el cuestionamiento crítico y reflexivo habita en sus líneas teóricas y precisamente esa actitud crítica es la que mejor podría definirlo, así como una actitud posibilista para zafarse de aquel desgaste que dificulta el nacimiento de alternativas. Más

que modelo, supone un conjunto de propuestas heterogéneas que se contraponen al discurso oficialista —y se desplazan fuera del mismo—, una visión o lectura de la cultura que pretende estrategias jurídicas más abiertas, centradas en el progreso cultural y facilitadoras de beneficios sociales para con la comunidad.

Conceptos básicos para el desarrollo socio-jurídico de los discursos culturales

Para una mejor comprensión de ambas visiones culturales, se hace oportuno reseñar y explicar un conjunto de conceptos básicos sobre los que se desarrollan en la práctica los discursos estéticos pertinentes. Ideas como *copyright*, derechos de autor, dominio público o propiedad intelectual serían conceptos que juegan un papel esencial en la elaboración de cualquier discurso socio-jurídico orientado a la ordenación de las relaciones culturales:

- **Derechos de autor:**

Según el artículo 27 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948):

> 2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora (p.8).

Entendemos entonces los derechos de autor como derechos reconocidos *universalmente* a los creadores y a su actividad. Asimismo, como queda recogido en el Convenio de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas, en su enmienda de 1979, queda reservada a las legislaciones (constituciones nacionales y leyes *ad hoc*) de los países de la Unión (actualmente con 164 estados) el desarrollo y protección legal de tales derechos en aras del progreso y la comprensión de la cultura.

De su definición se deduce que los derechos de autor incluyen derechos morales y patrimoniales. Los primeros, según el Convenio de Berna, son los que están ligados a la *paternidad de la obra*; y los segundos, aquellos susceptibles de traducirse en valor económico y relacionados con la explotación de la obra. Se asumen los derechos de autor como derechos de artistas creadores, intérpretes y ejecutantes sobre las obras creadas e interpretadas, así como de los productores de su actividad y los derechos de los organismos de difusión sobre sus medios oportunos.

- **Copyright:**

Su expresión gráfica es el símbolo © y su traducción literal es "derecho de copia". El copyright usualmente es tenido en cuenta como la noción anglosajona de los "derechos de autor". Aunque no deja de ser curioso que este concepto se haya convertido en una especie de sinécdoque, puesto que una parcela de los derechos de autor (el derecho a copia) se ha erigido en sinónimo

del conjunto. Si es obvio que ambas nociones atienden a la propiedad artística y literaria, la primera mantiene su ascendencia del derecho anglosajón y la segunda del derecho continental. No obstante, se pueden establecer diferencias entre ambas y una de las principales es que el objeto de protección del copyright se enmarca en las obras literarias, artísticas, grabaciones sonoras (fonogramas), audiovisuales, etc., es decir, centrado en la obra. Mientras que el objeto de los derechos de autor se relaciona con la protección de las obras literarias y artísticas más los derechos de los artistas, intérpretes o ejecutantes (Licea, Collazo y Céspedes, 2002). El copyright circunscribe su competencia a la obra, mientras que la concepción de derechos de autor es más amplia, como se ha reseñado en el epígrafe anterior, se centra en la obra y también en su creador o creadora.

- **Derecho a la cultura:**

Así como los derechos de autor mantienen una fundamentación en los derechos universales, el derecho de participación y acceso a la cultura es sostenido por derechos igualmente fundamentales. La Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) expone en el mismo artículo 27:

> 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten (p.8).

El acceso a la cultura debe estar garantizado por ley. Acceder a la cultura no ha de convertirse en un acto privativo, sino en una acción libre de la que todos y todas, por definición, podamos participar.

- **Propiedad Intelectual:**

Según la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI/WIPO):

> La propiedad intelectual (P.I.) tiene que ver con las creaciones de la mente: las invenciones, las obras literarias y artísticas, los símbolos, los nombres, las imágenes y los dibujos y modelos utilizados en el comercio (s.f., ¶ 1).

La OMPI entiende que la propiedad intelectual puede dividirse en dos categorías: por un lado, la propiedad industrial, la cual abarca las invenciones, patentes, marcas, dibujos y modelos industriales; por otro lado, el derecho de autor, el cual, como hemos señalado, implica a las obras literarias y artísticas.

- **Dominio Público:**

Dentro del marco de los derechos de autor el dominio público supone la caducidad de tales derechos. Situación legal en la que la obra entra cuando han expirado los derechos de autor

patrimoniales.

Según el Convenio de Berna, en su enmienda final de 1979 y en su artículo 7.1., "la protección concedida por el presente Convenio se extenderá durante la vida del autor y cincuenta años después de su muerte" (OMPI, 1979, ¶ 37).

No obstante, los países partícipes de la unión, y según convenio, pueden regular y ampliar los plazos. En consecuencia, actualmente hay diferentes países con distintos plazos que varían desde 70 a 100 años desde la muerte del autor.

- **TRIPS:**

Otro concepto que juega un papel crucial en el desarrollo de la propuesta paradigmática de la industria cultural son los acuerdos internacionales denominados TRIPS (Trade-Related Aspects of Intelectual Property Rights): *Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio*. El objetivo de los TRIPS es fortalecer la protección de los derechos de propiedad intelectual. Joost Smiers y Marieke van Schijndel (2008) aclaran sobre tales aspectos que "el punto de partida de los TRIPS es que los países concreten mutuamente qué nivel de protección desean ofrecer a los "poseedores" de los derechos de propiedad intelectual" (p.59). De esta manera, el conjunto de países que participan del acuerdo a nivel global —y que son una amplísima mayoría de los países del mundo— se comprometen a incorporar en su marco legislativo los niveles de protección pactados. Los TRIPS son un buen ejemplo de visualización de la post-modernización: herramienta de articulación de la nueva economía basada en la cosificación de los bienes inmateriales como las ideas y la información.

Modelo de las industrias culturales y los nuevos *enclosures*

Industria Cultural supone un concepto que aúna campos aparentemente disímiles: por un lado, la acción artística, representante de una de las dimensiones más elevadas del proceder humano; por otro, la empresa y el carácter crematístico, contexto representante de una de las dimensiones *no* tan elevadas del proceder humano. Para una definición más concreta, Ramón Zallo (1992) alude a las industrias culturales como un conjunto de ramas, segmentos y actividades auxiliares industriales, las cuales son productoras y distribuidoras de mercancías que soportan contenidos simbólicos y, teniendo en cuenta que esos contenidos simbólicos han sido concebidos a partir de un trabajo creativo, tales mercancías, organizadas por un capital determinado, se destinan a los mercados de consumo con una función de reproducción ideológica y social.

Max Horkheimer y Theodor Adorno, en el artículo "La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas"(1988), fueron los que enunciaron y a su vez cimentaron el concepto

de *Industria Cultural,* el cual desde su formulación de origen encerraba un carácter crítico respecto a las actividades que se circunscribían bajo esta etiqueta. Para definir el concepto los teóricos de la Escuela de Frankfurt exponían de manera muy gráfica que:

> Cada civilización de masas en un sistema de economía concentrada es idéntica y su esqueleto —la armadura conceptual fabricada por el sistema— comienza a delinearse. Los dirigentes no están ya tan interesados en esconderla; su autoridad se refuerza en la medida en que es reconocida con mayor brutalidad. *Film* y radio no tienen ya más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que no son mas que negocios les sirve de ideología, que debería legitimar los rechazos que practican deliberadamente. Se autodefinen como industrias y las cifras publicadas de las rentas de sus directores generales quitan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos (Adorno y Horkheimer, 1944, p.1).

La comercialización de productos culturales *standard* es un efecto propio de tales industrias, las cuales conciben el objeto artístico bajo una perspectiva de capitalismo de mercado y expuesto a la generación de plusvalía. Como ya señalase Sánchez Vázquez (1965), al capitalismo "solo le interesa la obra de arte como objeto de cambio o producto para el mercado y, finalmente, no admite más valor que el que tiene como mercancía, es decir, su valor de cambio" (pp. 194-195). Aunque la novedad que incluyó el desarrollo de las industrias culturales no fue la mercantilización de la propia cultura —puesto que la pintura, la escultura o el teatro ya participaban de tal acción comercial—, ni tampoco la aplicación de ciertos procedimientos industriales a la producción cultural como los vistos en el mundo editorial o en los campos emergentes del cine o la radio; la novedad más clara de las industrias culturales vino de la mano del mercado cultural como forma específica de extensión de la misma cultura, con una producción de cultura de masas y, por otro lado, la aplicación en esta producción de los principios organizativos del trabajo taylorista y postaylorista (Zallo, 1992).

En poco tiempo la expansión de las industrias culturales supuso un nuevo valor para la hegemonía occidental en el mundo, no ya como imperio cultural sino puramente comercial. La cosificación —desde un punto de vista marxista del término— de la cultura necesitaba y sigue necesitando un marco de acción legal para facilitar esa expansión comercial internacional. Un marco legal que potencia una escasez artificial en la generación de productos intelectuales/culturales en aras de un consumo comercial interesado. No deja de ser curioso cómo en un mercado donde los productos culturales y las imágenes como parte de ellos, éstas se hayan convertido no solo en elementos de mercado, sino que la propia imagen y cultura cobra un valor especial para las empresas en general y las empresas culturales en particular: Naomi Klein (2002), en su prolijo trabajo *No-Logo*, describe muy bien cómo se ha transformado el tejido comercial en la medida en la que el eje se desplaza de la venta de los productos hacia la venta de ideas (emociones, imágenes, marcas) que se instalan en la dimensión de la identidad de la persona, la cual hará (y hace) que se genere una venta superlativa de productos asociadas a la misma. La creación visual de una imagen-marca, supone un símbolo y un valor para una mejor producción.

Ramón Zallo (1992) determinó rasgos propios específicos de la industria cultural que les diferencian de otros sectores industriales. De tales rasgos cabe destacar los siguientes puntos claves:

- Las dificultades para objetivar el valor del trabajo creativo.
- La inmaterialidad del contenido.
- La persistencia del régimen de derechos de autor frente al régimen salarial.
- El mantenimiento de la propiedad intelectual por parte de los autores que han enajenado su fijación, reproducción, uso o comunicación pública
- La incertidumbre de una demanda de difícil gestión y que es siempre posterior a una oferta siempre nueva
- La presencia del Estado ya sea como regulador, promotor, financiador o agente directo
- La enorme influencia social en clave ideológica, estética y perceptiva de las industrias culturales.

Para que la expansión de las industrias culturales se haya hecho efectiva, y siga desarrollándose, ha sido necesario asentar ciertos principios jurídicos que se relacionan con la implantación de los derechos relacionados con la propiedad intelectual como base para la industria. Unos permanentes y descomunales esfuerzos no solo para promover nuevas leyes que refuercen la protección del *copyright,* sino también la promoción de medidas tecnológicas pensadas para alterar incluso la arquitectura original de las redes —no olvidemos que Internet reproduce contenidos sin saber si están sujetos a *copyright*— (Lessig, 2009), generando así unos nuevos cercamientos comunales análogos a los que se promovieron en la Europa de los siglos XVIII y XIX con la conversión de tierras comunes en privadas: esta vez son *enclosures* intelectuales, que afectan a la creatividad cultural, la cual se encontraba en un espacio común de compartición, de intercambio de ideas, de reciprocidad artística y de co-aprendizaje, y ahora se pretende cercar para favorecer a agentes macrocorporativos, que siempre apoyan este tipo de marcos legales que les benefician.

La propiedad intelectual, actual instrumento legal de cercamiento, se ha convertido en la seña de identidad característica del Occidente globalizado y sello inconfundible para la competitividad empresarial occidental, es decir, como apuntan Smiers y Van Schijndel (2008), basándose en Stapleton (2006), la propiedad intelectual, en todas sus formas, supone el medio esencial para la competencia en las economías desarrolladas y una manera de estimular las estrategias de competencias basadas en la innovación, en una era donde ya dichas economías son incapaces de competir en cuanto a abaratamiento de la mano de obra y acceso a recursos materiales. Es esclarecedor que las estrategias de motivación creativa ya estuvieran recogidas en los inicios del marco legal de la propiedad intelectual. Pero sin embargo, esta motivación era bien distinta: el

copyright, como versión anglosajona de los derechos de autor, tiene su origen en el 1710 con el Estatuto de Ana, el cual, como aclara David Bravo (2005), abogado especialista en Propiedad Intelectual, creaba los derechos de autor "para animar a los hombres iluminados a componer y a escribir libros útiles" (p.20). Es decir, era "un incentivo para que los creadores crearan y beneficiaran a la sociedad dándoles cultura a la que poder acceder" (p. 20).

Dentro de las estrategias actuales de globalización comercial, los acuerdos internacionales TRIPS mantienen un papel fundamental para el asentamiento de las industrias culturales y la producción de ese marco legal de *enclosures* intelectuales. Es a través de la implantación del modelo de *copyright* cuando la industria genera su valor comercial y los TRIPS actúan de facto como un poderoso *lobby* —incluyendo serias penalizaciones para los países que no cumplan—. Son pocos los países que se han resistido a la firma de tales acuerdos, los cuales garantizan la implementación de leyes específicas para la defensa de los derechos de autor en los distintos países, pero el aspecto de obligado cumplimiento que parece preocupar de manera destacada son los derechos de copia (*copyright*), más que los derechos de autor en su amplia generalidad. La argumentación para aclarar tal aseveración se muestra en la desmedida preocupación existente por el carácter monetario que se desprende del uso y disfrute de las obras culturales. Como hemos apuntado, con el estatuto de Ana, la promoción de los autores y la estimulación de la realización creativa era el objeto inicial del sistema de *copyright*. Pero con la activación de los acuerdos TRIPS, el autor queda relegado, puesto que, como exponen Smiers y Van Schijndel (2008), el conocimiento y la creatividad se erigieron en valores listos para el comercio —de la mano de las industrias— y con todo un mundo como mercado potencial, con empresas —que curiosamente residen en Occidente— cuya competitividad ya no está en el trabajo manual, puesto que otros países lo ofrecen a unos precios mucho más bajos. Ahora la competitividad se centra en ese desarrollo creativo y cognitivo que hay que "proteger" por todos los medios, según sus criterios. Es muy significativo que en el *I Congreso Internacional La propiedad intelectual como eje estratégico de la nueva economía global: un diálogo multilateral*, celebrado en Madrid el 25 de junio de 2013 (co-organizado por el Observatorio Internacional de Propiedad Intelectual) mantuviera no solo como tópico, sino como idea definitoria e identitaria del congreso, la concepción de que la propiedad intelectual supone un eje estratégico de la economía neoliberal. Toda una declaración de intenciones que sin tapujos manifiesta la verdadera naturaleza de esa supuesta protección de los derechos de autor.

Desplazamientos hacia el procomún cultural

En la actualidad no existe un único modelo claro alternativo al propuesto por las industrias culturales. Actualmente los TRIPS dibujan el mapa de acción legal que tiene como base la propiedad intelectual y el *copyright*. Este mapa abarca el mundo entero, prácticamente omnipresente en el mundo occidental y global. No obstante, sí existen propuestas críticas como planteamientos teóricos que se presentan como respuestas a este sistema.

Este posicionamiento crítico se establece en relación con una idea básica: la injusticia (social y económica) que genera el modelo de *copyright* y sus efectos devastadores en la cultura. El planteamiento podría cobrar carácter paradigmático cuando se establecen argumentos relacionados con una idea clave desde un punto de vista no solo social, sino también jurídico: protección del procomún.

El marco del procomún es el conjunto de obras culturales que *nos* pertenecen como sociedad y su justificación es tan sencilla como fácil de enunciar: todo producto cultural es una obra creativa derivada. Derivada a partir de la inspiración en otra u otras obras e incardinada en una cultura que es inevitablemente compartida. Ese conjunto de obras deviene por definición en bienes comunes, bienes de provecho común: procomún. Y en consecuencia, cada uno de nosotros y nosotras, como participantes en la ciudadanía, somos propietarios en cierto sentido de estos bienes comunes: recursos por los que hemos pagado como contribuyentes y aquellos heredados de generaciones que nos precedieron (Bollier, 2003).

No hay que olvidar que las expresiones culturales y artísticas son los elementos nucleares de nuestra dimensión identitaria, tanto personal como social, y tales elementos son sustanciales para nuestra comunicación cultural común y su naturaleza es increíblemente sensible para que tengan que ser gobernados y gestionados por una oligarquía internacional de propietarios de *copyrights* (Smiers y Van Schijndel, 2008). Como señala Imanol Zubero (2012) "los recursos comunes son demasiado importantes (y frágiles) como para dejar su gestión exclusivamente en manos de quienes tienen acceso libre a ellos, pues estos acabarán por poner su interés individual por encima de cualquier consideración de bien o de beneficio común" (p.18). En estos argumentos subyacen ideas muy poderosas para ser tenidas en cuenta desde la esfera política y educativa.

Desde esta perspectiva, el Foro de Cultura Libre (*Free Culture Forum*, FCForum), el cual supone uno de los encuentros sobre Cultura Libre de mayor calado internacional —con representación de más de 20 países—, subraya en su carta para la Innovación 'la Creatividad y el Acceso al Conocimiento (los Derechos de Ciudadanos y Artistas en la Era Digital)' una idea clave para la comprensión de la cultura y su gobernanza como procomún:

> La cultura libre potencia nuevos modelos de implicación ciudadana en la provisión de bienes públicos y de servicios basados en el procomún. El "gobierno del procomún" hace referencia a las reglas y los límites necesarios y acordados para gestionar la producción colectiva y el acceso a recursos compartidos. El gobierno del procomún reconoce e incorpora la participación, la inclusión, la transparencia, el acceso equitativo, y la sostenibilidad como objetivos a conseguir a largo plazo (FCForum, 2009, p.2).

El procomún implica aquellos bienes que todos/as poseemos en tanto colectivo y que dependen de todos/as para su mantenimiento y desarrollo. Se comprende mucho mejor el estrecho lazo que une a los conceptos de cultura y procomún cuando atendemos a la definición del segundo

expuesta por Antonio Lafuente, calificándolo de ancho, plural y elusivo:

- Ancho porque abarca una considerable diversidad de bienes naturales (selvas, biodiversidad, fondos marinos o la Luna), culturales (ciencia, folclore, lengua, semillas, Internet), sociales (agua potable, urbe, democracia, carnaval) y corporales, también llamados de la especie (órganos, genoma, datos clínicos).
- Plural porque son tan múltiples como los muchos modos de existencia que adoptan las comunidades, tanto en el plano local, como en el regional, estatal o internacional, pues no hay comunidad sin un procomún donde asentarse.
- Elusivo porque siendo fundamental para la vida lo tenemos por un hecho dado. Un don que solo percibimos cuando está amenazado o en peligro de desaparición (Lafuente, 2007, ¶ 2).

Antonio Lafuente, dentro de la división de cuatro entornos propios del procomún (cuerpo, medioambiete, digital y ciudad), establece el desarrollo de la cultura ubicándolo en el entorno ciudad. La cultura se revela como un procomún implicando por definición una naturaleza de hecho compartido, sujeta a las dimensiones creativas y receptivas de autores y espectadores, de creadores y público, de productores y usuarios. Un hecho compartido por naturaleza, abierto y en continua construcción, y al que se le debe dotar de un contexto libre para que siga siendo, por definición, un acto compartido. David Bravo explica la implicación de la libertad en el proceso cultural y sus beneficios de la siguiente manera:

> La libertad de uso beneficia al acceso a la cultura y a la cultura misma. (…) Lo que es de todos es aprovechado y disfrutado por todos. Beneficia al desarrollo de la cultura porque, al contrario de lo que durante tantos años se nos ha hecho creer, las musas, sencillamente, no existen. La inspiración no surge de la nada a individuos geniales tocados por la mano de Dios. Son las obras que leemos, las películas que vemos y la música que escuchamos, nuestras verdaderas musas, nuestra vital inspiración y nuestro mejor aprendizaje. La creación es, en realidad, un proceso colectivo. Ideas ajenas que tomamos y a las que imprimimos nuestra nota personal haciéndolas diferentes, historias ya contadas que, mezcladas con otras y con nuestra imaginación, adaptamos y actualizamos, canciones ajenas que durante años se han colado por nuestro oído y que son otras cuando salen por nuestra boca (Bravo, 2005, p.21).

Una actividad cultural en aras del fortalecimiento del procomún, en comparación con la perspectiva de la industria cultural, amplía los márgenes de uso, participación y disfrute de las obras y procesos culturales. En un análisis realizado sobre las implicaciones culturales de los bienes comunes (Escaño, 2013) ya pude destacar que al contextualizar la acción cultural y artística dentro de los parámetros del procomún, se recoloca lo que entendemos por actividad creativa, la cual se traslada de un contexto puramente mercantil a otro más amplio, el de nuestra vida social y nuestra cultura política; en lugar de inmovilizarnos con la dinámica del derecho de propiedad (traducida directamente en *copyright*) y las transacciones de mercado, el procomún provoca un debate más amplio, un diálogo más plural y más humanista: se pueden renovar las

conexiones entre nuestras diferentes vidas sociales y los valores democráticos, así como en el rendimiento económico, potenciando las virtudes de la transparencia, el acceso universal, la diversidad de los participantes, o una cierta equidad social (Bollier, 2003).

Actualmente en el contexto de la sociedad red[1], el modelo de *copyright* impuesto por las industrias culturales cercena ese diálogo e intenta, de manera paradójica en el espacio digital, enjaular las posibilidades de crecimiento cultural, cediendo el poder a unas pocas manos: entidades globales oligopolistas que a través de prácticas de apropiación privada de conocimientos y creatividad, y bajo el *leitmotiv* de la nueva economía "el ganador se lo lleva todo", amplían inevitablemente la desigualdad social. Esta circunstancia hace que la libertad de comunicación y el derecho de todos y todas a participar e implicarse en la vida cultural de su comunidad, como se expone en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se ha convertido en derecho exclusivo de directores ejecutivos y de inversores en los conglomerados culturales monopolistas, lo cual nos empuja hacia una situación bastante crítica y de alarma cultural en la que bajo la falacia de la protección de autor, el *copyright* no proporciona ingresos a una aplastante mayoría de artistas y, lo que sería más grave, socava la comunicación democrática, (Smiers y Van Schijndel, 2008):

> Así se nos anula como ciudadanos; en algún sentido perdemos nuestra voz. Cada vez podemos participar menos en la producción de significado que proviene de la expresión artística; se espera que aguardemos pasivamente las decisiones que el "propietario" de las creaciones artísticas toma en nuestro nombre; y se nos incita a consumir pasivamente sus creaciones. De un modo u otro, la libre comunicación cultural se paraliza cuando a los ciudadanos y a los artistas se les niega la voz en gran parte de la comunicación cultural que se establece dentro de la sociedad. Así, el daño cultural que sufrimos es considerable. Ya no tenemos libertad de reinterpretar las obras y, con ello, crear nuevos significados. Y sin embargo, ésta es una condición previa para la existencia de una sociedad sana (p. 28).

Teniendo en cuenta esta coyuntura no son pocos teóricos (y millones de ciudadanos) los que piden un cambio de rumbo en las políticas del *copyright*. Lawrence Lessig (2004), fundador de la *Creative Commons*, deja escrito que "el derecho de propiedad que es el *copyright* se ha vuelto desequilibrado, inclinado hacia un extremo" (p.146). Ese extremo es el del modelo de industria cultural vigente. Lo cual entraña que "la oportunidad de crear y transformar queda debilitada en un mundo en el que la creación requiere pedir permiso y la creatividad tiene que consultar con su abogado" (p.146). La cultura libre no es cultura gratis. No se trata de promover la mera gratuidad de acceso cultural, sino de repensar el modelo de participación para que sea equilibrado y conforme a derecho legítimo y deberes: pensar en nuevos modos económicos de promoción y desarrollo cultural —coherentes con los tiempos y espacios actuales— que beneficien a autores y que sean justos con el acceso a la cultura por parte de un público que inherentemente siempre participa en el proceso artístico y es necesario para su conservación,

1 Según las ideas ya planteadas por Manuel Castells en 2001, los núcleos consolidados de dirección económica, política y cultural en todo el planeta están encauzados para una integración en Internet. Así es y como el autor explica: "en lo esencial, esto significa que Internet es ya y será aún más el medio de comunicación y de relación esencial sobre el que se basa una nueva forma de sociedad que ya vivimos, que es lo que yo llamo la sociedad red" (Castells, 2001, ¶ 2).

desarrollo y progreso. Para revertir los procesos imperantes se requerirían políticas (y actitudes) más abiertas, centradas en una concepción libre de la cultura, una concepción que proteja la libertad de (co)creación y participación, de uso y disfrute de unos bienes que son de todos y de todas: el procomún cultural.

Propuesta a modo de conclusión

Tras el análisis pertinente no se esconden las intenciones de apertura del discurso cultural hegemónico. La pretensión básica de un estudio de este tipo se centra en la necesidad de proponer un diálogo que urge dentro de las esferas culturales oficiales en la política institucional, pero abierto a la ciudadanía, y lógicamente invitando a todos los agentes interesados. Se trata de hacer un ejercicio profundo de reflexión para la optimización del desarrollo de la propia cultura y el conocimiento. Un debate que someta a crisis el argumentario de una industria cultural favorecida por el marco legal imperante, imbuido bajo una perspectiva utilitarista del hecho cultural, la cual subyuga la creatividad.

Es urgente una apertura hacia ese diálogo, el cual debe ser pedagógico e inmiscuirse en los propios espacios educacionales que construyen la cultura. Solo desde los modos de entender la construcción del conocimiento se podrá comprender el desarrollo cultural. Hacer cultura es hacer conocimiento. Y en este sentido, para seguir con el análisis reflexivo, se proponen conexiones con las ideas de las compañeras Patricia Tovar (Directora ejecutiva en LATIR e investigadora en Universidad Nacional Autónoma de México) y Mariel Cisneros (Artista Visual, Antropóloga y profesora en la Universidad Federal de Bahía).

Bibliografía

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1988). *La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas.* Extraído el 21 de enero de 2017 desde: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/adorno_horkheimer.pdf

Bollier, D. (2003). *El redescubrimiento del procomún.* Extraído el 21 de abril de 2017 desde: http://biblioweb.sindominio.net/telematica/bollier.pdf

Bravo, D. (2005). *Copia este libro*. Extraído el 9 de enero de 2017 desde: http://copiaestelibro.bandaancha.st/

Castells, M. (2001). *Internet y la Sociedad Red.* Extraído el 25 de diciembre de 2012 desde: http://tecnologiaedu.us.es/cuestionario/bibliovir/106.pdf

Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Extraído el 18 de diciembre de 2016 desde: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf

Escaño, C. (2013). Educación Move Commons. Procomún, Cultura Libre y acción colaborativa desde una pedagogía crítica, mediática y e-visual. *Arte, Individuo y Sociedad, 25 nº 2*, 319-336.

Klein, N. (2002). N*o logo: el poder de las marcas.* Barcelona: Paidós.

Lafuente A. (2007). *Qué es el Procomún.* Extraído el 20 de enero de 2017 desde: http://medialab-prado.es/article/video_que_es_el_procomun

Lessig, L. (2004). *Cultura Libre. Cómo los grandes medios usan la tecnología y las leyes para encerrar la cultura y controlar la creatividad.* Extraído el 17 de enero de 2017 desde: http://cyber.law.harvard.edu/blogs/gems/ion/Culturalibre.pdf

Lessig, L. (2009). *El código 2.0.* Madrid: Traficantes de sueños.

Licea, I.; Collazo, Y. & Céspedes, A. (2002). Algunas consideraciones en torno al derecho de autor. *Acimed,* 10 (5). Extraído el 20 de enero de 2017 desde: http://eprints.rclis.org/5134/1/algunas.pdf

FCForum (2009). *Carta para la Innovación, la Creatividad y el Acceso al Conocimiento*. Extraído el 9 de octubre de 2016 desde: http://fcforum.net/es/charter_extended

Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder.* Barcelona: Paidós.

OMPI/WIPO (s.f.). *¿Qué es la Propiedad Intelectual?* Extraído el 11 de noviembre d 2016 desde: http://www.wipo.int/about-ip/es/

OMPI (1979). *Convenio de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas.* Extraído el 10 de noviembre de 2016 desde: http://www.wipo.int/treaties/es/ip/berne/trtdocs_wo001.html

Sánchez, A. (1965). *Las ideas estéticas de Marx (Ensayos de estética marxista)*. México D.F.: Ediciones Era.

Smiers, J. & Van Schijindel, M. (2008). *Imagine... No copyright.* Barcelona: Gedisa.

Stapleton, J. (2006). Ponencia en la mesa redonda "Future of Copyright an the regulation of creative practice". Londres: AHRC Copyright research Network, Birkbeck School of Law, Lndon University y Public Programmes Departament of Tate Modern.

Wolff, J. (1997). *La producción social del arte.* Madrid: Ediciones Itsmo.

Zallo, R. (1992). *El mercado de la cultura. Estructura económica y política de la comunicación.* San Sebastian: Tercera Prensa.

Zubero, I. (2012). De los «comunales» a los «commons»: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro. *Documentación Social*, 165, 15-41.

Comunidades utópicas: procesos de colaboración transdisciplinares.

Patricia Tovar Álvarez[1].
Doctora en Antropología.
tovarpatricia13@gmail.com

Colaboración, diálogo e identidades relacionales

Existe un momento en el que no hay otra cosa más que el proceso, un momento que constituye la posibilidad de que algo pueda surgir; una disposición a hacer e imaginarse haciendo, este momento es posible pensarlo como un "vacío fértil" (Robine, 2000) y se presenta recurrentemente como parte de los procesos de colaboración. Al mismo tiempo, en la interacción y disposición a hacer con el otro, se producen aprendizajes y se generan comunidades emergentes en las cuales la experimentación y los movimientos de la identidad son aspectos fundamentales de la colaboración. El aprendizaje puede ser visto como un vaivén entre la intimidad y la socialización, en donde el diálogo es lo que sostiene y posibilita la reflexividad y la manera como se sintetiza el proceso interactivo, por medio del cual cada participante puede ser el investigador de su propio quehacer. Al producirse tanto un sentido de colectividad como un espíritu lúdico durante un tiempo prolongado, se abre la posibilidad de compartir los hallazgos y se da paso a la profusión de ideas.

Esta visión del proceso colaborativo en comunidad, se vincula con una idea de aprendizaje en la práctica o "comunidades de práctica". Etienne Wenger (2001) propone pensar estas comunidades como asociaciones informales, en el sentido de no institucionalizadas, que se constituyen para lograr un fin conjunto, que se transforman en el tiempo, que se mueven en el entramado social, al estar asociadas con el significado y la identidad. Desde esta perspectiva, la teoría social del aprendizaje está íntimamente relacionada con las teorías de la experiencia situada, las cuales a su vez, dan un peso primordial a la improvisación, la cotidianidad, la coordinación y la coreografía de la interacción. Cuando Wenger relaciona la comunidad con la práctica busca alejarse de términos menos conmensurables como cultura, actividad o

1 Actualmente es Coordinadora General de "Sombrero Invisible": laboratorio transdisciplinario de arte, diseño y ciencia ficción. Directora de LATIR A.C. Coordinadora del Diplomado en Antropología del arte, una iniciativa de LATIR y el CIESAS. Tiene un posdoctorado por la UNAM con un proyecto sobre transdisciplina, complejidad y procesos de co-creación. Es etnógrafa artista.

estructura. Desde este punto de vista, hacer algo en comunidad implica una complejidad social manifestada en el proceso dialógico y en las "respuestas conjuntas" vinculadas a repertorios de relatos, artefactos, eventos históricos, ritmos de colaboración, interacciones corporales, discursos y conceptos.

La idea de comunidades de práctica en Wenger, se sitúa en la intersección entre: colectividad, práctica, identidad, significado y experiencia. Las comunidades de práctica, se definen y se comprenden en su dimensión espacial y temporal y puede decirse que son historias compartidas de aprendizaje. Para Wenger, la práctica no es estable, sino que combina continuidad y discontinuidad y por lo tanto no es un objeto sino una estructura emergente y elástica que genera cosificaciones u objetivaciones, recurrencias y memoria. La comunidad en este sentido es un espacio abierto plenamente al contacto, que no necesariamente requiere compartir un territorio o lugar; lo que se comparte es un repertorio de aprendizajes, el goce en el reconocimiento mutuo. Los hallazgos se abren, las posibilidades y soluciones en la práctica crecen. La comunidad se va definiendo también, a partir de la integración del cambio y la maleabilidad como parte de su proceso.

En la colaboración subyace un proceso sutil de movimientos de la identidad, al experimentarse el yo por la relación con los otros y al pensarse más en trayectorias de aprendizajes que en identidades definidas o estáticas. Wenger reflexiona y afirma que: "Cuando nos comprometemos con la totalidad de nuestra persona en la práctica, nuestras identidades abarcan dinámicamente múltiples perspectivas en la negociación de nuevos significados" (Wenger, 2001, p.201). La comunidad de práctica es un contexto viviente en el que la identidad se forma y transforma y donde el aprendizaje emerge como negociación en la práctica.

Los procesos de co-creación y colaboración se experimentan también como comunidades de práctica efímeras, organizadas en torno a preguntas y desafíos, tanto conceptuales como prácticos; en la necesidad de producir otras formas de relación con el contexto, con los otros y con el conocimiento. En este sentido, podemos hablar de identidades relacionales, que se manifiestan como parte del proceso de co-creación en comunidad, y pensar en la relación dialógica con el otro y el contexto, como lo planteara Bajtín "Una cultura ajena se descubre más plena y profundamente sólo a los ojos de otra cultura; pero tampoco en toda su plenitud porque llegarán otras culturas que verán y comprenderán aún más. Un sentido descubre sus honduras al encontrarse y toparse con otro sentido ajeno: entre ellos se establece una especie de diálogo, que supera el carácter cerrado y unilateral de ambos sentidos, de ambas culturas" (Bajtín, 2000, p.159) Es decir, la cultura se genera como un diálogo continuo entre sujetos y contextos diversos, de tal manera que necesito la otredad para existir, mi voz está llena de ecos, mi ser es polifónico, proviene de la apropiación de otros discursos, de otros enunciados. La dialogicidad establece la posibilidad de afectación mutua, de contacto y de relación. El conocimiento se genera también en esta posibilidad dialógica.

Método utópico y comunidades utópicas

A partir de pensar en identidades relacionales y en el proceso dialógico, surge una visión transdisciplinar, que retoma la idea de un proceso colaborativo y de creatividad compartida en la intersección entre diversos campos. En este caso me interesa vincular el concepto de "método utópico", definido como un acto especulativo que busca la intersección entre una posibilidad científica o constructiva y otra crítica o creativa (Ruyer,1971) con el concepto de "juego infinito", el cual se presenta como un proceso abierto y continuo de apropiaciones, conversaciones y descubrimientos (Carse,1986) marcados por la voluntad de transformación de las condiciones sociales y la producción de conocimiento, en donde el trabajo conjunto abre la generación de posibilidades y formas de dialogar con otros, enfatizando la producción de narrativas y experiencias colectivas. Para plantear que dentro de los procesos de colaboración en comunidad se generan también "juegos utópicos" que de acuerdo a Ruyer, son juegos de anticipaciones, especulaciones, apropiaciones; los juegos utópicos generan conexiones inesperadas y en ellos se vincula la emoción con el descubrimiento y la imaginación.

Así la colaboración vista como una suerte de juego infinito y juego utópico, produce "comunidades utópicas" como espacios de co-creación, las cuales son en cierto sentido comunidades de práctica que integran la visión transdisciplinar. Esta manera de comprender y experimentar la comunidad, implica una nueva actitud epistemológica al reconocer que la base dialógica de las culturas hace posible hablar de zonas de contacto, que es un concepto de mayor movilidad que el de frontera e incluye a la vez, un desplazamiento y una afectación entre quienes participan de esta zona. En estas zonas de contacto es donde emergen las traducciones que suponen procesos de interpretación y conversión de discursos y objetos. La comunidad puede ser entendida también como una zona de contacto.

El proceso de colaboración, es una cadena de propuestas y respuestas que producen cambios, innovaciones e invenciones. Surge entonces el vínculo entre innovación e imaginación creadora que proviene de la Fenomenología de Merleau-Ponty y Bachelard; quienes coinciden en afirmar que no existe una fenomenología de la pasividad, pues la experiencia fenomenológica es siempre una participación, una acción-percepción, una toma de conciencia. Bachelard en *La Poética de la ensoñación*, afirma que toda toma de conciencia es un esfuerzo de la coherencia psíquica. La imaginación, el sueño y el ensuaño, muestran actos vivos donde el sí mismo se transforma. En este sentido, es posible pensar en una relación estrecha entre invención y ensoñación como dos aspectos del mismo proceso de toma de conciencia (Tovar,2009). Desarrollar la idea de "comunidades utópicas" es una forma de respuesta a una sociedad compleja e interconectada, a partir del cuestionamiento de la autoridad profesional y de la puesta en práctica de procesos colaborativos y de co-creación. Las comunidades utópicas son espacios de resistencia y de transformación simultáneamente, son espacios transdisciplinares.

Transdisciplina y complejidad en los procesos de co-creación

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, se comenzó un movimiento hacia una posición epidisciplinar. La visión disciplinar al basarse en una lógica binaria, desarrolla metodologías de investigación tradicionales de aceptación o refutación de hipótesis que se presentan de manera ordenada y sistemática de inicio a fin. La epidisciplina rebasa los presupuestos, las anticipaciones, las expectativas, las hipótesis y los límites de los investigadores, se construye y define a sí misma en el transcurso de la investigación. En este sentido, surge un avance en las propuestas de generación de conocimiento interdisciplinarias, a partir de diálogos para producir campos de estudio.

Con el surgimiento de las teorías de la complejidad y de una visión holística del conocimiento se propone a la transdisciplina como el esfuerzo de coordinar distintos conocimientos y prácticas en un lenguaje común, intenta trascender las relaciones entre las disciplinas para producir un sentido de unidad en el conocimiento.

Tal y como afirma Fragoso (2009)

> Un abordaje transdisciplinario del conocimiento se comenzó a desarrollar en las ciencias naturales y humanas desde mediados del siglo anterior, principalmente con el desarrollo de la cibernética y la física cuántica. Sin embargo, la necesidad de encontrar respuestas a problemas que no son resueltos por el conocimiento existente se extiende a todas las ramas del saber humano. La transdisciplina, como concepto distinto a la interdisciplina, fue planteada en la década de los 70 por Piaget. El término trans implica cruzar, atravesar, estar entre, ir más allá. La transdisciplina no significa una nueva disciplina, es una forma de hacer dialogar las disciplinas, borrando los rígidos límites que marcaban separación entre las fronteras del conocimiento, permite una relación más incluyente, más tolerante, de tal suerte que en la interacción se obtenga una síntesis adecuada a la complejidad del objeto que se estudia (p.100).

La transdisciplina permite y propicia los cruces disciplinares para generar visiones holísticas frente a la complejidad del mundo. "La principal tarea de la transdisciplina es la elaboración de un nuevo lenguaje, de una nueva lógica y de nuevos conceptos que permitan un diálogo genuino entre diferentes dominios. La transdisciplinariedad no es una nueva disciplina, una herramienta teórica, o una súper disciplina. Es el arte de descubrir puentes entre diferentes objetos y áreas de conocimiento" (Klein, 2001, p.35). En contextos marcados por la proliferación del conocimiento, la interconexión y la necesidad de unidad. Los procesos transdisciplinares, sus metodologías de investigación y de producción requieren de encontrar formas concretas de aplicación y cobrar así mayor relevancia. De acuerdo con Martin Barbero (2005) se requiere establecer relaciones cada vez más fuertes entre las ciencias sociales y las ciencias exactas, así como con el arte y la literatura, el sentido común, la intuición, la vida cotidiana y la imaginación social (Fragoso, 2009, p.101).

La transdisciplina unida a la idea de procesos colaborativos en comunidades utópicas, se

presenta como un camino posible y crítico de las formas disciplinares ya institucionalizadas, representa a su vez una nueva posibilidad de generar procesos complejos de producción de ideas y relaciones. Existen avances metodológicos importantes que van en esta misma dirección, como los expuestos en el libro: *Art as a thinking process* (2013), en el cual se discute la producción visual del conocimiento y la utopía como una manera de provocar cambios tanto en las formas de organización social como en la manera de comprender el mundo, proponiendo que la utopía no puede ser conceptualizada como la representación de un deseo personal. Y el proceso artístico se entiende como un proceso de traducción, que por otra parte tiene la posibilidad de mostrar que el mundo material comienza con el mundo de las ideas (Ambrozic y Vettese, 2013, p. 55) lo cual coincide plenamente con los argumentos de Ruyer (1971) acerca del asombro como el inicio del conocimiento científico. Es necesario entonces, considerar al arte como una experiencia cognitiva. Por otra parte, existe una pluralidad de prácticas científicas y espacios que pueden ser pensados como "trading zones" una idea propuesta por Peter Galison (Vettese, 2013, p. 81) en relación a laboratorios o zonas virtuales de encuentro y de intercambio de conocimientos. Es posible pensar que tanto la ciencia como el arte son procesos relacionales.

La búsqueda es enfatizar el proceso y el pensamiento creativo. En el modelo de Ikujiro Nonaka y Ryoko Toyama (citado por Vettese, 2013). Su "Model of knowledge creation" plantea precisamente, la generación de conocimiento a partir de una relación entre el cuerpo, la internalización de conocimientos, la socialización y la empatía.

Nonaka y Toyama, proponen que el conocimiento se genera en una espiral que emerge de una interacción dialéctica entre el conocimiento tácito y el explícito (Jacob en Vettese, 2013, p. 105) al mismo tiempo la palabra japonesa "Ba" alude a la idea de contexto compartido en el cual hay una apertura para que ocurra la experimentación y el cambio. Este proceso fluido se relaciona también con el "Circulo de co-creación" del colectivo de Venecia "Art way of thinking". Este círculo de co-creación une: intelecto, emoción, cuerpo y energía, con recursos, potencialidades, conocimientos y relaciones, a través de la co-creación, observación, integración y acción (Vettese, 2013). De tal manera que el proceso de co-creación y de re-invención se entiende como ciclos que se renuevan o como espirales progresivas; una espiral engendra a otras para obtener nuevos conocimientos (Jacob en Vattese, 2013, p.105). En este modelo, el énfasis está en la interacción. El propio concepto "Ba" puede asimilarse a la idea de arte, en el sentido de que el proceso artístico se experimenta como una zona de interacciones, un espacio abierto a todos, donde la comunicación y el entendimiento suceden y donde el cambio y el nuevo conocimiento pueden ocurrir (Jacob en Vattese, 2013, p.106). Ahora bien, qué preguntas están implícitas tanto en la idea de comunidades utópicas como en los modelos cíclicos de co-creación respecto de los procesos cognitivos. Al parecer nos estamos moviendo de la fragmentación a la unidad de los procesos cognitivos. Esto se vincula con las teorías de la complejidad. "El término complejidad proviene del latín complecti (entrelazar) y complexus (red), lo que implica un acento en la no linealidad de la complejidad concebida más como una red de enlazamientos, en donde el eje de

estudio se desplaza de las estructuras a los acontecimientos que se dan en las interacciones, las relaciones e interdependencias, desplazando así el centro del conocimiento de lo cuantitativo a lo cualitativo, en donde es más importante el tipo de interacciones y bifurcaciones en la red del sistema que la cantidad de elementos que lo componen" (Fragoso, 2009, pp.103-105). El cuestionamiento central es a un modelo de saber occidental y cartesiano para repensar la relación entre orden y caos. "Maturana y Varela lo han llamado el camino por el filo de la navaja: a un lado encontraremos la mensurabilidad de un mundo expresado en objetos que nos informan y por el otro lado, el caos y la arbitrariedad de la ausencia de lo objetivo" (Maturana y Varela en Correa, 2012, p.156). Se trata de salir, superar, las nociones de mente, cerebro y cognición.

> Much of the History of modern philosophy, from Descartes and Kant forward, consists of failed models of the brain…that is the way even today people know more about their automobiles than they do about their own minds, and why the fundamental explanation of mind is an empirical rather than a philosophical or religious quest (Wilson. 1999, p.113)[2].

Al cuestionar los procesos cognitivos en relación con los procesos colaborativos y transdisciplinares, resurge la idea de cuerpo como totalidad en donde la distinción cuerpo-mente se torna obsoleta. Se trata de un cuerpo abierto y activo que no se limita o se reduce a un nivel instrumental como "cuerpo dócil" (Foucault) Sino que se manifiesta como una compleja red de posibilidades y enlaces, el cuerpo es también una pluralidad: cuerpo vivido, cuerpo sonoro, cuerpo tocado, cuerpo soñado. La vivencia del cuerpo también es dialógica. Y en ese sentido toda producción de conocimiento es una experiencia vivida[3]. En el proceso colaborativo el cuerpo interactúa con el entorno y con los otros cuerpos, generándose así lo que yo llamo la "circularidad del entendimiento", un proceso complejo en el cual se van generando capas de interacciones cada vez más elaboradas; la red resultante es la totalidad del pensamiento colectivo, hasta cierto punto indescriptible y al mismo tiempo concreta y contundente.

Los participantes de procesos colaborativos, se tornan en "sujetos transdisciplinares" los cuales no están predefinidos, sino que se generan y regeneran en la interacción, a partir de la cual desarrollan "una visión compleja del mundo, del conocimiento, pero sobre todo de sí mismos, particularmente en el momento de la reflexión y la actualización de la realidad, la cual deja de ser una abstracción idealista" (Fragoso, 2009, p.102). Se trata entonces, de generar experiencias creativas y experimentales a partir de un pensamiento relacional. Se trata también de comprender la relación entre la fuerza del arte para influir y transformar el universo simbólico de los seres humanos y el deseo de saber.

2 "Gran parte de la Historia de la Filosofía moderna, de Descartes a Kant y más allá, consiste en modelos fallidos del cerebro. Esta es la manera como incluso en la actualidad, la gente sabe más de sus automóviles que de sus mentes y el por qué la explicación fundamental de la mente es más una cuestión empírica que filosófica o religiosa".

3 En este sentido los aportes de la fenomenología son fundamentales en la redefinición de los procesos cognitivos, desde la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, hasta el nuevo campo de estudio llamado microfenomenología.

En la práctica de los procesos colaborativos transdisciplinares, podemos hablar de "imaginación dialógica" (Bajtín) como ese espacio en donde nuestras representaciones están en contacto con los otros y en ese sentido transformándose y prefigurando respuestas. Es decir, hay un desplazamiento constante que ha sido acentuado por las formas sociales de la contemporaneidad, marcadas cada vez más por la interconexión, la velocidad y lo itinerante. Estamos inmersos en un juego entre lo familiar y lo extraño. El planteamiento de procesos colaborativos transdisciplinares y a su vez de comunidades utópicas, en un contexto donde las redes de comunicación y sus dispositivos tecnológicos describen también nuevas relaciones de poder o en otros términos donde el ejercicio del poder parece carecer de un centro, conduce a pensar en un movimiento total y constante, que produce redes de relaciones y trastoca las jerarquías. Retornamos aquí a la idea de "juego infinito", en esta clase de juego hay una apertura constante a la transformación (Carse, 1986). Mientras que en el juego finito se busca mostrar y demostrar poder, mediante alianzas y estrategias; en el "juego infinito" se participa desde la voluntad y la fuerza; la voluntad es una manera de hacer que el juego continúe y desde la fuerza se produce la transformación, pero no la destrucción o el abatimiento del adversario. La colaboración puede pensarse entonces como una suerte de juego infinito y de ejercicio de la voluntad.

Es desde esta fuerza que es posible, imaginar y propiciar el surgimiento de comunidades utópicas y poner en marcha procesos colaborativos transdisciplinares. El primer elemento propiciatorio es el contacto vinculado al desplazamiento cultural. Lo que marca el inicio de la relación dialógica es un "viaje" que se emprende como una manera de salir del entorno conocido, un traslado que realizan todos los participantes al encontrarse mirando de forma distinta su práctica, su lugar, su identidad. A través del contacto y del diálogo se generan zonas de no-resistencia, a otros conocimientos, espacios de intercambio y de experimentación como flujo continuo de ideas y conversaciones. De tal manera que las propuestas puedan surgir de cualquier participante y éstas se transforman y enriquecen o se reelaboran, se reapropian en el proceso colaborativo. Se trata de un proceso de co-creación en el que hay una libertad para la expresión y la intervención. En este proceso de comunidad, los acuerdos y negociaciones se tornan fundamentales para comprender los aportes, posibilidades y dar lugar a la toma de decisiones colectiva. Es importante integrar un nivel etnográfico a todo este complejo entramado de acciones conjuntas, el concepto de "descripción densa" de Geertz (1997) hace énfasis en la etnografía como proceso interpretativo de una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de ellas superpuestas o entrelazadas, que son al mismo tiempo, extrañas, irregulares, no explícitas e inconcebibles. La dimensión etnográfica del proceso colaborativo ocurre como un esfuerzo consciente de interpretación y reflexión conjunta, como una manera de vincular la acción con la interpretación. Del mismo modo que el texto etnográfico se construye a través de múltiples narrativas, el proceso colaborativo es una forma de desplazamiento constante y de encuentro con el otro.

Se trata entonces de generar una serie de registros usando diversos soportes visuales, sonoros, escritos y objetuales, como memoria compartida, como descripción densa conjunta del proceso de colaboración. Ello hace también inteligible la complejidad del diálogo y de la co-creación. Las comunidades utópicas desarrollan memoria y capacidad interpretativa. La colaboración y la co-creación son también largos procesos conversacionales.

El laboratorio transdisciplinario

Propongo trabajar a partir de la idea de "Laboratorio transdiciplinario" en donde se generen procesos de colaboración, reinvención y co-creación y se realice la comunidad utópica. Propongo generar una serie de detonadores y de estrategias de contacto a partir de módulos de reflexión, conversación y co-creación. Cada módulo incluye a la vez fases de trabajo e interacciones que se repiten.

Los módulos son procesos cíclicos en los que se va configurando el sentido de comunidad y se produce a la vez un refinamiento de las capacidades interpretativas, colaborativas y conversacionales de los participantes. Los momentos clave del ciclo son: la conversación a partir de textos o conceptos detonadores, es un proceso grupal, continuo y emergente entre todos los participantes y el espacio de internalización de los conocimientos, así como de la generación de propuestas. La comunicación ocurre entre lo verbal y lo no verbal, los cuerpos se disponen a conversar y el proceso comunicativo se torna orquestal. En el proceso conversacional la comunicación ocurre en todas direcciones y en todo momento, es decir es un continuum en el cual se va generando un ritmo de participación. El "modelo orquestal" de la comunicación (Winkin, 2008) permite pensar la ejecución de un evento comunicativo como un performance y como un evento musical que generaría su propio sonido, su propia partitura invisible.

> La analogía de la orquesta tiene la finalidad de hacer comprender como puede decirse que cada individuo participa en la comunicación, en vez de decir que constituye el origen o el fin de la misma. La imagen de la partitura invisible recuerda más precisamente el postulado fundamental de una gramática del comportamiento que cada uno utiliza en sus intercambios más diversos con el otro. En este sentido podríamos hablar de un modelo orquestal de la comunicación, por oposición al «modelo telegráfico». El modelo orquestal, de hecho, vuelve a ver en la comunicación el fenómeno social que tan bien expresaba el primer sentido de la palabra, tanto en francés como en inglés: la puesta en común, la participación, la comunión (Yves Winkin, 2008, p. 24-25).

La comunicación orquestal como parte del proceso de laboratorio y de la generación de comunidades utópicas, es ese aspecto vinculante, lúdico e intuitivo que teje con hilos invisibles el proceso colaborativo y podemos considerarla como una de las bases de los procesos transdisciplinares, puesto que al no ser lineal, permite unir saberes diversos y atravesar diferencias. Así, el sentido de comunión o de comunidad se da en la disolución de la linealidad y en la circularidad del entendimiento.

El siguiente momento del proceso de laboratorio y de colaboración, tiene que ver con la capacidad de visualizar relaciones y generar cuestionamientos, asociaciones y trabajar en un proceso de indagación desde la curiosidad y la capacidad para establecer vínculos entre diversos campos de conocimiento o problemáticas y contextos. Este trabajo indagatorio es también especulativo y aquí se producen los "juegos utópicos" como narrativas alternas y proyección de conceptualizaciones y hallazgos. El cuerpo está imbricado en todo el proceso y se trabaja también desde su materialidad y desde su apertura a través de la ejecución de acciones corporales conjuntas, de encuentros con los cuerpos, para finalmente generar un cuerpo colectivo, la comunidad se conecta también energéticamente y produce movimientos orgánicos grupales, en una dinámica de reconocimiento mutuo y de cuidado del otro como una manera de entrar en el cuidado de sí. Esta dimensión de lo corporal en el proceso de co-creación, produce una relación entre la percepción, las acciones, las emociones y las situaciones que se generan dentro del laboratorio.

Las sociedades disciplinarias que imponen el castigo y el aislamiento como formas de establecer el control y convertirnos en cuerpos dóciles, atacan directamente al ser y al conocer.

> La estulticia es por lo tanto el otro polo de la práctica de uno mismo. Para salir de la ignorancia es necesario echar mano del cuidado de uno mismo (…) Qué quiere decir por lo tanto estulto. En primer lugar, apertura a las influencias del mundo exterior, recepción absolutamente acrítica de las representaciones. En segundo lugar, estulto es aquél que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida discurra sin más. Su existencia transcurre sin memoria ni voluntad. (Foucault, 1996, p. 55-57)

Para Foucault, la práctica de sí es una manera de conectar la voluntad con el sí mismo, y el cuidado de sí es el placer de sí mismo. Una comunidad utópica como espacio para la colaboración es también el lugar para la superación de toda estulticia.

La siguiente etapa del laboratorio concebido como zona de contacto generadora de ideas, es la reconfiguración y la reinvención como modos de la co-creación. Reconfiguración de ideas, situaciones, espacios, procesos, artefactos, historias. Organización de los resultados, escritura de ficciones y retorno a la fase de conversación. Se trata de un delicado proceso interactivo en el cual se producen acciones, se generan ideas y especulaciones; se imagina, más que un objeto, un camino y una práctica de la ruptura de conceptos, una práctica de la utopía y de los juegos utópicos. La sensación de flujo ocurre, los cuerpos están presentes y relacionados, se siente ese estado de goce y de asombro (fig. 1).

Los diversos momentos y niveles del proceso colaborativo pueden pensarse también como un entrenamiento; a medida que los ciclos se suceden, se desarrolla una mayor empatía y un entusiasmo por los desafíos conceptuales; algo que se pone en juego en un proceso transdisciplinar es la posibilidad de superar cualquier interpretación cerrada de los conceptos. La pregunta por el sentido del hacer con los otros, rompe las formas de apatía que también

pueden presentarse en el proceso colaborativo, como una desconexión, un ensimismamiento que por momentos tiende a bloquear el proceso conversacional; el trabajo corporal reconecta, abre y produce la sensación de integración y de afectividad cooperativa. En el estado creativo y de conexión, hay sensaciones físicas, un hormigueo interno que como oleaje te lleva a un estado de euforia silenciosa, de suspensión del tiempo, de intuición de la totalidad. Este estado creativo va de la profusión arborescente de posibilidades, una especie de desenfoque, a una concentración potente que establece una búsqueda y produce la energía para lograrla, un proceso de focalización, centrado en la creación, el cual genera acciones y aprendizajes.

Patricia Tovar

Figura 1 Diagrama del proceso colaborativo en el laboratorio transdisciplinario.

La experiencia del tiempo en el proceso de co-creación tiene una relación estrecha con el ritual, hay una vivencia de un presente expandido y de manera similar al proceso ritual, existe la posibilidad de diluir las dualidades y generar acciones conjuntas experimentadas, actuadas como totalidad, el tiempo de la co-creación es similar al del estado onírico. Este presente se une a la espiral del proceso creativo que, como ya dijimos antes, permite la renovación. En el proceso de co-creación el cuerpo físico se vincula al cuerpo social, al cuerpo-comunidad. La espiral como metáfora, contiene al círculo como ciclo de renovación, aunado al fluir ascendente y descendente. El movimiento en espiral, produce un ritmo que alterna tensión y distensión, aceleración y pausa. Hay una ética que se produce en la participación en comunidad, la cual se genera a partir de la reflexividad compartida y del reconocimiento del otro como fundamental para que la creación ocurra, así como en el ritual, es el otro el que propicia mi transformación y es por la interacción con los otros que es posible reconfigurar, profundizar o cambiar nuestro propio esquema conceptual.

La dimensión cognitiva de la colaboración está dada por la interacción y la relación entre mi cuerpo, el contexto y el cuerpo del otro, en ese sentido se opone éticamente a la globalización y la homogeneización, así como a la hiperestimulación producida por las redes virtuales de comunicación. Los medios electrónicos y las redes sociales privilegian una representación del mundo concreta y emotiva, sensitiva y dinámica, este placer inmediato se torna en una forma de control de la voluntad; hay que preguntarse, qué pasa con las capacidades perceptivas ante este vaivén entre la hiperestimulación y el control. Hay una relación directamente proporcional entre el bombardeo sensorial y las capacidades perceptivas (Ferrés, 2000) El mundo parece

pensarse no de manera lineal sino simultánea, lo virtual es altamente gratificante, hay una seducción por la imagen que produce pequeños placeres, esta gratificación es destructiva. Uno de los factores que desvinculan y que quiebran la posibilidad de la co-creación, es justamente la necesidad construida de gratificación inmediata, la cual no puede ser evadida dentro de un espacio de colaboración; para responderle y desarticularla, propongo crear una "satisfacción diferida", un placer postergado. La seducción de lo inmediato se puede vencer por la seducción del sentido. En la seducción disgregadora el seducido se anula a sí mismo; en la seducción integradora el seducido comprende las paradojas de la realidad y disfruta del saber, crece y construye sentido de un modo lúdico (Ferrés, 2000).

Podemos preguntarnos si esta seducción disgregadora pertenece al orden de lo cibernético, si como afirma Tiqqun hemos producido una nueva forma de gobierno:

> la hipótesis cibernética es una teoría y una nueva forma de gobierno (…) que postula los comportamientos biológicos, físicos y sociales como íntegramente programados y programables. Una tecnología de poder, para la cual gobernar significa coordinar racionalmente los flujos de informaciones y decisiones que se producen espontáneamente en el cuerpo social (Tiqqun, 2015, p.9).

La comunidad como espacio para la colaboración, no pertenece al orden de lo cibernético, pero sí puede aparecer y desaparecer en el entramado virtual de comunicaciones. Se trata de intervenciones o disrupciones a los flujos de información. Del mismo modo como Tiqqun apuesta por "Devenires ingobernables. Es decir, opacos a la visión cibernética, ilegibles para sus códigos, imprevisibles para sus máquinas de computación y control" (Tiqqun, 2000, p.10). Las comunidades utópicas apelan a la transformación y la lucidez. En el cuento de Gibson "El continuo de Gernsback" se describe la posibilidad de encontrarse con fragmentos del mundo onírico, abandonados en el presente. Se genera un conflicto, lo peor, lo más abominable se presenta como lo perfecto ¿Lo que queremos realmente es el futuro? Las visiones bizarras de "fantasmas semióticos", que se le presentan al protagonista del relato, son esas desgarraduras por las cuales se cuelan fragmentos de sueños de masas, estereotipos que toman vida. Para librarse de ellos el cuento plantea una especie de sobredosis de banalidad. Habrá que proponer, mejor un exorcismo de los propios fantasmas por el ritual renovado de la conversación. "El nuevo modelo para este siglo depende de la co-creación y la colaboración" (Tiqqun, 2015, p.34). El arte como una manera de ser y estar con los otros. La transdisciplina como la visión actual de generación de conocimiento. La ficción como una posibilidad de hacer aparecer otras formas de lo real. Las identidades relacionales y la circularidad del entendimiento como aspectos de las comunidades utópicas.

Ficciones, juegos e interacciones

Entrar al juego de conversaciones de un laboratorio transdisciplinario, nos remite a la idea de "estética relacional" la cual puede pensarse como una teoría de la forma, la mirada y la interacción. "El arte actual muestra que sólo hay forma en el encuentro, en la relación dinámica que mantiene una propuesta artística con otras formaciones artísticas o no" (Bourriaud, 2013, p. 22). En el trabajo dentro del laboratorio la dimensión artística está imbricada con la discusión científica y con las posibilidades de la ficción a través de la apropiación de relatos y generación conjunta de conexiones entre diversos campos de conocimiento. Los participantes del laboratorio, son jugadores empáticos, que van desarrollando gradualmente una capacidad para escuchar, sintetizar y reformular. Las ideas se crean y se abandonan en el juego de interacciones, las propuestas carecen de etiquetas, se guardan en una memoria colectiva transitoria, se registran por medio de narrativas que permitan su reapropiación futura. Hay una actitud despreocupada por el rigor académico, se establece la levedad de las posibilidades como un campo rico de indagación y cuestionamiento. Podemos pensar con Bourriaud, que efectivamente

> La esencia de la práctica artística residiría en la invención de las relaciones entre sujetos; cada obra de arte en particular, sería la propuesta para habitar un mundo en común y el trabajo de cada artista un haz de relaciones con el mundo que generaría a su vez otras relaciones, y así sucesivamente hasta el infinito (Bourriaud, 2013, p.23).

Las trayectorias de relaciones, pueden leerse antropológicamente como un entramado que produce conocimiento y a su vez genera nuevas lecturas que intervienen en el entorno, es decir como acciones que producen transformaciones que provocan cambios. En el juego de relaciones que produce el laboratorio transdisciplinario, está implicada la fuerza del arte para influir y transformar el universo simbólico de los participantes de la interacción y su deseo de saber.

En el laboratorio se plantean cuestionamientos, se detonan reflexiones y producen diversas formas de interacción. La transdisciplina genera visiones holísticas frente a la complejidad del mundo. Uno de los aspectos centrales del laboratorio, es la comprensión del universo como una totalidad en movimiento y la generación del conocimiento como una intersección entre lo artístico, lo científico y lo ficcional. El laboratorio transdisciplinario se define en la práctica como un detonador de acciones, como un integrador de prácticas y disciplinas, como un generador de comunidades y de diálogos, como un campo de convergencia de conocimientos, como un provocador de comportamientos y de movimientos de la identidad, como un espacio utópico y visionario en el cual la singularidad se manifiesta y se desarrolla como consecuencia de la colaboración. Entendiendo la singularidad con Bernard Stiegler como una condición vinculada al deseo, a la libido y opuesta a la estandarización del consumismo. La singularidad como lo que se opone a la "miseria simbólica" que es también la fabricación artificial de deseos,

la masificación de la libido y la estandarización de las conductas. En el espacio del laboratorio se genera un proceso contrario al estereotipo a la estandarización.

La comunidad utópica y el proceso de co-creación transdisciplinar, recuperan en la práctica, en la acción, la sensación de existir, de singularidad, la cual es inmensa y se recrea en el encuentro con la singularidad del otro. "Con la hipermasificación de los comportamientos, el capitalismo cultural, debe también masificar los deseos, cuando el deseo es precisamente lo que es singular. La contradicción sobre la cual se basa este sistema lo condena a su destrucción" (Stiegler, 2005, p.3). Trabajar y producir a partir del concepto de "comunidades utópicas" en un proceso de laboratorio transdisciplinario es contribuir también al desarrollo de la singularidad de las personas y en ese sentido un escape de la estulticia y de la estandarización cibernética. Más que un camino, un río que fluye con fuerza propia. El conocimiento como deseo y la co-creación como un "intercambio de inteligencias" a partir del proceso conversacional y del diálogo extenso que incluye el deseo, la afectividad cooperativa y el juego infinito[4].

4 Este texto muestra varios de los hallazgos generados en "Sombrero Invisible": laboratorio transdisciplinario de arte, diseño y ciencia ficción, el cual he credo y coordino en el MUAC, UNAM, en la Ciudad de México.

Bibliografía

Ambrozic, A. & Vettese, M. (2013). *Art as a thinking process.* Berlín: Sternberg Press.

Bajtín, M. M. (2000). *Yo también soy.* México: Taurus.

Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación.* México: FCE.

Berreiro García, J. S. & Martínez Seijas, M. P. (2009) *Los itinerarios pedagógicos una propuesta interdisciplinar.* España: Netbiblo.

Bourriaud, N. (2013). *Estética relacional.* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.

Capra, F. (2002). *Las conexiones ocultas.* Barcelona: Anagrama.

Carrizo, L.; Espina, M. & Klein, J. (2004). *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social.* La Habana: UNESCO. Documento de debate. Programa "Gestión de las Transformaciones Sociales" - MOST. p. 35, 40.

Correa, A. (2012). Ciencias cognitivas y redes neuronales:hacia una producción plural del conocimiento. En Corona, J. & Cortés, R. (Coords.) *Complejidad, la encrucijada del pensamiento* (149-178). México: Universidad de Guanajuato.

Carse, J. (1986). *Finite and infinite games.* New York City: The free press a division of Macmillan, Inc.

Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto.* Argentina: Altamira.

Fragoso Susunaga, O. (2009). El giro del diseño. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 8 (31), 97-107.

Ferrés, J. (2000). *Educar en una cultura del espectáculo.* Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

Gibson, W. (1981). *El continuo de Gernsback.* Universe, 11.

Herrán, A. (2005). El nuevo "paradigma" complejo-evolucionista en educación. En Herrán, A.; Hashimoto, E. & Machado, E. (2005), *Investigar en Educación:Fundamentos, aplicación y nuevas perspectivas.* Madrid: Dilex (capítulo 13).

Jacob, M. J. (2013). *Expierence as thinking. En Art as a thinking process.* Berlín: Sternberg Press.

Klein, J. (2001). *Transdisciplinariedad: Discurso, Integración y Evaluación.* Paris: Programa MOST.

Melucci, A. (1996). *The playing self. Person and meaning in the planetary society.* Cambridge University press.

Merleau, P. (1999). *Fenomenología de la percepción.* México: FCE.

Martín-Barbero, J. (2005). Transdisciplinariedad: notas para un mapa de sus encrucijadas cognitivas y sus conflictos culturales. En Jaramillo, J. (Comp.) *Culturas, Identidades y saberes fronterizos.* Bogotá: CES.

Nancy, Jean Luc. (2013). *Dedans dehors*: *adentro afuera.* Traducción de María Konta. México: ITAM.

Nicolescu, B. (2000). *Transdisciplinarity and Complexity: Levels of Reality as Source ofIndeterminacy*. Centre International de Recherches et etudes transdisciplinaires.

Ruyer, R. (1971). *El método utópico.* En Utopía(151-189). Barcelona, España: Barral.

Robine, J. M. (2002). *Contacto y Relación en Psicoterapia.* Chile: Cuatro vientos.

Stiegler, B. (2005). "El deseo singular" una conversación con Jean-Christophe Planche. *Les Cahiers du Channel*, (17).

Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética.* Madrid: Acuarela y Machado.

Tovar, P. (2009). *Arte y aprendizaje.* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México D.F. Tesis doctoral.

Varela, F. J. (1990). *Las ciencias cognitivas: Tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (trad. Carlos Gardini), Gedisa: Barcelona.

Varela, F. J.; Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (MA): MIT Press. Versión castellana: De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana (trad. Carlos Gardini), Gedisa, Barcelona.

Vásquez Rocca, A. (2015). Francisco Varela: Neurofenomenología, enfoque enactivo de la cognición, mentes sin yo y el elusivo fenómeno de la conciencia. *Revista Observaciones Filosóficas, 20*.

Wenger, E. (2001). *Comunidades de práctica.* Buenos Aires: Paidós.

Wilson (1999). *Consilience: the unity of knowledge.* New York: Vintage books.

Yves Winkin. (2008). *La nueva comunicación.* España: Kairós.

Provocaciones de la cultura digital: La Educación Artística como escape de la didáctica hegemónica.

Mariel Cisneros López.
Artista Visual y Antropóloga Social.
Universidad Federal de Bahia (UFBA).
cismariel@gmail.com

Imagen-Arte-Cultura

Este texto propone la reflexión de algunos temas con una mirada antropológica teñida de experiencias artísticas y con enfoque multidisciplinar. La vivencia antropológica trasciende el espacio colectivo y se transforma aquí en una forma personal de incluir y analizar situaciones concretas y conceptos que resultan de esa propia experimentación. Comparto en este texto la sistematización de los resultados de algunas experiencias colaborativas entre arte y antropología, donde ambas disciplinas se complementan con el fin de revelar una nueva construcción fenomenológica.

Para aquel lector desprevenido es preciso especificar en estas páginas, que la antropología pretende acceder al conocimiento de una realidad social, para luego compartirla y aprovecharla dentro y fuera del ámbito académico. La antropología se asimila estratégicamente al arte en un intento por comprender e interpretar fenómenos, situaciones y procesos que observa y describe (Moya, 2008).

En este momento del devenir histórico de la humanidad, es necesario orientar miradas más interdisciplinares para comprender las tramas socioculturales en las que vivimos. De esta forma, probablemente, será posible alinear y articular representaciones más plurales con una perspectiva menos hegemónica, más diversa y múltiple.

Al mismo tiempo que los acontecimientos están ocurriendo, los investigadores y docentes desarrollamos nuestras investigaciones y proyectos, esa situación nos coloca en la condición de *hackers*[1], por lo que probablemente seremos considerados referentes de esta época como

1 Existen diferentes definiciones sobre este concepto, para este caso se considera *hacker* aquella persona que intenta que la tecnología funcione para cuestiones distintas a lo que estaba preparada para hacer, eso tiene que ver con la curiosidad de los individuos y con la necesidad de llegar más lejos con esos instrumentos. De ninguna manera tiene aquí una connotación peyorativa ni descalificadora.

monitores de las nuevas vías de escape en la trama de la cultura dominante contemporánea. Con esta finalidad, en este ensayo, se expone un enfoque filo-epistemológico que representa conceptualmente el mestizaje de conceptos desarrollados en cursos de Educación a Distancia (EAD) en los que he participado primero en calidad de estudiante y más tarde como docente.

El campo de acción creado entre el Arte y la Antropología permite re-construir un ejemplo basado en la creatividad y de esta forma recorrer el campo de la Epistemología de la Educación Transdisciplinar (Galeffi, 2001) y aplicar conceptualizaciones científicas, que hacen de la imagen una herramienta aplicable en investigaciones de ciencias humanas y también en Educación Artística como metodología de investigación. En este trabajo comparto las bases teóricas aplicadas para promover la creatividad en los usuarios de esta modalidad educativa utilizando la fotografía, el cine, el vídeo como herramientas metodológicas de interpretación de datos.

Miradas y variables visuales

Ante el fenómeno de desestructuración y desconstrucción de las teorías que ocurre en estos tiempos, este aporte busca promover la circulación de bienes culturales dejando fluir este tipo de conocimiento rumbo a otra versión del producto estético-científico. Las relaciones entre el conocimiento y la estética deben considerarse a distintos niveles simultáneos de análisis y pensar las imágenes visuales como posibles herramientas de investigación, modos de representación y medios de comunicación. Elisenda Ardévol (2011) propone que es preciso tener en cuenta que la imagen es un objeto teórico de estudio desde la Antropología y a la vez producto de la actividad Antropológica, por esta y otras razones, no sólo estudiamos imágenes del mundo, sino que las producimos y esta situación deriva en que la investigación también sea un proceso cultural.

Para ello, y confirmando lo expuesto, necesitamos re-aprender a mirar el universo que aparece ante nosotros. Es preciso observar, contextualizar, desconstruir la mirada y preguntarnos sobre los diferentes contextos donde se producen imágenes que incluyen informaciones subjetivas de las distintas representaciones simbólicas de los seres humanos. De esta forma cada individuo tendrá que generar su momento creativo en cada asunto que mira, observa mientras al mismo tiempo piensa, siente, sufre, goza y compite.

Considerar las prácticas, discursos, representaciones e imaginarios que contienen las imágenes obliga a observar y redefinir las formas para aplicar conceptos en la producción y creación de una didáctica basada en la Educación Artística.

La representación audiovisual permite analizar aspectos de la comunicación humana, significados y sentidos; es en este punto donde se funden Arte y Antropología y es aquí precisamente donde he pasado muchas noches entre imágenes, lecturas y conversas desveladas.

El proceso creativo es complejo y casi siempre se convierte en una aventura donde las incertidumbres ocupan la centralidad de la acción. Es un recorrido de aprendizaje permanente donde las dudas nos obligan a elegir imágenes y/o conceptos que se procesan en cambio constantemente. En este campo de tensiones, desarrollar la Educación a Distancia nos pone frente al compromiso de promover el aprendizaje colaborativo y avanzar en los procesos comunicacionales de la enseñanza. Compartir la experiencia estética y abrir campos de acción que permitan vivir nuevos caminos de experimentación para la comprensión no fragmentada de la rutina, nos aleja de la visión dicotomizada de la razón positivista, que mantuvo presa a la educación formal durante muchos años. Esta transgresión es implementada a través de la EAD, y es trabajando allí a partir de algunas propuestas de las investigadoras argentinas Carmen Guarini y Marina G. de Angelis (2014) que entramos en conexión con procesos históricos que nos llevaron a pensar a la imagen como fuente de conocimientos para colaborar con la creación de un campo concreto y visible de experimentación:

> La antropología visual construyó una nueva forma de comprender y de utilizar las imágenes, explorando tanto desde el terreno de lo cinematográfico como dialogando con el campo del arte y otras disciplinas (Guarini y de Angelis, 2014, p. 8).

Mi experiencia en la reconstrucción de un pasado común entre estas dos áreas comenzó en otros tiempos[2] cuando conseguí definir un campo experimental en el cine antropológico como creación de una nueva realidad.

Al entrar en el universo de la creación artística navegamos dentro de un campo de receptividad privilegiado para la imaginación. Al analizar imágenes en movimiento advertimos que recrean situaciones muchas veces cercanas a la realidad personal de cada creador y que las vivencias personales de la infancia de cada individuo fundamentan los procesos creativos; fue de esta forma que reconocimos la importancia de la imaginación en esta fase. Cuando vinculamos proyectos con alumnos de escuelas rurales de Primaria recurriendo a la imaginación infantil -en un encuentro casi casual- encontramos mayor receptividad y expresión en el proceso creativo del campo artístico.

Luego llegaron otros cuestionamientos y articulaciones; el mapa no es el territorio, decía Gregory Bateson; el hecho no es la imagen cinematográfica; la vida social no se reduce a su plano audiovisual. A partir de estos conceptos observamos el complejo rizoma de la creación artística asociada a la educación. El Arte transforma las características de la mediación cinematográfica, y sobre todo, el modo de representación y las formas de captar las imágenes. Cuando me di cuenta de las dificultades que representaba estar y no estar al mismo tiempo en dos disciplinas -Arte y Antropología-, sintiendo como el pecho se apretaba por la necesidad

2 En la Facultad de Artes en el Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (IENBA) de la Universidad de la República (Udelar) en Uruguay.

de encontrar definiciones, recordé cómo Eduardo David de Oliveira (2007) se zambulle en el universo lúdico de su infancia, conjuga la realidad con la fantasía y se muestra estudiando y jugando con algunos términos que atraviesan toda su obra, para este autor la magia es parte del encantamiento en esa etapa de la vida. Estas reflexiones dieron forma a las siguientes etapas de los procesos creativos aplicando una didáctica filosófica mínima (Galeffi, 2014) y abriendo posibilidades mucho más libres y libertadoras de trabajar con la Educación Artística.

Cómo se fusiona el conocimiento

Con la perspectiva de organizar algunos conceptos analíticos que me preceden, y articular este tema en las áreas de Antropología y Arte, asumí la responsabilidad de repensar algunos problemas en relación al tratamiento de las imágenes en estas disciplinas por las que transito desde hace unos años.

Mi condición híbrida y mestiza, con formación en Antropología y Arte, me permite aportar experiencias con una mirada inter - transdisciplinar. Por lo tanto, en la situación intelectual y académica en la que estoy actualmente y siendo parte de dos universos cercanos entre sí, pero controvertidos desde siempre, me concedo la libertad de anotar algunas reflexiones propias y apropiadas (Galeffi, 2014), también personales y colectivas.

Para aprehender los conceptos aplicados en estos tiempos de internacionalización de las ideas y transformaciones culturales, necesité orientarme en la búsqueda de procesos de re-localización de las experiencias multidisciplinarias. Los vínculos entre Arte y Ciencia están siendo re-dimensionados en virtud de las comunicaciones y en referencia a la pérdida de un territorio exclusivo de acción y reflexión de las disciplinas de manera única, cuasi positivista. Los clásicos son referentes para cualquiera que tenga interés en comprender estas nuevas propuestas, pero no para justificar ni legitimar las prácticas, ni la finalidad de las posiciones epistemológicas más actuales. La búsqueda de un producto aceptado, correcto, adecuado y profesional para aplicar como metodología de la enseñanza artística en la EAD es admisible siempre y cuando se aplique como resultado de relaciones de cooperación dentro y fuera del aula. Entender el trabajo colaborativo significa justamente eso, realizar un trabajo grupal donde la ética de las personas se pone en juego y se manifiesta una estética de la solidaridad en cada acción que se proyecta 'colaborativamente'.

Para centrar la propuesta teórica metodológica de este capítulo, puedo agregar que todas las decisiones que se tomen en relación a los resultados finales de un producto didáctico que involucre el recurso creativo, tendrán necesariamente que partir de la experiencia de la propia investigación que se plantee para cada caso. Los mejores materiales surgen de la experiencia, sea esta individual o colectiva; cada uno se construye en el campo desde sus propios aprendizajes, vivencias y saberes. Los recorridos personales y metodológicos que nos conducen a recurrir a

nuevas prácticas, en Arte o en Antropología, tienen como punto de partida el hecho de que no se satisfacen con herramientas conceptuales utilizadas habitualmente en una u otra área por separado (Ghasarian, 2008).

Es justamente en esta era definida casi que exclusivamente por los avances tecnológicos referidos a la información, que podremos desenvolver una ética que se corresponde con la difusión del conocimiento y promover el análisis cognitivo desde una perspectiva teórico - metodológica multi-referencial y polilógica.

El pensamiento y las obras de los creadores y autores que son mis referentes han moldeado mi sensibilidad para convertirme en alguien que busca encontrarse con el momento -aunque sea desdibujado- donde la creatividad me permita construir nuevos espacios de aprendizaje, investigación y/o procesos donde el conocimiento se manifieste tanto en un hecho científico como artístico.

Quisiera convencer y convencerme, a pesar de las contradicciones que pueda tener este texto, de la necesidad de incorporar la imagen en todo trabajo interdisciplinar. Para ello deberemos convenir que el Arte es una representación de fuerzas y significaciones que pretenden un sentido como lo ha hecho la Ciencia desde siempre. La participación de la cámara en la acción llevó a Jean Rouch a formular el concepto de Antropología Compartida, a partir de esa experiencia incorporó la técnica cinematográfica a su metodología y a la reflexión teórica. Aprender de otras prácticas y hacer Arte con esos aprendizajes nos permitirá confundir nuestras certezas, proceso deseable para conseguir un nuevo producto. El modo en que decidimos enfrentar esa incertidumbre cambiará y nuestras acciones tendrá otras consecuencias.

La creación no es un privilegio de pocos, tampoco una 'cosa' cuantificable que pueda ser medida y definida por una razón controladora. El acto creador impregna el mundo de la vida en todas sus direcciones y sentidos. La naturaleza cósmica es creativa y es creada continuamente en la medida que los sistemas inteligentes se transforman en permanente movimiento transformativo. En la sociedad, la creatividad separa a la especie humana del mundo natural, introduciendo un dispositivo para el mantenimiento, la gestión y la creación de la vida colectiva (Galeffi, 2014).

Para definir, incrementar y apropiarse de esta metodología de trabajo se requiere de una actividad constante y crítica; concretar un producto estéticamente acordado en colectivo como parte de la construcción de conocimientos. A partir del momento en que se ponen en juego las necesidades e intereses de todos los que participamos en la creación, el proceso se vuelve dialógico y por consiguiente es compartido y colectivizado entre los creadores, la **est**ética colectiva debería ser necesariamente una opción educativa asociada a los intereses de lo común y el procomún.

Entrenamientos

En cada uno de los proyectos desarrollados utilizando esta metodología la cuestión más comprometedora y compleja fue siempre la de combinar la teoría con la práctica. Los estudiantes y/o docentes en el transcurso de la educación formal, la mayoría de ellos, no habían sido capacitados especialmente para desarrollar el pensamiento creativo. Aun hoy no todos los centros de educación, ni todos los docentes promueven ese tipo de actividades, en esta realidad conviven varios modelos didácticos aplicados a la educación institucional que repite el modelo hegemónico dominante.

Si esta propuesta pretende fomentar un proyecto de enseñanza anti hegemónica, no es posible dejar de lado los intereses y lenguaje de aquellos que están en condiciones de desigualdad ante las oportunidades de aprendizajes y que sistemáticamente quedan fuera de los programas o proyectos de innovación educativa, como son las minorías étnicas, las comunidades de campesinos y trabajadores rurales, entre otros grupos.

La Educación Artística aplicada a través de la EAD contribuye en la definición de ideas e implementación de actividades artísticas que les permiten a los alumnos -sean educadores en el futuro o no- crear sus propios proyectos educativos. Generalmente este tipo de producción tienen relación con asuntos ligados a la realidad social que los rodea; incrementando el pensamiento crítico y creativo de los destinatarios de esos proyectos y del propio docente que lo aplica. El objetivo de esta metodología es el facilitar la resolución de problemas, suministrando la mayor cantidad de opciones como si fuera una paleta de colores que se pueden escoger, combinar, diluir, etc.

En Uruguay, Argentina, Chile y Brasil[3], la mayoría de los educadores una vez que terminan su formación académica curricular llegan a las aulas para ejercer su profesión sin ningún tipo de práctica que les permita por lo menos cuestionarse sobre los beneficios de la aplicación de estas prácticas. Cuando se sugiere a los profesores, maestros o educadores que desarrollen formas de sensibilización, apreciación, valoración y disfrute en los estudiantes, apenas queda la premisa en el orden de lo discursivo. Estos profesionales de la educación no siempre consiguen considerar que las modalidades de implementación de la Educación Artística requieren de planteos formales y desarrollo teórico en el campo pedagógico didáctico.

En los ámbitos de aula multigrado en la educación primaria en el medio rural, el escenario se vuelve cada vez más complejo por las dificultades que genera el aislamiento geográfico y la ausencia de acceso a los bienes culturales en ese medio. En el entendido que la Educación Artística relaciona diferentes disciplinas, promueve el pensamiento creativo y buscar soluciones para mejorar la calidad de la educación, precisamos definir y discutir sobre las herramientas

3 Los tres países donde he realizado este tipo de experiencias

que tiene un maestro (o profesor que dicta la Educación Artística como disciplina curricular) para acceder a una formación específica en este sentido.

Analizando los obstáculos que impiden (a veces de manera radical) que un docente pueda acceder a cursos de capacitación para mejorar sus prácticas pedagógico-didácticas, y a partir de la experiencia personal en ese medio, trabajando en la implementación del Plan Ceibal[4] en Uruguay (desde 2007) en el área de contenidos artístico y ciencias sociales; desarrollamos proyectos que promueven la apropiación tecnológica y desarrollan conceptos sobre el mundo del arte y sus implicancias educativas.

En los territorios rurales el acceso a las tecnologías de la información y la comunicación no es ilimitado, las inclemencias de la naturaleza pueden arruinar todos los esfuerzos de continuar con la formación académica…Un arroyo crecido es un océano de dificultades. Los que definen las políticas educativas deberían partir de estas premisas para favorecer las carencias estructurales de los alumnos y así implementar proyectos que contemplen varias modalidades de aplicación y promover actividades centrífugas que permitan escapar de los cuadros tradicionales de progresión y capacitación.

Entrenamiento en la escuela rural

Al trabajar con los alumnos dando sentido a su propia mirada, utilizando imágenes de personajes comunes de su entorno vital, quedaron en evidencia distintas formas de interpretación de las imágenes utilizadas en ese ejercicio de sensibilización. Las personas toman fotografías de aquello que ven en su cotidiano y comparten muchas veces sin cuestionarse lo que aparece antes sus ojos. Sin pretensión de ofrecer una receta única, cerrada y obligatoria se sugiere pensar en el arte como una construcción simbólica llena de significados y preparada para comunicar.

Sistematizar este tipo de conocimiento y avanzar en la apropiación de esta metodología desarrolla aptitudes que les permite a los alumnos y profesores analizar las representaciones y los objetos que se ven, pensar sobre lo que ellos significan y definir los aspectos subjetivos, lo que se siente y lo que promueve esa observación. Una vez superado este paso conviene desarrollar la reflexión teórica sobre los contenidos, las expresiones, los conceptos, prejuicio y comentarios que provoca el análisis de la cultura visual como una materia o disciplina integral de la educación. Al avanzar en el terreno de la Educación Artística y aplicar los resultados de estas deliberaciones en ejercicios creados colectivamente, se obtiene un conocimiento específico que

4 El Plan Ceibal es un proyecto socio educativo de Uruguay creado por decreto da presidencia el 18 de abril de 2007, con el fin realizar evaluaciones y acciones necesarias para entregar una *laptop* para cada niño en edad escolar y a cada maestro en la escuela pública. También con la finalidad de formar a los maestros en el uso de esta herramienta, y promover el desarrollo de propuestas educativas. El acrónimo Ceibal significa 'Conectividad Educativa de Informática Básica para Aprendizaje en Línea'. El plan fue inspirado por el proyecto One Laptop per Child presentado por Nicholas Negroponte, en el Fórum Económico Mundial de 2005.

pertenece al procomún. Esta categoría metodológica implica la inmersión en una experiencia de que incluye cuestiones de percepción e interpretaciones subjetivas sin descartar la inclusión de una perspectiva científica y puede ser mejorada de acuerdo al conocimiento, la formación y la experiencia de cada individuo.

Mientras trabajamos en ese universo social, la mayoría de los avances en materia de Educación Artística fueron realizados por las propias Maestras de aula, con la colaboración de un equipo de Maestras Dinamizadoras de la Inspección Departamental[5] de Enseñanza Primaria y un grupo de estudiantes y docentes de la Universidad de la República (Udelar). La creatividad, el sentido lúdico de los trabajos, el empeño por aprender y la aplicación de temas de desarrollo local en los contenidos, fue sostenida por los lazos de afectividad, colaboración, trabajo en equipo y horizontalidad que se generaron durante el tiempo que duró la intervención en esas comunidades rurales. Los productos generados como resultado de los proyectos, donde fue posible aplicar este modelo, generaron discusiones sobre asuntos que se manifestaban dentro de las salas de aula y luego recorrieron los hogares y los espacios comunes de las comunidades dentro y fuera de la escuela. Las percepciones comunitarias fueron cuestionadas en esta gestión centrífuga del conocimiento, transformando la cultura hegemónica desde una perspectiva de arte socialmente aceptado desde el lugar donde surge esa transformación.

Transformaciones en la cultura hegemónica

Teniendo en cuenta estos planteos, Efland (2003) sostiene que, la filmografía, la TV, video juegos, los cómics, los medios tradicionales artísticos, la publicidad, Internet y las TIC tienen la clave visual para asociar el conocimiento a la cultura global. La cultura visual no debe entenderse como una nueva disciplina, sino un campo de estudio, ella reconstruye la vida cotidiana en un entorno artístico utilizando los medios de comunicación actuales y relaciona a las personas con la cultura desde otro horizonte cognitivo.

La expresión cultura visual describe una diversidad de prácticas e interpretaciones críticas en torno a las relaciones entre las personas y las prácticas culturales y sociales. La mirada, refiere y orienta a la reflexión alrededor de las maneras de ver y visualizar representaciones culturales. Las formas subjetivas e intersubjetivas de mirar al mundo –incluyendo el propio- forman parte de este ejercicio intelectual que puede ser aplicado en la educación formal.

La relevancia de la visión y la visualización, aporta a la hora de crear opinión la inferencia de conocimiento adquirido. A partir del impulso de la Educación Artística en los centros de enseñanza, las consecuencias relacionadas con el aprendizaje en términos generales tienen

5 En Uruguay, Maestras y Maestros Dinamizadores son cargos designados a nivel del cuerpo de inspectores departamental de la Enseñanza Primaria y actúan como consultores externos para grupos de escuelas tanto rurales, como urbanas. Su trabajo se concentra en las escuelas que no cuentan con Maestros de apoyo Ceibal, impartiendo cursos o facilitando actividades que reúnan a profesores de varias escuelas como, por ejemplo, en Ferias de Tecnología Ceibal o en reuniones periódicas de varias escuelas.

una fluctuación más compleja, pero al mismo tiempo más creativa y supera –muchas veces- hasta los productos ofrecidos por ella misma. Este caso analiza la situación desde una mirada alfabetizadora y crítica para interpretar, evaluar y crear desde una plataforma de análisis integradora.

La educación debería ser una experiencia apasionante y aprovechar de las prácticas artísticas para modificar algunos fundamentos. Para ello se requiere una apropiación de otros saberes y otras maneras de exploración e interpretación de realidades alternativas a las actuales disciplinas escolares.

Para que un proyecto de Enseñanza Artística tenga relevancia y sea tenido en cuenta, necesitamos comprender una nueva narrativa que dialogue con las situaciones cambiantes que afectan tanto a los sujetos pedagógicos como a las relaciones sociales, las representaciones culturales y los conocimientos. La satisfacción que la cultura visual produce, puede ser un aspecto utilizado para la indagación sobre el papel que juega en la construcción de las subjetividades.

Es probable que si producimos narrativas visuales alternativas, como estrategia para dialogar y responder a las manifestaciones de la cultura visual; podamos explorar la construcción de miradas y sentidos sobre quien mira y la realidad que es mirada.

Perspectivas

Esta propuesta interdisciplinar intentó discutir los avances y resultados de la experiencia estética relacionada con nuevos tipos de enseñanza basada en la cultura digital, como pretexto para escapar de la didáctica hegemónica.

Las experiencias compartidas en esta praxis socioestética abarcan varias dimensiones

> Experimentar el arte supone expresarse, conectarse con la sensibilidad y la racionalidad de uno mismo y del otro, sumergirse en un universo infinito de significados que varían, de sujeto en sujeto y de contexto cultural en contexto cultural… además de involucrar tal cantidad de planos y sentidos que el proceso materializa un ideal de eficacia cuasi mágica. (Moya, 2008, p. 16).

Las crisis económicas globales de los últimos diez años han definido transformaciones fundamentales marcadas por políticas hegemónicas y hegemonizantes que dieron lugar al surgimiento de adaptaciones culturales a nuevos escenarios. En muchos casos esos quiebres institucionales y sociales dieron lugar a una regeneración del pensamiento en pro del bien común. Desde diversos espacios socio culturales se recuperaron formas de organización colectiva y es precisamente en esos espacios solidarios donde surgen los cuestionamientos que podrán crear las bases de una transformación educativa que incluya otros modos de 'mirar' la nueva realidad que surge después de las crisis.

Es desde este punto donde podemos cuestionar el rol de la Educación Artística en este proceso de transformaciones. Acompañar a la educación desde una práctica que genere y promueva valores referidos al bien común que es de hecho un acto de educación contra hegemónico. Justamente un tipo de propuesta que permite recrear los valores de solidaridad y colaboración en los procesos de enseñanza aprendizaje. Esto implica proyectar en los espacios educativos prácticas artísticas surgidas en colectivo como recuperación del valor simbólico de los bienes culturales y artísticos de las comunidades.

La antropología en este caso colaboró en el abordaje a un universo específico -el de la aplicación de la Educación Artística en cursos de EAD- observando sus lógicas, carencias y símbolos constitutivo de realidades y problemáticas contemporáneas.

El arte le dio sentido a la propuesta por acercar temas que permiten sensibilizar para comprender que -el arte- más que un talento, es un proceso de sensibilización, una estrategia para la educación en todas las áreas. Es una herramienta de aprendizaje que promueve la creación y la innovación. Estimula las capacidades intelectuales y es una forma de comunicación que provoca cambios.

Bibliografía

Alves, P. C. (2010). *Cultura, múltiplas leituras.* Salvador: Edufba.

Ardévol Piera, E. (2011). *La búsqueda de una mirada.* Barcelona: OUC. E.book.

Asch, T. (1975). *Using Film in Teaching Anthropology: One Pedagogical Approach, Principles of Visual Anthropology.* The Hague: Mouton.

Barbosa A. y Da Cunha, M. (2006). *Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bourriaud, N. (2006). *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Broquetas, M. Bruno, M; Von Sanden, C. & Wschebor, I. (2013). *Fotografía en Uruguay. Historia y usos sociales 1840-1930*. Montevideo: CdF/IMM.

Calmels, D. (2013). *Fugas. El fin del cuerpo en los comienzos del milenio.* Buenos Aires: Biblos.

Cisneros López, M. (2014). *Mariposas y caballos. Encuentro de la Educación Artística* y el uso de las TIC en escuelas rurales. In: Memorias del Congreso Ibero-americano de Ciencia, Tecnología, Innovación y Educación, organizado por la Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI), Metas 2021. http://www.oei.es/congreso2014/contenedor.php?ref=memorias

Efland, A.; Freedman, K. y Stuhr, P. (2003). *La educación en el arte posmoderno.* Buenos Aires: Planeta.

Fröes, T. (2011). *Epistemologia, construção e difusão do conhecimento. Perspectivas em ação.* Salvador: Eduneb.

Galeffi, D. (2001). *O ser-sendo da Filosofia. Uma compreensão poemático-pedagógica para fazer-aprender Filosofia*. Salvador: Edufba.

_____. (2014) *Criação e devir em formação. Mais-vida na educação*. Salvador: Edufba.

Ghasarian, C., et al. (2008). *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas.* Buenos Aires: Del Sol.

Gómes Pereira, M. (2011) *Antropologia Hiperdialética*. San Pablo: Contexto.

Moya, M. (2008) *Miradas Profundas. Registros de una experiencia socioestética.* Buenos Aires: Antropofagia.

Piault, M. (2002). *Antropología y cine*. Madrid: Cátedra.

Rollwagen, J. R. (2005). *Anthropological Filmmaking. Anthropological perspectives on the*

production of film and video for general public audience. Nueva York: Jack R. Rollwagen.

Souza, E. (2012). *Corpos voláteis, corpos perfeitos. Estudos sobre estéticas, pedagogias e políticas do pós-humano*. Salvador: Edufba.

Sullivan, G. (1999). *Margaret Mead, Gregory Bateson and Highland Bali. Fieldwork Photographs of Bayung Gedé 1936-1939*. Chicago: University.

Varela, F.; Thompson, E.; Rosch, E. (2003). *A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana*. Porto Alegre: Artmed.

Anexos

Los títulos y links aquí presentados fueron utilizados en ocasiones diversas en aulas a distancia para promover el uso de las herramientas técnicas en artes visuales. Todos están disponibles en internet; en la Cinemateca uruguaya, en Montevideo-Uruguay; en repositorios de la Universidad Nacional de Arte en Buenos Aires Argentina y en la Cinemateca de San Pablo, Brasil.

Filmografía de R. Flaherty:

1925 - The twenty-four-dollar Island

1926 - The pottery maker or story of a potter

1933 - Industrial Britain: The English potter: the glassmakers of England

1941 - The land

1943 - What happened to sugar?

1949 - Guernica (sin terminar)

1950 - The titan: story of Michelangelo

Largos:

1921 - Nanook el esquimal

1925 - Moana

1928 - Sombras blancas en los mares del Sur

1929 - Acoma, the sky city (sin terminar)

1931 - Tabú (codirector)

1934 - Hombres de Aran.

1937 - Sabú (codirector)

1943 - It's all true (colaboración)

1948 - Louisiana story

M. Mead, G. Bateson:

Trance and dance in Bali - http://www.youtube.com/watch?v=ruKduyXoBZw

1939 - Childhood Rivalry in Bali, New Guinea - http://www.youtube.com/watch?v=4NqQ6KL-aUY

1990 - Coming of Age. - http://www.youtube.com/watch?v=K2FhWyulpb8

J. Preloran:

Huellas y memoria de Jorge Prelorán

Documental de Fermin Rivera - http://www.youtube.com/watch?v=7XGwzIk66Jk

2009 - Entrevista a Jorge Prelorán por Roberto Espinosa - http://www.youtube.com/watch?v=k8FIXd6YEW8

Geografía Humana, un documental sobre J. Prelorán - http://www.youtube.com/watch?v=Tl3Y5npISSk

2007 - Trapiches caseros,

Human Studies, Film Archives, Smithsonian Institute - https://www.youtube.com/watch?v=LSo6P9yoD90

2007 - La Iglesia de Yavi.

Human Studies, Film Archives, Smithsonian Institute - http://www.youtube.com/watch?v=OOJtWV8-RJc

1999 - Jorge Prelorán. Entre El cine y La Antropología

De Carlos Massota y Paulo Campano - https://www.youtube.com/watch?v=EV5NWGJueIM

1977 - Los Onas, vida y muerte en Tierra del Fuego - https://www.youtube.com/watch?v=I0DCWESVAHo

Feria de Simoca s/d - https://www.youtube.com/watch?v=lqqLM_KuS40

Castelao - http://www.youtube.com/watch?v=EjMW1-hdUhI

Damasio Caitruz- https://www.youtube.com/watch?v=ksQMAvxlX6s

1971 - Sucedió en Hualfin - http://www.youtube.com/watch?v=snB3kB5rldE

1969 - Araucanos de Ruca Choroy - https://www.youtube.com/watch?v=ur3wcC45M0U

1968 - Iruya - https://www.youtube.com/watch?v=GcobTL9aOI8

1967 - Hermógenes Cayo - https://www.youtube.com/watch?v=pXbxAft_q7M

J. Rouch:

Chronique d'un été, **1961** - https://www.youtube.com/watch?v=R-4fpHxbYYg

D. Vertov:

El hombre de la cámara **1929** - http://www.youtube.com/watch?v=8Fd_T4l2qaQ

Supuestos teóricos sobre el CINE OJO - http://www.youtube.com/watch?v=8HLti-r-3vw

A. C. Haddon, Cambridge University:

1895, Cronofotografía. Félix Regnault - http://www.youtube.com/watch?v=8HLti-r-3vw

Bloque III

Reemergencia comunitaria, perspectivas y experiencias.

Coordinadora: Francisca Sánchez Droguett

Reflexiones en torno a globalización y territorios indígenas en América Latina.
Francisca Fernández Droguett.

Napë. Relações sociais múltiplas e interseccionais.
Jefferson Virgilio.

Una propuesta alternativa de modelo social desde lo espiritual: El Psytrance como ejemplo de communitas tecnochamánica.
José Ignacio Bozano Herrero.

Intersticios teóricos de los movimientos sociales. Una perspectiva comparada entre las corrientes actuales de su estudio en Latinoamérica.
José Daniel Carabajal.

El cooperativismo en México. Una alternativa en análisis.
Raul Anthony Olmedo Neri.

Reflexiones en torno a globalización y territorios indígenas en América Latina.

Francisca Fernández Droguett.
Antropóloga, Doctora en Estudios Americanos.
Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
franciscafernandez@iberoamericasocial.com

Introducción

Mucho se habla de la globalización, sin embargo la definición del concepto mismo no remite únicamente a una acepción. Nos encontramos ante un proceso y por ende también ante una definición múltiple, contradictoria, ambigua, y hasta desigual. Hablar de globalización es reflexionar de todo y a la vez de nada. La globalización es para algunos la mundialización y la interdependencia de las relaciones económicas, de los flujos comerciales y financieros que ocurren en distintas zonas de planeta. Globalización es también la interconexión de los flujos de información. Para otros, la globalización es un proceso de difusión y homogeneización cultural y de un lenguaje común que tiende a negar sistemáticamente las diferencias culturales.

Para los pueblos indígenas la globalización se presenta como el contexto de transformación de los escenarios donde se sitúan, que va desde lo local a lo global, o como diría García Canclini, en lo "glocal" (García Canclini, 2002), coexistiendo prácticas culturales ancestrales con reelaboraciones identitarias modernas. En este contexto se han ido articulando una serie de demandas indígenas como el reconocimiento del territorio, la autonomía y autodeterminación.

Nos encontramos la coexistencia de dos modalidades territoriales que configuran realidades geopolíticas, la desterritorialización y la reterritorialización (García Canclini, 1995), proceso donde tanto sociedades indígenas como otras se encuentran inmersas. La desterritorialización es concebida como la pérdida de la relación "natural" de la cultura con los territorios geográficos y sociales. En cambio la reterritorialización se sustenta en las relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas.

A partir de estas dinámicas territoriales se reflexionará sobre la relación entre pueblos indígenas

y globalización.

¿Qué es la globalización?

Para muchos analistas (Toledo, 2005) la globalización no es un fenómeno nuevo, y está asociada al propio desarrollo del sistema capitalista. Estos la definen como un proceso objetivo que se fortalece en la economía mundial actual, que está caracterizado por un incremento sustancial del capital transnacional en las economías de los países del orbe.

La globalización se vio favorecida por un reordenamiento geopolítico y los últimos adelantos tecnológicos que han tenido lugar en las comunicaciones, la computación, y el transporte entre otros sectores de acelerado desarrollo en la economía internacional actual. Este proceso se enmarca dentro de una redefinición del contexto mundial a finales del siglo XX e inicios del XXI, emergiendo un único espacio global de interdependencias y flujos (Castells, 2003).

Para CEPAL (2002) la globalización o mundialización, es la creciente gravitación de los procesos financieros, económicos, ambientales, políticos, sociales y culturales de alcance mundial, a nivel regional, nacional y local. Dada sus características no se trata de un fenómeno previsible ni controlable y por lo mismo es incompleto y asimétrico, y se caracteriza por un importante déficit en materia de gobernabilidad. La principal consecuencia de la globalización es que está determinada, en gran medida, por el carácter desigual de los actores participantes.

La globalización se remonta al proceso mismo de formación del capitalismo moderno y, con el advenimiento del capitalismo mercantil que luego transita hacia el industrialismo, la cual se caracteriza por la producción en serie, la corporativización y concentración de los procesos productivos, del conocimiento y el poder político. A su vez se plantea que la productividad en el trabajo puede incrementarse radicalmente dividiendo cada proceso de trabajo en movimientos parciales y organizando las tareas fragmentarias de acuerdo con pautas estrictas de tiempo, externalizándose las múltiples fases de los procesos productivos que caracterizan la dinámica actual del capitalismo globalizado (Observatorio indígena, 2006).

La globalización de la que hasta aquí hemos hablado está directamente ligada a los procesos económicos pero existen otros ámbitos de expresión de la globalización, como la globalización cultural, la globalización de las comunicaciones o aquellas que dicen relación con la difusión de los derechos humanos, las cuales se vinculan a la esfera de la economía y los flujos comerciales.

Una de las principales características de la mundialización ha sido el debilitamiento, retroceso del Estado, transformando el espacio público. Por una parte han disminuido los canales de participación y negociación colectiva, pero a su vez algunos procesos de democratización han abierto las puertas a las demandas indígenas (García Canclini, 1995), este es el caso de Chile

a principios de los años noventa y de Perú y México a mediados de la misma década. Sin embargo los sistemas democráticos cuentan con espacios y recursos restringidos para acoger el conjunto de demandas sociales. Las organizaciones indígenas plantean una baja capacidad del sistema político y del Estado de procesar sus demandas diferenciadas, tales como los derechos colectivos, el reconocimiento, la ampliación y restitución de las tierras comunitarias (Observatorio indígena, 2006).

Esta nueva forma de expresión de demandas ha derivado en la formación de movimientos sociales y organizaciones que muestran una alta capacidad de actuar políticamente frente al Estado y los gobiernos, como son los casos de México, Ecuador y Bolivia, desplegando estrategias que van desde un trabajo conjunto con organismos nacionales e internacionales, en un entorno internacional de reconocimiento de sus derechos, hasta el advenimiento de diversas prácticas de poder comunal, como es el caso de la reconfiguración de municipios indígenas tanto autónomos como oficiales.

Territorios indígenas

En cuanto a la relación entre territorios indígenas y el fenómeno de la globalización uno de los ámbitos más investigados ha sido la intervención de las empresas transnacionales, la presencia de megaproyectos y enclaves en áreas indígenas, las dinámicas de explotación minera e hidrocarburos, la instalación de represas, todas prácticas amparadas en regímenes internacionales de libre comercio, siendo la cara visible de los impactos espaciales de la globalización (Toledo, 2005).

Sin embargo lo que la globalización ha generado, más allá de la presencia de transnacionales, es la modificación de los órdenes espaciales, creando y reconfigurando territorialidades. En este proceso los pueblos indígenas han puesto en marcha diversas estrategias ante los cambios y nuevos asedios a sus territorios, a través de un proceso de etnificación (Bello, 2004).

La reconstrucción de etno-territorios, o re-territorializaciones, y "transfiguraciones étnicas", surgen como respuesta a fuerzas que presionan sobre los espacios indígenas y afectan a sus derechos territoriales. En algunos casos, la defensa de hábitat y recursos ha puesto de relieve complejos y elaborados sistemas de conocimiento local con representaciones del mismo estructuradas de acuerdo a las lógicas internas de las culturas; en otras situaciones, el reclamo de derechos ancestrales sobre sus tierras y espacios se ha apoyado en la relevamiento de la memoria del lugar y la activación de las antiguas territorialidades (Toledo, 2005).

En esta politización de la etnicidad, la tradicional lucha por la tierra se volcó hacia la demanda territorial y de derechos autonómicos. El tránsito ocurrido en estas últimas décadas, desde las reclamaciones de tierras a territorios, corresponde a un nuevo ciclo de presión sobre los

espacios indígenas, la cual responde a una larga historia de ocupación y explotación por parte de los Estados nacionales, empresas privadas y transnacionales (Patzi, 2004).

La primera fase de la desterritorialización fue la invasión colonial con su resultado de pérdida de la territorialidad política, soberanía y sometimiento de larga data. La segunda fase fue la desposesión y presión sobre las tierras indígenas para ampliar las fronteras agrícolas y ganaderas; en este mismo contexto se insertan diversas acciones por defender y recuperar las tierras ancestrales. La tercera fase de la desposesión y desterritorialización, es la presión sobre los recursos naturales: bosques, aguas, minerales, recursos del mar. Una cuarta fase da cuenta de la intervención de los espacios con mega-obras sobre el hábitat en regiones indígenas. Una quinta fase de desterritorialización es la presión sobre los sistemas de conocimientos tradicionales y la biodiversidad de los territorios indígenas (Toledo, 2005).

A pesar de la existencia de políticas de desterritorialización, hoy en día también podemos observar la reterritorialización como producto de diversas relocalizaciones territoriales en que se articulan viejas y nuevas producciones simbólicas. En estos procesos se repiensa la identidad, la cultura, lo nacional, bajo un encuentro simultáneo, un cruce de lo tradicional y lo moderno (García Canclini, 1995), recreando una identidad en torno a la ocupación y significación actual de un nuevo espacio de socialización más allá de su pertenencia ancestral.

Los conceptos de territorio y territorialidad son ejes fundamentales para la realización del principio de la autodeterminación de los pueblos, inscribiéndose en una pluralidad de prácticas reivindicativas ancladas en múltiples aceptaciones y usos de estos términos (Toledo, 2004).

Para Víctor Toledo (2004), es posible delimitar por lo menos cinco acepciones del concepto de territorio, utilizado tanto por investigadores como por dirigentes indígenas.

1. Territorio como jurisdicción: corresponde a una zona geográfica (región, comarca, jurisdicción, entidad, etc.), bajo control político de un colectivo indígena, o reclamada como tal.
2. Territorio como espacios geográficos: tierras a demarcar y/o restituir, mediante la titularidad en propiedad.
3. Territorio como hábitat: según la definición del Convenio 169 constituye la base material, el conjunto sistémico de recursos esenciales para la existencia colectiva (tierras, aguas, bosques, subsuelo).
4. Territorio como biodiversidad: representa la serie de conocimientos indígenas sobre la naturaleza, en cuanto derechos de propiedad intelectual.
5. Territorios simbólicos: espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente

a la identidad colectiva; lo que suele denominarse como etnoterritorialidad.

Son aspectos distintos de una misma categoría conceptual, densa y polisémica, donde la reclamación de derechos territoriales se refiere al mismo tiempo a un conjunto de dimensiones, y todas ellas vinculadas al derecho a la libredeterminación.

Comentarios a modo de cierre

La revolución de las tecnologías de la información, la reestructuración del capitalismo ha inducido a una nueva forma de sociedad, la sociedad de red, que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas, su organización en redes, por la inestabilidad, flexibilidad e individualización del trabajo, por la cultura de la virtualidad, por la transformación de las bases materiales de la vida, el espacio y el tiempo. Estamos ante un nuevo mundo constituido por una multiplicidad de expresiones de identidad colectiva que desafían a la globalización en nombre de la singularidad cultural, que coloca en entredicho al Estado Nación y la noción misma de democracia política (Castells, 2003).

En este proceso cabe destacar otros aspectos, como la construcción social de la categoría de territorio y los roles que juega en el movimiento indígena, en tanto se constituye en un eje articulador de las acciones encaminadas hacia la autodeterminación, siendo la demanda por los territorios indígenas una práctica política que genera discursos y que construye identidades.

Es posible ver en este escenario una dimensión intersubjetiva de la categoría de territorio indígena, como una práctica discursiva que construye símbolos y códigos situados en plena globalización, configurando un nuevo marco de sentido, que irá redefiniendo múltiples formas de ocupación del espacio.

Bibliografía

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago: Libros de la CEPAL.

Castells, M. (2003). *La Era de la* Información, vol. II, El Poder de la Identidad. México D.F.: Siglo XXI.

CEPAL (2002). *Globalización y desarrollo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, Colección Estado y Sociedad.

García Canclini, N. (1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, Colección Historia y Culturas.

Observatorio Indígena (2006). *Pueblos indígenas, globalización y territorio*, documento de trabajo, Temuco. Recuperado de http://observatorio.cl/documento-de-trabajo-n-4-pueblos-indigenas-globalizacion-y-territorio/

Patzi F. (2004). De movimiento indígena al fracaso en la escena del parlamento. *Temas Sociales 25*, 77-110.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina. 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización? Dávalos, P. (coord.) *Pueblos indígenas, estado y democracia.* (66-102). Buenos Aires: CLACSO.

Napë. Relações sociais múltiplas e interseccionais[I].

Jefferson Virgilio.
Doutorando em Antropologia.
Universidade de Lisboa.
jv@ia.edu.pt

O nascimento e as escolhas[II]

Como o Sir James George Frazer,eles são capazes do uso do ***equívoco*** *como forma de* ***ciência****. Relacionam o impossível: Do* ***sono*** *definido pela* ***religião*** *ao* ***gênero*** *que limita os* ***modos*** *à* ***mesa****, até a* ***idade*** *sugerida ao observar um* ***caminhar****. (Márnio Teixeira-Pinto na primeira aula do mestrado em antropologia social, realizada em 2014 no PPGAS/UFSC)*[1].

Contam-me que naquela noite a lua foi maior que o *normal*, mas não me ficou claro, e ainda não me está, se isto possui algum signo de valor, ou até de influência. Dado que o meu pai é que era Napë[2], e meu nascimento é alardeado a toda a comunidade como a *continuidade* do respectivo, decidem por assim me batizar. Acredito que o fato de o meu pai ter ido à guerra, põe em xeque a sua condição (e entendo que a minha também) como Napë, e o *detalhe* de na guerra ele ter falecido, reconfigura a dita *continuidade* como *substituição*. Meu povo não quer deixar de ter uma *representação* Napë em seu grupo, em sua terra, em seu meio.

Ter alguém que *pareça* Napë no grupo significa ter um elo de comunicação e diferenciação com agentes externos, sejam *homens* do governo, sejam outros grupos vizinhos. Assim é decidida a minha existência, ao nascer, para ser uma *representação* social de interesses terceiros. Não lhes interessa quais são os meus objetivos, planos ou metas quando criança ou como pessoa adulta. Já escolheram por mim, vide meu nome: Sou e serei Napë. Eu não sei se sou *tão* Napë como meu pai é dito e visto, ou se meu pai é *tão* Napë como afirmam.

Gostaria, mesmo, que o nome atribuído *reduzisse* a minha noção de *ser* à construção social do que entendem como Napë. Seria simples e fácil. Sempre me questiono por que eu penso minhas relações, desejos, identidades e comportamentos, se sempre sou *apenas* Napë?

1 No original: "*A descrição em antropologia é a arte de relacionar o não-relacionável.*" Tradução minha.

2 Napë pode ser traduzido como *outro*, neste caso reduzo ao outro enquanto *homem branco* (cf. Lizot, 2004, p. 249).

A percepção *de mim enquanto* Napë é restrita à minha cultura e à nossa organização social. Digo isso porque ao nos obrigarem a incluir *um modelo de escola*, foi pouco tempo até algumas pessoas quererem estudar, *lá fora*. E sendo Napë, eu *devo* ter facilidade de aprendizado, assim sou uma das pessoas a sair. E lá fora não entendem o que é *ser Napë*. Nem o *não ser Napë*. Graças ao fenótipo, pois não tenho pleno fenótipo indígena, se isso existir. Perguntam-me se tenho familiares *japoneses*, quando querem dizer *asiáticos*, e sobre parentesco com *afrodescendentes*, quando ~~não~~ desejam dizer *negros*. ~~Meu~~ sangue é mistura, é mestiço.

Na universidade, quando descobrem que sou *indígena*, e não mais Napë, a pergunta central a mim diz respeito a *cotas* e por eu não *parecer* ser indígena. É claro que há quem pergunte sobre como se deu a minha alfabetização, ou sobre a minha escolha por uma licenciatura indígena. Em geral querem saber porque não *escolhi medicina ou direito*, já que pelas cotas indígenas eu não precisaria*concorrer* no vestibular, como os demais estudantes. Na *cabeça* dessas pessoas, não teria uma nota mínima para entrar na universidade, e por isto deveria me dirigir a cursos *mais concorridos*, aproveitando o que consideram uma das "vantagens" do sistema de cotas de vagas para indígenas na universidade. Eu explico que a *lógica indígena* é outra, e que posso herdar alguma liderança em meu grupo, quando voltar para *casa*, para ensinar às crianças, porque apesar de precisarmos de médicos e juristas, nós precisamos *ainda mais* de docentes. Precisamos *educar as crianças* no modelo Napë para elas serem capazes de se tornarem médicos, advogados e todas as vocações que quiserem.

Não contentes em colocarem a minha identidade (enquanto Napë ou não) em trânsito, questionam minhas escolhas, limitadíssimas em *campo de possibilidades*, mas selecionadas, com cuidado e análise prévia. Sou Napë, até não mais quererem que seja, depois, passam a me criticar por não ser Napë o *suficiente*, e chegam ao ponto de me sugerir que "*uma vez que tens identificação* ***aceita*** *como indígena*" devo "*aproveitar e usufruir do acesso ao* ***melhor*** *curso*".

A EDUCAÇÃO

Quando chego à universidade pela primeira vez não há acompanhantes comigo, e as *entrevistas* são individuais. Há uma sala de espera. O sorriso estampado pelo antropólogo no canto da sala é evidente, e por pouco ele não passa a mão na cabeça de cada *indígena* que ali se encontra. Toda gente ali é produto das *ações afirmativas*. Nome bonito para algo que não é.

Entro em uma sala, com quatro pessoas que acreditam saber mais sobre *ser indígena* do que eu. Fazem perguntas tendenciosas e esperam respostas *erradas*. Eu não penso que há respostas erradas sobre quem sou. Elas sim, e avançam mais do que o permitido sobre minha intimidade e *família*, se é que havia algo necessário as assistentes sociais que medem com o olhar meu nariz, olhos e boca. O cabelo liso e negro é o único *fenótipo* que *aceitam*.

Meu nome também é alvo da análise, quando o pronuncio, pedem para repetir três vezes, e analisam e comparam as pronúncias. Referem-se à minha terra como *aldeia*. E a meu povo como *tribo*. Não preciso corrigir, o antropólogo está ali para me tutelar e defender.

Não entendem a impossibilidade em dizer o nome de apenas *uma* cidade como referência. Piora quando digo cruzar *estados*, e é alarmante quando pronuncio *Venezuela*.

Após a entrevista as assistentes sociais *aceitam* que sou *indígena*, e que posso entrar na universidade. Para eles, por não entenderem o *nexo* de uma única frase do que digo, de não fazer o menor *sentido*, se torna o mais evidente *sinal* de que *não era para eu estar ali*, e por isso *me deixam* entrar. Antes de eu sair ainda perguntam por que eu escolhi *aquele* curso. Eu faço de conta que não entendi. Salvo as investidas do antropólogo, que por várias vezes responde em meu nome, as reconfirmações de respostas eram sempre duplas ou triplas.

Dada a condição de *indígena*, a indígenas são facilitadas atividades e avaliações, segundo demais colegas. Situação esta que é duplamente equivocada, haja vista que *o grupo* é que complica para si, ao devotar grandes esforços em demonstrar comportamentos adequados a padrões idealizados. A referência não é a identidade carregada, mas a *representação* vivida. Quanto mais nos esforçamos, mais nos é cobrado. Basta não se esforçar e a aprovação é fácil.

Durante os meus primeiros anos enquanto estudante da universidade, aparentemente os docentes não são capazes de atingir a percepção de que mais do que estar ali para *receber o dom da palavra*, ao ir me tornando também docente, eu faço o uso desta possibilidade para *sair* dos limites de minha origem, enquanto parte de um grupo indígena. Eu busco o *outro*. E compreendem o que chamam de *mau comportamento*, *desatenção* e *faltas* como *desleixo* ou *dificuldade de socialização*. Repetem: "É indígena.". Há ainda as tentativas constantes de docentes em me isolarem de colegas não indígenasde outros cursos, que encontro *fora da sala de aula*. Colegas estes que raramente são próximos de me compreenderem. Acredito que devido as nossas *distâncias e limitações culturais*.

E nos anos finais da *formação na universidade*, passo a receber convites para falar *como indígena* para nãoindígenas sobre como a universidade é boa para mim. Não lhes passa pela cabeça que para mim aquele é o *pior modelo de educação*(sic) que eu conheço. Recebemos direção e regras do primeiro ao último dia, e tudo deve ser mensurado, testado e comprovado. Depois é aceito e divulgado, e todos passam a defender e impor a informação.

A POLÍTICA

Na mesma velocidade em que há o aumento da frequência de convites para a fala pública que eu recebo, esta se extingue, quando *descobrem* a minha *sexualidade*. Na verdade não é sobre a minha sexualidade, mas sobre toda a minha *identidade*. Ninguém quer *indígenas* com comportamentos ou discursos tidos como *modernos* ou *ocidentais*. O ocidente além de responsável pela produção de bens manufaturados e destruição da natureza também porta valores que permitem a permanência e a multiplicação de um número de preconceitos e ódios sem fim. Não há discursos sobre *respeito* ou *igualdade* capaz de nele se firmar plenamente. Se não são imagináveis indígenas com discursos que não sejam o do *acesso a terra*, do *resgate*às tradições e *afins*, que dirá de indígenas *homossexuais*. Pior, *transexuais*. Ou *ambos*. O discurso de ignorância é sussurrado, ~~gravado~~ ouvido de tanto repetido: "***Ele**, não contente em **tentar** virar mulher ainda continua saindo com **mais** mulheres. Ou é viado ou não é*".

Para certas pessoas é um problema o não atendimento de padrões *idealizados* a indígenas. Todas essas pessoas *não*são parte de meu *povo*, pois nãotemos a noção *limitada* de indígenas como orientados a serem *másculos, viris, caçadores e reprodutores sexuais*. Isso é pura *fantasia* de quem vende a *nossa* imagem em 19 de abril: Historiadores, antropólogos, políticos, religiosos e juristas. E é neste *mundo branco* que a minha *condição* é o problema. Desde os documentos que eu tenho que refazer até as posses e as heranças que eu perco. Mas enfim eu já *não sou* ~~*mais*~~ Napë. Nessas sociedades, minha *opção* (e não a *orientação*) sexual é agora ~~também~~ política. Ouvi que tais sociedades não estão completamente *preparadas* para *desvios* de afirmação de orientação à opção, mas na ~~in~~feliz ignorância se reduzem identidades ao jurídico.

Busco por outras *mulheres*. Não uma companheira afetiva, como algumas deduziram imediatamente quando eu me aproximei, mas sim por *parceiras de lutas políticas*, em um grupo organizado, que possa me auxiliar e orientar enquanto *nós somos mulheres*. Mas temos uma diferença de nascença, e o discurso vai sendo limitado à *biologia,*me reduzindo à parte de meu corpo com menos de 15 centímetros. Para parte delas eu devo amputar. Discurso este curiosamente oposto ao proferido sobre a dita *mutilação* genital feminina. E este, distinto daquele que defende a *liberdade* de implantes ~~impostos~~ mamários de silicone. A liberdade é sempre positiva, mutilação, sempre negativa. Amputação *pode* ter valor nulo para algumas delas.

Percebo que, enquanto *eles* esperam indígenas idênticos a *fantasias literárias* dos séculos XV-XVII, *elas* querem todas as mulheres como *idealizam* as revolucionárias pós-maio de 68. Para uns desorientados *teóricos* (sic), eu não sou indígena *o suficiente*, e para umas poucas *teóricas*(sic), eu não sou mulher *o suficiente*.

A identidade

Em um primeiro momento se esforçam para me *enquadrar* em um *código* qualquer do *conglomerado de invenções* que chamam de CID. Paro de me importar quando pronunciam *transtorno de identidade*, pois *isso* deve garantir o acesso à minha nova identidade. Antes eu era *incapaz* de responder pelos próprios atos, dada condição de *indígena*. Com a consulta a CID, seguida de constantes revisões sobre a minha identidade, não tarda em me tornarem também *doente*. Após quase dois anos de *conversas, medicações e tratamentos*, adicionam ao meu currículo a alcunha de *insanidade mental*. Sou doente, louca e incapaz. E agora que estou ficando velha, já não posso mais sair ~~desta prisão deste sanatório~~ desta casa de repouso. Prefiro termos como *reclusa* e *interna*.

E assim eu viro *pesquisa* de qualquer um que se afirme como *profissional*, das assistentes sociais aos psiquiatras, das advogadas aos técnicos da FUNAI e do IBGE, das antropólogas feministas aos etnólogos ameríndios (sic). O meu corpo é ~~inserido como~~ um caco ~~no vítreo prisma~~*crip*[3], uma *lógica* estranha, sendo ~~não~~ compreendido como objeto de pesquisa por quem quer que seja. Eu ~~não~~ sou uma pesquisa ambulante.

As minhas opções de identidade não são definidas por valores fixos e imutáveis, importados de uma lista construída com base em um sistema de oposições: macho/fêmea, hetero/homo, branco/índia, jovem/velha, sano/louca, cis/trans. As minhas condições de *saúde* também não são binárias. Podem ser *progressivo-cumulativas* ou não, *reversíveis* ou não, mas principalmente variar entre *estar e não estar*, e não reduzidas entre *ser e não ser*. São identidades construídas, mantidas e sustentadas, e não apenas impressões ou vestimentas carregadas, identificadas, aceitas e escolhidas. São dinâmicas e flutuantes, e não estáticas e permanentes.

A *permanência* que me resta é o frequente porte de dúvidas como, por exemplo:

> *Qual o uso **possível** de relatos obtidos em uma casa **psiquiátrica** de uma* índia velha e doente*? Alguém dar*á valor a isso? E *qual o **seu** por quê?*

Os esclarecimentos, as justificativas e os objetivos do ensaio

> *Há várias **causas** que contribuem para não se produzir nada de **bom** ultimamente em antropologia. Mas a verdadeira **ruptura** ocorre entre o evolucionismo e outras correntes. Daí em diante a antropologia não teve um caráter **epistemológico**, mas sim político e moral, ou seja, um **empreendimento** de caráter **justificativo**. (Filipe Verde durante curso de teoria antropológica no segundo semestre de 2012 no ISCTE)*[4].

3 Crip pode ser traduzido como *aleijado,* neste caso reduzo ao *corpo transgressor* (cf. Mello, 2016).

4 No original: "*Por tudo no evolucionismo **parecer errado*** há a quebra paradigmática pel*a teoria **seguinte**.*" Tradução minha.

Não desconfio das capacidades de leitura, interpretação ou compreensão de quem me lê, mas convém explicitar alguns posicionamentos e algumas ações que neste ensaio foram feitos, haja vista as *minhas* necessidades de afirmação do *meu* engajamento e urgência em romper com determinados dogmas da academia, que espero evidenciar nesta escrita.

Em primeiro lugar, os subtítulos estão em dimensão reduzida, a fim de evidenciar o desnecessário uso, comum na academia, de títulos e subtítulos, que além de longos, fazem-se confusos por luxúria e incapacidade adequada de propor síntese. Como o público leitor que pretendo atingir[5] está longe de perder tempo com fantasias e luxos da academia, primo ser a mais direta possível[6].

As *mudanças nos discursos* e nas *capacidades argumentativas e críticas* dentro das narrativas são graduais, intencionais e visam propor reflexões sobre como o aprendizado em uma sociedade é cumulativo. Compreendo que primeiro somos uma *projeção* feita por nossos familiares e a sociedade em que nascemos. Em um segundo momento, podemos *identificar* algumas características do sistema de valores em que estamos inseridos. Em seguida passamos a tentar *participar ativamente* das redefinições políticas deste sistema. Por fim, é percebida a urgência da *afirmação de uma identidade* pessoal e única, em uma *tentativa* de ter independência de padrões da sociedade em que vivemos ou de terceiros. Os dois últimos passos, que não são ~~alcançados~~ representados na narrativa, tendem a atingir o respeito pelas singularidades de outrem e, principalmente, procuram incentivar o respeito a qualquer pessoa.

E enquanto compreendo a antropologia como a *ciência dos S*, que torce, multiplicando, por conseguinte, quaisquer conceitos e categorias, os usos de plurais são propagados e incentivados, sempre. Também as discussões teóricas são ~~atrasadas~~ reduzidasa medida que eu priorizo a apresentação de parte dos resultados ~~produzidos~~, esclarecendo como e porque os *construí*. Em outro momento, a depender de espaço disponível adequado, farei as discussões que por ora são limitantes e raras. Outros sim, mais do que apresentar um ou dois estudos de casos isolados, ou mesmo do que propor uma revisão bibliográfica do tema em questão, busco, neste espaço, provocar a reflexão de *externas e externos à academia* sobre como as *diferenças* são construídas em nossos cotidianos. Para demais colegas da academia, pretendo demonstrar uma nova opção de *aplicação de saberes científicos*. E para eventuais e futuras consultorias em matéria de *políticas públicas*, é importante mostrar ou evidenciar que toda *desigualdade de gênero* está pautada em uma série de *marcadores sociais da diferença*, e como a *antropologia* pode não apenas ajudar a desconstruir a desigualdade de gênero, mas também a ser o suporte teórico e prático para se alcançar o *respeito à diversidade*.

A apresentação da descrição *antecipadamente* a itens de introdução, de metodologia e de

5 O argumento é direcionado a potenciais leitoras e leitores, que dialoguem mais ativamente com políticas públicas.

6 Compreendo um *avanço* na capacidade de leitura e posterior síntese em substituição a disseminação de prolixo.

fundamentação teórica, visa provocar um incentivo ao *retorno* e trazer novas formas de leituras de relatos ou textos, sendo estas posteriores aos esclarecimentos, permitindo, assim, revisitar nossas percepções. Com uma ousadia maior, tenciono que sejam atingidas reflexões que nos permitam questionar porque não revisitar também nossas ações e discursos cotidianos, principalmente após ter alguns de nossos limites e preconceitos expostos ou postos sob tensões.

No que compete as *nossas limitações enquanto teóricas e teóricos*, eu sugiro a dúvida sobre a suposta unidade de significado, tida quase que *natural, intrínseca ou automática*, que é impressa em determinadas categorias e conceitos, com a adição do provocador *(sic)*[III].

Também destaco ~~trechos sobrescritos~~ como uma demonstração do que não está devidamente exposto, mas que é real. E aplico o **negrito** na impossibilidade do uso do *itálico* para destacar categorias em citações ~~in~~diretas.

Por fim, eu busco proferir diálogo e em conjunto propor uma releitura de um grupo alargado de teóricas e teóricos que dissertaram sobre, mas limitados, a *pontos de vista*, que compreendo como *temáticos*. Assim, eu pretendo demonstrar que se mostra urgente para a prática de pesquisa, a consulta ao saber além de algo *atomizado* em discursos encerrados em seus próprios (sub) campos de conhecimento. Em sua ausência ou parcialidade, há uma tendência ao emviesamento epistemológico, que impede de atingir algo que remeta a um primitivo *traço de vista*.

Eu compreendo *traço de vista* como um agrupamento de *pontos de vista*, que uma vez analisados em conjunto permite atingir uma perspectiva que possui orientação múltipla, mas relacionadas entre si, permitindo alargar as considerações sobre o observado em campo.

As fundamentações teóricas e metodológicas

> *As pessoas participam de inúmeras* ***relações sociais*** *entre si, sendo estas relações,****reflex****ões* ***das relações de poder*** *que exercem umas com as outras, e estas* últimas,***reflexos das relações de gênero*** *entre as várias partes (Miriam Pillar Grossi na aula inaugural do curso Relações de gênero no segundo semestre de 2013 do PPGAS/UFSC)*[7].

Apesar das múltiplas teorias para a análise de relações sociais existentes, a orientação teórica é distribuída e variada consoante algumas abordagens que classifico como *temáticas* em que busco mostrar uma pequena parte das possíveis *interseccionalidades* existentes nessas relações. A ênfase da aproximação com as *relações de gênero* em si é realizada pela consulta à obra de Miriam Pillar Grossi, simbolicamente representadas por um artigo clássico (1998). Percepções sobre populações *tradicionais* são reduzidas às *indígenas* da América Latina e estas aos *Yanomami*, sendo o grupo conhecido por produções de José Antonio Kelly

7 No original: "*Toda relação social é uma relação de poder. Toda relação de poder é uma relação de gênero*". Tradução minha.

(2011) e Jacques Lizot (2004).

No que repercute ao estudo de *desviantes* assumo a forte influência que recebo ao ler Gilberto Velho,eu trago suas noções, como *campos de possibilidades*, *desvios*, *identidades e projetos*, e a obra conhecida é representada no memorial publicado na forma de homenagem (Velho, 2012). Faço leituras em Erving Goffman (1990) sobre *loucuras* e *encarceramentos*. Para alargar perspectivas sobre *insanidades* eu consulto ainda Michel Foucault (1975). Erving Goffman (1983) também é utilizado nas percepções sobre *representação social* e o *cotidiano*.

As tentativas de uso de *deslocamentos epistemológicos* que realizo, desde a construção da descrição até a produção de novos níveis de intersecções, são também suportadas por leituras prévias em antropologia. Por exemplo, para refletir sobre aspectos que remetem a categorias de *interseccionalidades*, consulto Ann Phoenix e Avtar Brah (2004). No que remete às *mestiçagens* e as misturas, busco suporte em Gloria Anzaldúa (1999) e Serge Gruzinski (2001). As discussões em torno do que são compreendidos como *perspectivismos* estão nos ombros de Eduardo Viveiros de Castro (1996), Donna Haraway (1995), Richard Shweder (2000) e Oscar Calavia Sáez (2012). A crítica à *judicialização dos direitos humanos* é assunto já levantado por Theophilos Rifiotis (2011). As reflexões, apesar de não nomeadas, sobre *agência* e *teoria da prática* remetem a propostas de Sherry Ortner (2007) que foram expostas na *Reunião Brasileira de Antropologia* de 2006. A mínima aproximação com a *teoria crip* se dá pela consulta à(re) problematização (re) construída por Anahi Guedes de Mello (2016). Leio *essencialismo estratégico* com Richard Miskolci (2011).

Características tidas como mais gerais e menos específicas da pesquisa têm como suporte teórico-metodológico as seguintes leituras não temáticas: Revisões de delimitação e recorte do objeto de pesquisa são feitas em consulta à Howard Saul Becker (1993) e Umberto Eco (1995). Questões envolvendo valores, urgências, meios e a promoção da *emancipação social* e da *teoria crítica* partem de alguma tentativa de diálogo com Boaventura de Sousa Santos (2007), em especial no que remete a discursos sobre *violências* e *direitos humanos* em Hannah Arendt (1989). Quanto ao *posicionamento* e *engajamento* do antropólogo, as influências teóricas e de *ação* remetem a antropologia aplicada norte-americana representada por Alexander Mackay Ervin (2000),Nancy Scheper-Hughes (1995), mas também Peter Kellett (2009). Ainda sobre antropologia aplicada são também feitas consultas à Ana Isabel Afonso (2006).

Conforme parte da proposta de Bruno Latour (2008), *citações* são inexistentes durante todo o processo de descrição. Em certo nível, encontra-se também reduzida a chamada a outros nomes durante todo o ensaio. Tenciono provocar um desenvolvimento *adicional* a esta proposta, realizando a descrição na forma de uma *metanarrativa declaradamente reconstruída* com base em leituras prévias, haja vista que o (meu) propósito é estender o impacto para *além de muros acadêmicos*. Parte das propostas está influenciada pela noção de *caixa-preta* da ciência

recuperada por Latour (idem) e previamente proposta por Bateson (1989). Similarmente, no texto faço uso de *itálicos*[IV] para me reportarem certa medida às *aspas* de Manuela Carneiro da Cunha (2009).

A abordagem temática *múltipla* tece uma brevíssima crítica à total incapacidade do antropólogo ou da antropóloga atualmente no Brasil de ultrapassar pequenos limites temáticos pré-delimitados em suas *pesquisas*(sic) em nível de pós-graduação. Refiro-me a todos aqueles colegas que delimitam seus *aportes teóricos* (sic) devido a influências oriundas de orientadores, orientadoras ou núcleos de pesquisa, que tratam apenas de *recortes temáticos*.

Aqui eu não excluo as/os docentes, já que raramente se dão ao trabalho de ler as teses de seus pares, sendo incapazes de com tais dialogar. ~~O empréstimo não devolvido e~~ a *reciprocidade de Marcel Mauss* é transferida adiante por discentes, que ignoram conteúdos fora (sic) de sua área de pesquisa e desconhecem os projetos de pesquisa em desenvolvimento de colegas de outros núcleos de pesquisa, não raras vezes em uma sala no mesmo corredor, ao lado de seu ~~laboratório escritório~~ núcleo de pesquisa.

De modo similar, as *críticas* e *propostas* também são múltiplas e transversais, de modo que em dado momento o texto dialoga com perspectivas feministas para apontar alguns reacionarismos existentes em parte da antropologia brasileira. Em outra parte, eu avanço na discussão utilizando epistemologias trazidas do aprendizado antropológico para questionar determinados *essencialismos estratégicos* presentes em algumas falas de autodeclaradas e exclusivistas feministas. A presença substantiva de referências oriundas da antropologia brasileira, e destas, muitas sendo antropólogas é intencional e visa provocar o contato a elas enquanto fontes de algum saber, pois atualmente se concentram em zonas menos *hegemônicas* de reconhecimento acadêmico.

As fontes primárias e secundárias

> É uma espécie de ***luta de classes*** *em torno do poder e na manutenção de um capital simbólico e cultural que eles não querem* ***compartilhar****. Está em um processo social complexo que envolve eventos de mobilidade social* ***ascendente*** *e diria até* ***inesperada****. É a ausência de reflexivida de tida na impossibilidade de ali se identificarem espelhados como também* ***invasores*** *da elite na qual não faziam parte até ontem.(Filomena Silvano na mesa redonda #9 do Espaço e sociedade apresentada no Colóquio internacional exibido na TV UP em 14 de março de 2012)*[8].

Visando uma melhor compreensão das percepções expostas *em bricolagem,* são feitas consultas a múltiplas fontes de informação, inicialmente à bibliografia especializada e leituras temáticas, sendo estas complementadas por relatos individuais com ou sem reflexões acadêmicas.

8 No original: "*As pessoas é que são uma cambada de trogloditas*". Tradução minha.

Por considerar gravações em áudio e vídeo, pareceres oficiais e publicações circulares disponibilizadas pela Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres da presidência da república do Brasil, mídia e outras esferas governamentais como ferramentas adequadas de obtenção de dados, permitindo inclusive uma maior economia de tempo para a análise, ao compará-los com os dados do trabalho etnográfico clássico, estas são também utilizadas nessa pesquisa como objeto de estudo e de consulta prévia.

É importante destacar que a influência a esta escrita não se reduz à apenas fontes de informação *tradicionalmente* referenciadas em publicações acadêmicas. Do pronunciamento inicial em uma aula temática ou mesmo de uma intervenção em uma reunião ordinária de um núcleo de pesquisa, até a leitura de uma coletânea de artigos científicos *sobre* gênero ou à consulta e realização de entrevistas. Ou pelo lembrete das revisões bibliográficas e uma ~~nova~~ homenagem que é prestada na publicação do memorial. Ainda incluo a minha presença, de poucos anos em um núcleo de pesquisa, ensino e extensão, e audições no maior congresso científico sobre gênero ~~internacional~~ do Brasil, no encontro ~~descentralizado~~ das mais representativas associações *politicas* relacionadas à antropologia e a homocultura neste país, e na revisão de projetos de pesquisa em temáticas relatadas. Por fim agradeço os relatos pessoais individuais e coletivos que foram ouvidos em grupos de estudo e de pesquisa nos anos de vivência na Universidade Federal de Santa Catarina, em palestras ouvidas em seminários e encontros no Brasil e em Portugal, e nas conversas com amigos e colegas dediferentes *Licenciaturas Indígenas* brasileiras, e no que recebo em comunicações pessoais.

Sobre as referências é válido informar o óbvio: Mesmo referenciando apenas um ou dois textos, a consulta em muito se estende ao listado. Há leituras de críticas das referências como de materiais adicionais de mesma autoria. E as *críticas as críticas*, como Sáez (2012).

A apresentação de citações indiretas *em formato de* citações diretas espera provocar uma dupla reflexão, que inicia no questionamento sobre o *real motivo* hoje de praticá-las para algo além do incremento de dimensão do texto e se estende visando demonstrar a ~~in~~capacidade de *realmente* expor o adicional, que não está intrinsicamente evidenciado no recorte entregue em citações diretas nuas e cruas. As normatizações acadêmicas são úteis, mas viciadas. Foi dada preferência para docentes de antropologia que trabalham com uma ou mais das áreas de intersecção aqui convocadas. Quaisquer responsabilidades por uma errônea *ressignificação* das propostas originais competem a minha pessoa uma vez que não reconsultei as fontes primárias.

Os resultados das pesquisas e das discussões[9]

> ***Leis*** são idealizadas com discursos ***agregadores e representativos,*** *(~~des~~)homogeneizando heterogeneidades, mas são aplicadas em modelos que são* ***exclusivistas e particulares****, dissociando indissociáveis.No fim, as* ***leis*** não reduzem *distâncias entre categorias de* ***dentro e fora****, mas criam*

9 É inviável dado espaço e detalhes envolvidos listar todos os aspectos propostos. Este item é uma *aproximação*.

> *novos níveis de* ***externalidades*** *em categorias anteriormente* ***internas****. (Ilka Boaventura Leite na primeira palestra Funzana de 2014 no Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas NUER/UFSC)*[10].

Como espero ter evidenciado, não é uma questão de ser ou não Napë, e sim *quanto* Napë você *está* (em uma analogia óbvia e influenciada pelo *ser e estar* de Butler *et al*, 2002). É uma dupla relação comparativa construída com base em intensidades e alteridades momentâneas ou duradouras, que são mensuradas por valores classificatórios de reflexos e estes baseados em padrões idealizados de identidades objetivas, sendo estas afetadas por infinitos aspectos subjetivos, que aqui, eu adiciono que *não devem ser ignorados* na pesquisa.

Napë é compreendido como *outrem*, e uma vez que as intolerâncias e as violências são sempre contra *outrem*, espero esclarecer o impacto e peso da escolha. Ao incluir na narrativa Napë *como nome*, eu proponho problematizar o que é feito ao decidirmos o nome de cada indivíduo por projetadas identificações (biológicas e de parentalidades). O nome portador de representação étnica é tão marcante como o nome reduzido ao binômio sexual. A questão ~~problemática~~ norte adorado *pai* enquanto Napë, e a ~~herança~~ transmissão da identidade são perceptíveis, ~~e não visibilizadas~~ noutros contextos, de questões étnicas e origem (sobrenome), que *impressas* a descendentes permitem as tentativas de *explicações*de suas *dificuldades* por ser *filho do casal de deficientes*, ou por afirmarem que é assim, pois é *filha de brasileiros*.[VI]

O *tornar-se Napë* descrito por Kelly (2011) remete a maiores capacidades de *prover (e produzir) bens (materiais)*, que podem afetar o cotidiano *de quem recebe*[11] tais bens. Em minha proposta eu *intencionalmente* ore configuro como maiores capacidades de *prover e produzir direitos*, que TAMBÉM podem afetar o viver *de quem os recebe,*visando provocar outras reflexões neste sentido. A (nova) inversão que eu realizo no item *política* quanto a esta configuração e relação visa promover um debate (que é independente ao primeiro) sobre ações a serem tomadas para *evitar* ou *corrigir* os usos indevidos da posição com privilégios, uma vez que *capacidade de ação* tende mais a *potencial de ação* do que a *ação realizada*[12].

Alguns comportamentos que exponho críticas são mais evidentes, conhecidos e até mais facilmente *compreensíveis*, como inúmeros desrespeitos a variações à identificações de gênero, étnicas ou culturais. Outras são mais difíceis de serem *aceitas* como desrespeitos pela comum posse de visões e posicionamentos ~~*etno*~~*cêntricos*. Dentre estes destacaria as violências entre diferentes movimentos sociais e o *adulto centrismo*, em especial nos agenciamentos de *identidades* e *projetos* futuros de crianças e de mulheres. Em complemento questiono ainda as situações de estado-dependência e crença em estado-onisciêncianas questões sobre *responsabilidades* para com populações *tradicionais* e grupos tidos como *vulneráveis*. Como defensora de uma

10 No original: "*Ou uma lei é aplicada a todos ou ela não é uma lei*". Tradução minha.

11 É questionável traçar limites de *afetação* somente aqueles que tem contato direto com tais bens ou direitos.

12 Não me compete discutir uma série de ilegitimidades de agenciamento que tentam ser geradas em prol disso.

antropologia da emancipação social não me oponho a *nenhuma* forma de *divórcio*s, e não me excluo em criticar *quaisquer* tipos de *violências ou agenciamentos*, sobre o pretexto que o for.

Lógicas idealizadas em supostas homogeneidades criadas a partir de idealismos de identidades hegemônicas e falsas continuidades como "*sou feminista e (por isso) eu sei que comportamentos você como mulher deve evitar*" estão no mesmo nível de falas que ao alegar laços sociais tidos como eternos ou duradouros como o *pai/irmão/marido/patrão* sugerem a capacidade de *proteger a outra metade* ou na base argumentativa do "*representante do Estado que decide os melhores direitos e deveres para cada cidadão ou cidadã*". Todos esses posicionamentos visam apenas ampliar duas situações na/de relação: controle e agenciamento.

Ainda nos espectros envolvendo o *etno*centrismo, e estando ciente da comum (auto) definição do próprio modo de pensar *(pensamento ocidental hegemônico)* como *racional-lógico*, e ~~a cabeça~~ o pensar de outrem como ~~pré-lógico~~ algo que *independente do termo* não será *tão lógico quanto*, eu proponho uma inversão intencional quando indígenas se permitem apropriar e inverter termos. Já o curto relato sobre *permutas* entre categorias de identidades (negros com afrodescendentes, asiáticos com japoneses) pretende indicar variações que saem de intencionalidades *falhas* de reduzir *danos*(sic) até a posse de ignorância pura. É preciso problematizar o *normal*, o *aceito*, o *padrão*, *conhecido*, o *comum* e o dito como *legal*.

Retornando a questão envolvendo o adulto centrismo, *deveria* ser uma problematização óbvia ~~as controvérsias~~ da escolha permitida e incentivada de decisão prévia (e definitiva) de nome (e sobrenome), além da imposição de limites nas perspectivas sobre sexo e gênero, e nos moldes culturais impostos a todas as crianças, por terceiros. Do local de nascimento ao *modelo pedagógico* (sic) *de criação*, que em conjunto geram uma ou mais *nacionalidades*, definem um ou mais *idiomas* de aprendizado e podem inclusive deixar marcas de nascença que serão permanentes nos corpos (físico, mental e social) pelo restante da vida (e da morte) daquela pessoa.

As considerações finais

> *A música é **uma das caras** da cultura, tal qual a mitologia é outra.São distintos **lados** da folha de papel que são feitos do mesmo material, estão conectados e **inseparáveis**. Mas isto não quer dizer que a **filosofia do lado de lá** é o mesmo que a **mitologia do lado de cá**. A antropologia **não reproduz** o que é visível, mas permite **tornar visíveisfacetas** daquilo que é **invisível**. (Rafael José de Menezes Bastos na última aula do curso Antropologia da arte no segundo semestre de 2013 do PPGAS/UFSC)*[13].

Eu compreendo a antropologia como uma forma de atingir alguma *igualdade de gênero*. Defendo o uso da antropologia como capaz de combater desigualdades, violências e injustiças. Estou centrada na articulação do gênero com categorias interseccionais,

13 No original: "É que eu não acho que uma coisa precise substituir a outra.". Tradução minha.

mirando alvejar no *respeito asingularidades* de *identidades*.

Faço apelo ao cerne e ~~único~~ ponto comum nos plurais feminismos pelas capacidades de emancipação. Não se pode deixar cair na tentação de trocar um par de grilhões por outros nove pares.Do contrário, é apenas uma máscara ~~que se diz~~ feminista escondendo mais uma faceta que luta por interesses pessoais (e não por avanços coletivos). Quer admitam ou não, pode ser lindo, bravo ou o que for, mas não será uma luta feminista. A remoção de padrões *de beleza impostos pelo patriarcado* não precisa ser substituída por um *padrão de projetada oposição*. É possível ~~e provável~~ projetos individuais em conflito a projetos políticos coletivos mal ~~intencionados~~ realizados. Emancipação e liberdade, além de coletivas, podem ter aspectos de individualização e *independentes* de novos comportamentos de *imposição de valores* e principalmente das comuns tentativas de *controle sobre agências e identidades de outrem*. Facilmente ocorre o retorno ao apelo e apoio aos múltiplos divórcios que anteriormente citei.A confusão propagada entre *o objetivo e os meios* torna viável que enquanto se *lute pela liberdade de outrem* seja possível tomar o *controle e a decisão sobre as a*ções de outrem. Não é uma questão de "*os fins justificam os meios*", e sim de ignorância e limitadas capacidades prévias analíticas e de percepção sobre os impactos de intervenções sociais propostas.

O essencialismo estratégico de *ativar* o valor positivo ou negativo de categorias nos escapes pelas diferenças (biológicas, étnicas,geracionais, nacionais e afluentes) não deve ser incentivado ou aceites em questionamentos. O risco de cairmos em discursos judicializantes e ainda mais opressores no que remete aos *direitos humanos individuais* deve ser óbvio. Acrescento que o *outro essencialismo estratégico*, que é ~~dês~~ categorizador da identidade de outrem, como quando é acionado nos ataques a indígenas contemporâneos no Brasil: *Est*ão *aculturados, não são indígenas* "*o suficiente*" *(e por isso não podem solicitar novas políticas públicas ou direitos mínimos)*. Mas que são esquecidos quando são procurados novos privilégios: *sim, eu tenho* ~~*descendência*~~ *ascendência alemã (e por isso eu posso solicitar um visto europeu e novas facilidades)* anda de mãos dadas a este e à ~~falta de caráter~~ hipocrisia.

Ao fim, me pergunto quais são as novíssimas formas de violência e de opressão, que nascem sob o pretexto e a alegação de uma suposta maior defesa, que visa novas *formas de liberdade*. O *chamado de apelo* à *maior liberdade* está no mesmíssimo nível do "*isto é uma questão de segurança nacional*", ou do "*este é caso que põe em risco à saúde pública*". Os exemplos são fartos, desde o neoliberalismo econômico até certas ditaduras políticas ou sanções e intervenções militares internacionais.

Já sobre as politicas públicas para mulheres, notadamente àquelas mulheres fora de padrões *de joviedades e sanidades brancas, cis-heterossexuais, e de privilegiadas classe e instrução*, aqui representadas pela trans-lésbica-indígena~~, mas graduada~~, tem de ser ampliadas. Não sugiro criar *mais* direitos de ~~exclusão~~ inclusão, e sim, incentivar direitos e programas que *compreendam a*

nossa variedade e diversidade, e que percebam a dinâmica que envolve a construção e revisão das identidades políticas de sujeitas e sujeitos com quem interagem. Não há melhor apelo à divulgação (e uso) da antropologia, e não há melhor uso (e divulgação) para aqueles que *dizem* promover *educação*. Que promovam uma educação que prime pelo *respeito* à *diversidade*, sendo está amparada pelos avanços do *conhecimento antropológico* e pelas emancipações e liberdades possíveis pelo *posicionamento feminista*.

O termo *igualdade de gênero* é facilmente (mal) traduzido como *homogeneizador, padronizador ou reificador* de projetados idealismos de identidades que são incapazes de *perceber as diferenças*. Situação muito similar ocorre com o termo *globalização*.

Limitar o acesso de nossas crianças, em escolas públicas e privadas, a materiais como este, permite formar pessoas adultas que não compreendem o valor do *respeito a outrem*. É urgente o mais amplo *acesso* possível e facilitado sobre as inúmeras *violências* praticadas em nossos cotidianos, para permitir desenvolver o conhecimento sobre as nossas *distinções* enquanto *agentes sociais*. Especialmente quando estamos falando de cidadãs e cidadãos do futuro. A distribuição massiva em escolas brasileiras de materiais informativos sobre, e não me reduzo aqui a *kits anti-homofobia*[14] ou sobre a *História da África*[15], e sim abrangentes, que conscientizem sobre *as singularidades*, não devem parar.

De todo modo nós não podemos reduzir as injustiças ao que é amparado e previsto pela lei. E não nos é viável (ainda) sugerir o fim imediato da lei. Avancemos por um maior respeito a diversidades através de nossos atos. Daquilo que percebemos que precisa mudar.Se necessário utilizamos meios ditos *não convencionais*, sejam manifestações como as *marchas das vadias* ou como participações em *premiações* por reconhecimentos de distinção científica ou em valorizações de resultados por engajamentos sociais e políticos.

É preciso deixar registrado e claro que desrespeitosa outrem nos são prejudiciais no longo prazo. Se necessário como feito nos *rituais políticos de rebelião africanos* descritos por Max Gluckman (1971), ou enquanto mantermos uma posição de *liminaridade*(Van Gennep, 1909) ou nas consultas as múltiplas *versões do mesmo mito*, como projetado nas mitológicas de Claude Lévi-Strauss (1981 e outros) ou na *queda do céu* de Davi Kopenawa. A cada nova *reprodução* do mito ou do ritual o significado ~~(e aviso)~~se mantém, mesmo que em forma, corpo e meios de difusão distintos. Compreendo tanto as manifestações de rua como as premiações científicas como, ~~por enquanto~~ meios adequados de fortalecer esses registros.

Enquanto as medidas se resumem a aplicações jurídicas que auxiliam apenas as *hegemonias dentro de minorias* ou a fortalecer a identidade idealizada e projetada de *outrem enquanto eu*,

14 Uma mínima repercussão do denominado e proibido *kit anti-homofobia* pode ser vista em: Chagas (2013).

15 Uma mínima amostra dos esforços do MEC em colaborar neste sentido pode ser vista em: Brasil (2011).

que busquemos soluções alternativas, para *cada pessoa* se for necessário. Mesmo que não haja apoio financeiro, ou aceite da sociedade, continuaremos fazendo. Sejam em grupos reduzidos, fugitivos ou até escondidos. Se não estamos em total sintonia devido às fronteiras de nossas identidades, teremos ao mínimo a unidade de contato pelos princípios compartilhados. Temos a união promovida pela defesa da emancipação e pela luta social.

Mesmo que não sejam facilmente compreensíveis ou aceitas as reinvindicações de rupturas, elas são necessárias. O *resto* é construção e manipulação social. Importam-se lógicas e idealismos, fazem-se controvérsias e distorções, números e nomes *para inglês ver*. Criam-se idealismos identitários. Mas uma vez livres desta criação (de validade) histórica (e política, médica e jurídica), as *trajetórias* se afirmam como independentes de explicação. Porque não precisam e não têm explicação. Divórcios de laços não podem ser questionados ou julgados.

Valores morais, legais, populares ou ~~impostos~~ propostos por autoridades ainda são apenas valores. Possuem valia para algumas pessoas, mas seus impactos atingem uma quantidade de outras, que não necessariamente as compartilham ou as promovem. É uma escolha entre ter a culpa (pela omissão e desprezo) pelo incentivo, ou ter a capacidade de ação (de mudança e intervenção). As omissões promovem as opressões.

Antes de qualquer automático ataque projetado as propostas de revisão e (novos) posicionamentos que aqui incentivo, que destaco ser pelo *uso da antropologia*, sugiro uma breve consulta às propostas de novos posicionamentos que eu incentivo para a *própria* antropologia, para perceber que este é o *saber de outrem*, que aos poucos estou aprendendo: "É preciso a constante abertura para revisão de nossos valores". A diversidade deve ser respeitada. A real emancipação é dependente da abertura em rever conceitos e norteadores pessoais (e teóricos). Quanto mais variados formos maior será nosso raio de ação emancipador e libertário.

A escolha pela representação *múltipla* na narrativa e não *restrita* somente a comuns *apelos* em específicas identidades de gênero é arriscada, e é proposta como *metaf*órica e facilitadora de inclusão de *externos* às discussões em voga, fornecendo *familiaridades* nos processos de aproximação à compreensão e ao aprendizado pelo respeito à diversidade. Como espero ter deixado transparecer, não ignoro as questões do gênero, dada a sua centralidade, mas defendo perspectivas amplas, múltiplas e móveis, com base em *feminismos interseccionais*.

Não defendo abordagens *transfeministas* com roupagens *transnacionalistas*. Enquanto transnacionalismos eliminam *imigrações e imigrantes*, transfeminismos eliminam *opressões e oprimidas*. Categorias devem ser analisadas pelas interseccionalidades. Não sendo reduzidas a categorias concorrentes de posição ou aglutinadoras de heterogeneidades.

A pesquisadora, e aqui me represento como *antropóloga*, não pode ser cômoda com supostas

heterogeneidades que o campo lhe *entrega* ou *pede*, que estão além ou rompem com aquilo que é esperado do campo. Evitar o inesperado é quase impossível. Em contrapartida não pode homogeneizar indiscriminadamente as categorias e classificações nativas, tendendo a um binarismo estrategicamente essencialista. A assimetria da análise é um reflexo da analista sobre o campo, e não do campo sobre a analista.

Não apenas a antropologia pode ser útil aos avanços na construção de um maior respeito a diversidades para a discussão em gênero, como a antropologia pode alargar suas perspectivas nesta troca de saberes e poderes. Defendo o chamado à antropologia simétrica, para problematizar categorias como *pesquisadora*, *pesquisadas* e *igualdade*, propondo algum diálogo com Alinne Bonetti (2007). Essa simetria de aprendizados não se reduz as sujeitas, mas aos campos de saber: *Antropologia* e *Feminismo*.

Por fim, o questionamento que *encerra* a narrativa é a tentativa de incentivar reflexões e problematizações acerca de éticas *nas pesquisas*, *enviesamento de temas* de interesses *científicos* e sobre*padrões de consentimento* e de *metodologias de pesquisa* vigentes. Além de propor o que eu chamo de 4A: Somos todas *aborígenes*[16], *antropólogas*, *artistas* e *ativistas*[17].[VII]

E se somos todas ativistas, é porque atingimos um ponto onde já não é mais suficiente apenas *possuir ou afirmar a identidade*. Agora se tem como urgência *praticar e incentivar a identidade*, em algo que pode ser nominado como *identitude*. E todas aquelas pessoas que estão no *liminar* ou na *transição* (tida por uns tantos como obrigatória) entre o possuir/afirmar e o praticar/incentivar, não são considerados *tão* sujeitas quanto aquelas que (já)"avançaram" desta fase. A tendência é que cada vez mais a identidade seja unificada a um ideal, que não raramente é fabricado, fantasiado e imposto. Estamos caminhando para um*identicentrismo*.

Somos todas alienadas[18] também.

> *Como a* ***sexualidade*** *afirmada como* ***dispositivo de controle*** *(por Michel Foucault, e no singular), as* ***identidades*** *hoje o são. Evidências dos* ***agenciamentos*** são visíveis nas ***divergências*** *de lutas e discursos* ***militantes****. Sucesso é* ***seletivo, excludente e parcial*** *em qualquer tentativa de união entre* ***identidade e ação politicas****. É agravado ao se unir com ideais de estado-nação.* ***Essencialismos estratégicos*** são acionados por um ***segmento*** *ou representante do coletivo, independente do restante. Se não admite a* ***identidade do grupo****, além de segregado por externos ao grupo,* é outsider no *grupo que mais se identifica.(Anahi Guedes de Mello em comunicação pessoal em nove de outubro de 2014)*[19].

16 No original *somos todos nativos*. Alterei para *aborígenes* por questões unicamente estéticas e alegóricas.

17 Adicionando a categoria *ativista* ao já levantado por Clifford Geertz, Roy Wagner e Erving Goffman.

18 As raras menções no plural masculino são intencionais, vide Sardenberg (2004).

19 No original: "*A identidade é um dispositivo de controle político, econômico e social contemporâneo.*" Tradução minha.

As referências bibliográficas mínimas

Afonso, A. I. (2006). Practicing anthropology in Portugal. *Napa bulletin*. American Anthropological Association. 25(1), p. 156-175.

Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands / La Frontera*: The new mestiza. San Francisco, Aunt Lute Books.

Arendt, H. (1989). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bateson, G. (1989). *Metadiálogos*. Lisboa: Gradiva.

Becker, H. (1993). *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.

Bonetti, A. de Lima; FLEISCHER, S. R. (2007). Diário de Campo: (Sempre) um experimento etnográfico-literário? In:*Entre Saias Justas e jogos de cintura*. Pps., p. 9-40. Florianópolis: Editora Mulheres.

Brah, A.; Phoenix, A. (2004). Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*. 5(3), p. 75-86.

Brasil. *MEC disponibiliza coleções sobre educação e história geral da África em portal*. In: Portal Brasil - Cultura. Publicadoem 22 de fevereiro de 2012. Acesso disponível em<http://www.brasil.gov.br/cultura/2011/02/mec-disponibiliza-colecoes-sobre-educacao-e-historia-geral-da-africa-em-portal>.Acessoem 27 de novembro de 2014.

Butler, J., Meijer, I. C., Prins, B. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista Judith Butler. *Revista estudos feministas*. 10(1), p. 155-167.[VIII]

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

Chagas, A. (17.05.2013). *Dois anos após veto, MEC diz que ainda "analisa" kit anti-homofobia*. In: UOL - Educação. Acesso disponível em: <http://noticias.terra.com.br/educacao/dois-anos-apos-veto-mec-diz-que-ainda-analisa-kit-anti-homofobia,62a3a67b302be310VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html> Acesso em 27 de novembro de 2014.

Eco, U. (1995). *Como se faz uma tese*. Lisboa: Editorial Presença.

Ervin, A. M. (2000). Advocacy anthropology. In: *Applied anthropology*: tools and perspectives for contemporary practice. Pps., p. 139-159. Boston. Allyn and Bacon.

Foucault, M. (1975) *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Gluckman, M. (1971). Rituals of rebellion in South-East Africa. In: *Order and rebellion in*

Tribal Africa. Cohen & West: London. Pps., p. 110-136.

Goffman, E. (1983). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.

Goffman, E. (1990). *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

Grossi, M. P. (1998). Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em primeira mão*. Número 24. Florianópolis: UFSC.

Gruzinski, S. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. 5(1), p. 7-41.

Hériter, F. (1996). *Masculin/féminin*: la pensée de la différence. Paris: Odile Jacob.

Kellett, P. (2009). Advocacy in anthropology: active engagement or passive scholarship? *Durham Anthropology Journal*. 16(1), p. 22-31.

Kelly, J. A. (2011). *State healthcare and Yanomami transformations*: a symmetrical ethnography. Tucson: Arizona University Press.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Editorial Manantial.

Lévi-Strauss, C. (1981). *The naked man*: Mythologiques 4. London: Cape.

Lizot, J. (2004). *Diccionario enciclopédico de lalengua yãnomãmi*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

Mello, A. Guedes de. (2016). Dos pontos de vista antropológico, queer e crip: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência. In: GROSSI, M. P.; FERNANDES, F. B. *A força da situação de campo*: ensaios sobre antropologia e teoria queer. Florianópolis: EdUFSC. No prelo.

Miskolci, R. (2011) Não somos, queremos: notas sobre o declínio do essencialismo estratégico. In: COLLING, L (org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EdUFBA. Pps., p. 37-56.

Ortner, S. (2007). Poder e projetos: reflexões sobre a agência; Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. (org.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. Brasília: ABA. Pps., p. 18-80.

Rifiotis, T. (2011). Direitos humanos e outros direitos: aporias sobre processos de judicialização e institucionalização de movimentos sociais. In: *Educação em direitos humanos*: Discursos críticos e temas contemporâneos. Florianópolis: EdUFSC.

Sáez, O. C. (2012). Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos*. 13(2), p. 7-23.

Santos, B. de Sousa. (2007). *Renovar a teoria crítica*: e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo Editorial.

Sardenberg, C. (2004). Estudos feministas: um esboço crítico. In: GURGEL, Célia (org.). *Teoria e práxis dos enfoques de gênero*. Salvador: REDOR-NEGIF., p. 17-40.

Scheper-Hughes, N. (1995). The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology.*Current anthropology*. 36(3), p. 409-420.

Shweder, R. (2000). What about "female genital mutilation"? And why understanding culture matters in the first place.*Daedalus*. 129(4), p. 209-232.

Van Gennep A. (1909). *Les rites de passage*. Paris: Nourry.

Velho, G. (2012). Homenagem a Gilberto Velho. *Mana*. 18(1), p. 173-212.

Viveiros de Castro, E. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. 2(2), p. 115-144.

Notas

I. Sou grata ao CNPq pela bolsa que recebo no projeto "Feminismo, ciências e educação: relações de poder e transmissão de conhecimento", e por recursos ao projeto "Antropologia, gênero e educação em Santa Catarina", onde realizo parte das pesquisas. Grata à FAPESC por recursos ao projeto "Antropologia, gênero e educação em Santa Catarina", onde realizo parte das pesquisas.

II. A reduzida carga de referencial teórico e metodológico é intencional e está concentrada nas partes finais. Visa facilitar a divulgação e leitura para externos aos círculos mais internos e às redes de relações maiscomunse cerradas à academia. A construção da apresentação do texto no formato de narrativa em fabricada primeira pessoa do singular se faz por argumento similar. Notas de rodapé com duas ou mais linhas de extensão são incluídas no final do texto por questões estéticas.

III. Do latim: "*Sic erat scriptum*". Em tradução literal: "*Exatamente o [absurdo] que foi escrito*". Compete a quaisquer erros [não intencionais] de generalização ou contexto (como o uso de *dentro/fora, reparo/dano*), valia, forma ou unidade ontológica (e aqui listo *ameríndios, aportes teóricos, educação, pedagógicos, pesquisas, teóricas e teóricos*), mas são apenas ilustrativos, do amplo leque de exageros e (des) interpretações que é possível de ser disseminado enquanto produção [acadêmica (sic)] *contra o outro*, notadamente aquelas feitas por antropólogas (sic) e antropólogos (sic).

IV. O uso de itálicos (ou grafias cursivas) aqui deve ser compreendido como remetendo a sugestão de maiores reflexões, por parte de leitoras e leitores, sobre significados supostamente tidos como intrínsecos a determinadas categorias e/ou termos. A intenção maior em muito pode se reduzir ao desvio de eventuais confusões que a proposta do texto escrito pode gerar, para leitoras e leitores, se não houver tal "esclarecimento". A proposta remete a específico incentivo de *releitura* do texto ou trecho.

V. Refiro-me ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da Universidade Federal de Santa Catarina (NIGS/UFSC), ao Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e à Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), respectivamente.

VI. Refiro-me a duas situações específicas que tive contato: Um conhecido é identificado (nos primeiros anos do ensino primário) como *com dificuldade de aprendizagem e concentração*. Após uma série de *análises* concluem que possui limitações na comunicação (eu identifico hoje como uma versão *leve* da popular *língua travada*), mas dado o contexto (pai e mãe com surdez e um dos avós possui surdez e é muda) atribuem a estas ascendências alguma *razão*. O segundo caso, é o da filha de um casal com *origem* brasileira que residem em Portugal há cerca de vinte anos. A garota nunca saiu da zona norte de Portugal, que dirá então visitar o Brasil. Dado características conservadoras da região muitos comportamentos são malvistos, entre eles saídas femininas noturnas não acompanhadas. A *explicação* social para a *persistência* na execução destes atos pela jovem é única: é brasileira. Ressalto que jovens brasileiras são frequentemente relacionadas com supostos incrementos na prostituição em Portugal, e que é relativamente fácil identificar o estereótipo em qualquer zona de Portugal, mesmo as tidas e ditas como *não conservadoras*.

VII. Agradeço as partes do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades que aceitaram meus pedidos de leituras críticas. A estas pessoas sou grata por avanços e pelas palavras que faço uso, ainda que quaisquer limitações no discurso permaneçam sob a minha responsabilidade. Com maior destaque agradeço à Anahi Guedes de Mello, professora Miriam Pillar Grossi e Natan Schmitz Kremer. Destas, dou maior prioridade para Elena Amunarriz, Hélder Pires Amâncio, Javier Paez, Rafael Cesar Cirico, Jozileia Daniza Kaingang e Txulunh Gakran que prontamente também se prontificaram a tecer leituras críticas.

VIII. Ressalto que o ato de incluir Judith Butler como (primeira) autora possui incentivo e posicionando para um maior reconhecimento na autoria de quem é o cerne na entrevista e no *valor científico* de quem produz traduções.

Una propuesta alternativa de modelo social desde lo espiritual: El Psytrance como ejemplo de communitas tecnochamánica[1].

José Ignacio Bozano Herrero.
Departamento de Antropología Social.
Universidad de Sevilla, España.
josbozher@gmail.com.

Necesitamos una denominación nueva para este territorio sin fronteras. Los chicos de este libro lo llaman <<Ciberia>>. Ciberia es el lugar donde va una persona que se dedica a los negocios cuando emprende una conversación telefónica, el lugar donde un guerrerochamánico va cuando viaja fuera de su cuerpo, el lugar donde un bailarín de acid house va cuando experimenta el gozo de un trance tecnoacido. Ciberia es el lugar al que aluden las enseñanzas místicas de todas las religiones, las tangentes teoréticas de todas las ciencias y las especulaciones más arriesgadas de todas las imaginaciones. (Rushkoff, 2000, p. 20)

Introducción

Este capítulo parte de una investigación que indaga sobre la centralidad del uso de psicoactivos en los contextos rituales de la comunidad global Psytrance (*global tribe*[2]), un movimiento relacionado con la extensión de la música electrónica, la cultura psicodélica y el auge de comunidades contrahegemónicas asociadas a la explosión de formas subjetivas de espiritualidad o religiosidad. La investigación original, como otras investigaciones de Antropología con vocación de orientación pública, tiene pretensiones de aplicabilidad al entender determinados usos de psicoactivos como una dimensión más de la diversidad cultural,

1 Este capítulo surge de una investigación realizada para la obtención del título de Doctor en Antropología Social en la Universidad de Sevilla, la cual se encuentra actualmente en fase de redacción con vistas a ser defendida durante el curso académico 2016/17.

2 Según lo define el antropólogo australiano Graham St. John (2012), el investigador con mayor producción científica sobre este movimiento cultural.

ante lo que consideramos necesario realizar un análisis del impacto del sistema de fiscalización y control de psicoactivos sobre las personas y grupos que las utilizan como herramientas para la construcción y la expresión del sentimiento religioso. En este sentido nuestro convencimiento es doble, por un lado hemos de asumir el compromiso de trabajar por la defensa y protección de las múltiples y diferentes prácticas y creencias que forman el calidoscopio humano, por otro lado no podemos permanecer indiferentes ante las perversiones de un sistema hegemónico de control que legitima el estigma para lo diferente y atenta contra los derechos de individuos y colectivos a través de legislaciones monolíticas y unívocas, como en el caso de las políticas de "drogas[3]" (Gilmore,1986; Romaní, 2004; Room y Mackay, 2012) . Y es que como expone Reynoso (1986), uno de los fracasos más palpables de la Antropología ha sido la permisividad ante las violaciones y omisiones perpetradas en los últimos tiempos contra los derechos de los individuos y colectivos, pese a que sin lugar a dudas esta disciplina se presenta como la más adecuada para apreciar el alcance de estos derechos en diferentes contextos culturales (Messer, 1993).

No obstante, debido a la amplitud del tema y las múltiples posibilidades de análisis que presenta, no resultará posible en este texto profundizar en todos las dimensiones del universo Psytrance, por lo que nos centraremos en su categorización como movimiento contrahegemónico y atenderemos a su dimensión comunitaria, a la cosmovisión que la sustenta y a las prácticas que de ella parten, prestando especial atención al plano ritual como ámbito de especial relevancia para la producción de sentido, el contacto con lo numinoso y la reproducción del propio grupo, como catalizador de la comunidad misma y la experiencia que provee.

Mi primer contacto con el universo Psytrance tuvo lugar en 2009 en Alhama de Granada (Granada, Andalucía), cuando en el fin de semana coincidente con la festividad del Día de Andalucía (28 de febrero) acudí con un grupo de amigos a un circuito de karts en mitad del campo en las estribaciones de la Sierra de Tejada, Almijara y Alhama, donde un recién nacido colectivo de Psytrance llamado "Fullmoongui" realizaba su primera reunión de música trance (un tipo de música electrónica desconocido para mi) bajo la luna llena para celebrar la llegada del cometa Hartley. En ese momento no podía imaginar hacia donde me dirigía el camino que acababa de encontrar, el cual me ha llevado desde ese primer día y el absoluto estupor que me causó el descubrimiento de una realidad de la que no podía sospechar su existencia, hasta el desarrollo de un intenso interés científico por desentrañarlos significados de dicha realidad que se han materializado en la realización de dicha tesis cuyo trabajo de campo me ha permitido adentrarme en las múltiples facetas de este movimiento global, desde el nacimiento

3 El término aparece entrecomillado ya que, pese a ser el más extendido, debido a las connotaciones negativas que se le han atribuido, su uso no es el más idóneo en un contexto científico a no ser que se expliciten las precauciones con las que se ha de tomar. Del mismo modo, esta categoría engloba a una multitud de sustancias diferentes entre sí en relación a sus efectos sobre el organismo humano, y suele utilizarse para denominar a aquellas que no han conseguido integrarse en el sistema legal normativo por lo que implícitamente se cargan de atributos negativos y estigmatizantes. Recomendamos en su lugar el uso de términos como psicoactivos, sustancias psicoactivas o enteógenos para los casos en los que así proceda.

del particular movimiento andaluz, a los mayores encuentros del mundo de Psytrance en Portugal (Boom Festival, Freedom Festival), pasando por el desarrollo del mismo en un lugar tan masificado como México DF. Movimiento que, en definitiva, supone una de las múltiples formas en las que se materializa la gran diversidad aparejada al crecimiento exponencial de prácticas y creencias asociadas a la nueva espiritualidad, y que en este texto se relaciona directamente con el desarrollo de estos grupos en el ámbito iberoamericano, los cuales, debido a la gran heterogeneidad de los distintos territorios y los habitantes que componen este contexto cultural, van a constituir expresiones particulares en base a la imbricación e hibridación de las cosmovisiones tradicionales con las nuevas tendencias e ideas surgidas del contexto occidental (De la Torre, 2013).

Antecedentes y origen del movimiento psytrance

Desde su aparición, la música electrónica estuvo asociada a estratos sociales estigmatizados, desarrollándose como una suerte de código liberador que permitió a las comunidades que lo vieron nacer desarrollar espacios de autoidentificación y participación colectiva en los que generar dinámicas inclusivas construidas sobre la base del rechazo del que eran víctimas. Collin y Godfrey (2002) explican que la aparición y expansión de la conocida como "música electrónica" se produce a lo largo de los 70 en locales de ambiente gay de los barrios afroamericanos de Chicago y Nueva York de la mano de algunos de los primeros *disc jockeys* (Dj) como Franckie Knuckles, Derrick May y Kevin Saunderson, en un momento en el que los homosexuales, rechazados y perseguidos legalmente, se expresaban y reconocían en la clandestinidad. Durante los 80, esta música se expandiría a Europa dando lugar en Inglaterra a la aparición del estilo conocido como *acid house*, desde donde el panorama electrónico comenzaría a extenderse y a diversificarse, lo que resultó en la creación del movimiento *techno*[4], esto es, un aglomerado de distintos tipos de música realizadas con ordenadores y sintetizadores. Es importante resaltar que el surgimiento y extensión de estas modalidades musicales se relaciona profundamente con la exclusión, la desigualdad social y la perdida de centralidad de los individuos en el marco de la sociedad, así Collin y Godfrey (Ibíd.) exponen que a la llegada de la música electrónica a la Inglaterra de Thatcher, momento de fragmentación social, paro desorbitado y escasas oportunidades para la juventud, van a ser los integrantes de la clase obrera de los barrios marginales los que tomen el protagonismo y comiencen a realizar eventos de música electrónica como forma de protesta y reivindicación, como vía de escape ante las escasas oportunidades de incorporarse efectivamente a la vida social. Con el establecimiento en 1994 de la llamada Criminal Justice and Public Order Act en Inglaterra, que permitía a la policía detener y sancionar encuentros de personas en torno a la reproducción de músicas consistentes en la emisión de una sucesión repetitiva de beats, el

4 Categoría que usaremos para englobar a cualquier música generada con elementos electrónicos, la cual es completamente intercambiable por la de música electrónica, o por otras utilizadas en el contexto anglosajón como la denominación EDM (Electronic Dance Music). No obstante, resulta importante especificar el sentido del término cuando se use, pues como advierte Nogueira (2008), utilizar el concepto techno puede dar lugar a equivocaciones por existir un estilo musical específico que se denomina de esta manera.

gobierno británico pone coto a la realización de raves en su territorio provocando la salida de las raves del territorio inglés y posibilitando su extensión por toda Europa, asociándose de igual manera en todos los territorios a grupos y personas que sostienen una especie de irreverencia ante lo que se considera como lo establecido, ante la sociedad hegemónica (Montenegro, 2003).

De esta manera, la música electrónica se configuró como una realidad contrahegemónica y, por extensión, se convirtió en objetivo para las estructuras de control de los aparatos de poder de los estados, lógicamente esto no por motivos musicales sino por la visión del mundo que portaban las personas que se aglutinaban en torno a ella así como por generar espacios en las que estos mismos individuos producían y reproducían discursos y prácticas que atentaban frontalmente contra los valores de la sociedad dominante, la cual, según Rushkoff (2000), ha visto en este tipo de prácticas un atentado contra los pilares sociales de corte más tradicionalista desarrollando así respuestas, conducidas por el temor a los cambios propuestos, que se materializan en un mayor control policial, un endurecimiento de las faltas y delitos asociados al uso de psicoactivos, y un uso mayor de los medios de comunicación en pos de generar una imagen distorsionada, nociva, de estas nuevas prácticas y de sus practicantes. En la actualidad, la música *techno* se ha diversificado enormemente, conociendo el nacimiento de nuevas variantes con diferentes ritmos, sonidos y velocidades. Del mismo modo, las prácticas y valores asociados a estos distintos tipos difieren mucho entre unos y otros, pues mientras que para algunos de ellos ha resultado imposible no sucumbir a la voracidad de las dinámicas del mercado y convertirse en un producto más destinado a grandes masas de consumidores, o ser utilizadas en la captación de nuevos participantes para el sostenimiento de estructuras de poder tradicionales, otras variantes han visto en el lenguaje de la música electrónica una oportunidad para generar modernas communitas con narrativas utópicas, creativas y relativamente impermeables a las dinámicas dominantes, llegando a desarrollar creencias y prácticas asociadas al plano de lo espiritual.

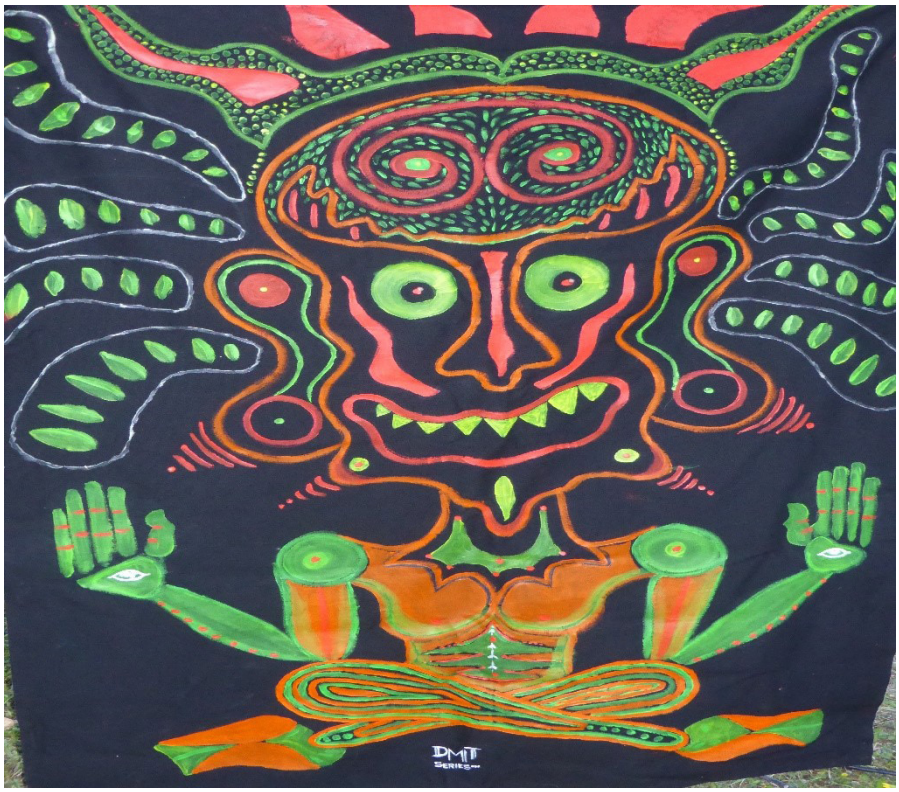
En lo relativo específicamente al movimiento trance, Papadimitropoulos (2009) expone que este surge en la década de los 90 en el Estado de Goa (India) en la década de los 90, lugar al que habían acudido en las dos décadas anteriores personas que se reconocían en el movimiento hippie provenientes de todo el globo, dando lugar a una especie de reinterpretación de la cosmovisión que estos portaban, la cual se vio claramente influida por la democratización en el acceso a la tecnología y la expansión de la música electrónica a la que hacíamos referencia, y que constituye uno más de los hitos en el aumento de las relaciones hombre-máquina y la generación de identidades híbridas entre lo humano y lo tecnológico.

Junto a estos dos elementos se asocia un tercero, relativo al el auge de la denominada cultura psicodélica y a la explosión de producciones artísticas y científicas relacionadas con el tema desde la década de los 60[5], favorecido directamente por en buena parte lo que propició una

5 Los pensadores de lo *psicodélico* tienen plena vigencia en las décadas de los 60-70, según González Vives, García Albea y López Ibor (2012) cabe destacar en este sentido los casos del Dr. Robert Gordon Wasson, etnobotánico estadounidense y principal

fuerte asociación entre algunos de los denominados "movimientos contraculturales" y el consumo de psicoactivos. En este sentido, los movimientos relacionados con la música *techno* no son una excepción, y ya desde su origen en los barrios estadounidenses y su extensión al viejo continente mantienen una estrecha relación con los psicoactivos que con el tiempo va a convertirse en indisoluble hasta tal punto que sin atender a la importancia que tienen estas sustancias en la lógica de estos movimientos no seríamos capaces de entender qué hacen, cómo lo hacen y por qué lo hacen.

Fotografía 1. *Pintura decorativa en una reunión trance en la sierra de Huelva.*



Fuente: Elaboración propia, 1-5-2014

Espiritualidad, Psytrance y neochamanismo tecnológico

El mundo que hemos construido está en continua mutación, y aunque esto en sí no supone ninguna novedad, si lo es la profundidad y velocidad de los cambios que afrontamos, tanto es así que algunos autores hablan de nuestra sociedad como *sociedaddel riesgo* (Beck, 2002). Si atendemos a la historiografía de los contextos occidentalizados del planeta, podemos atisbar el profundo impacto que produjo en la vida de millones de seres humanos el incipiente desarrollo tecnológico que se inicia con la revolución industrial entrelos siglo XVIII-XIX, y que da comienzo a un proceso descontrolado de expansión económica y mercantil

investigador y "descubridor" para Occidente de la psilocibina, uno de los alcaloides principales presentes en los hongos del tipo psilocybe; el Dr. Albert Hoffman, químico suizo que sintetizó la dietilamida del ácido lisérgico (LSD); y los Dres. Alexander y Ann Shulgin, matrimonio de químicos estadounidense de origen ruso que desarrolló cientos de sustancias psicoactivas a lo largo de su vida, siendo la más notoria por la gran popularidad que adquirió desde los 70 y que mantiene hoy en día, la MDMA o éxtasis. Sin embargo, no podemos obviar el papel importante que tuvieron otro tipo de intelectuales en la promoción de los beneficios del uso de sustancias psicoactivas, y es que escritores como William Burroughs, Allen Ginsberg y Aldous Huxley, se dedicaron a tratar los estados alterados de conciencia, e incluso investigadores como el psicólogo Timothy Leary o el antropólogo norteamericano Allan Coult reconocieron en ellos herramientas potenciales para la ciencia y el estudio de la realidad.

que se ve favorecido por un importante aumento de la investigación científica y un avance exponencial en el ámbito de la tecnología endécadas posteriores, generando lo que algunos autores han denominado la *sociedad de la información* (Castells, 2005). Este nuevomodo de estar en el mundova acompañado, como no puede de ser de otra manera, de nuevas formas de verlo y entenderlo. Con el triunfo del racionalismo y el positivismo surgen nuevas disciplinas científicas que cuestionan de diferente forma a aquello que denominamos como la realidad, promoviéndose en ciertos ámbitos una ruptura paradigmática que llevó a cuestionar discursos dogmáticos y cosmovisiones hegemónicas. Una buena muestra de esta situación, la cual conecta directamente con el tema que se trata en este capítulo, la encontramos en el llamado proceso secularizador (etnocéntrico en esencia), en el que algunos pensadores teorizaron sobre el fin de las religiones en detrimento del triunfo de la razón (Nietzsche, 1992; Marx, 2010). Como veremos, esto ha resultado cierto en una parte, pues si bien hay un declive de las formas religiosas institucionales que venían siendo dominantes hasta ahora, asistimos a un florecimientos de creencias y prácticas minoritarias que han desplazado su visión de lo sacro hacia otras dimensiones de la existencia, además, al contrario que en esas formas tradicionales donde la definición de lo sagrado, así como la forma de relacionarse con ello requería del mandato y la intermediación de especialistas pertenecientes a la estructura eclesiástica, en este nuevo contexto la relación con lo trascendente únicamente compete al individuo, por lo que la vivencia de lo espiritual supone un ejercicio de subjetividad (Graef, 2001; Cornejo, 2013).

A este conglomerado de nuevas prácticas, que ya en su esencia son contrarias a las rígidas doctrinas de las estructuras religiosas institucionales dominantes y promueven la existencia de distintos tipos de comunidades contrahegemónicas (Saldanha, 2006), se leshadenominado como *New Age* (De la Torre, 2006) o se les ha considerado producto de la *espiritualidad holística* (Heelas y Woodhead, 2005). En cualquier caso ambos conceptos son consustanciales, y como apuntábamos ponen el acento en la autoridad del individuo en la configuración de lo trascendental y la autogestión de creencias y prácticas (Hanegraaff, 1999). Otro de los aspectos característicos de este nuevo tiempo de lo espiritual, como plantea De la Torre (2014), lo constituyen las dinámicas de apropiación y resignificación de bienes simbólicos que sustentan las distintas estructuras ideológicas de los diferentes grupos, de tal manera que el sincretismo cultural constituye un rasgo fundamental de estos movimientos, en los que sus narrativas se ven impregnadas de elementos de muy variado origen, donde discursos sobre energías, extraterrestres, fuerzas suprahumanas y seres mágicos conviven con teorías y conceptos científicos, donde referencias a la esencia divina de la naturaleza, a deidades antiguas y a creencias orientales se mezclan con modernos instrumentos tecnológicos, en definitiva, se trataría pues de un sincretismo universal que parte de la idea de la pertenencia a un linaje cósmico (De la Torre, Íbid.), a una gran familia humana que es una pequeña parte de un engranaje superior en el que todo en la existencia se encuentra interrelacionado. En este sentido, merece la pena destacar como en este nuevo la tradicional dicotomía razón-espíritu parece haberse superado por completo, y es que como afirma Morris (2009), en el tiempo de

la espiritualidad la ciencia puede ser utilizada para legitimar los discursos y prácticas de estos nuevos movimientos. Buen ejemplo de ello lo encontramos enel fragmento que presentamos a continuación pertenece a la publicación en la página web www.goabase.com de un evento realizado por uno de los colectivos andaluces[6] de Psytrance, Fullmoongui, que para el evento que denominaron "Interstellar overdrive", realizado entre los días 13 y 15 de Mayo de 2011 en la Alpujarra granadina[7], utilizaban el siguiente mensaje donde podemos apreciar la relevancia de los elementos anteriormente referidos:

> *La inmensidad del universo es una realidad que nos es imposible conceptualizar. Sistemas estelares que danzan sobre si mismos y a su vez se organizan en sistemas galácticos que a su vez vuelven a danzar en juguetones cúmulos globulares… Esos puntitos de luz que podemos ver en nuestra noche a noche son la mejor evidencia de la inmensidad apabullante de la que formamos parte. Y si las estrellas realizan su perenne baile cósmico y nosotros estamos hechos de polvo de estrellas ¿qué mejor actividad que con nuestra danza representamos el cíclico e infinito movimiento universal? Fullmoongui vuelve a crear otra reunión cuya principal razón de ser es la música y el baile, y cómo no nuestra humilde danza humana será dirigida bajo los efectos hipnóticos y extra-mundanos de los sonidos psychedelic & goa trance…*
>
> *Este es nuestro pequeño homenaje a nuestra hija Luna, de qué mejor manera que danzando bajo su luz y su magia en los fines de semana que más brille. Intentad respetar el lugar, tirando las colillas en latas vacías por ejemplo, jugad bonito con las sustancias mágicas y sobre todo sed felices.*

El movimiento Psytrance está fuertemente imbricado con estas nuevas formas de vivencia de lo espiritual y se configura como un vehículo de expresión religiosa (St, John, 2009; Sim**ão**, Malheiro & Tenreiro, 2015). A pesar de la amalgama de creencias que aglutinan los grupos pertenecientes a la New Age y de que los individuos que participan de ella gestionan y desarrollan su propios itinerarios personales (Cornejo, 2013), podemos encuadrar el Psytrance en la denominación de neochamanismo, este fenómeno refiere a la apropiación por parte de grupos urbanos y/o procedentes de contextos occidentalizadosde elementos discursivos y rituales propios del chamanismo clásico (Porras, 2009), reinterpretados y adaptados a las circunstancias específicas de dichos grupos pero siempre sosteniendo una visión dual de la existencia, esto es, tanto chamanismos como neochamanismos comparten la idea de que existe una realidad ordinaria (aquella en las que desarrollamos nuestra vida cotidiana) y una realidad extraordinaria o suprahumana (la morada de la trascendencia), pudiendo diluir las barreras que las separan a través de la utilización de determinadas sustancias o la ejecución de actos concretos en contextos de práctica ritual. El movimiento que nos ocupa desarrolla una variante relativamente novedosa de neochamanismo que se ha denominado tecnochamanismo (Reguillo, 2000; Green, 2010), y que pone de relieve el papel clave que juega la tecnología como herramienta que posibilita la quiebra de la barrera que da acceso a una realidad superior, como modulador de los estados amplificados de conciencia necesarios para este tránsito y, del mismo

6 Un colectivo está formado por un grupo de personas con distintas atribuciones (música, decoración, etc.) que se encargan de disponer de los aparatos necesarios y de gestionar y ejecutar el desarrollo de los encuentros. En Andalucía encontramos en Sevilla los colectivos *Psylocibe* y *Red Dust;* en Málaga *Skizodelic Mind*; en Granada *Fullmoongui*; y en Huelva al colectivo *Transition.*

7 http://www.goatrance.de/goabase/party/details/57962

modo que la ciencia, como elemento discursivo generador de sentido.

En el universo Psytrance, el papel protagonista de la tecnología es compartido con la relevancia de determinadas sustancias psicoactivas (donde el LSD ocupa un papel predominante como argumento y como herramienta), la importancia de la música como discurso y como elemento sonoro que por su estructura facilita la amplificación de conciencia, además de generar las condiciones para el baile y la comunicación no verbal, donde el cuerpo es el instrumento principal para el intercambio de información y la correspondencia de emociones. Es a partir de estos elementos como podemos entender el tecnochamanismo en el Psytrance, pues son los principales en el ámbito ritual de este movimiento y los que dotan de sentido a las creencias y prácticas del grupo.

El ritual

Cuando nos adentramos en el estudio de nuevos agrupamientos contrarios a la estructura dominante, de sus creencias y sus prácticas, hay una unidad de análisis que se hace obligatorio atender, el ritual, porque va a ser a través de ella como se materialice, escenifique y corporice el acuerdo colectivo que sustenta la propia existencia del grupo. Específicamente, una aproximación a esta unidad a la que nos referimos nos va a permitir comprender hasta qué punto este tipo de acción social es la que dota de sentido y coherencia a la narrativa alternativa que propone el movimiento Psytrance. El ritual o proceso ritual ha sido un tema de interés clásico para la Sociología y la Antropología (Turner, 1980; Elíade, 1985; Durkheim, 1993; Rappaport, 1999), de manera que resulta complicado condensar en unas líneas la profundidad de un debate académico que continúa en plena vigencia y cuya producción teórica sigues aumentando. Tanto Durkheim como Turner, dos de los principales referentes en este campo de estudios, ofrecen un marco teórico sobre el tema que será el que utilicemos para el análisis de la realidad que aquí planteamos. Ambos entienden el ritual como una suerte de herramienta social, un instrumento que posibilita la generación de dinámicas positivas para las personas y grupos que lo realizan, pues en cierta manera permite solventar las perversiones de la jerarquización y estructuración social dominante, así como reforzar los vínculos, las creencias y la identificación entre los miembros de distintos tipos y formas de agrupamientos.

> No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. (...) Esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos a otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de ahí las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean no difieren en naturaleza a las ceremonias religiosas. (Durkheim, 1993, p. 438).

La práctica ritual o performativa es pues un universal cultural, un hecho social total,que está

presente en todo tiempo y lugar en la historia humana[8]. Según Schechner (2000, p. 13), estos actos "marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y modelan el cuerpo, cuentan historias (…)", esto es, son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de agrupamientos organizados y cuya finalidad más destacable es la de materializar el acuerdo colectivo, además de generar las condiciones necesarias para la reproducción del grupo en el tiempo y el sostenimiento del aparato ideológico que le es propio. De esta manera, como apunta Turner (1988), en los momentos liminares que se dan en todo rito se volatiliza la rígida y jerarquizada estructura social dominante, dando paso a un tipo de organización comunitaria sin estructurar o mínimamente estructurada en el que la diferenciación vertical queda diluida dando lugar a una forma de socialización esencialmente horizontal y relativamente indiferenciada, un tipo de agrupamientos que este autor reconoce en el concepto de communitas, que suponen asociaciones efímeras donde la relevancia de los valores comunes es predominante frente al desacuerdo de los intereses individuales que dominan en la forma societaria hegemónica.

En nuestro trabajo de campo hemos apreciado el uso habitual del concepto "familia" entre los integrantes del movimiento Psytrance. Esta es una forma de reconocerse como miembros de una comunidad efectiva y afectiva que surge directamente de la interacción y la experiencia colectiva que provee la ejecución de dicho proceso ritual. Hemos de apuntar que hay distintos tipos de celebraciones que pone en marcha este grupo y que difieren entre ellas en determinados aspectos formales como el espacio físico donde se realizan, el número de personas que participan, las necesidades en infraestructuras o las actividades paralelas que se desarrollan. En cualquier caso, en los distintos tipos de encuentros que se ponen en marcha la lógica de la dimensión ritual, su desarrollo y la centralidad de los elementos simbólicos continúa siendo compartida, como no podría ser de otra manera.

Aunque entre los participantes hispanohablantes el concepto de "fiesta" está muy extendido para referirirse a las reuniones que se realizan, entendemos que desde fuera y debido a la visión dominante que categoriza lo lúdico como un elemento de valor menor, no trascendente, recomendamos el uso del término "encuentro", que es la traducción del término en inglés "gathering", usado por este movimiento a nivel internacional. Según nuestro trabajo de campo los tipos de encuentros mayoritarios son:

1) Raves: reuniones "clandestinas" (no reguladas) en espacios naturales en las que participan un número menor de personas mayoritariamente residentes en la zona donde se realizan (En Andalucía y México DF, por ejemplo, raramente más de 100). Ejemplos de este tipo de celebraciones son numerosos a lo largo de todo el año en los tres lugares que nos ocupan.

8 Incluso como plantean algunos etólogos no se trataría de una exclusividad propia de nuestra especie, ya que han sido documentados entre los primates superiores una serie de actos comunitarios, secuenciados y estructurados, realizados en momentos concretos y con una evidente carga performativa, como es el caso de los denominados *displays* entre los chimpancés, y que invitan a considerar una continuidad y cierto grado de conexión entre dichas prácticas de los primates, los rituales chamánicos clásicos y las modernas performances neochamánicas como las del movimiento Psytrance (Winkelman, 2015).

El espacio principal es el "main floor" o pista de baile y la acción se concentra en torno a la dimensión musical.

2) Festivales: grandes encuentros internacionales que suelen aglutinar a miles de personas de diferentes países donde la acción se concentra en la dimensión musical y el "main floor". Algunos ejemplos son: En Portugal el "Freedom Festival", en Andalucía "Transition Festival", En México DF "Kupuri".

3) Transformational festivals: concepto proveniente del mundo anglosajón para referir a grandes encuentros internacionales donde el espacio destinado a la acción musical continúa siendo uno de los principales, pero donde además tienen cabida otras manifestaciones culturales propias del movimiento (producción artística, producción científica, terapias, sanación, etc.). El mayor evento de este tipo a nivel mundial está en Portugal, su nombre es "Boom Festival"

Fotografía 2. *Espacio destinado al Dj en el encuentro con nombre "Dark Andalus" (Cazalla de la Sierra).*

Fuente: Elaboración propia, 16 Mayo 2015

En esencia, el ritual Psytrance se construye sobre una serie de elementos que son indispensables para el correcto desarrollo del mismo. A pesar de que el conjunto del lugar en sí posee una importancia simbólica clave como demuestra la profusa decoración que es requisito indispensable en estos encuentros y que remite a aspectos ideológicos del propio grupo como deidades orientales o mesoamericanas, referencias al espacio y a extraterrestres, a moléculas y elementos químicos, a la naturaleza y sus habitantes, tanto reales como mitológicos, a fractales y geometría sagrada, etc; el espacio principal, como hemos apuntado, es el del "main floor" o pista de baile, un lugar donde la gente conecta y se relaciona a través del baile, donde los cuerpos y la comunicación corporal asumen todo el protagonismo al ser estos los receptores del discurso musical lanzado por el Dj, la persona que acumula el capital necesario para construir y reproducir dicho mensaje.

Fotografía 3: *Pintura decorativa en un encuentro realizado para la celebración de una unión matrimonial en Los Serpos, Huelva.*

Fuente: Elaboración propia, 2 Mayo 2014

El lugar destinado a este especialista acapara un mayor nivel de simbolismo, se sitúa en una posición central, más recargada de decoración y, habitualmente, a mayor altura. Esta situación responde a la importancia que esta persona posee, pues hace las veces de moderno chamán al dirigir al grupo y la intensidad de sus emociones a través de la estructura sonora que proveen las distintas variantes de música trance, la cual entendemos como un dispositivo neurotecnológico que favorece la navegación psíquica (Tuzin, 1984). De esta manera, las reuniones de este movimiento suelen extenderse, como mínimo, alrededor de las 48 horas, normalmente en momentos asociados a la liberación de las obligaciones propias de una vida institucionalizada, donde el ritmo y la intensidad de los sonidos varían en función de los ritmos de la naturaleza, esto es, de la noche y el día. En este contexto de música, baile y uso de sustancias psicoactivas, los roles que los individuos portan en su vida cotidiana, así como las normas sociales impuestas que les afectan y la manera de relacionarse ente ellos se deconstruyen y reconfiguran posibilitando la emergencia de una nueva forma de compartir la existencia que se aleja voluntariamente de las dinámicas de la sociedad dominante, las cuales se caracterizan por la limitación de la participación en la vida pública y la pérdida de vínculos solidarios y afectivos entre aquellos que son categorizados como ciudadanos.

> En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales. (Turner, 1980: 33)

Conclusiones

En estas páginas nos hemos aproximado a un fenómeno de sumo interés, el del surgimiento de modernas communitas relacionadas con la democratización en el acceso a la tecnología y la extensión y diversificación de la música electrónica, las cuales ofrecen maneras de relacionarse alejadas de las formas paradigmáticas de la sociedad mayoritaria, pero que tiene precisamente en estas y en las condiciones sociales, culturales e históricas concretas de los contextos occidentalizados su razón de ser, esto es, entendemos su aparición como una suerte de respuesta ante las tensiones y situaciones a las que se exponen los individuos en nuestras sociedades hiperindustrializadas, y únicamente a través de dichas circunstancias podemos aprehender la lógica de la existencia de dichos agrupamientos comunitarios, pues como si de una reacción química se tratase, no podemos obtener agua si previamente no contamos con dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno y las sometemos al proceso necesario para ello. Más aún, en el seno de este tipo de comunitarismo encontramos elementos que si bien muchos de ellos se construyen en oposición a determinados modelos hegemónicos, parten de estos para modificarlos, adaptarlos y resignificarlos.En este sentido, y como apuntábamos al principio, el surgimiento y desarrollo de las distintas variantes de música electrónica hasta nuestros días ha funcionado como vehículo del descontento al conseguir integrarse en espacios y colectividades situados en los márgenes o la periferia del modelo societario dominante, no bajo la forma de discursos explícitos de lo político sino a través de la materialización de experiencias comunitarias alternativas, esto es, haciendo real la hipotética existencia de otras formas de convivencia, comunicación, socialización y organización social que parten de la consideración de la horizontalidad como manera efectiva de interacción y de la comunidad en su conjunto como fuente de legitimidad.

El movimiento global Psytrance es un buen ejemplo de este tipo de communitas, sus participantes han construido un discurso sobre el mundo y la existencia humana que presenta elementos propios de la cultura occidental que han sido adaptados para generar una narrativa alternativa. El uso de la tecnología como una herramienta para la liberación de los constreñimientos sociales, el discurso científico como legitimador y sostenedor de creencias espirituales, una concepción positiva de los psicoactivos como herramientas que posibilitan el contacto con la trascendencia o la defensa de la amplificación de conciencia como forma de relación e interacción, son algunos de los aspectos que nos permiten situar a este grupo en el interior de las dinámicas que proponen respuestas reales, respuestas vividas, ante la despersonalización y pérdida de participación de los individuos en la vida moderna. Del mismo modo, podemos definir una realidad como contrahegemónica cuando, como en ese caso, las miradas y voces reactivas generadas se enfrentan a la sanción, ya sea moral o legal, de los aparatos de poder de los estados y, por extensión, de la mayoría de la población, que ven estos agrupamientos con recelo y los categorizan negativamente, ya sea por relacionarse con elementos “prohibidos” o por proponer formas alternativas de relacionarse y organizarse, de manera que se estigmatizan

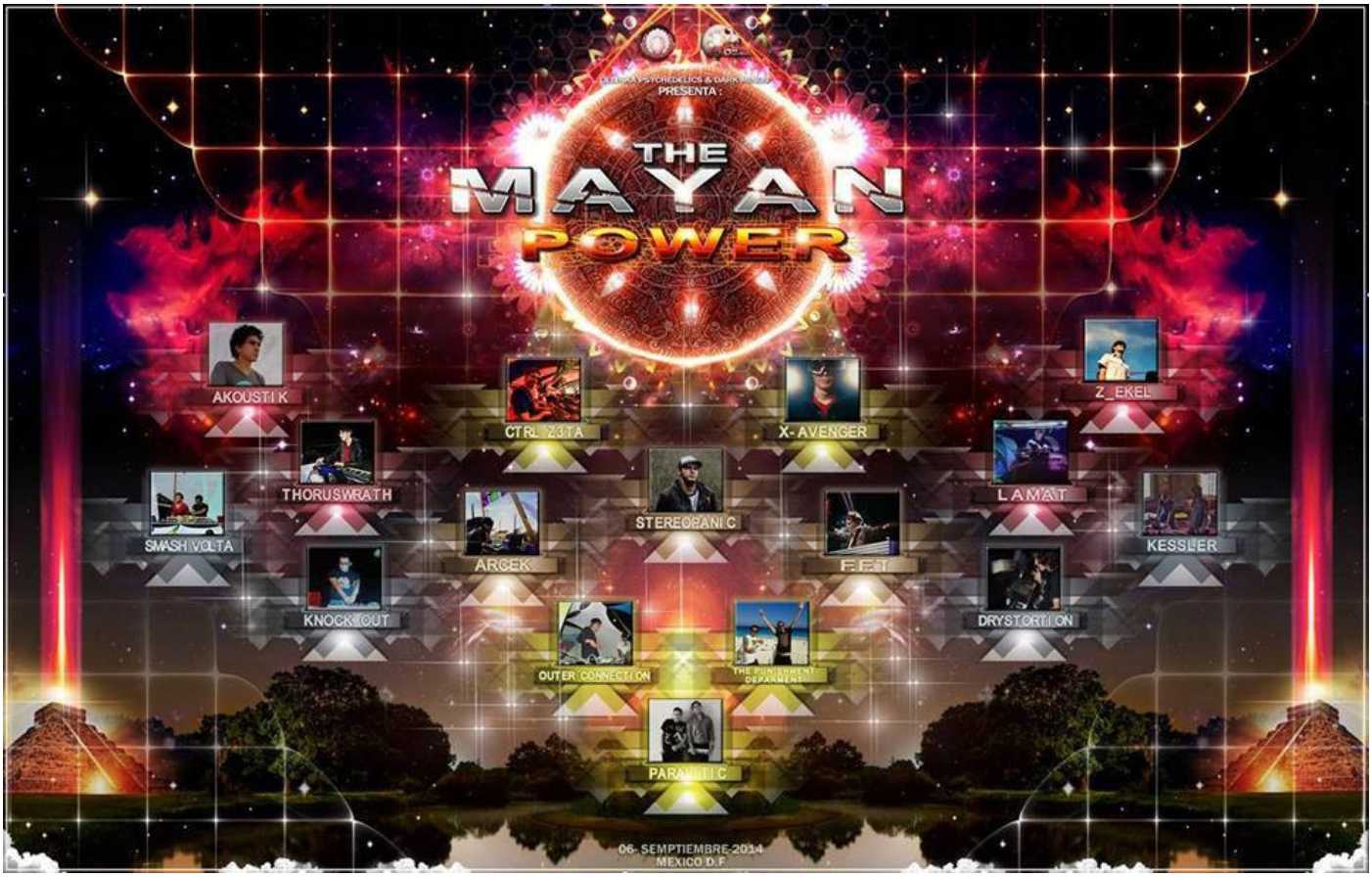
y categorizan como "gente polucionante" (Douglas, 1973) cuyas prácticas se piensan marginales y generadoras de efectos negativos.

Para que la communitas se materialice, tome forma y se mantenga en el tiempo es indispensable el ritual, pues su función principal es "preservar la continuidad de lo vivido" (Lévi-Strauss 1983: 219). Además de cohesionar al grupo, intensificar las emociones, establecer vínculos emocionales y generar un marco en el que desarrollar y cimentar la identidad de la comunidad como una unidad superior de relación; el ritual tiene una importante dimensión terapéutica para los participantes en él. Dimensión que incide sobre distintos aspectos existenciales, por un lado sirve para resolver la situación de anonimato de los individuos en la sociedad mayoritaria proveyendo una experiencia que facilita la resolución de conflictos en la vida ordinaria a partir de un doble contacto, tanto con la vivencia de la experiencia comunitaria y los beneficios que esta aporta, como con lo que se considera la dimensión trascendental de la existencia. Por otro lado, la eficacia simbólica del ritual legitima la existencia de estas realidades y creencias alternativas, haciendo real la posibilidad de construir y experimentar otros mundos. Ambos aspectos podemos considerarlos repercusiones directas de la práctica ritual en este tipos de agrupamientos, cuyo potencial es el de proveer cierto tipo de experiencias terapéuticas dando lugar a una dimensión específica asociada con los encuentros Psytrance que se ha denominado "spiritual healing" (Hutson, 2000).

Por último, en relación a las implicaciones que la aparición y extensión de este movimiento suponen para el contexto iberoamericano, hemos de señalar que estas forman parte de una eclosión sin precedentes de prácticas y creencias asociadas a la construcción subjetiva de espiritualidades propia de la New Age (De la Torre, 2006). El sincretismo intrínseco a estas nuevas modalidades de representación de lo espiritual se construye, como ya apuntamos, a partir de la apropiación, reinterpretación y unión de elementos propios de las culturas tradicionales de cada contexto particular con otros que son específicos de cosmovisiones "ajenas", tales como la occidental. Este hecho, que viene a confirmar la existencia de una glocalización (Robertson, 2003)también en el ámbito de lo religioso/espiritual, unido a la tremenda diversidad intracultural del contexto iberoamericano está provocando que el mosaico de nuevas creencias sea cada vez mayor y más diversificado. Este hecho es más notable en los países latinoamericanos, en los cuales asistimos a una revitalización de cosmovisiones tradicionales bajo la forma de novedosas interpretaciones, tal y como muestra la conexión particular que se establece en México entre los valores propios del movimiento global Psytrance y las continuas alusiones simbólicas a las llamadas culturas precolombinas, como observamos en la fotografía número cuatro, de manera que se establece una lógica que dibuja una continuidad entre aquellas ideas y las que se han importado recientemente, como muestran las constantes referencias iconográficas a deidades mayas o aztecas en los encuentros de estos grupos, o la participación de chamanes de algunas de las múltiples etnias del territorio mexicano a la hora de comenzar o finalizar alguno de las diferentes reuniones que se realizan en el país, aspectos estos que sirven para legitimar al

propio movimiento trance y hacerlo partícipe del establecimiento de una mirada específica que parte de la idea de la pertenencia a un linaje cósmico, holístico e inclusivo, pero que sobre todo lo conectan, al reconocerse y presentarse como herederos de una tradición, con elementos identitarios ancestrales que vuelven a estar en plena vigencia al ser asumidos y readaptados a las nuevas condiciones económicas, tecnológicas y sociales; dibujando un nuevo panorama para el contexto iberoamericano.

Fotografía 4: *Cartel promocional de rave en Huixquilucan (México DF) para el 6/9/2014. Se aprecian referencias simbólicas a elementos propios de la tradición mexicana junto a propias del mundo psytrance.*



Fuente: Ollinka Psychedelics

Bibliografía

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.

Castells, M. (2005). *La era de la información (Vol.1): Economía, Sociedad y Cultura. La sociedad en red*. Madrid: Alianza Editorial.

Collin, M. & Godfrey, J. (2002). *Estado alterado. La historia de la cultura del* éxtasis *y del acid house*. Barcelona: Trayectos.

Cornejo, M. (2013). El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la Nueva Era como reaprendizaje religioso. Caerol, J. (coord.) *Religio in Laberyntho*, pp. 335-349. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

De la Torre, R. (2006). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, *vol. 16* (*32*), pp. 29-41.

De la Torre, R. (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad New Age. De la Torre, R., Gutiérrez, C. & Juárez, N. (Coord.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, pp. 27-46. México DF: CIESAS .

De la Torre, R. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião & Sociedade*, *vol.34*(*2*), pp. 36-64.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial. Elíade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor.

Gilmore, R. (1996). Drug Use and Human Rights: privacy, vulnerability, disability and human rights infringements. *The Journal of contemporary health law policy*, *nº 12*, pp. 355-447.

Goabase. *Fullmoongui, Insterestellar Overdrive*. Recuperado el 30 de Mayo en https://www.goabase.net/festival/fullmoongui-interstellar-overdrive/57962

González-Vives, S.; García-Albea, J. & López-Ibor, J. (2012). Estados excepcionales de conciencia y consumo de sustancias psicótropas. *Actas Españolas de Psiquiatría*, *nº 40 (Supl. 2)*, pp. 96-103.

Graef, C (2001). *La Nueva Era en un grupo de clase media de la ciudad de México*. México D. F: ENAH.

Green, D. (2010). Trance-gression: Technoshamanism, conservatism and pagan politics. *Contemporary britsh religions and politics, nº 32*, pp. 201-220.

Hanegraaff, W. (1999). New Age spiritualities as secular religion. *Social Compas*, vol. *46 (2)*, pp. 145 -160.

Heelas, P.& Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Hutson, S. (2000). The rave: Spiritual healing in modern western subcultures. *Anthropological Quarterly*, nº 73, vol. 1, pp. 35-49.

Lévi-Strauss, C. (1983). *La mirada distante*. Barcelona, Argos Vergara.

Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Messer, E. (1993). Anthropology and Human Rights.*Annual Review of Anthropology*, *nº22*, pp. 221–249.

Montenegro, L. (2003). Moda y baile en el mundo rave: Sobre el concepto de mímesis en el estudio de las identidades juveniles. *Tabula Rasa*, nº 1, pp. 125-152

Morris, B. (2009). *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. (1990). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Nogueira, A. (2008). O microcosmos das raves psicodélicas. *Núcleo de estudios interdisciplinares sobrepsicoactivos*. Recuperado el 9 de Agosto de 2013 en http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=284

Papadimitropoulos, P. (2009). Psychedelic Trance: ritual, belief and transcendental experience in modern raves.*Durham Anthropology Journal,vol.16(2)*, pp. 67-74.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion the human mankind*. Cambridge University Press.

Reguillo, R (2000). *Emergencia de culturas. Estrategias del desencanto.* Bogotá: Norma.

Reynoso, C. (1986). *Antropología y Derechos Humanos.* Buenos Aires: Eudeba.

Robertson, R. (2003). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad.

Monedero, J.C. (coord). *Cansancio de Leviatán. Problemas políticos de la mundialización,* pp. 261-284. Madrid: Editorial Trotta.

Romaní, O. (2004). *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona: Ariel

Room, R.& Mackay, S. (2012). *Roadmaps to reforming the UN drugs conventions*. Oxford:

Beckley Foundation Press.

Rushkoff, D. (2000).*Ciberia: La vida en las trincheras del hiperespacio*. Barcelona: Mondadori.

Saldanha, A. (2006). Vision and Viscosity in Goa's Psychedelic Trance Scene. *ACME:An International E-Journal for Critical Geographies, vol. 2 (4)*, pp. 172-193. Recuperado el 10 de Mayo de 2013 en http://ojs.unbc.ca/index.php/acme/article/view/733

Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires:Libros del Rojas–UBA.

Simão, E; Malheiro, A.& Tenreiro, S. (2015). Exploring psychedelic trance and electronic dance music inmodern cultures. Hershey: IGI Global.

St. John, G. (2009). *Rave Culture and Religion*. New York: Routledge.

St. John, G. (2012). *Global tribe: Technology, spirituality and Psytrance*. Bristol: Equinox Publishing.

Tambiah, S. (2002). *Rituali e cultura*. Bolonia: Società Editrice il Mulino . Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

Turner, V (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Tuzin, D. (1984). Miraculous Voices: The Auditory Experience of Numinous Objects. *Current Anthropology,nº 25*, pp. 579-596.

Winkelman, M.(2015). Biogenetic structural perspectives on Shamanismand Raves: The origins of collective ritual dance.*Simão, E.; Malheiro, A.&Tenreiro, S. (Coords.) Exploring psychedelic trance and electronic dance music inmodern cultures. Hershey: IGI Global.*

Intersticios teóricos de los movimientos sociales. Una perspectiva comparada entre las corrientes actuales de su estudio en Latinoamérica.

José Daniel Carabajal.
Ciencias Políticas.
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
carabajaljose@yahoo.com.ar

Introducción

¿Qué es un movimiento social? ¿Siempre significó lo mismo? ¿En todos los lugares se le dio el mismo significado? proponemos analizar las principales perspectivas teóricas desde donde fueron, y son, analizados los movimientos sociales. Particularmente agruparemos estos esfuerzos analíticos en tres categorías que responden a la zona geográfica donde se produjeron los movimientos sociales con sus particularidades que dieron origen a que distintos autores encontraran características comunes en dichos procesos movilizadores. Así, podemos distinguir una matriz europea de analizar los movimientos sociales, como también una (norte) americana y una latinoamericana.

En Europa, luego de la Primera y Segunda Revolución Industrial más concretamente, los movimientos sociales eran comenzados por trabajadores fabriles en reclamo de mejoras salariales. Estos trabajadores movilizados se encontraban conscientes de su pertenencia de clase y pertrechados intelectualmente con un acervo ideológico que reconoce sus raíces en la Revolución Francesa.

Esa tradición fue exportada hacia América Latina fundamentalmente en épocas en que los diferentes países impulsaron la inmigración europea buscando mano de obra para su creciente expansión de la frontera de producción agropecuaria por los años 80 del siglo XIX. Estos nuevos trabajadores trajeron consigo su ideología escapando de las guerras, hambrunas y pestes en que estaba sumida gran parte de Europa en aquellos años. Entre las ideologías que portaban aquellos inmigrantes estaba presente el anarquismo, anarcosindicalismo, socialismo, comunismo, entre otras que conformaron la matriz de pensamiento que caracterizó los motivos y maneras de movilizarse en el cono sur de la región.

En Estados Unidos de América, los movimientos sociales fueron comenzados por ciudadanos sin referencia a las clases sociales, como podrían ser burgueses o proletarios, sino por ciudadanos que conjuntamente protestaban, por ejemplo, contra el aumento de algún impuesto o el rechazo a alguna ley que se consideraba atacaba las libertades individuales o civiles de los ciudadanos.

Dentro de los conceptos cercanos al de movimiento social se encuentra el de desobediencia civil. La cual tiene una connotación más jurídica y política que social, pues si hay desobediencia debemos pensar en que es lo que se desobedece, esto nos coloca en un plano normativo de lo que se debe obedecer y lo que no se debe desobedecer. Este último concepto podemos vincularlo con el tipo de movimiento que tuvo su inicio en Estados Unidos.

Los Movimientos Sociales como forma de desobediencia civil

Cuando una gran cantidad de personas se movilizan, por lo general lo hacen buscando generar uno o múltiples efectos. Por tal motivo hay diferentes conceptualizaciones que caracterizan a estos movimientos. Uno de esos conceptos es el de desobediencia civil.

Por lo cual analizaremos los diferentes tipos de desobediencia civil, que es el primer concepto que trataremos por su similitud con el de movimientos sociales y por ser una fuente de ellos. Comencemos por definir la desobediencia civil, "una acción voluntaria intencional cuyo resultado (la violación de la ley) se supone está vinculado con el progreso moral o político de la sociedad." (Garzón Valdez. 1993, p. 616)

De esta definición podemos extraer algunos puntos de coincidencia entre los movimientos sociales y la desobediencia civil. En primer lugar es una acción voluntaria, tal como se espera en una sociedad libre los individuos actúan libremente sin ninguna tipo de condicionamiento, ni coacción. Si no fuera así la misma constitución de la acción ya sería un hecho ilícito en sí mismo.

La segunda característica que podemos tomar para el análisis conceptual es el resultado. Mientras que en el caso de la desobediencia civil significa infligir la ley, podemos diferenciar este resultado del que se espera de una movimiento social, pues en este ultimo el objetivo no es la violación de la ley, sino mostrar un estado de disconformidad generalizada con algún elemento o decisión del sistema político, jurídico o social.

Analizado los conceptos de este modo podemos pensar que la desobediencia civil es una forma o grado más elevado, notorio, activo, disruptivo y concreto de manifestar un estado de disconformidad que se pretende mostrar con los movimientos sociales, los cuales en su fase primaria no prevén acción directa alguna, sino solo la mera manifestación pública.

El tercer elemento conceptual que podemos tomar comparativamente es la finalidad de esta acción, que en ambos casos podemos sintetizar como "progreso moral o político de la sociedad". Por lo general los movimientos sociales tienden a entrar en escena peticionando por la ampliación de derechos para lograr el progreso moral o político de la sociedad, mientras que la desobediencia civil tiende a rechazar una cuestión legal nueva a la cual enfrenta precisamente argumentando que atenta contra el progreso moral o político de la sociedad.

Habiendo definido conceptualmente la desobediencia civil y comparado dicho concepto con el de movimientos sociales, se abordara una somera clasificación de los que consideramos los tipos más significativos y comunes de encontrar en cuanto a desobediencia civil se refiere.

El primer tipo de desobediencia civil es la "desobediencia revolucionaria" Por desobediencia revolucionaria (Garzón Valdez, 1993) se entiende aquellas acciones tendientes a modificar el ordenamiento jurídico político existente para sustituirlo completamente por otro, y con carácter de permanente en el tiempo para las próximas generaciones y no una mera reforma social, destinada a desaparecer con la mutación del gobierno. Mientras que en el caso de desobediencia civil lo que se busca es modificar alguna normatividad jurídica vigente que se considera injusta, o que se presume no está acorde al ordenamiento supremo constitucional. (Garzón Valdes, 1993, p. 613)

Este tipo de desobediencia casi siempre culmina en procesos de lucha armada de carácter clasista, tal es el caso de Rusia, China, Vietnam, Cuba, Argentina y todos los procesos que concluyeron, exitosamente o no, en un nuevo orden de carácter socialista o comunista.

En este tipo de desobediencia revolucionaria, también podemos incluir aquellos procesos independentista que se gestaron durante el siglo XIX, en este periodo colonial los patriotas se movilizaban para exigir el fin de la dependencia con las metrópolis europeas, el caso de España y Portugal, con casi todos los países latinoamericanos. En todos estos casos se trataba de modificar radicalmente el sistema de gobierno.

Los primeros criollos o nativos en Latinoamérica descendientes de los primeros españoles que colonizaron América, se congregaban en plazas públicas frente a sus cabildos para conocer sobre la marcha de los acontecimientos revolucionarios, en tanto y en cuanto estos tenían motivaciones para intentar alterar el vínculo político e institucional de los nuevos territorios con la metrópolis podemos considerarlos dentro de la categoría de desobediencia revolucionaria.

El segundo tipo de desobediencia civil es el "derecho de resistencia" (Garzón Valdes, 1993). Este es otro tipo de desobediencia emparentada con la desobediencia civil, en este caso se trata de una prescripción normativa que podemos encontrar en algunas Cartas Magnas de algunos países, como por ejemplo el Artículo 20 de la constitución alemana, el Artículo 36 de

la Constitución Argentina entre otras.

El derecho de resistencia incluye la organización popular en reacción hacia algunos actos de fuerza contra la constitución de algún país como invasiones extranjeras, golpes de estado, etcétera. Este derecho como tal se enmarca dentro de la normatividad jurídica. (Garzón Valdes, 1993, p. 613)

El tercer tipo de desobediencia es la "desobediencia criminal" (Garzón Valdes, 1993). Este tipo de desobediencia se diferencia de la desobediencia civil, en que sale de los causes de la legalidad y entran en acción dispositivos de violencia, es el caso de las revoluciones cuando existe un orden legal constituido. (Garzón Valdez. 1993, p. 613)

También puede ser el caso de una manifestación violenta, o que se torna violenta, o el caso de un piquete que impide con medios violentos la libre circulación de una calle o ruta, toma de plazas o edificios públicos, etcétera. A menudo este tipo de desobediencia es reprimida o desalojada por la fuerza pública.

Debemos dejar bien en claro que la desobediencia civil se caracteriza por el respeto y la defensa de un orden legal que se tiene por superior, ya sea moral o legalmente, como el orden constitucional o una ley antigua sustituida por el nuevo orden que se estima lacerante del tejido social. Es evidente entonces un rechazo al caos, la violencia, el desorden, por parte de quienes ejercitan la desobediencia civil, el caso más paradigmático de desobediencia civil quizás sea el de Mahatma Gandhi.

Sin embargo, pese a aproximarse conceptualmente a nuestro tema de estudio, ninguna de estas formas se ajusta a los movimientos sociales que se producen en el marco de la legalidad. El punto de encuentro entre desobediencia civil y movimientos sociales esta dado por el rechazo a un orden social y político establecido, mientras que la desobediencia civil tiene la particularidad negativa de pendular en la delgada línea entre la legalidad y la ilegalidad.

La justificación moral de la desobediencia civil parece estar plenamente justificada en aquellos casos donde se realiza contra gobiernos dictatoriales, autoritarismos, caudillismos, etcétera. Mientras que parece complicada su justificación contra gobiernos democráticos. Una de las objeciones que se opone contra la desobediencia civil en regímenes democráticos es que dichos regímenes poseen canales institucionales de manifestar el desacuerdo con alguna legalidad vigente, la otra objeción nace del propio imperio de de la ley en un Estado de derecho en el cual el respeto por la Constitución y las demás leyes es una condición de estabilidad política.

Por lo tanto desde este punto de vista eminentemente político cuando un grupo desobedece civilmente una ley en realidad esta protestando contra un modelo de llevar adelante la política

de un país. Pues si las leyes emanan de decisiones políticas y estructuran al régimen político de un Estado, lo que se está desobedeciendo, a través de la desobediencia civil de las leyes es, en última instancia, un imperativo político que reviste carácter legal.

Luego de describir las características esenciales de la desobediencia civil como concepto cercano al de movimiento social, desarrollaremos este último concepto desde sus diferentes perspectivas, en primer lugar nos ocuparemos de la perspectiva americana, luego haremos lo propio con la europea, y finalmente daremos cuenta de la perspectiva latinoamericana.

La perspectiva norteamericana

La perspectiva norteamericana está fuertemente influenciada por la corriente sociológica del estructural funcionalismo, y no menos por el empirismo de la teoría conductista, considera únicamente fenómenos sociales y políticos a aquellos que se desarrollan dentro de un marco institucional, desechando de la categoría de acción política a todas aquellas acciones colectivas que no estuvieran encuadradas dentro de la institucionalidad y la legalidad. (Maneiro, 2012)

Desde una visión estructural funcionalista, estas acciones debían ser caracterizadas como disfuncionales al sistema, y estas ocurrían cuando se producían grandes cambios sociales por lo tanto era esperable un gran descontento popular, tensiones y un eventual colapso del sistema. (Maneiro, 2012)

Por tanto para esta perspectiva clásica norteamericana los movimientos sociales serian desajustes en el sistema que deberían volver al estado de ajuste dentro del sistema y no perdurar como tales para garantizar la cohesión del sistema social, ya que estas acciones colectivas son interpretadas, desde el conductismo, como conductas desviadas o anómalas y no como una consecuencia del proceso social y político.

Con frecuencia los movimientos sociales surgen a modo de protesta contra alguna decisión (o no decisión) política y esto genera una forma de participación en la vida social y política de una sociedad. De este modo la sociedad se introduce en una dinámica política que comprende diferentes actores sociales, gremiales, gubernamentales, no gubernamentales, etcétera.

Es común que cada uno de los actores colectivos involucrados en este proceso tengan sus propios marcos de referencia para justificar sus acciones. Estos marcos son los que se denominan teoría del encuadre (*framing*).

Lakoff (2007) en su libro *"no pienses en un elefante. Lenguaje y debate político"* afirmaba que los marcos son nuestros modos de entender el mundo, cada modo diferente de percibir el mundo

implica un diferente uso de lenguaje y de atribuciones culturales.

Estos marcos de Lakoff (2007) son a los que la autora Maneiro (2012) denomina procesos enmarcadores. Estos procesos son los que dan el marco de referencia en los cuales se gestara la relación entre gobiernos y movimientos sociales. Según sea un grupo u otro dependerá el uso que se hará de los diferentes símbolos culturales.

Estos encuadres o procesos enmarcadores sirven para realizar un diagnostico, definir adversarios, definir aliados, definir reclamos, y seleccionar la metodología a emplear en la acción. De este modo se va configurando una identidad del movimiento social y se identifican oportunidades según sea el proceso histórico de nacimiento y conformación de la memoria colectiva del movimiento social. (Maneiro, 2012)

Esta situación no excluye la posibilidad de que diferentes grupos o movimientos sociales interpreten de manera similar una realidad social determinada basándose en un marco de referencia que permita aunar criterios comunes a diferentes grupos. Esto permitiría que una diversidad de grupos con marcos similares confluyan en una acción de protesta sin descuidar la identidad propia de cada grupo.

Luego de describir algunas de las características esenciales de la perspectiva norteamericana acerca del concepto movimiento social nos adentraremos en su desarrollo a través de uno de sus autores más emblemáticos, nos estamos refiriendo a Sidney Tarrow.

Los movimientos sociales según Sidney Tarrow

Sidney Tarrow, junto a Charles Tilly, es quizás el referente más importante de la perspectiva norteamericana en la teorización de los movimientos sociales. En este breve repaso daremos cuenta de sus conceptos más importantes que sirven como base para la comprensión de los movimientos sociales según la escuela norteamericana.

Desde un principio, las protestas pueden llegar a ser una movilización en aumento, lo cual puede explicarse por la identificación del Estado como responsable común a varios reclamos, ya sea que se tratara de la muerte o violación de los Derechos Humanos de alguna persona conocida, amigo o familiar, o simplemente falta de pago de sueldos, aumento de algún impuesto, reclamos por inseguridad pública, usurpación de tierras, etcétera.

Tarrow (1997, p. 22) explica que los movimientos sociales plantean sus “desafíos” colectivos a modo de atraer a sus simpatizantes en aras de la expectativa de un cambio social que dé nuevos valores colectivos a la sociedad que esperan representar, y eso explicaría en principio la acción política de estos movimientos, sin dejar de tener en cuenta la complejidad y particularidad de

cada movimiento social.

Esta definición de Tarrow supone identificar cuatro propiedades básicas de los movimientos sociales, y serán analizadas en su presencia como elementos indispensables de los movimientos sociales.

La primera característica son los "desafíos colectivos". A menudo se puede observar una gran presencia de actores sociales aunados en las movilizaciones sociales, los cuales suponen una serie de reclamos colectivos representados por diversos sectores sociales tales como gremios docentes, estudiantes, asociaciones de Derechos Humanos, partidos políticos, la Iglesia Católica, etcétera.

Este colectivo de actores sociales y políticos plantean en las marchas una sola consigna explícita: un cambio social, representado en el pedido de justicia, baja de impuestos, reparto de tierras, aumento de presupuesto educativo, etcétera. En definitiva y por la pluralidad de actores convocados, significa enarbolar dichos valores frente al abuso de poder o la desatención de ciertos sectores, por parte de los gobiernos.

La segunda característica son los "objetivos comunes". La comunidad de objetivos se ve reflejada, precisamente, en la pluralidad de actores congregados cada vez más en mayor número. En cuanto al objetivo común de marchar protestando contra un régimen al cual se identifica como responsable de las falencias, autoritarismo y demás cuestiones antes mencionadas.

Se puede agregar que existe una pluralidad de actores los cuales coinciden en sus reclamos de justicia contra un régimen autoritario que no permite ciertas realizaciones sociales, ni políticas de los ciudadanos, entre ellas el acceso a una justicia libre e independiente, salarios dignos, etcétera.

La tercera característica es la "potenciación de la solidaridad" que se produce entre los diferentes grupos e individuos que confluyen en las movilizaciones. Se puede apreciar que en numerosas oportunidades la solidaridad de los actores sociales no reconoce fronteras y suma a personas de diferente procedencia social y geográfica que se congregan para demostrar su apoyo a la causa.

Finalmente, la ultima característica mencionada en la definición de Tarrow es el "mantenimiento de la acción colectiva" durante un periodo prolongado de tiempo. Desde que se inician, las movilizaciones deben tener una duración ininterrumpida, cada vez con mayor afluencia de personas de diferentes procedencias, y evitar caer en la provocación que elevaría los costos de las acciones colectivas y redundaría en descredito para la organización de los movimientos sociales.

En un mundo tan cambiante y con la dinámica social que poseen los movimientos sociales, es muy complicado tratar de explicar su éxito según las acciones o estructuras permanentes, el éxito o fracaso de estos movimientos, más bien debe ser explicado por las mismas contingencias que sacuden la vida social y política de una comunidad.

La habilidad, pericia, perspicacia y visión de oportunidad darán al líder o líderes de los movimientos sociales la pauta del momento justo en que deben aprovecharse tales instancias de cambio. Estas instancias de cambio social y político pueden deberse a factores externos o internos. Mencionemos algunos de ellos.

Factores internos a la comunidad:

- Cambios en los gobiernos de cualquier nivel que pueda incidir sobre la comunidad donde se desarrolla el movimiento social
- Cambios en la estructura económica que representen mayor cantidad de masas disponibles para su movilización.
- Cambios en el liderazgo de diferentes sectores sociales como pueden ser gremios, Iglesias, partidos políticos, asociaciones civiles, etcétera.
- La aparición de un donante que aporta recursos económicos o materiales que posibilitan una mayor capacidad de movilización.
- La proximidad de la realización de un proceso electoral.

Factores externos a la comunidad:

- La llegada de un líder o jefe de estado extranjero.
- Si fuera el caso, la llegada de veedores de organismos multinacionales, por ejemplo ONU, OEA, CIDH, etcétera.
- La posibilidad de guerras o invasiones extranjeras.
- Grandes crisis económicas mundiales que repercutan en el país.

Otro de los conceptos importantes que desarrolló Tarrow (1997, p. 263-264) es el de "ciclo de protesta", tal como su nombre lo indica este concepto alude un esquema heurístico circular de cinco fases que incluye picos y valles de acciones por parte de los movimientos sociales que pueden concluir pacíficamente o en casos extremos, en alguna forma de desobediencia civil.

Definitivamente, el derrotero explicado por Tarrow en su ciclo de protesta es uno de los aportes más importantes a la sistematización que permite estudiar las diferentes etapas por las que atraviesa un movimiento social. Analicemos por partes y veamos la aplicación del ciclo de

protesta propuesto por Tarrow.

En primer lugar se produce una "rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados". Los movimientos sociales sirven, en muchos casos, como canalizadores de muchos otros reclamos sociales, de muy diversa índole y de variados actores sociales con sus respectivas problemáticas y que por lo general permanecen durante mucho tiempo en estado latente hasta que ocurre un hecho dinamizador de los sectores menos movilizados.

Luego de ello tiene lugar "un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación". Por lo general, el repertorio de acciones y consignas contra los regímenes se amplían con el transcurso del tiempo, como así también los blancos institucionales hacia quienes son dirigidos los reclamos.

Con el transcurrir de las marchas, podrían ampliarse las consignas contra los gobiernos, y contra otros actores sociales asociados al régimen, como el caso de quienes identifican a empresas o grupos empresarios como el "poder económico". Asimismo los edificios que representaban dicho poder económico a menudo son objeto de fijación para sus reclamos por parte de los marchistas.

En tercer lugar se elaboran "marcos nuevos o transformados para la acción colectiva". En principio, las acciones colectivas son solo en reclamo de alguna medida particular; con el tiempo, las marchas fueron ampliando su espectro de consignas y de simbolismos. Todo esto lleva a una resignificación de los sentidos iníciales de la protesta con una estrategia que ya no se sitúa solamente en la satisfacción del reclamo inicial.

Para ello se necesita contar con la fuerza global de un reclamo masivo capaz de captar la atención de un gran público, al cual se debe presentar un gran repertorio de protestas con las cuales sentirse identificado según sectores y grupos que se vieran sensibilizados por una problemática particular.

Luego en una etapa más avanzada se produce "una combinación de participación organizada y no organizada". Con el transcurrir de las marchas, las convocatorias se vuelven más numerosas, con familias enteras que se suman, diferentes actores sociales locales, regionales y actores sociales que representaban instituciones nacionales. (Tarrow, 1997, p. 46)

Eso conlleva a que los organizadores de los movimientos sociales coordinen acciones solo con los referentes sociales de grandes grupos, mientras los sectores minoritarios y participantes individuales solo acompañaban en las marchas por su cuenta sin una organización formal aparente.

Y por último se producen "unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades que pueden terminar en la reforma, la represión y, a veces, en una revolución". Con esta última característica atribuida por Tarrow (1997) a los ciclos de protesta se pretende enviar un mensaje de desaprobación a los gobiernos. En estos casos es posible percibir esa dimensión pública de lo político.

Con esto se intenta significar que, cuando se advierte la presencia de elementos políticos en la arena social, se pone en marcha el sentir público de la ciudadanía, como algo que les compete a toda la ciudadanía.

Una de las características que le atribuye Tarrow a los movimientos sociales es su capacidad de generar cambios políticos, esto sumado a la proximidad histórica (y geográfica) de un hecho similar aumenta las esperanzas de producir un cambio social y político.

Con respecto a este tipo de marchas, Tarrow (1997) explica lo siguiente: "La magnitud y duración de las mismas dependen de la movilización de la gente a través de las redes sociales y en torno a símbolos identificables extraídos de marcos culturales de significado." (p. 25)

Esta forma de asociarse en torno a las marchas es característica entre quienes comparten algún gusto o afición por algo, o simplemente comulgan con alguna forma de pensar y buscan expresión de ello.

Así damos por concluido el apartado dedicado a este teórico que consideramos es uno de los grandes exponentes de la perspectiva norteamericana, revisando sus conceptos más importantes.

La perspectiva europea

En este momento analizaremos la perspectiva europea sobre los movimientos sociales, en este caso el énfasis de la referencia teórica está colocado en las teorías marxistas, anarquistas, anarco sindicalismo, y todas aquellas corrientes cuyas preocupaciones están relacionadas con la lucha de clases y los trabajadores más específicamente.

Ciertamente esta interpretación parte de un conflicto entre clases sociales, generalmente polarizadas en burguesía versus proletariado, o entre trabajadores y patrones, siendo este enfrentamiento la fuerza generadora de los movimientos sociales los cuales s movilizan en pos de mejoras laborales, y no por la consecución de derechos civiles como en el caso de la perspectiva americana.

En el caso de la perspectiva europea esta se diferencia de la americana en que la europea apela a una construcción identitaria de clase social que enfrenta a otra clase social con otra identidad totalmente distinta de la clase trabajadora la cual identificada como la causa de todos los males

que afectan a la sociedad y más particularmente a la clase trabajadora.

Este concepto de clase fue considerado el único motor capaz de movilizar a las personas en pos de algún objetivo en común, esa solidaridad de clase explicaba el motivo que aunaba diferentes voluntades en pos de un logro que beneficiara a todos sin tener en cuenta las diferencias ni las distancias de quienes se identificaran con ese colectivo.

Mientras que la perspectiva americana, con una importante dosis de liberalismo, pone el acento en un conjunto de individuos que se movilizan colectivamente contra el Estado, el cual es identificado como el responsable de alguna restricción al ejercicio de sus derechos y libertades individuales.

Para la corriente europea de investigación de los movimientos sociales el eje central está en el poder. Por tanto, los temas que les preocupan a quienes desarrollan esta corriente son entre otros: las relaciones intragrupo, quienes ejercen el poder dentro del movimiento, como lo ejercen, los procesos de tomas de decisiones, los diferentes grupos que componen el movimiento social, las disputas entre los líderes de estos grupos, etcétera. (Maneiro, 2012)

Uno de los problemas relacionados a esta interpretación de los movimientos sociales es que se pierde de vista la dimensión institucional de la confrontación, por un lado siempre o casi siempre el escenario donde se desarrolla la acción de los movimientos sociales es un escenario público, y el sujeto contra quien se dirige la acción es un sujeto público, casi siempre estatal.

Con el tiempo estos movimientos fueron evolucionando hacia reclamos más modernos, que no versaban sobre la distribución de la riqueza, si sobre la pobreza, ni sobre que clase debía tomar el poder, tampoco sobre el modo de producción. Más bien adoptaron temas como calidad de vida, mejoramiento en las condiciones laborales, etcétera. Esta nueva identificación de sectores sociales y problemáticas, son propias e los años 50 y 60, años en que emergía la nueva clase media y que en argentina podemos identificar con los años de auge del peronismo.

Los movimientos sociales según Alain Touraine

Tal como hiciéramos con la perspectiva norteamericana y uno de sus principales exponentes, Sidney Tarrow, en este caso tomaremos al sociólogo y politólogo francés Alain Touraine como representante más claro de la perspectiva europea de los movimientos sociales.

Alain Touraine en su texto, ya clásico, “el regreso del actor” (1987), desarrolla su idea principal sobre movimientos sociales ubicando estos últimos dentro de lo que él denomina conductas colectivas. Estas conductas colectivas derivan de luchas por la adaptación a un medio social

cambiante.

Touraine (1987) define un movimiento social como una acción conflictiva mediante la cual se transforman las orientaciones culturales y un campo de historicidad en formas de organización social, definidas a la vez por normas culturales generales y por relaciones de dominación social.

Interpretado correctamente para Touraine los movimientos sociales se dan en relación dialéctica, conflicto que no necesariamente implica violencia, de no ser así deberíamos descartar todos los movimientos sociales que no sean violentos.

Esta lucha dialéctica se desenvuelve en el campo de la cultura, en el cual se debaten modelos culturales antagónicos por imponer sus normas, en este campo intervienen movimientos que buscan dar respuesta a una situación social y no que surgen de una situación social adversa.

Otro concepto desglosado por Touraine (1987), y que se relaciona con el de movimientos sociales, es el de conductas colectivas a las cuales describe como acciones conflictivas que pueden ser entendidas como un esfuerzo por proteger algún elemento de la sociedad que se considera que está en grave riesgo para el sistema social, pudiendo estar agredido algún valor, alguna norma, alguna institución, etcétera.

En este contexto de antagonismo y relaciones dialécticas surge el concepto de lucha, al cual Touraine (1987) refiere como mecanismos de modificación de decisiones y por lo tanto como factores de cambio. Esta lucha para el autor refiere al concepto de poder como mecanismo que permite torcer una voluntad para lograr un cambio.

Estas conductas colectivas guardan, en cierto modo, una similitud con los hechos sociales de Durkheim (1895/2006), concretamente comparten con estos últimos dos características fundamentales, la primera el hecho de ser heterónomas y exteriores al hombre. Podemos entender que la heteronomia está dada por las condiciones sociales y políticas que apremian al hombre (Touraine, 1987).

Otro aporte importante de Touraine es su formulación del sentido actual de las luchas, estas luchas que en épocas anteriores tenían un carácter transformador de la sociedad, mientras que actualmente esas mismas luchas tienen un carácter más particular al estar fragmentado en diferentes luchas con distintos objetivos.

Es decir en otros tiempos se trataba de una lucha entre diferentes clases sociales (burguesía contra proletariado) mientras que actualmente las luchas son sobre objetivos más concretos y demandas más plausibles, lo que las coloca al nivel de conductas colectivas que sirven para resguardar ciertos intereses que se perciben como amenazados.

Las luchas implican una concepción estratégica pues son un modo de llevar a delante el cambio social que debería alcanzarse de ese modo y no de otro, las luchas al contrario de las conductas colectivas son iniciativas y no respuestas a una amenaza, son modos de alcanzar un objetivo propuesto, por tanto quienes plantean luchas están visualizando a la sociedad como un terreno donde se debe librar esa batalla para alcanzar el objetivo. (Touraine, 1987)

Estas luchas en sentido dialectico de la historia es lo que diferencia la clase como concepto estático de la historia, el cual delimita estratos sociales pétreos que no pueden ampliarse ni reducirse, ni cualitativamente ni cuantitativamente. Mientras que por el contrario los movimientos reflejan la acción o la lucha en sentido ascendente y descendente, hacia adelante y no hacia atrás de la historia ni de la sociedad. (Touraine, 1987)

Estudiar la realidad de los movimientos sociales requiere una visión dialéctica del mundo, este mundo social no es homogéneo y se traduce en diferencias sociales, estas diferencias generan diferentes modelos culturales que entran en pugna y a su vez los demás ven lacerados sus intereses restringidos por el modelo cultural dominante.

En tal sentido compartimos con Touraine (1987) el pensamiento que adjudica a la crisis un valor explicativo más adecuado que la noción de orden al momento de investigar y analizar los movimientos sociales. En definitiva porque los movimientos sociales son producto de sociedades en crisis que no pueden dar respuesta con sus recursos actuales a las urgentes demandas que son resultado de ese modo de producción capitalista.

Con estas consideraciones sobre el modelo europeo y uno de sus principales exponentes, estamos en condiciones de abordar el modelo latinoamericano, para ellos nos valdremos del aporte de Schuster (2005) quien analiza las características de los movimientos sociales en Latinoamérica y aporta una metodología para su análisis y estudio. Por lo tanto en primer lugar se analizará el caso latinoamericano y luego se abordará la metodología propuesta por el autor para el estudio de los movimientos sociales.

La perspectiva latinoamericana

Latinoamérica tiene históricamente una raíz eminentemente independentista por haber atravesado a lo largo de su historia por diferentes procesos de luchas de liberación nacional de la dependencia de las metrópolis europeas. Esta característica hace que su historia sea rica en pueblos movilizados, en procesos revolucionarios y en desobediencias civiles que legan su matriz, y hasta su nombre, a los actuales movimientos sociales.

Para comenzar el análisis de los movimientos sociales en América Latina tomaremos el concepto de acción colectiva, se considera que este concepto es mucho más amplio y englobador que la

protesta social y la desobediencia civil, pues todas ellas son formas de acción colectiva. Desde cortar una calle, protestar por algún tributo, movilizarse a favor de alguna causa, reclamar frente a alguna autoridad pública, etcétera, son formas de expresión colectiva, por tanto dicha expresión del sentir colectivo, se hace manifiesto en la acción colectiva.

Así define a la acción colectiva Schuster (2005) en Schuster y otros:

> (…) una acción que produce un resultado (al que podemos llamar un bien) que solo se obtiene con la participación de un grupo de individuos cuya preferencia se orienta positivamente hacia el bien, pero negativamente hacia la participación cooperativa en la producción de ese bien (…) (p. 44)

Esta definición pone el énfasis en dos polos contrapuestos. Por un lado están quienes participan interesadamente en las movilizaciones en pos del logro de un objetivo común, mientras que por otro lado están los *free rider*, que son aquellos que no participan en las movilizaciones pero si apoyan el objetivo de las mismas. (Schuster, 2005, p. 44)

En definitiva cuando se habla de protesta social nos estamos refiriendo "a los acontecimientos visibles de acción pública contenciosa de un colectivo, orientados sostenimiento de una demanda." (Schuster, 2005, p. 56) en cualquier caso estamos frente a una de las tantas formas que la comunidad tiene de hacer público su descontento contra un estado generalizado de situación social sentida como negativa, que por lo general se manifiesta contra el Estado, o contra su permisividad para con el sector privado cuando el objeto de la protesta es este ultimo.

En nuestros días y con el auge de las tecnologías de la información y la comunicación, estas adoptan un rol preponderante en la organización de la protesta social, la cual puede expresarse masivamente a través de las redes sociales, y en algunos casos es tan válida como las movilizaciones de los movimientos sociales.

Pero cuando las diversas protestas que subyacen a una sola y generalizada se pone de manifiesto estamos frente a una red de protesta. Esta red de protestas tiene la virtud de aunar diversas protestas que parecían heterogéneas haciéndolas comunes a todos sus participantes. Esta red de protesta por su amplitud hace pensar que estamos frente a la antesala de un movimiento social si logran aglutinarse en torno a una identidad, plan de acción, y todas las características antedichas de un movimiento social.

Mientras que las teorías de la acción colectiva ponían su énfasis en la teoría de la acción racional para explicar el porqué de la acción conjunta de diversos individuos que se congregaban en un determinado tiempo y lugar para satisfacer un interés ligado a un cálculo racional de beneficio, las teorías de los movimientos sociales pusieron su acento en cuestiones identitarias capaces de perdurar a lo largo del tiempo y mas allá de la consecución, o no, de los objetivos iníciales para los que se congregaron las personas. Es decir los movimientos sociales necesitan una identidad

colectiva que les permita subsistir más allá de la acción colectiva.

Desde hace algún tiempo se comenzó a gestar una nueva alternativa teórica que sea capaz de superar los modelos tanto europeo como americano y pueda aglutinar también a otras acciones colectivas que no eran las características de un clásico movimiento social.

La respuesta vino de la mano del concepto de protesta social, la diferencia esta puesta en la ausencia de una matriz identitaria por parte de la protesta social, pues en ella se agrupan diferentes sectores sociales que comparten una misma preocupación por la cual protestan para lograr, no ya un interés de clase sino, un bien general que trasciende a un sinnúmero de individuos y grupos que confluyen por una causa común a todos ellos.

Hasta aquí es notorio que la acción colectiva es el marco general que contiene entre otros a la protesta social y al movimiento social, lo que le agrega el movimiento a la protesta es la continuidad en el tiempo, pues una protesta puede agotarse en un solo episodio mientras que un movimiento por lo general transita diferentes etapas las cuales conllevan un tiempo de desarrollo.

Un movimiento tiene los siguientes elementos (Schuster. 2005):

1. Identidad colectiva
2. Organización
3. Continuidad en el tiempo
4. Extensión en el espacio

Es decir que una protesta social además de hacer visible a un movimiento social, genera una novedad, un quiebre con las condiciones dadas y propone o una vuelta atrás o un cambio en la situación actual que se tiene ante sí. (Schuster. 2005)

Esta situación de varios actores colectivos en juego agrega una multiplicidad de variables a tener en cuenta, consideremos que cada actor puede realizar un aporte particular a la consecución del objetivo en común de la protesta social, incluso aun a costa de negociar una ventaja para su grupo y no para todo el colectivo.

Algunas de las variables a tener en cuenta según el autor (Schuster, 2005) serian:

1. Los intereses de los agentes.
2. La clase de organización y de recursos que tienen para sí y capacidad de movilizarlos.
3. El grado de potencia incorporado a sus acciones.

4. Las condiciones de oportunidad o amenaza.
5. La demanda y la manera en que ella se establece.
6. Las posibilidades de negociación.
7. Las posibilidades de construcción de alianzas.

Todas estas variables estarán posibilitadas por lo que Schuster (2005) denomina "momento político", concepto muy similar al de "oportunidad política" de Tarrow (1997), Schuster pone el énfasis en la posibilidad de no ocurrencia de un hecho que es consecuencia de la ruptura de la cotidianeidad social.

Mientras que para Tarrow la movilización puede verse beneficiada por una vanguardia afectada en sus intereses los cuales ven como sus propias oportunidades aumentan por la acción ya emprendida por otros sujetos, siendo para ellos menor el costo de atraer otros actores más convencidos, por la nueva situación, de participar en la protesta.

Al momento de estudiar las protestas sociales el autor propone una serie de características que se deberán analizar si que remos caracterizar las protestas sociales. Estas protestas sociales poseen 5 dimensiones (Schuster, 2005), a las cuales se denomina en conjunto "integral de configuración".

La primera dimensión es la "historia o matriz identitaria" En esta primera dimensión se trata de identificar los componentes individuales y grupales que conforman una protesta social. En este caso el autor distingue dos tipos de identidades. Por un lado, una identidad que se manifiesta a lo largo del tiempo en que se da la acción o protesta, y por otro lado una identidad, a la que podríamos llamar, ideológica pues se manifiesta como una contradicción al orden establecido.

Luego se debe observar las "condiciones o configuraciones estructurales", esta segunda característica hace referencia a las condiciones macrosociales que hacen o no posible la realización de la protesta, en esta característica deben analizarse las fortalezas y debilidades, como así también las oportunidades y amenazas que el entorno y el sistema político y social ofrecen para la acción colectiva. Este cálculo heurístico dará, a los organizadores, la pauta de la realización o no de la acción colectiva.

La tercera es dimensión a tener en cuenta es la "demanda" de los movimientos sociales. Este elemento se refiere al objeto de la protesta, intenta responder al ¿Por qué de la protesta? ¿Cuál es el motivo de la protesta? ¿Qué es lo que se está pidiendo con la acción colectiva? Casi siempre lo que se demande estará íntimamente relacionado con la identidad colectiva de quienes lleven a cabo la acción colectiva.

El cuarto elemento se define por el "formato" que adopta la protesta social de los movimientos. Esta característica pone de evidencia el modo en que se lleva a cabo la protesta, pudiendo tratarse de una sentada, un corte de calle, un piquete, el encadenamiento a edificios públicos, abrazo simbólico a edificios públicos, banderazos, etcétera. Esta dimensión estará ligada a los objetivos de la protesta.

La quinta y última característica es la "performatividad". Esta se puede considerar como la dimensión más política de las descriptas hasta el momento pues supone una intencionalidad en el campo público dirigida a producir como efecto principal el cambio en un estado de situación. Dicha "performatividad" por lo general estará dirigida a la clase política a quien se intente influenciar para lograr una toma de decisiones favorable a las expectativas del movimiento social que lleva a cabo la protesta.

Con estas cinco dimensiones es posible establecer una tipología de los movimientos sociales en base a la presencia o ausencia de ciertos elementos dentro de estas dimensiones. Como por ejemplo el tipo de demanda, ¿se trata de una demanda social, económica, política, judicial, etcétera? ¿Qué identidad tienen? ¿son pueblos originarios, pacifistas, ecologistas, etcétera?

Movimientos sociales y violencia

Otro de los aspectos relacionados con los movimientos sociales es el recurrente empleo de la violencia ya por parte de quienes se movilizan, o por parte de las fuerzas de seguridad. Analizaremos este aspecto que siempre esta como una posibilidad, aunque no siempre llega a manifestarse, y no necesariamente debe estar en la intencionalidad de quienes organizan un protesta o un movimiento social. Tilly (1978: 100), por ejemplo, se refiere la represión en términos de disminución o elevación de costes.

Cuando se habla de "elevar costes en la acción colectiva", nos referimos al plano motivacional, pues el hecho tangible de sufrir algún daño físico es una buena razón, en algunos casos, para que el marchista desista de su participación en la marcha.

Del otro lado también puede verse cómo existen personas que tienen un rol en cuanto a la "facilitación" de la acción colectiva, mediante la logística y el traslado de los marchistas desde puntos alejados hacia donde se desarrollaban las marchas. Otra acción de facilitación la encontramos en la edición de revista, folleteria, boletines, etcétera que intentaba ser canal de expresión de los marchistas.

En algunos casos, la violencia lejos de disminuir la acción colectiva, produce el efecto inverso al buscado por las autoridades del régimen, pues las marchas pueden ir incrementando el número de asistentes, en protesta por la violencia sobre la movilización, de este modo tendríamos una

causa más para sumar nuevos actores a la movilización masiva. (Tarrow, 1997, p. 59)

Incluso, puede llegar a producirse una nacionalización o internacionalización de la protesta por la acción de los medios masivos de comunicación, las muestras de apoyo y solidaridad, en repudio a la violencia institucionalizada, llegarían desde diferentes puntos cardinales de una determinada geografía.

En algunas movilizaciones, también suele ocurrir lo que Tarrow describe que mientras al principio son reprimidos duramente, al ir creciendo en número, la represión se hace cada más dificultosa y con la participación de los medios de comunicación, tanto locales como nacionales, la represión tendería a volverse totalmente impopular a los ojos de la opinión pública. Es en este momento cuando comienza a gestarse la ruptura del control de límites. La nacionalización de la protesta vía medios de comunicación nacionales favorece la masividad de la información sobre lo que acontece con los movimientos sociales a escala regional, nacional, e internacional.

La relación entre los medios de comunicación masiva y la nacionalización de la protesta, está dada por la espectacularidad de la noticia y velocidad en la transferencia de datos, lo cual genera que un hecho tenga alcance nacional e internacional solo en cuestión de segundos.

Al respecto de las marchas no violentas, Tarrow (1997) afirma lo siguiente: "(…) Las manifestaciones no violentas son a menudo más poderosas que la violencia en sí porque plantean la *posibilidad* de la violencia sin dar a la policía o a las autoridades una excusa para la represión. (…)" (p. 182)

Esta última cita revela el carácter funcionalista de Tarrow quien insiste en que la violencia está en estado manifiesto o latente, pero siempre está presente. Siempre ha existido protestas no violentas, ni siquiera en su intencionalidad, no obstante ello, en el sistema político y social siempre son percibidas como potencialmente violentas por las personas hacia quienes está dirigida, eso justifica el despliegue de las fuerzas de seguridad ante el conocimiento de una acción colectiva.

Respecto de los tipos de violencia que es posible que tenga lugar en las acciones colectivas Schuster (2005) aporta una clasificación de formas de violencia pasible de surgir en ambos lados de la protesta, tanto de quienes llevan adelante la acción colectiva como aquellos hacia quienes va dirigida la protesta.

El primer tipo se refiere a "la violencia organizada". Este tipo de violencia tiene ciertos rasgos en común con la desobediencia civil (Garzón Valdes, 1993) en su variantes criminal y/o revolucionaria, pues para el autor Schuster (2005) estas se llevan a cabo por organizaciones armadas capaces de llegar a la instancia de una revolución, guerrilla, etcétera; implica una

premeditación y plantea el recurso de la violencia como una estrategia válida para la consecución de los objetivos propuestos.

Un segundo tipo se refiere a "la violencia espontanea" Este tipo de violencia se encuentra asociada a factores emocionales producidos por la ira, el desconsuelo, la injusticia, la impotencia, etcétera. Este tipo de violencia es la más difícil de controlar, pues al responder a factores psicológicos y conductuales de cada persona, basta con que una de ellas tenga un impulso incontrolado para involucrar a todo el grupo o provocar la reacción de quien este en frente.

Un tercer tipo de violencia es "la violencia provocada". Este tipo de violencia puede sobrevenir de cualquiera de los dos bandos, pues a veces uno u otro inicia acciones o simples gestos que pueden provocar algún sentimiento adverso y generar la reacción violenta buscada. A menudo este tipo de violencia se usa para cargar culpas sobre la represión a modo de reacción necesaria y así justificar el uso de la violencia contra los manifestantes.

Finalmente, "la violencia infiltrada" se puede considerar como un subtipo del anterior, pues lo que se busca es provocar la violencia desde el otro bando colocando adrede un elemento disruptivo y ajeno al grupo de manifestantes, donde se sindicará que tuvo origen la violencia. Este tipo de violencia se utiliza con el fin de desprestigiar la acción colectiva, de legitimar el accionar represivo de las fuerzas de seguridad, o de dividir a los organizadores de las acciones colectivas. (Schuster. 2005 p. 75)

Casos de movimientos sociales en Latinoamérica

Tomemos algunos ejemplos de movimientos sociales que tuvieron y tienen lugar en América Latina en diversos países en la historia reciente del continente sudamericano, en especial aquellas que tuvieron su causa en luchas emancipadoras contra regímenes autoritarios, y contra sistemas capitalistas de naturaleza extractiva o luchas que tuvieron que ver con la posesión de tierras y recursos naturales.

Las Madres de Plaza de Mayo, ejemplo de lucha contra la dictadura en Argentina

En primer lugar abordaremos el movimiento de "madres y abuelas de Plaza de Mayo" en Argentina, este movimiento surgió durante la última dictadura militar que tuvo lugar en ese país entre los años 1976 hasta el año 1983.

Este "Proceso de reorganización nacional", tal como se dio en llamar, comenzó el 24 de marzo de 1976, iniciando la represión y terrorismo de Estado contra lo que ellos denominaron grupos "subversivos" o guerrilleros para referirse a los militantes que luchaban por el regreso de la

democracia. En este contexto se practicaron tortura, detenciones ilegales, centros clandestinos de detención, desaparición de personas, robo de niños nacidos durante el cautiverio de sus madres, entre otras violaciones a los Derechos Humanos.

En este contexto surge el movimiento conocido como "Madres de Plaza de Mayo" como una forma de protesta pidiendo por la liberación y aparición con vida de sus hijos y quienes estuvieran en la condición de desaparecidos.

La primera marcha se realizó el día 30 de abril de 1977 cuando catorce madres se dirigieron a la plaza de mayo, frente a la Casa Rosada, sede del gobierno, a la espera de ser atendidas por el general Videla, quien ejercía la presidencia de la junta militar.

Al asumir los militares suspendieron las garantías constitucionales y decretaron el "estado de sitio" medida por la cual se prohibía cualquier tipo de reunión pública de más de dos personas. Por lo que, en el momento en que las madres estaban congregadas frente a la Casa Rosada, fueron advertidas por las fuerzas de seguridad que debían retirarse pues no estaban permitidos los grupos estáticos de personas. Razón por la cual las madres comenzaron a caminar alrededor del monumento llamado "Pirámide de Mayo", de esta forma no se infringía la ley del estado de sitio, pues estaban caminando y de dos en dos. Estas primeras marchas las encabezaban solo 13 madres hasta que con el transcurso del tiempo llegaron a ser mas de 400 madres y familiares quienes se congregaban los jueves a reclamar la aparición con vida de sus familiares desaparecidos.

El símbolo que identificaba a las madres de Plaza de Mayo era un pañuelo blanco sobre sus cabezas el cual era un pañal de bebe simbolizando a sus hijos, esto les permitía identificarse entre ellas en cualquier acto o manifestación pública a la que concurrieran.

Con el correr del tiempo el movimiento internacionalizó su protesta a instancias de celebrarse en Argentina el campeonato mundial de futbol del año 1978. En este momento su reclamo fue captado por periodistas de todo el mundo que se encontraban cubriendo dicho campeonato.

A partir de esa publicidad y notoriedad que obtuvo el movimiento obtuvo apoyo de ciudadanos extranjeros (especialmente Holanda) y pudieron realizar viajes a países de Europa y Estados Unidos para exponer su situación y dar a conocer la verdad sobre lo que acontecía en Argentina y que la dictadura militar se empeñaba en ocultar. Todo esto sirvió para que en el año 1979 llegara a Argentina una delegación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Al regresar la democracia el movimiento siguió con su lucha, pero ahora concentradas en encontrar a sus hijos y nietos vivos o muertos, al momento la fundación recuperó al nieto número 120 que fuera apropiado y falseada su identidad durante la última dictadura militar.

México y su tributo contemporáneo a Emiliano Zapata, el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional

Otro ejemplo de movimiento social latinoamericano por la emancipación de los pueblos, los constituye el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (E.Z.L.N.) el cual tuvo su aparición pública en la década del ´90, cuya preocupación era la de mejorar las condiciones de vida de los campesinos e indígenas de México, enarbolando los principios del mítico líder revolucionario Emiliano Zapata (1879-1919) de quien le toma el adjetivo el sustantivo ejercito.

El EZLN tuvo su epicentro de acción en la selva Lacandona, se puede decir que esta selva significó para el EZLN lo que la sierra Maestra significo para Fidel Castro y sus compañeros, siendo dicha selva desde donde pronunciaron las célebres "declaraciones de la Selva Lacandona", la primera fechada en el año 1993. En dicha declaración se enarbolaban los principios de soberanía frente a los imperios español, francés y norteamericano que desde la historia expoliaban al pueblo campesino e indígena de México.

Este movimiento social revolucionario entró en acción el primero de enero de 1994, en la ciudad de Chiapas cuando indigenistas procuraron tomar siete municipios durante la presidencia de Salinas de Gortari, en respuesta a la firma del Tratado de libre comercio firmado por Canadá, Estados Unidos y México (TLCAN).

Su objetivo principal era derrocar al entonces presidente Salinas de Gortari e implantar una democracia participativa directa, pero al chocar con la represión militar del gobierno decidieron perseguir su objetivo mediante acciones políticas.

En junio de 1994 se produce la segunda declaración de la selva Lacandona, en la cual los indigenistas dan cuenta de los avances y retrocesos que tuvo el proceso de paz y denuncian algunas maniobras de intimidación a la población, como la militarización de las ciudades días antes de las elecciones, entre otras.

Luego de esta declaración se redactarían una tercera declaración en el año 1995, y una cuarta declaración en el año 1996, y el 16 de febrero de ese mismo año se obtuvo un adelanto de suma importancia para la lucha indigenista. Mediante la firma de los acuerdos sobre derechos y cultura indígena, el gobierno se comprometió a reconocer los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Nacional.

Así, en el año 1998, se da a conocer la quinta declaración de la selva Lacandona, y en el año 2005 se divulga la sexta declaración de la selva Lacandona, en la cual se anuncia la decisión de deponer las armas y comenzar el camino de la política institucionalizada, para ello se realizo

una convocatoria a diferentes sectores que se sintieran identificados con la lucha revolucionaria. Para ello el EZLN venía realizando "la otra campaña", con ese nombre se quiso diferenciar de la forma tradicional en que los partidos políticos efectuaban sus campañas.

A partir de ese año el EZLN se dedico a realizar denuncias sobre las condiciones en que viven los indígenas y las matanzas de que son víctimas por parte de grupos paramilitares, como así también han denunciado campañas de guerra de baja intensidad o guerra psicológica.

Túpac Katari, la insurgencia del altiplano Aymara de Bolivia

Uno de los grupos revolucionarios que más palmariamente consiguió llegar al poder, son los ex miembros del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), lo curioso es que no llegaron mediante la lucha armada, sino a través del proceso democrático del voto popular.

La doctrina de este movimiento revolucionario se remonta al Siglo XVIII, quienes tomando las ideas del líder indigenista peruano Túpac Katari intentaron implantar en Bolivia un sistema de gobierno indigenista basado en las máximas morales de las tribus ancestrales, esos principios incluían cuestiones como la condena a la vagancia, la mentira, el robo, etcétera. También se condena los valores occidentales de la modernidad, el consumismo, el extractivismo de recursos naturales, etcétera.

El grupo como tal surgió de un primer encuentro realizado en 1986, entre grupos formados por indígenas de diferentes tribus y, por otro lado obreros y estudiantes proletarizados. Ciertamente tuvo corta vida y en la década del ´90 sus miembros disolvieron la organización, y se insertaron en diferentes partidos ya existentes, una vez insertados en diferentes organizaciones políticas y sindicales expandieron sus ideas e hicieron posible una gran fuerza indigenista. Probablemente el katarismo significó la base de apoyo social que le dio el triunfo a Evo Morales en el 2006.

Conclusiones

Estos ejemplos nos enseñan la importancia de la nacionalización e internacionalización de la protesta, pues desde Chiapas los indigenistas lograron captar la atención del mundo y enseñaron que cualquier protesta puede ser visibilizada a nivel mundial si cuenta con un adecuado repertorio.

Tanto el EZLN como Túpac Katari siguieron el mismo sendero de las armas y luego la entrada en la política partidaria, en el caso del EZLN con relativo éxito mientras que en el Ejercito Túpac Katari sus miembros tuvieron más éxito, algunos nombres sobresalieron más que otros, quizás el más notorio fue el actual vicepresidente del Gobierno Plurinacional de Bolivia, Álvaro García

Linera, quien no solo tuvo reconocimiento político sino que además es uno de los intelectuales más reconocidos de Latinoamérica.

Tomando esos casos, y porque no el de Argentina con Néstor y Cristina Kirchner, con su presunto pasado por Montoneros, es posible pensar que la lucha armada como método para la conquista del poder está perdiendo eficacia. No obstante ello, parece ser que es una efectiva plataforma de legitimización para futuras candidaturas de sus ex miembros.

Las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo enseñaron que aunque el enemigo sea la más sanguinaria de las dictaduras nada impide aprovechar un evento de nivel internacional para hacer público su reclamo de justicia ante los ojos del mundo. El descredito moral de un régimen que no puede dar respuestas claras ante su pueblo y ante la opinión pública internacional es un arma poderosa ante los dictadores.

En América latina, podemos tomar como un primer esbozo histórico de movimiento social a los ciudadanos que se movilizaban a las plazas a reclamar gobiernos patrios, podríamos decir que los incipientes movimientos sociales tuvieron un carácter independentista, y podríamos citar el caso de Túpac Amaru. Esta sería una dimensión que pretende el fenómeno de los movimientos sociales desde la perspectiva de la relación Estado – sociedad.

En el caso de México, los movimientos sociales estuvieron ligados a protestas étnicas de movimientos indigenistas por un lado, pero también estuvieron vinculados a procesos de lucha anticapitalistas contra los grandes terratenientes, lo que los llevo a movilizarse por la reforma agraria. Esto corresponde al polo campesino de las protestas.

Hoy esa matriz independentista es recreada por los movimientos nacidos de los gobiernos populistas de izquierda que tienen entre sus consignas movilizadoras la independencia de los imperialismos y que concitan gran cantidad de adhesiones en torno a esas consignas.

En el caso de Argentina tenemos el movimiento nacido con Juan Domingo Perón, que luego se transformaría en el Partido Justicialista, y entre sus consignas más convocantes se encuentran las reivindicaciones de la clase obrera, la oposición a los países imperialistas, esto significo la alineación de Argentina con los denominados ”países no alineados”.

Siguiendo esta línea política del análisis llegamos a la actualidad donde observamos sociedades movilizadas mediante la misma matriz discursiva antiimperialista, como son el caso de Evo Morales en Bolivia, los Kirchner en Argentina, y Hugo Chávez en Venezuela.

Bibliografía

Alonso, J. (2013). *Repensar los movimientos sociales.* México: Ediciones de la Casa Chata-Ciesas

Camacho, D. & Menjivar, R. (comp.) (1989). L*os movimientos populares en América Latina.* México: Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas.

Canetti, E. (1997). *Masa y poder.* Madrid: Alianza/Muchnik

Cheresky, I. (Comp) (2006a). *La política después de los partidos.* Buenos Aires. Argentina: Prometeo.

_____. (2006b). *Ciudadanía, Sociedad Civil y Participación Política.* Buenos Aires: Miño y Dávila.

Davolos, P.; Fajn, G & Spaltenberg, R. (2008). "Los movimientos sociales a la vuelta del siglo: sistema político, estructura socioeconómica y organización en América Latina". En Levy, B y Gianatelli, N (comp.), *La política en movimiento: identidades y experiencias de organización en América Latina* (p.p 379-395). Buenos Aires: Clacso.

De Sousa Santos, B. (2001). Los Nuevos Movimientos Sociales. *Debates/OSAL,* (5), 185-188.

Delamata, G. (coord.) (2009). *Movilizaciones sociales: ¿Nuevas ciudadanías?* Buenos Aires: Biblos.

_____. (comp.) (2005). *Ciudadanía y territorio. Las relaciones políticas de las nuevas identidades sociales.* Buenos Aires: Espacio.

_____. (2004). *Los barrios desbordados. Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires.* Buenos Aires: Eudeba.

Della Porta, D. & Diani M. (2011). *Los movimientos sociales.* España: UCM- Editorial Complutense.

Di Tella, Torcuato (2011). *Sociología de los procesos políticos. De la movilización social a la organización política.* Buenos Aires: Editorial el Ateneo

Escobar, A.; Alvarez, S. & Dagnino E. (eds.) (2001). *Política cultural y cultura políticas. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.* Bogotá: Taurus/ICANAH.

García Linera, A. (2001). La estructura de los movimientos sociales en Bolivia. *Debates/OSAL, (5)*, 177-184.

Garretón, M. A (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina. *Revista Cepal,* (76), 7-24.

Garzón Valdés, E. (1993) *Derecho, ética y política.* Madrid: CEC. Centro de Estudios Constitucionales.

Giarraca, N. (Ed.) (2000). *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país.* Buenos Aires: Alianza.

Gómez, M. (2014). *El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales.* Buenos Aires: Editorial Biblos

González Bombal, I. (1988). *Los vecinazos. Las protestas barriales en el Gran Buenos Aires, 1982-83.* Buenos Aires: IDES.

Ibarra, P.; Martí, S. & Gomà, R. (Coords.) (2002). *Creadores de democracia radical: movimientos sociales y redes de políticas públicas.* España: Icaria Editorial.

Ibarra, P. & Tejerina, B. (comp.) (1998). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural.* Madrid: Trotta.

Laraña, E. & Gusfield, J. (comp.) (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

López Maya, M. (comp.) (1999). *Lucha popular, democracia, neoliberalismo: protesta popular en América Latina en los años de ajuste.* Venezuela: Nueva Sociedad.

McAdam, D.; McCarthy, J. & Zald, M. (comp.) (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas.* Madrid: Itsmo.

Maneiro, M. (2012) *De encuentros y desencuentros. Estado, gobiernos y movimientos sociales.* Buenos Aires: Biblos.

Marshall, T. H. & Bottomore, T. (1992). *Ciudadanía y clase social.* Buenos Aires: Losada.

McAdam, D.; McCarthy, J., & Zald, M. (1999) "Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales". En McAdam, D., McCarthy, J., y Zald, M, *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas* (pp. 21-46). Madrid. Ed. ISTMO

Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson Radius

Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina,*

1983-2003). Buenos Aires: Gorla.

Naishtat, F. (2005). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática.* Buenos Aires: Prometeo.

Ortega y Gasset, J. (1984). *La rebelión de las masas.* Barcelona: Hyspamérica.

Porshnev, B. (1978). *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII.* Madrid: Siglo XXI.

Rauber, M. I. (2015) A*mérica Latina. Movimientos sociales y representación política.* Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Revilla Blanco, M. (2005). Ciudadanía y acción colectiva en América Latina. Tendencias recientes. *Revista Estudios Políticos*, (27), 29-41.

Rinesi, E.; Vonmaro, G. & Muraca, M. (comp.) (2008). *Si este no es el pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina.* Buenos Aires: UNGS

Rubio García, A. (2004). Perspectivas teóricas en el estudio de los movimientos sociales. R*evista Circunstancias*. 1 (3), 1-66.

Rudé, G. (1998). *La multitud en la historia. Los disturbios en Francia e Inglaterra 1730-1848.* México: Siglo XXI.

Schuster, F.; Naishtat, F.; Nardacchione, G. & Pereyra, S. (comp.) (2005). *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea.* Buenos Aires: Prometeo libros.

Svampa, M. (2008). Argentina: Una cartografía de las resistencias (2003-2008) Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo. *Revista OSAL/CLACSO*, (24), 17-49.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* Madrid: Alianza editorial.

Thompson, J. B. (2001). *El escándalo político. Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación.* Buenos Aires: Editorial Paidós Iberica S.A.

Tilly, C. & lesley, J. (2010). L*os movimientos sociales 1768 – 2008. Desde sus orígenes a Facebook.* Barcelona: Critica.

Tilly, C. (2005). Los movimientos sociales entran en el siglo veintiuno. *Revista Política y Sociedad*, 42 (2), 11-35.

_____. (1978). *From Mobilization to Revolution.* Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Co.

Touraine, A. (1995a). *Producción de la sociedad.* México: Instituto de Investigaciones sociales (UNAM)/Instituto Francés de América Latina.

_____. (1995b). *¿Qué es la democracia?*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1987) *El retorno del actor.* Buenos Aires: EUDEBA

Viguera, A. & Ramírez, A. J. (2009). La protesta social en la Argentina entre los setenta y los noventa. *Revista Matériaux pour l'histoire de notre temps*, (77).

Wallerstein, I. (2003). ¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?. *Revista Debates/ OSAL*, (9), 179-184.

El cooperativismo en México. Una alternativa en análisis.

Raul Anthony Olmedo Neri.
Ingeniero Agrónomo Especialista en Sociología Rural.
Universidad Autónoma Chapingo.
raulanthonyn@yahoo.com.mx

Introducción

La historia que la humanidad ha escrito sobre sí misma desde hace tiempo, siempre ha estado marcada por elementos contextuales y sociales que permiten la perduración o el cambio de sistemas sociales acordes que permitan la reproducción de la vida colectiva.

No obstante, es menester mencionar que dichos contextos cambian con el tiempo. Así se vuelven históricos. Hoy, la sociedad actual se encuentra en un proceso de reconfiguración consecuente con la fase actual del capitalismo, es decir la globalización. Esta fase tiene como objetivo redelinear las funciones de los Estados-Naciones a partir del eje económico; si bien, el Estado-Nación surgió como un ente encargado de preservar y salvaguardar el interés común a partir de su incursión en partes funcionales y administrativas de la vida social, lo cierto es que, ahora se está delimitando a ser un garante del desarrollo libre y sin consecuencias del capital en su modo financiero-especulativo.

Además de esto, la globalización se ha encargado de mercantilizar diversos ámbitos que, hasta hace poco, se mantenían en el dominio exclusivo de los individuos que se diferenciaban de otros grupos sociales a partir de su *Lebenswelt.* La cultura, por ejemplo, se encuentra actualmente dentro de los ámbitos donde el ciclo de acumulación se desarrolla de una manera rápida e impositiva. Las culturas y cosmovisiones del mundo se están cuestionando y criticando desde Occidente con el fin de refutarlas y asimilar la "nueva y consensada" cultura mundial; dicha cultura se afirma como *nueva, diversa* y *consensuada*, cuando en realidad es *vieja, uniforme* e *impuesta.*

Y no sólo es esto. El sistema actual predominante a nivel internacional está exacerbando las bondades que genera, al mismo tiempo que exaspera a los individuos con sus hostiles formas

de producir y reproducir dichos beneficios. En este sistema debe haber pobres para que haya ricos, debe haber desigualdad para poder buscar la mejor manera de erradicarla, debe haber personas con hambre para que busquen un trabajo y puedan (sobre)vivir.

La re-delimitación de las funciones tanto del Estado como el de los individuos está generando que las clases sociales se disipen y se clasifiquen en dos "nuevas" categorías: capitalistas y excluidos. Ha eso se resume todo este proceso de desarrollo y reconfiguración sistémica.

En este sentido, gran parte de los excluidos han entendido que tienen dos opciones: la primera es seguir manteniendo el sistema y con él a los capitalistas (revestidos ahora bajo el nombre de empresarios o emprendedores), mientras que la segunda opción se establece como una alternativa en función del sistema y la correlación de fuerzas dentro de movimientos alternativos que permitan una reconfiguración de las relaciones sociales dentro del trabajo.

El movimiento cooperativista tiene este propósito. Aunque su comienzo se establece en 1844 en Rochdale, Inglaterra, lo cierto es que este movimiento se ha mantenido e incluso ha crecido en números relativos y absolutos. La idea *grosso modo* de este movimiento es generar las condiciones contextuales ideales para que los individuos tengan una vida digna.

Lo anterior, hace que dicho movimiento se vuelva emancipador en relación al que se ejerce actualmente. No obstante, el proceso de reconfiguración que este movimiento asume, hace que encuentra fácilmente enemigos contextuales e históricos que no permiten concretar el proceso de "reestructuración".

Como todo movimiento, el cooperativismo no sólo posee la parte emancipadora en práctica y discurso, sino que establece una serie de detonantes que propician de una manera más rápida su aplicación y apropiación. Surge así la propuesta de una economía diferente, es decir, la Economía Social. Ésta se desarrolla a partir de la idea del bienestar colectivo y de la supremacía del humano sobre el capital.

El movimiento cooperativo ha tenido una capacidad de adaptabilidad impresionante, es decir, actualmente las cooperativas se encuentran en cualquier Nación, independientemente del régimen que ejerza o incluso el discurso religioso que predomine; ha demostrado que la acumulación de la riqueza no es lo más importante ya que gracias a esa riqueza se está destruyendo el propio hombre.

La inferencia anterior será nuestro el tema a desarrollar en este trabajo. Se analizará el caso del movimiento cooperativo en México, así como una mención general de las bases, principios y retos que actualmente enfrenta.

Apuntes sobre la globalización

A primera vista podemos decir que la globalización "es ampliación, profundización y aceleración de la interconexión mundial en todos sus aspectos de la vida social contemporánea" (Lerman, 2006, p. 9), sin embargo, esta definición carece de profundidad y delimitación en sí misma, por lo que agregaremos que la ampliación es referente al capital financiero (llevado a cabo por la especulación en las bolsas internacionales), la profundización que se da en el seno de las desigualdades sociales tanto dentro de los Estado-Nación como en sus interacciones y la aceleración, a través de las empresas trasnacionales, para el cumplimiento del único objetivo del sistema: la acumulación de capital. Así la globalización busca, mediante la persuasión discursiva, posicionar al neoliberalismo como el eje principal del desarrollo.

Etxezarreta (2001, p. 13) menciona que la globalización "no es más que el nombre que se da a la etapa actual del capitalismo". Por otro lado, Fernand Braudel (1986) afirma que el capitalismo comenzó a incubarse desde el siglo doce como resultado del mercantilismo que se practicó en ese momento; de allí se dio paso a la Revolución Industrial que dio como resultado que se comenzara a expandir no sólo la producción de mercancías (bienes y servicios), sino también la práctica de la relación tripartita entre el capital, el capitalista y el obrero.

Mientras se explicaba y describía el proceso de acumulación de capital y el proceso de generación de riqueza, surgieron dos corrientes que entendían y explicaban estas nuevas relaciones sociales. La primera explicaba que la generación de riqueza se hacía a través de la reconfiguración que se da por parte de las materias primas y por ende de las máquinas, mientras que la segunda explicaba que la generación de riqueza se encontraba en la mano de obra que se empleaba para la construcción de los productos.

Llegado el siglo veinte el capitalismo comienza con la creación de instituciones garantes de su desarrollo a nivel internacional: la creación del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) que se encargarían de "salvaguardar" la integridad de los países capitalistas y de restaurar los estragos de la segunda guerra mundial. Bajo las condiciones imperantes, EU se convertirá en la potencia hegemónica que se encargará de expandir el capitalismo hacia los países americanos; terminando el siglo veinte se crearán dos bloques dentro del sistema capitalista: aquellos países que serán llamados "desarrollados" y aquellos otros que serán denominados "en vías de desarrollo"; estos dos bloques estarán relacionados por tres leyes: el supuesto de la autorregulación del mercado, el libre capital entre ambos bloques y la relación centro-periferia que se establecerá para la producción

De estas leyes económicas, la referida al mercado implica una serie de restricciones hacia el Estado, es decir, a limitar su posible intervención en el ámbito económico. De allí que a partir

de los tratados y modificaciones legales que se dieron por toda América Latina, el Estado permitiera el establecimiento de capital extranjero (empresas trasnacionales) que "ayudaría a incrementar la producción" para exportar los bienes y generar riqueza.

Todo el proceso capitalista se ha enfocado, hasta este momento, en la maximización de la producción y en la importancia de liberar el capital de cualquier traba (legislativa y como veremos más adelante social y cultural), por lo que a este punto del capitalismo se ha llamado globalización.

El paradigma de la globalización

Se ha visto que la globalización en sí sólo tiene un objetivo principal y éste la mercantilización de todos los ámbitos en los que el individuo se desarrolla. Sin embargo, este nuevo proceso de mercantilización trae consecuencia en los individuos al momento de relacionarse, es decir, la implicación de un costo para la socialización, da como resultado que muchas personas queden exluidas por su incapacidad financiera de "permanecer" en los círculos sociales.

La primera paradoja del capital se rige a través de la libertad de movimiento por parte de los individuos, ya que, como afirma Zygmunt Bauman (2010, p. 17) "Sacarse de encima la responsabilidad por las consecuencias es la ventaja más codiciada y apreciada que la nueva movilidad otorga al capital flotante, libre de ataduras", es decir, que después de que el capital haya generado y acumulado toda la riqueza de la zona donde se estableció, puede tomar sus cosas e irse sin que alguien pueda adjudicarle alguna responsabilidad de las consecuencias que pueda dejar en dicho lugar. Con esta "responsabilidad" inhabilitada, se puede observar la verdadera silueta del capital depredador de la naturaleza; de una economía sostenible o sustentable y no un desarrollo compatible, es decir dar y recibir en la misma proporción. Bajo el discurso modernizador, se propone como obligación la apropiación de la naturaleza para 'generar la riqueza que todos necesitan'; esto ha tenido distintas efectos en países como Brasil donde en tan sólo un año (agosto 2012-2013) se deforestó cerca de 2,238 km^2 de la selva amazónica (Blog Doble dividendo, 2013) para cultivar la soya o para especulación de terrenos. En el caso mexicano se da a partir de la precarización de los salarios que genera la tala clandestina de bosques con el fin de tener material que permita la generación de calor en tiempos de invierno, o simplemente para obtener fuego para los alimentos. Un caso más, que se encuentra de manera constante en diversos países latinoamericanos, es el desplazamiento de grupos indígenas debido a los recursos naturales que ellos administran. El capital no perdona culturas, las aniquila de ser necesario para su libre circulación.

Antes esta situación la sustentabilidad ha generado un paradigma que se contrapone con el capitalismo, allí prevalece la relación hombre naturaleza.

Si hablamos de la producción podremos decir que en la lógica del capitalismo sólo existe un objetivo al cual siempre se quiere alcanzar y el cual resulta ser casi infinito: la reducción de costos de producción al mínimo. Esto genera que cada vez más personas que no encuentran un espacio dentro de los beneficios de la globalización, se enlisten en la fila de los excluidos. Como se afirma "la pobreza significa 'bajos costos de producción': la pobreza es 'un insumo' en la economía de mano de obra barata ('del lado de la oferta')" (Chossudovsky, 2002, p. 85). Curiosamente, este 'ejército' no se encuentra concentrado en un lugar, sino que está esparcido por todo el mundo, como afirma Octavio Ianni (2006, p. 7) "una reserva de mano de obra barata prácticamente inagotable se volvió disponible en los países en desarrollo en los último siglos"; dice Bauman (2010, p. 28) que "lejos de homogeneizar la condición humana, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio tiende a polarizarla", ya que justamente el objetivo es la acumulación del capital y, al acortar este espacio y tiempo se da también la posibilidad "de producir mercancías parcial o totalmente en cualquier lugar del mundo" (Ianni, 2006, p. 7).

El mercado es otro punto importante dentro del paradigma de la globalización. Georg Henrik von Wright afirma que el mercado "no es la negociación interactiva de fuerzas en competencia, sino más bien el tira y afloja de exigencias manipuladas, necesidades artificiales y a avidez por las ganancias rápidas (Henrik 1997, citado por Bauman, 2010, p. 78), ya que el mercado se dirige por la oferta y la demanda este tiende a generar sus propia autorregulación, no obstante la manera en que se autorregula es *contra natura* ya que ante la amenaza de una caída en los precios por exceso de la oferta, se tiende a parar la producción y con ello a dar días de "descanso sin retribución" a los trabajadores que paradójicamente producen mercancías que nunca podrán comprar. Es decir, trabajar para producir algo que no consumirán ni ellos, ni las dos terceras partes de la población mundial (carros de lujo, televisiones de plasma, aviones, camiones, comida exótica, etc.); otra forma es eliminar la mercancía que satura el mercado, la destrucción de los productos o en última instancia "hacer un servicio a la comunidad mundial" como apoyo en alimentos (que llegan caducados a su destino) a las poblaciones afectadas por las guerras, esas guerras que se hacen en nombre de la paz.

Los individuos globalizados

El comportamiento humano es complejo, siempre está a merced de diferentes factores (internos y externos) que influyen en su cambio, refuerzo o discernimiento total. Dentro de la globalización, el comportamiento de los humanos está en razón proporcional a los efectos que produce el primero en el entorno. Lo importante para el individuo es el individuo mismo, no se puede dar el lujo de ayudar a quien lo necesita. Es mejor aislado y vivo, que solidario y muerto. Bajo esta concepción, la *desconfianza*, *indiferencia* y el *yo* sobre el *ellos* se convierten en los principios sociales más característicos de la globalización; se llega al extremo de entender "que los buenos (nosotros) matan a los malos (ellos), no a la inversa" (LeShan,

1995, p. 65).

A partir de la desconfianza, el ser humano ha creado mecanismos que bajo el discurso de "protección" se han convertido en formas de intimidación y dominación social internacional, así como en formas de generar la paz. La guerra por mantener la paz, se ha convertido en un negocio para la rama armamentista que lejos de mantenerla, produce un sin fin de ganancias al capitalismo; como afirma Carral (2006, p. 67) "No se trata de una guerra que destruye la economía capitalista, sino que la fortalece en tanto cabalística llevada a lo inaudito". En esta guerra sin sentido, el único perdedor es el hombre; la naturaleza es atacada a pasos agigantados, el proceso de recuperación de ésta es mayor que el proceso en que se destruye. Como se afirma "toda acción humana, desde las empresas, los Estados y la misma acción cotidiana de cada persona, está involucrada en la fragua de este *ecocidio*" (Hinkelammert & Mora, 2013, p. 296).

La pobreza también influye en el ser individual y colectivo: en el individual porque genera un proceso de aislamiento, se corrompe la gente ante la situación de desesperación y supervivencia extrema a la que está sujeta; y en el colectivo porque, como se ha explicado líneas arriba "tiende a depender cada vez más de la estrategia trasnacional de acumulación a escala mundial" (Romero, 2002, p. 6).

En el mundo de la globalización se extiende la idea de uniformidad, "presuponen homogeneizar todas las formas de actuar, pensar sentir y hasta de comer ante lo vertiginoso de los cambios a los que somos expuestos" (Noreiro & Almanza, 2009, p. 71). En este proceso globalizador, la comunicación entre el capital es fundamental y la no comunicación entre las personas lo es más todavía, como se afirma: los individuos "son los primeros en desterritorializarse y ponerse fuera del alcance de la capacidad comunicativa del "factor humano" de una localidad y sus residentes" (Bauman, 2010, p. 35). Por lo tanto, una menor comunicación colectiva aumenta los beneficios de la comunicación entre el capital; la segregación social y el aislamiento son necesarias, para que el sistema cumpla con su objetivo primordial y así se pueda reproducir.

El movimiento cooperativista

Hablar de cooperativismo es enarbolarlo como un movimiento social, debido a las funciones que realiza dentro del entramado social a nivel internacional. En el campo teórico, el movimiento cooperativista no ha tenido un desarrollo amplio. Esto se debe en primera instancia por la falta de establecimiento de metodologías que permitan a los investigadores generar un marco teórico-conceptual que disipe las ambigüedades conceptuales y la utilización errada de términos como "movimiento cooperativista", "modelo cooperativista", "corriente cooperativista", entre otros.

Los teóricos en el ámbito cooperativista han llegado a la conclusión que la primera acción del

movimiento como tal se da en Inglaterra en 1844 dentro de una empresa textil de Rochdale, mediante un cambio en el objetivo de lo que hasta ese momento era la acumulación de la riqueza a costa de los trabajadores que para ese momento eran 28. Esta acción es la primera (teóricamente) acción del movimiento cooperativista.

Este movimiento se ha caracterizado por la gran capacidad de adaptación ante diferentes escenarios: en el geopolítico ya que ha prosperado tanto en Estados Unidos como en Rusia, tanto en el sistema Capitalista como en el Socialista; también en la estratificación social, ya que en este movimiento pueden entrar todas las clases sociales (ya sea que se unan o que se creen entre dichas clases) y; en lo cultural porque independientemente de la cultura en que se intente desarrollar, el movimiento cooperativista tiene el mismo factor de génesis: resolver una necesidad concreta.

De acuerdo con Rojas (2014, p. 19) "… las cooperativas asocian a alrededor de 1000 millones de personas en todo el mundo; es decir, uno de cada siete seres humanos". Allí está la magnitud de un movimiento internacional y, por ende, la urgencia de marcos teóricos estables que permitan explicar y ayudar en la transformación y expansión de este modo de vida.

En estas circunstancias, el año 2012 fue nombrado como el Año Internacional de las cooperativas, por parte de ONU, en un intento de enfatizar y visibilizar la potencialidad de este movimiento que tiende matices diversos y adaptables de acuerdo a la región y los individuos que se insertan en esta forma de reconfiguración de las relaciones sociales a nivel personal, colectivo y contextual.

Indudablemente la necesidad en la que la mayoría de las personas están es justamente la exclusión, pobreza y muerte dentro del capitalismo y en especial de la globalización. Clodomir Santos (2002) afirma:

> Para vencer el desempleo y la pobreza la solución invariable está en la organización de los propios desempleados y de los pobres en Empresas Comunitarias o Cooperativas de Participación social generadora de puestos de trabajo e ingresos necesarios para un nivel de vida digno (p. 18)

Rojas (2014, p. 19) afirma que, "debe destacarse que las coopertavias dan ocupación directa a 100 millones de personas y las 300 cooperativas más grandes en activos conforman, en su conjunto, la novena economía del mundo". Es decir, el cooperativismo, lejos de ser un sistema económico que busca el lucro como lo hace el capitalismo, es un sistema organizativo que busca el bienestar con los asociados, la sociedad en general y la naturaleza a través de la cooperación.

Para esto se debe entender que cooperativismo proviene del verbo cooperar y éste del latín *cooperare*, el cual según el diccionario significa "Obrar conjuntamente dos o más personas o entidades para conseguir un mismo fin" (Larousse, 2010, p. 287). Esta definición es la que da

como carácter principal al movimiento; la idea de la acumulación de riqueza no se encuentra dentro del fin último del cooperativismo, al contrario, y como se verá más adelante, es dar una mejor calidad de vida.

Los principios cooperativistas

El movimiento cooperativista ha llegado a la consolidación de una asociación de nivel internacional como la Alianza Cooperativa Internacional (ACI). Ésta ha tomado un papel de representación entre las cooperativas y los diferentes niveles de organización que existen en los países. Bajo la concepción cooperativista se pregonan los siguientes principios:

- Libre adhesión
- Democracia
- Participación económica
- Autonomía
- Solidaridad y responsabilidad
- Educación constante
- Compromiso con la comunidad

Fuentes: Elaboración propia con base en Moura (1946, p. 16), Aranda & Ponce (2010, p. 13-14) y Muñoz, Santoyo & Flores (2010, p. 24)

De acuerdo a estos principios podemos decir que varían de acuerdo al tipo de cooperativa que se constituya (de consumo, producción, caja de ahorro, etc.), no obstante, deben estar presentes en cualquier cooperativa. La libre adhesión hace alusión a la pluriculturalidad a la que tiene acceso el cooperativismo, es decir, puede entrar cualquier persona que quiera pertenecer a la cooperativa siempre y cuando estén dispuestos a cumplir y hacer cumplir los otros principios; la democracia se rige bajo la premisa de "un socio, un voto" para la toma de decisiones tanto internas y externas que impliquen a la cooperativa; la participación económica hace referencia a la responsabilidad de cada socio para aportar una parte del soporte económico de la cooperativa, como lo afirma la misma ACI (Américas, 2001-2013):

> Los miembros contribuyen de manera equitativa y controlan de manera democrática el capital de la cooperativa. Por lo menos una parte de ese capital es propiedad común de la cooperativa. Usualmente reciben una compensación limitada, si es que la hay, sobre el capital suscrito como condición de membresía.

La autonomía y "el control de la marcha de la asociación deben tenerla los asociados con independencia del gobierno, de empresas, bancos u otras instituciones" (Aranda & Ponce, 2010, p. 14), no obstante, esto no le impide al gobierno regular y vigilar el correcto funcionamiento de dicha asociación.

La educación constante para los socios y aquellos que la necesiten (cooperativas jóvenes y sociedad en general) es uno de los valores más importantes porque esta forma de trabajar debe reforzarse constantemente. El compromiso con la comunidad es ineluctable, es decir, tener en cuenta el bienestar no sólo de los que me rodean sino también en donde me encuentro (medio ambiente) y la solidaridad ante los nuestros y los otros que comienzan el camino del Cooperativismo.

Estos principios generarán las condiciones para alcanzar el bienestar y condiciones dignas para vivir con los demás y con la naturaleza; no es fácil. Este tipo de organización requiere un verdadero cambio tanto en el actuar (ya que surge como forma de enfrentar una necesidad real, presente y palpable a un grupo) como en el pensar (dejar de lado los principios que el capitalismo nos impone) de las personas que se introducen en el campo del cooperativismo.

Los campos de acción del movimiento cooperativista

Rojas (2014, p. 21) menciona que existen ocho campos de acción cooperativa:

> 1) la composición de su base social de referencia; 2) la naturaleza político-reivindicativa de su acción colectiva; 3) la defensa y promoción de la llamada identidad cooperativa; 4) la definición de su misión histórica; 5) el contenido básico de su programa de reivindicaciones inmediatas; 6) la ubicación de sus enemigos inmediatos e históricos; 7) las estrategias de acción colectiva utilizadas, y 8) los modelos organizativos empleados.

El primer campo de acción se desarrolla a partir de la diversidad de personas que se han sumado a las líneas del movimiento cooperativista, es decir, no sólo supera las barreras étnicas y culturales, sino también las de clase. Obreros, estudiantes, profesores, y todo aquel que cree firmemente en los principios cooperativistas puede aspirar a crear la propia.

Como todo movimiento, el cooperativismo debe tener una incidencia política que defienda los intereses del mismo ante las hostilidades del sistema y las empresas que ven en este movimiento una amenaza a sus ganancias.

La identidad cooperativa se desarrolla a partir de la reproducción de los valores y principios cooperativistas que establecen una forma de actuar y vivir en el mundo. Hay un problema importante aquí, debido a que muchas empresas sólo utilizan a figura formal de cooperativa, sin asumir el compromiso de lo que ello significa.

Respecto a su misión histórica, queda clara a partir de la explicación de las condiciones que se presentan con la globalización y la función emancipadora que este movimiento puede dar. Sobre las reivindicaciones inmediatas se pueden mencionar la producción de condiciones que posibiliten y dignifiquen la vida de las personas que están en la fila de los excluidos.

Todo movimiento tiene enemigos, desde lo que se pueden encontrar en el exterior, así como los que se puede desarrollar en el interior. Este punto es el más relevante, debido a que este punto, quizá, sea el que más dificultades han tenido las cooperativas en países en vías de desarrollo para proliferar.

En el caso de México, en términos generales, estarían integrados en primer lugar, por los usureros, acaparadores, intermediarios, caciques y especuladores de todo tipo, quienes se apropian de la mayor parte del excedente económico generado tanto en las comunidades rurales como urbanas.

Esta clase de enemigos son difíciles de contrarrestar porque ellos precisamente son consecuencia del sistema económico actual. De allí la importancia de generar consciencia de lo que el movimiento cooperativista es: reestructuración.

Respecto a las estrategias de acción colectiva, están básicamente plasmadas en los principios cooperativos que permiten generar capital social que ayude a mantener un espacio cooperativista.

Los modelos organizativos empleados son parte fundamental. En ellos se genera el capital social y la consciencia para que las personas se apropien del movimiento (en el sentido de asumirse como cooperativistas). Clodomir (2004) ha generado toda una base de principios para una Teoría de la Organización, la cual permite establecer los elementos *si ne qua non* pueden empoderar a la gente.

El cooperativismo en la Economía Social

Hemos mencionado los principios por los que se rige el cooperativismo y su desarrollo a lo largo del tiempo, no obstante, debemos hablar ahora del ámbito político ya que cualquier movimiento no sólo necesita de una base teórica sino también de una base ideológica que pueda defender sus ideales y misiones ante la problemática mundial.

Este movimiento se encuentra dentro de la denominada Economía Social; la definiremos de acuerdo a su concepto fundamental: "El concepto fundamental se encuentra en las bases de la convivencia fraternal del ser humano en lo político y lo social y la cooperación en lo económico para que *todos ganen*" (Solidaria, 2006, p. 18), es decir, de las dos economías que se reconocen en muchas de las constituciones (la pública y la privada) ninguna de éstas tienen como base

fundamental la producción sin fines de lucro, sino que esta economía busca el bienestar de todos, de allí lo Social (y en muchos países de América también le anexan el sustantivo *Solidaridad*).

Tanto la Economía Social y el cooperativismo han tenido una desventaja en el ámbito político, en el caso de América Latina, ya que no se les ha dado el reconocimiento que se merecen; a últimas fechas, se le ha comenzado a dar cierta importancia dentro de la legislación pública: los más claros ejemplos son las leyes referentes a la Economía Solidaria creadas y aprobadas por los gobiernos de Canadá y Portugal; mientras que en otros países se han analizado y en ciertos casos reformado dichas leyes como en el caso de México.

A pesar de los grandes avances que han tenido los países, el movimiento necesita tener una estructura organizacional de tal grado que pueda tener un verdadero "peso" en el ámbito público y político.

El caso de México y el cooperativismo

El movimiento cooperativista en México ha tenido sus altas y bajas. En realidad, las condiciones sociales de México, que van desde su Independencia hasta el momento actual, generan una especie de ambiente hostil en el que el movimiento cooperativista ha desarrollado su base de acción. México se ha mantenido en una guerra interna desde la consumación de su Independencia; esto se ha debido a las disputas por detentar el poder y la administración de un país lleno de riqueza.

Se debe argumentar más en favor de la afirmación anterior. La guerra vivida en México se ha caracterizado por una relación de poder basado en el nepotismo (dentro de la clase política), en el clientelismo, corporativismo y sindicalismo (desde la clase política a la trabajadora) y de individualismo y competencia (dentro de la población en general). La relación histórica entre la clase política y la población trabajadora mexicana se ha enfocado en una relación dependiente que genera, por un lado, la reproducción del *statu quo* y por el otro, los privilegios de ciertos individuos de la población en general (los dirigentes de sindicatos, organizaciones campesinas y obreras, por ejemplo).

Esto, aunado a las condiciones microeconómicas de la población (salarios bajos que atraen la inversión extranjera), así como la no erradicación de los grandes problemas nacionales como lo es la educación, la pobreza, la desigualdad social, el racismo y la violencia generada por el Estado y el crimen organizado, hacen que muchas veces las cooperativas sólo sean de forma y no de hecho.

El movimiento cooperativista comienza en México en la década de 1870 (Rojas, 2008, 2014) a partir de la creación de una cooperativa de Producción y Venta de sombreros en 1872;

básicamente le toca el nacimiento, apogeo y declive del porfiriato.

A pesar de la "paz" que existía en México, las cooperativas tuvieron muchos obstáculos constantes en todo el país: la indiferencia, la falta de organización, los intermediarios en el ámbito de la producción, la constante lucha por un nicho dentro del mercado y los fines (en algunos casos) políticos de los cuales eran objetos. Hasta antes de iniciada la Revolución Mexicana, el movimiento comenzaba a tener un peso y fuerza, pero éstos se vinieron abajo debido al movimiento de rebelión social. Este movimiento casi hizo que desaparecieran las cooperativas, no obstante, pasaron a ser especie de apéndice del movimiento obrero mexicano que tomó mucha fuerza en esos años de lucha. Afirma Rojas (1982, p. 376) "era tal la fuerza moral del cooperativismo que los líderes obreros y el gobierno mismo no pudieron sustraerse a su influencia".

En el periodo de la construcción del Estado mexicano (1920-1934), las cooperativas comenzaron a mostrar un crecimiento relativo mínimo, esto debido a que las consecuencias de la Revolución Mexicana dieron por hecho la necesidad de reconstruir el país. En este sentido, se puede observar el crecimiento de las cooperativas durante el periodo 1927- 1932. En esta tabla se observa que el tipo de cooperativas se concentraban en tres: producción, consumo y cooperativas mixtas. Estos tipos tienen como base la situación del reparto agrario, así como las políticas públicas de desarrollo nacional que se dio en el país es ese periodo.

Tabla 1. Cooperativas en México durante el periodo 1927-1936

Cooperativas/Año	1927-1932	1934-1935	1936
Cooperativas de producción	242	240	321
Cooperativas de consumo	66	402	487
Cooperativas mixtas	0	169	222
Total	308	811	1, 030

Fuente: Elaboración propia con base en Velázquez (2013, p. 97)

De allí en adelante, el movimiento cooperativista trataría de obtener nuevamente las influencias que con años de esfuerzo habían generado en la población mexicana y no fue hasta el 11 de enero de 1938 que se publicó la Ley Cooperativa por el Presidente Lázaro Cárdenas (presidente de México en el sexenio 19434-1940) quien, bajo su plan socialista de educación, dio paso a la entrada del movimiento en el ámbito político.

Con el paso del tiempo, el movimiento cooperativista en México fue desarrollándose a partir de los elementos políticos y económicos que se encaminaron en el proceso de desarrollo nacional a partir de consolidar un sector agropecuario fuerte que sostuviese a la industria mexicana naciente. En el cuadro número 2 podemos apreciar que el número de cooperativas que se crean, están concentradas en el sector de producción primaria (agropecuaria y pesquera).

Lo anterior se da a partir de la política desarrollista que se implementó en el país. Además, la política precedente fomentaba la consolidación de ejidos (forma colectiva de tenencia de la tierra que se implementó en el reparto agrario).

Tabla 2. Cooperativas registradas en México (1970-1984)

	1970[a]		*1973*[a]		*1983*[b]		*1984*[c]	
	Núm.	*Socios*	*Núm.*	*Socios*	*Núm.*	*Socios*	*Núm.*	*Socios*
Agropecuarias[1]	817	57 212	900	61 213	2 537	98 330	2 556	119 097
Pesqueras	238	26 818	332	35 035	931	66 179	953	72 367
Industriales[2]	258	16 246	323	18 671	653	36 539	694	27 971
Transportes	220	8 724	228	8 947	377	16 876	362	15 396
Servicios[3]	59	2 914	95	4 838	205	7 361	165	5 696
Consumo intermedio					454	45 898	641	81 399
Consumo final	794	175 515	810	178 194	812	250 158	346	203 316
Comercialización							370	17 852
No especificado							134[d]	8 277
Total	*2 386*	*287 429*	*2 688*	*306 898*	*5 969*	*521 341*	*6 221*	*551 371*

1. Incluye agricultura, ganadería, caza, silvicultura y extracción de madera, pero no comprende ejidos.
2. Incluye minería, productos alimenticios, textiles y prendas de vestir, industrias de la madera, papel, imprentas y editoriales, sustancias químicas, productos minerales y metálicos, otras industrias manufactureras y construcción.
3. Incluye restaurantes y hoteles, servicios de alquiler y administración de bienes inmuebles, servicios prestados a empresas, servicios educativos y otros servicios.

Fuentes: a. Dirección General de Fomento Cooperativo y Dirección de Capacitación y Fomento Cooperativo Pesquero.
b. Programa Nacional de Fomento Cooperativo.
c. Directorio Básico de Sociedades Cooperativas.
d. Se trata de cooperativas de producción.

Fuente: Fritz-Krockow (1986, p. 790)

Sin embargo, se puede ver que, dentro de los números, apenas para 1984, poco más de medio millón de personas estaban dentro de una organización cooperativista. Esto nos da una clara idea que no se fomentó la formación de cooperativistas, sólo de cooperativas; esto es importante mencionar: la conformación jurídica de organizaciones como cooperativas no implica de manera implícita la organización social de los integrantes.

Ser cooperativista necesita una reivindicación de pensamiento y acción respecto a lo que quiere y hace para conseguir sus objetivos; lamentablemente hay cooperativas sin cooperativistas. Es importante mencionar que el cooperativista no sólo se desarrolla en la organización, sino en su vida diaria; en otras palabras, ser cooperativista no es solo una forma de actuar y pensar, sino también de vivir.

Aunque los artículos de esta primera ley eran satisfactorios para el periodo en el que el país se encontraba, no se pudo evitar que el Estado utilizara la imagen cooperativa como un medio corporativista; de allí hasta 1994, la ley cooperativa permaneció como una anquilosis entre el corporativismo estatal y el asistencialismo religioso. Fue justamente con Carlos Salinas de Gortari que se pudo modificar, esta vez para fines de adaptación (una vez más de la figura de la cooperativa) al modelo neoliberal (capitalismo) del cual hemos hablado bastante en el primer apartado.

De allí hasta el 2013 es cuando se crea la *Ley General de Economía Social y Solidaria.* Aunque existe polémica sobre lo benéfica de esta nueva Ley sobre la Economía Social y Solidaria, no cabe duda que este interés cada vez más pronunciado por parte de los países de América Latina

hacia este tipo de legislaciones que reivindican el movimiento y le darán más fuerza para consolidarse.

Uno de los problemas más importantes con el que el movimiento cooperativista se ha encontrado en México es sin duda la falta de organización entre la sociedad mexicana; según datos del Centro de Investigaciones Económicas Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y la Agricultura Mundial (CIESTAAM) "El 85% de los mexicanos no ha participado en grupos organizados, lo cual es un fiel reflejo de la debilidad de nuestro tejido social" (Muñoz, Santoyo & Flores, 2010, p. 14). Dejando por un momento este obstáculo organizativo, nos encontramos con el problema de la teoría en México; desde el comienzo de la aplicación de las cooperativas en México, hemos tenido una influencia externa (de Alemania, por ejemplo) que lejos de adaptarse a las condiciones mexicanas se hace al revés: la sociedad debe modificarse ante los requisitos que solicita el modelo extranjero. Es por ello que la escasa producción bibliográfica que hay en México y finalmente el problema que representa el sistema económico imperante tanto en el país como en el resto del mundo (excluyendo a China y Cuba) ya que con los principios que se rige la globalización es muy difícil que la gente adquiera y asimile los principios cooperativistas.

Actualmente y de acuerdo con Medina & Flores (2015), el número de cooperativas en México asciende a 12, 506 personas. En el cuadro número 3, se puede observar los cinco estados de la República que concentran el mayor número de cooperativas; en ellos están establecidas el 37.80% del total de las cooperativas.

Tabla 3. Los cinco estados de México con mayor número de cooperativas.

No.	Estado	No. de cooperativas	Porcentaje (%)
1	Estado México	1319	10.10
2	Jalisco	1092	8.40
3	Nuevo León	941	7.20
4	Baja California	797	6.10
5	Guerrero	964	5.90
Total		12,506	37.80

Fuente: Elaboración propia con base en Medina & Flores (2015, p.85)

Dentro de las cooperativas más representativas en México se encuentran la "Unión de Cooperativas Tosepan" (1977) y la "Sociedad Cooperativa Trabajadores de Pascual" (1985). Ambas creadas como resultado de condiciones políticas y económicas adversas a la población (indígenas y obreros); en este sentido, es importante mencionar que estas dos cooperativas se han conformado como ejemplos clásicos de cómo una cooperativa puede mantenerse en el tiempo.

No hay que olvidar que una cooperativa no se conforma como un proyecto a corto plazo, sino como un proyecto de vida que tiende a una prospectiva de corte generacional. Esto es algo que

muchas cooperativas no han cuidado y que por ende, trae problemas en la segunda generación debido a que ellos no han sido formados con los valores cooperativistas; no han sido educados para ser cooperativistas. Este problema lo está viviendo la cooperativa Pascual, debido a la falta de apropiación histórica por parte de las nuevas generaciones sobre cómo se conformó dicha sociedad cooperativa, lo que ha desembocado en que haya constantes intentos de venderla para adquirir una ganancia mayor sin tomar en cuenta el esfuerzo y la lucha concentrada en esta organización.

La cooperativa Tosepan ha sabido llevar este tipo de problemas con la educación cooperativista que da a los hijos de los socios e incluso a través de su inserción desde chicos para que la valores y se sientan parte de ella. Además, esta cooperativa reivindica los valores, usos y costumbre del grupo indígena que lo conforma, lo que no sólo es la conservación de una organización y fuente de empleo, sino de una cultura.

Esto es importante: las cooperativas administradas y manejadas por grupos indígenas tienen un factor que ayuda a mantener el proyecto a largo plazo: su cohesión sociocultural. Es decir, a partir de la cultura y el proceso histórico que los ha llevado a atenerse en una posición de hermetismo cultural, han logrado mantener un espacio idóneo para la proliferación de proyectos donde se hay confianza y compromiso. Muchos de los valores cooperativos son similares a los generados en las comunidades indígenas, donde la solidaridad y el apoyo común sin recibir nada a cambio, generan relaciones sociales de confianza y cooperativismo.

Conclusiones

Se ha tratado de dar una panorámica del momento en que se encuentra el planeta, cómo se está organizado y el futuro que le espera. Con el consecuente desarrollo de la globalización, y con ella la reproducción de sus principios, lo único seguro es la diferenciación cada vez más visible y palpable, entre quienes no comen y quienes no duermen.

Como ya se mencionó, el movimiento cooperativista tiene aún mucho camino por recorrer, sin embargo, es digno de reconocer los logros que ha tenido en lo que lleva de vida. En el caso mexicano, se presentó un panorama de la situación actual que presenta el movimiento cooperativista, sus alcances y desarrollo a través de la conformación del Estado mexicano en el siglo XX. A la vez, se dieron ejemplos representativos de cooperativas que son caso de éxito a nivel nacional, y sin embargo, aún ellas, presentan claros problemas respecto al futuro que les espera.

Como se mencionó al principio de este trabajo, toda la gama de conceptos y términos que del movimiento cooperativo surgen, están siendo aplicados en las políticas públicas con el fin de erradicar problemas estructurales que vive la sociedad. No obstante, se debe hacer énfasis en

que si el movimiento no cuenta con individuos que se asuman como cooperativistas, lo único que se espera es la derrota del movimiento en su aspecto emancipador y misión histórica.

Quizá el problema más difícil que presenta México es la generación de capital social que esté dispuesto a hacer un cambio sustantivo en su forma de actuar en el mundo; no sólo hablamos de ser diferentes, sino vivir de manera igualmente diferente.

Por ello, es importante resaltar la urgencia por consolidar investigaciones sobre el cooperativismo latinoamericano para poder hablar sobre nuestras experiencias y crear espacios de diálogo. El diálogo es una de las opciones más viables para hacer ver a los individuos que otro tipo de sociedad es diferente. Dice el dicho popular que "nadie escarmienta en cabeza ajena", sin embargo, lo cierto es que se puede evitar, teniendo el mecanismo idóneo para ello.

Es también urgente, la exposición del cooperativismo en aquellos lugares en donde la globalización no ha entrado o que ha entrado sólo para causar estragos y lo es más aún el reconstruir el tejido social que tan rasgado ha quedado por los valores que el capitalismo produce y reproduce. Se debe voltear a ver a los otros, aquellos excluidos que han tenido a bien aprovechar y disfrutar de los beneficios que el cooperativismo genera.

El futuro parece incierto, pero aún se está a tiempo de considerar un camino que dé algo más que miseria, pobreza, muerte y riqueza ficticia.

Bibliografía

Américas, A. C. (2001-2013). *Alianza Cooperativa Internacional*. Recuperado el 2013 de Noviembre de 30, de Alianza Cooperativa Internacional: http://www.aciamericas.coop/Principios-y-Valores-Cooperativos-4456

Aranda Orozco, G., & Ponce de León, A. (2010). Economía Social: una propuesta para el campo mexicano. *Estudios Agrarios*, p. 9-34.

Bauman, Z. (2010). *La globalización. Consecuencias humanas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Blog Doble dividendo. (7 de Agosto de 2013). Recuperado el 2013 de Noviembre de 24, de Blog Doble Dividendo: http://pobrezaambiente.typepad.com/blog/2013/07/datos-nuevos-confirman-que-hasta-en-brasil-la-deforestaci%C3%B3n-aument%C3%B3-en-los-%C3%BAltimos-12-meses.html

Chossudovsky, M. (2002). *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial.* México: UNAM-Siglo XXI.

Etxezarreta, M. (2001). Algunos rasgos de la globalización. En R. Fernández Durán, M. Etxezarreta, R. L.P, & R. L. L. P., *Globalización capitalista* (p. 13-42). Barcelona: LUNA.

Fritz-Krockow, B. (1986). Evaluación del cooperativismo mexicano. *Comercio Exterior*, p. 789-796.

Ianni, O. (2006). *Teorás de la globalización.* México: Siglo XXI.

J. Hinkelammert, F., & Mora Jiménez, H. (2013). *Hacia una economía para la vida.* Morelia: EUNA-Universidad Michoacana.

Larousse. (2010). *El pequeño Larousse ilustrado 2010.* México: Larousse.

Lerman Alperstein, A. (2006). *Relaciones México-América Latina. Entre la globalización y la regionalización.* México: AUM-X.

LeShan, L. (1995). *La psicología de la guerra.* México: Andre Bello.

Medina Conde, A., & Flores Ilhuicatzi, U. (2015). Estudio jurídico y fiscal de las sociedades cooperativas como empresas de carácter social en la región de Oaxaca, México y su situación actual. *Textual*, p. 71-94.

Moura, V. (1946). *Diretrizes cooperativistas.* Sao Paulo: Editora Brasiliense Limitada.

Muñoz Rodríguez, M., Santoyo Cortés, V. H., & Flores Verduzco, J. J. (2010). *Pilares de las organizaciones rurales que perduran.* México: UACH.

Noreiro Escalante, L., & Almanza Sánchez, M. (2009). Controversias de las nuevas tecnologías en el marco de la globalización ¿Qué opciones ante las hegemónicas? *Artículos y ensayos de Sociología Rural*, p. 70-83.

Rojas Coria, R. (1982). *Tratado de Cooperativismo Mexicano.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rojas Herrera, J. J. (2008). *Rosendo Rojas Coria: una vida dedicada al engrandecimiento del cooperativismo mexicano.* México: UACh.

Rojas Herrera, J. J. (2014). *La formación del movimiento cooperativo en México: antecedentes organizacionales y momento constitutivo.* México: UACh-Juan Pablos Editor.

Romero, A. (2002). *Globalización y poder.* Nariño: UNARIÑO.

Santos de Morais, C. (2002). Geopolítica y geoeconomía mundiales en tres escenarios de la globalización. *Textual*, p. 1-20.

Santos de Morais, C. (2004). *Cuadernos cooperativos y de Economía Social. Apuntes sobre Teoría de la Organización.* México: Cámara de Diputados.

Solidaria, G. d. (2006). *Cuadernos Coopertivos y de Economía Social.* México: Cámara de Diputados.

Torres Carral, G. (2006). *Poscivilización: guerra y ruralidad.* México: Plaza y Valdes editores.

Velázquez García, J. M. (2013). *El movimiento cooperativo en México: La búsqueda de alternativa al desarrollo social 2000-2010.* México: Movimiento Ciudadano.

Diálogos iberoamericanos I.
Análisis y propuestas desde las Ciencias Sociales para repensar Iberoamérica.

Iberoamérica Social Editorial.
ISBN: 978-84-697-2745-4

DIÁLOGOS IBEROAMERICANOS I.

Análisis y propuestas desde las ciencias sociales para repensar Iberoamérica.

El material que hoy tenemos entre las manos es el fruto del arrojo y la fuerza de voluntad de un equipo de personas procedentes de todas partes de la región iberoamericana. Esta colección de textos es, como todo lo que produce Iberoamérica Social, un trabajo colectivo basado en el diálogo, la horizontalidad y la interculturalidad. Al mismo tiempo, es una producción que no busca ningún tipo de lucro económico y que se genera por la propia fuerza de crear, compartir y difundir conocimiento por parte de pensadores e investigadores desinteresados y amantes de lo que creemos que representa Iberoamérica: una región supra-continental con una capacidad de crear, gracias a su riqueza cultural y humana, abrumadora.

Carlos Benítez Trinidad.

ISBN: 978-84-697-2745-4

Iberoamérica Social

2017