

REVISTA DESCOLONIALIDAD DEL PODER, BUENOS VIVIRES Y DIÁLOGO DE SABERES



Núm. 5 | Septiembre 2026

Diana Roldan Esquivel | Raúl Zibechi | Carlos Corredor
Jiménez | María Isabel Cortés Córdoba | Yulieth Karina
Mera Paz | Irma Lila Zentle Colotl | David Barrios
Rodríguez | Carlos Geovanni Aguilar Cruz | Roberto
Espinoza | Julio Cesar Guanche | Aníbal Quijano | Tiago
Osiro Linhar & Heriberto Ruiz Ponce | Walter D.
Mignolo | Hilda Caballero Aguilar | Boris Marañón &
Eduardo Sandoval | Miguel Ángel Nación Pantigoso |
Paulina Pérez | ASAMBLEA NACIONAL POR EL AGUA,
LA VIDA Y EL TERRITORIO



**REVISTA DESCOLONIALIDAD DEL PODER, BUENOS
VIVIRES Y DIÁLOGO DE SABERES / NÚM. 5 /
SEPTIEMBRE 2026 / MÉXICO**

Director

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Comité Editorial

Boris Wolfgang Marañón Pimentel
Hilda Caballero Aguilar

Comité Técnico Editorial

Andrea Mariana Chávez García
Andrea Pérez Balderrama
Ernesto Canek Hernández Martínez
Jessica Villasana Vega
Rosa Pamela Palomino Ruíz

Revista semestral
ISSN en trámite

Los textos publicados en la revista Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes son responsabilidad exclusiva de las y los autores. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido aquí publicado sin fines de lucro, citándose la fuente completa.

Nuestras redes sociales



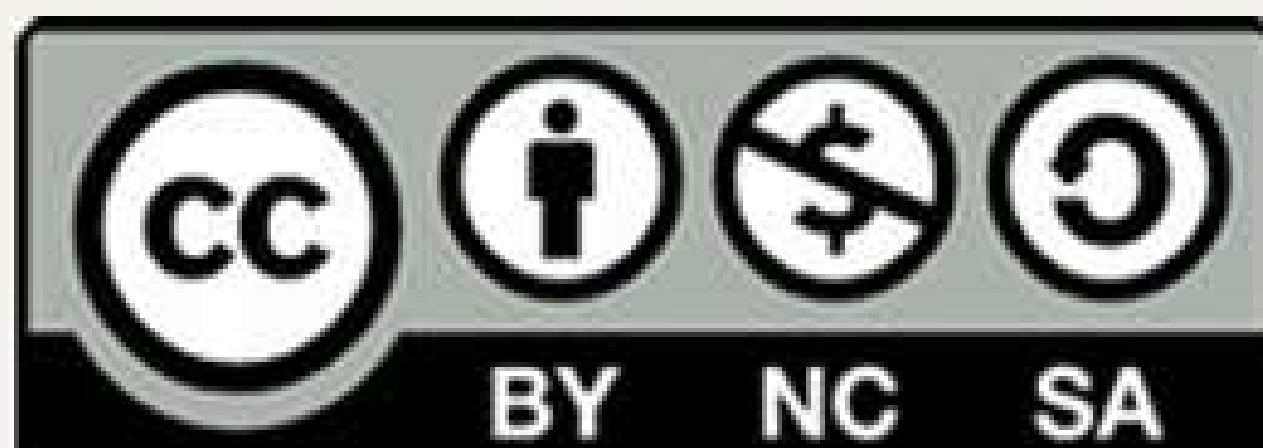
redmexicanadescolonialidad@gmail.com



[Solidaridad Económica, Buen vivir y Descolonialidad del poder](#)

[Red Mexicana de Descolonialidad del Poder](#)

**Revista Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes
está bajo una licencia: CCreative Commons Attribution-
NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) al -
ShareAlike 4.0 International.**



Arrancaron nuestros frutos,
Cortaron nuestras ramas,
Quemaron nuestro tronco,
Pero no pudieron Matar Nuestras Raíces.

Poema Náhuatl anónimo

Los Heraldos Negros

Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
la resaca de todo lo sufrido
se empozara en el alma... ¡Yo no sé!

Son pocos; pero son... Abren zanjas oscuras
en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte.
Serán tal vez los potros de bárbaros atilas;
o los heraldos negros que nos manda la Muerte.

Son las caídas hondas de los Cristos del alma
de alguna fe adorable que el Destino blasfema.
Esos golpes sangrientos son las crepitaciones
de algún pan que en la puerta del horno se nos quema.

Y el hombre... Pobre... ¡pobre! Vuelve los ojos,
como cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido se empoza,
como charco de culpa, en la mirada.

Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!

César Vallejo

Índice

Presentación Convocatoria

Diálogo de Saberes

- “Somos agua”, Gritan Pueblos en resistencia - Raúl Zibechi , 10-12
- Diálogo de saberes en la asamblea del pueblo Mazahua - Diana Roldan Esquivel, 13-25

Artículos y Ensayos sobre el Mundo y América Latina

- Descolonizar el relato de territorio-nación: Una mirada desde los movimientos sociales del Macizo Colombia - Carlos Corredor Jiménez, 27-41
- Memoria y olvido; una dialéctica de las marcas culturales del colonialismo en América Latina, y la apuesta decolonial - María Isabel Cortés Córdoba, 42-52
- Cuidado territorial y bioculturalidad: El proceso de mujeres maciceñas - Yulieth Karina Mera Paz & Carlos Corredor Jiménez, 53-63
- Políticas afectivas mutiespecie para la construcción de economías para la vida - Irma Lila Zentle Colotl, 64-80
- Reflexiones sobre México a 20 años del inicio de la “guerra contra el narcotráfico” - David Barrios Rodríguez, 81-91

Reseñas Críticas

- Prácticas insustentables en el centro universitario Nezahualcóyotl: crítica desde la decolonialidad - Carlos Geovanni Aguilar Cruz, 93-100

Conversaciones

- Perspectivas sobre el Perú - Boris Marañón e Hilda Caballero entrevistan a Roberto Espinoza, 102
- Cuba: bloqueo, crisis y promesas incumplidas conversación con Julio César Guanche - Entrevista por Eduardo Sandoval y Boris Marañón, 103-122

Textos Teórico-Políticos de aspectos específicos de la Colonialidad

- Qué es, y qué no es el socialismo - Aníbal Quijano, 124-136
- Poder y democracia en el socialismo - Aníbal Quijano, 137-161
- Do dualismo cristão ao racismo: uma lógica de dominação/ Del dualismo cristiano al racismo: una lógica de dominación/ From the Christian to the racism dualism: a logic of domination - Tiago Osiro Linhar & Heriberto Ruiz Ponce, 162-190
- Avatares del cambio de época: del pensamiento ontológico al pensamiento relacional - Walter D. Mignolo, 191-199
- Colonialidad de la subjetividad y la materialidad en el capitalismo digital. Consecuencias para el trabajo - Hilda Caballero Aguilar, 200-214
- ¿Qué le dice Mariátegui a Habermas? La cuestión indígena como límite no reconocido de la democracia deliberativa - Miguel Ángel Nación Pantigoso, 215-232

Cosmovisiones, Pueblos Originarios y Modos de Vida

- DECLARATORIA DE LA SÉPTIMA ASAMBLEA NACIONAL POR EL AGUA, LA VIDA Y EL TERRITORIO REALIZADA EN LA COMUNIDAD DE ZITACUA, TEPIC, NAYARIT, 234-246

Arte Insurgente

- La tierra como testigo - Paulina Pérez, 248-254

PRESENTACIÓN

La *Revista Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes*, en su número 5 de *septiembre* de 2026, se inscribe en el horizonte ético-político y epistémico de los pensamientos críticos de NuestrAmérica y del Sur global. Este número continúa una trayectoria editorial comprometida con la crítica radical a la modernidad/colonialidad capitalista mediante una articulación entre reflexión teórica, praxis política y experiencias concretas de resistencia y re-existencia. En un contexto marcado por una crisis civilizatoria multidimensional —económica, ecológica, política, epistémica y ética—, la revista se presenta como un espacio colectivo de producción de conocimientos situados, orientados a la defensa de la vida y a la construcción de horizontes alternativos al orden colonial/moderno vigente.

La memoria y lo "otro", humano y no humano, atraviesan, a su manera, cada texto de este número, lo hacen de tal forma que en su relación surge la crítica, una crítica necesaria para pensar otras formas de ser, hacer y pensar.

Así entonces, en el apartado "*Diálogo de saberes*" encontramos una pequeña nota/crónica periodística de *Raúl Zibechi* sobre la Asamblea Nacional por el Agua y la Vida en dónde nos explica las resoluciones, propuestas y algunos aprendizajes a las que llegaron estos pueblos reunidos frente a las amenazas del despojo. También en este apartado encontramos el texto "*Diálogo de Saberes en la Asamblea del Pueblo Mazahua*" donde *Diana Roldan Esquivel* analiza las formas en las cuales estos pueblos median sus conflictos, como un intento otro de resolver los problemas de la comunidad.

En el apartado [Artículos y Ensayos sobre el Mundo y América Latina](#), [Carlos Corredor Jiménez](#) se concentra en advertir algunos peligros de construir una identidad desde lo que él llama "territorio-nación". También en este apartado, [María Isabel Cortes Córdoba](#) nos introduce brevemente los conceptos de la colonialidad del poder y el eurocentrismo de cara a desarrollar una propuesta educativa alternativa dándonos como ejemplo el proyecto de "Las Mochilas artísticas"; siguiendo con el apartado, [Carlos Corredor Jiménez](#) y [Yulieth Karina Mera Paz](#) en "[Cuidado territorial y bioculturalidad: El proceso de mujeres maciceñas](#)" nos invitan, con el ejemplo del pueblo Macizo de Colombia, a repensar y sentipensar nuestra relación con la "naturaleza" inspirados del saber campesino que está arraigado a su tierra. [Irma Lila Zentle Colotl](#) en "[Políticas afectivas multiespecie para la construcción de economías para la vida](#)" nos invita a reflexionar sobre la industria cárnica capitalista, del cómo el capitalismo se relaciona con otras formas de explotación y dominación (racial, especista, patriarcal, etc.) y nos plantea la necesidad de una economía alternativa donde el "otro" no humano sea reconocido. Por último, [David Barrios Rodríguez](#) reflexionará sobre la "guerra contra el narco" en México a 20 años de su inicio.

En "[Reseñas Críticas](#)" [Carlos Geovanni Aguilar Cruz](#) reflexionará críticamente sobre lo que él llama "Prácticas insustentables" para advertir la necesidad de una sustentabilidad más profunda, real y que involucre realmente a la comunidad y sus saberes.

En [Conversaciones](#) encontrará dos entrevistas en las cuales se hablará sobre la realidad latinoamericana contemporánea: Por un lado, [Roberto Espinoza](#), sociólogo y activista, nos dará sus perspectivas presentes y futuras, sin olvidar el pasado, de la política peruana y, por otro lado, [Julio Cesar Gaunche](#), historiador, nos presentará una pequeña explicación de la compleja trama Cubana, al igual que sus perspectivas sobre algunas posibilidades del futuro cubano.

En “Textos teórico-políticos de aspectos específicos la descolonialidad” encontrará dos textos de Aníbal Quijano donde tratara tres temas comunes: democracia, socialismo y transición. Así mismo, Tiago Osiro Linhar & Heriberto Ruiz Ponce nos explicarán la relación que existe entre el dualismo cristiano y el racismo. Walter D. Mignolo, por otro lado, nos hablará de la importancia de reconocer la transición que estamos presenciando: de un pensamiento ontológico a un pensamiento relacional. Hilda Caballero nos explicará, por otra parte, como en el capitalismo contemporáneo, llamado en este texto como Capitalismo digital, la colonialidad de la subjetividad y la materialidad tienen una dinámica particular. Por último, Miguel Ángel Nación Pantigoso nos plantea una pregunta necesaria ¿Que le dice Mariategui a Habermas? Con las miras a hablar sobre lo que la descolonialidad puede enriquecer al pensamiento crítico y viceversa.

En **Cosmovisiones, Pueblos Originarios y Modos de Vida** reproducimos íntegramente la declaratoria de la Séptima Asamblea Nacional por el Agua, la Vida y el Territorio para que podamos leer en colectivo sus planteamientos, resoluciones y críticas respecto al contexto del México contemporáneo.

Por último, pero no menos importante, presentaremos el arte de **Paulina Pérez** titulado “la tierra como testigo” en donde se nos invita a reflexionar en la frontera y el cambio.

Nuestra apuesta es por la Descolonialidad del Poder,
Contra la Dominación y la Explotación, por la Defensa
de la Vida y por los Buenos Vivires





CONVOCATORIA

4TO. ENCUENTRO DE DESCOLONIALIDAD DEL PODER, SABERES Y PRÁCTICAS PARA LA VIDA

En un contexto de Abya Yala marcado por persistentes formas de colonialidad del poder, del saber, del ser y de la Madre Tierra, este seminario busca consolidarse como un espacio pluriversal de encuentro, orientado a la reflexión y acción colectivas e interculturales de saberes científicos y populares, desde las epistemologías del Sur, el sentipensar y la investigación-acción participativa.

Se convoca a Investigadores, profesores, especialistas, movimientos sociales, colectivos y público interesado a participar a este seminario que más que un evento académico, se concibe como un espacio político-pedagógico de re-existencia, donde el conocimiento se produce en diálogo con las luchas territoriales, la memoria y la construcción de paz.

Para ver la convocatoria completa, ingrese en el siguiente enlace:

<https://redmexicanadescolonialidaddelpoder.com/revista-n%C3%BAmero-5>

Diálogo de Saberes



Raúl Zibechi

“SOMOS AGUA”, GRITAN PUEBLOS EN RESISTENCIA^[1]

Unos 427 representantes de medio centenar de procesos de defensa del agua y la vida confluyeron en la comunidad wixárika Zitákua, en Tepic, México, durante dos días bajo el lema “Por el Agua, la Vida y el Territorio”. La séptima ANAVI (Asamblea Nacional por el Agua y la Vida) transcurrió en un ambiente de serena alegría y profunda responsabilidad por los momentos difíciles que atraviesan los pueblos y la humanidad toda. El encuentro se realizó entre el 8 y 9 de agosto de 2026.

La presencia wixárika fue estimulante y estuvo centrada en la defensa del río San Pedro Mezquital, que definen como “el único río libre y no intervenido que queda en México”. En sus cuatro años de existencia, la ANAVI se ha reunido en seis territorios de dignidad y resistencia: Región Cholulteca en Puebla; Santiago Mexquititlán, Querétaro; San Gregorio Atlapulco, Xochimilco/Ciudad de México; La Magdalena Tlaltelulco, Tlaxcala; Casa de los Pueblos y Comunidades Indígenas “Samir Flores Soberanes”, Ciudad de México; y Loma de Bácum, Sonora.

[1] Publicado en Desinformémonos, 10 agosto 2026, <https://desinformemonos.org/somos-agua-gritan-pueblos-en-resistencia/>

En la apertura, autoridades wixárikas explicaron que el río San Pedro pretende ser intervenido por CONAGUA, institución estatal “ecocida” que intenta imponer la presa El Nayar, a pesar de que los pueblos originarios de la región consiguieron detenerla 15 años atrás. Con su construcción, serían afectadas la pesca y la agricultura de las comunidades aledañas, además de la destrucción de centros ceremoniales de los pueblos Náayeri, Wixárika, O’dam y Meshican.

Hubo consenso en la consideración de que se atraviesa un momento especialmente delicado por la ofensiva del capital contra los pueblos y la naturaleza. Cada obra, se dijo una autoridad, aunque aparezca como una iniciativa separada de las otras, forma parte de un plan general para México, por lo que las resistencias deben coordinarse para formar un frente común para frenar los proyectos de muerte.

La defensa del fracking por el actual gobierno federal fue duramente criticada por Carlos González, coordinador del Congreso Nacional Indígena, a pesar de que la presidenta había prometido que no lo haría.

Estimó que en los próximos diez años pueden perforarse entre 20 y 30 mil pozos para la explotación de hidrocarburos con ese método, en tanto cada pozo consume millones de litros de agua. “La Inteligencia Artificial (IA) es un elemento clave de la economía mundial, pero el año pasado consumió más energía eléctrica que todo México”, explicó el coordinador del CNI.

“El tiempo que estamos viviendo es avasallante, con guerras de despojo a escala mundial. Se están gestando transformaciones gigantescas que están impactando en nuestras vidas, de la mano de la guerra que es la marca del tiempo actual”, dijo González. Como otros participantes, consideró que el narco es utilizado por el Estado y el capitalismo para impedir la protesta social.

La ANAVI celebra que en los últimos seis años se han producido avances importantes en la resistencia de los pueblos: la recuperación de la biblioteca comunitaria y construcción de la Tlamachtilyan en San Gregorio Atlapulco, Ciudad de México; el cierre definitivo de la empresa Bonafont en San Mateo Cuanalá, Puebla;

que se detuvo el saqueo en camiones cisternas y se recuperó la laguna en Santiago Mexquititlán, Querétaro; y la toma del INPI y construcción de la Casa de los Pueblos Samir Flores Soberanes por la comunidad otomí residente en CDMX.

En las cinco mesas de trabajo se abordaron con mayor profundidad los principales desafíos que enfrentan las comunidades originarias: minería a cielo abierto, represas y robo del agua, desechos industriales y contaminación de cauces, proliferación de basureros y, de modo destacado, el avance de planes para abrir todo el país al gran capital, a las industrias contaminantes y al despojo de los bienes comunes.

Creo que fue importante el consenso que considera que no hay diferencia entre Estado y crimen organizado, ya que trabajan juntos contra las comunidades para impedir la protesta social. También hubo consenso en que la guerra que viven los pueblos originarios y sectores populares en México es la misma guerra que padecen los pueblos en Palestina, Irán, Líbano y Cuba.

En la declaratoria final^[2], se retomaron las denuncias y resistencias que se mostraron en el encuentro, pero además se anunció la celebración del 30 aniversario del CNI, el 12 de octubre de 2027, en la Casa de los Pueblos Samir Flores, en Ciudad de México.

La participación activa de niños y niñas diferenció el encuentro de las prácticas burocráticas de otros movimientos. Realizaron una asamblea de niñas, niños y adolescencias, talleres de mural comunitario, elaboraron un libro carbonero, filtros de agua con papiroflexia, capuchas con serigrafías, encararon juegos tradicionales y una representación de hip hop. Cuando escenificaron sus trabajos consiguieron el apoyo unánime de los asistentes, en uno de los momentos más emotivos del encuentro, que enseña que la ANAVI mantiene su frescura combativa y es capaz de desplegar iniciativas de resistencia notables.



[2] Lo pueden encontrar en el siguiente enlace: <https://www.congresonacionalindigena.org/2026/08/09/declaratoria-de-la-septima-asamblea-nacional-por-el-agua-la-vida-y-el-territorio-realizada-en-la-comunidad-de-zitacua-tepic-nayarit/>

DIÁLOGO DE SABERES EN LA ASAMBLEA DEL PUEBLO MAZAHUA

Resumen:

Los conflictos son parte de la humanidad, debido a esto los pueblos originarios tienen sus propias maneras de regular el conflicto. El objetivo de esta investigación es resaltar la importancia de las asambleas comunitarias y ejidal para la mediación de los conflictos que existen en la comunidad, y como los miembros de las asambleas gestionan los conflictos para lograr una cultura de paz. Se analiza a partir de un acercamiento etnográfico, el cual tiene un enfoque cualitativo, se realizaron 3 entrevistas semiestructuradas hechas a los integrantes de la asamblea, se eligieron al azar y se aplicó la técnica de observación participante antes, durante y después de una de las asambleas en la comunidad de la Purísima Concepción Mayorazgo, San Felipe del Progreso, Estado de México. Los resultados mas relevantes fueron que el diálogo, la convivencia, incluso los conflictos, son una forma para que la comunidad se unifique y se transforme.

Palabras clave:

Asamblea, conflicto, gestión y cultura de paz

Introducción:

Los conflictos siempre han existido, es el acompañamiento de la humanidad, debido a esto los pueblos originarios tienen sus propias maneras de regular el conflicto.

De acuerdo con el enfoque “mediación transformadora” de Folger y Busch (2004) busca reconocer a las partes involucradas de un conflicto, la mediación es una pieza importante para lograr una función positiva, sugiere que la mediación es una forma eficaz de organizar a las personas que comparten un mismo vínculo que los une, el objetivo principal de esta perspectiva es la autonomía y el valor fundamental es el bienestar colectivo.

Desde esa opinión, se puede considerar al conflicto desde el punto de vista de las alternativas que se pueden gestionar para su solución, mediante las diferentes estrategias a disposición, para poder resolver el problema que puede afectar directamente a la comunidad específica.

Fuquen Alvarado (2003) menciona que existen distintas formas de resolver un conflicto que pueden estar reguladas por las propias leyes o bien por la comunidad, cuando alguna persona, o comunidad se ve afectada, existe una figura alternativa para gestionar el conflicto, facilitando el bienestar mutuo,

así como el beneficio de los que se encuentren involucrados, y es “una alternativa para la resolución de conflictos” (p.11). En este sentido, existen distintas formas de resolver un conflicto sobre todo en las comunidades en donde el mediador es el representante de la comunidad.

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2024) en su artículo 17 reconoce la facultad que tienen los particulares de actuar como árbitros o conciliadores a través de sus leyes secundarias, si bien es cierto que los tribunales se encargan de garantizar la justicia, la propia CPEUM abre la puerta a la Ley General de Mecanismos de Alternativos de Solución de Controversias. [MASC].

MASC (2024) reconoce la negociación, como el primer paso de un proceso en el que las partes, replantean una solución a través del dialogo, en segundo lugar la mediación, es el proceso en el interviene un tercero denominado persona facilitadora con la intención de buscar una solución pacífica y equitativa al conflicto,

en tercer lugar se encuentra la conciliación aquí interviene la persona facilitadora, las partes acuerdan resolver el conflicto y por ultimo cuando las partes deciden voluntariamente a través de un acuerdo, someter todas o algunas diferencias a una relación jurídica, intervendrá una persona llamada arbitro quien dicta un laudo conforme a la ley.

Por otro lado, estos mecanismos son vistos desde una perspectiva de cultura de paz, para Rigoberta Menchu (2016), siendo luchadora de los derechos humanos de los pueblos indígenas, realiza un discurso acerca de la importancia de la importancia de la promoción del dialogo y la justicia social, reforzando las alternativas de resolución de conflictos que adoptan los pueblos indígenas, sobre todo de los olvidados, de aquellos que no han sido volteados a ver.

Al respecto, cabe mencionar que el Premio Nobel de la Paz (1992) ha promovido activamente el dialogo como la herramienta fundamental para resolver conflictos comunitarios, con especial énfasis en los sistemas de justicia comunitaria y lo que considera una "educación mas humana". Su enfoque se basa en la convivencia armónica, el respeto mutuo y la reconstrucción del tejido social de los pueblos indígenas tras la violencia.



Desde el contexto de América latina principalmente en las comunidades indígenas existen formas de mediar los conflictos, Olave Robert (2020) realizo un análisis sobre la "mediación comunitaria" que había en Chile, la cual observo que sirve como una herramienta que alimenta el empoderamiento y autonomía social, que busca transforman el conflicto.

Para dar comienzo a las categorías es necesario una aproximación acerca de ¿Qué es la asamblea comunitaria? para referirnos al concepto se toma como base a la autora Carolina Escobar (2016) define a la asamblea comunitaria, como una forma de gobierno en la que cuenta con capacidad de decisión y control, a través de las autoridades que son elegidos por el pueblo, es decir se unifica y construyen su propia voz, para ejercer su potestad como comunidad, manifestando sus propias normas, que ayudan a auto regularse y así poder crear la vida comunitaria.

Por su parte, con Sam y Davidson (2003) derivado de su observación, definieron la asamblea de la siguiente manera:

Es la instancia donde formalmente emanen las normas, lugar de decisiones y análisis de muchos de los problemas de sus habitantes, lugares más visibles del ejercicio político local. En estas reuniones los vecinos expresan mediante ciertos procedimientos sus particulares de ver el mundo cotidiano, como así también las formas específicas de organización y cohesión social de sus pueblos (p.75).

Por esta razón, cada comunidad es regulada por su propio mandamiento, donde las personas consolidan, establecen formas de organización y expresan sabiduría para afrontar juntos los conflictos que se suscitan.

Para dar respuesta a la forma de organización de las asambleas, es pertinente mencionar a García y Arcos (2021) los cuales efectuaron un estudio del funcionamiento de estas asambleas, donde observaron que existen dos tipos de asambleas la primera es nombrada como **asamblea comunal**, su origen es realizar los diferentes tipos de tareas que requiere cada pueblo, es ejercida por una autoridad municipal designado por el pueblo, y un comisariado ejidal para dar cumplimiento a las obligaciones municipales. La segunda es la **asamblea agraria** esta trata únicamente con derechos de propiedad ejidal es ejecutada por el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia.

La asamblea agraria está regulada en la Ley Agraria (2025) en el artículo 21 establece que son órganos de los ejidos, la asamblea su principal representante es el comisariado ejidal, el consejo de vigilancia, aunque cabe destacar que el órgano máximo de esta asamblea son todos los ejidatarios que se encuentren registrados en el Registro Agrario Nacional.

En esta comunidad predomina el clima templado subhúmedo con lluvias en verano, es considerado como una zona montañosa, formado por pequeñas cordilleras, encontrándose con diferentes tipos de agricultura.

Ahora bien, el presente estudio es realizado en la comunidad de la Purísima Concepción Mayorazgo, esta comunidad se localiza en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México.

Según INEGI (2020) tiene una población total de 3,425, presenta una mayoría de población femenina debido a la migración de hombres jóvenes en zonas urbanas o en el extranjero. Al respecto Guerrero Peñuelas (2007) la migración ha sido una salida para muchos de los campesinos, debido que la agricultura no tiene algo seguro para disponer de una solvencia económica, por ello se ven obligados a buscar un ingreso extra que les permita respaldar la seguridad alimentaria.

Por consiguiente el autor refiere que generalmente las personas de la comunidad de la Purísima Concepción Mayorazgo, específicamente los hombres migran a otro lugar se quedan por estancias largas, con la finalidad de regresar en temporadas agrícolas, por el contrario cuando la mujer es la que migra, retorna cada ocho o quince días, por lo regular la abuela materna es la encargada del cuidado de los nietos.



Nota: la imagen muestra la parte alta de la comunidad. Fuente de elaboración propia. 04 de noviembre del 2025



Nota: la ilustración muestra la reunión que se celebra derivado del voceo que realizaron los delegados se puede observar diferentes representantes de la asamblea comunitaria y ejidal. Elaboración propia. 08 de noviembre 2025.

Metodología

Señala Hernández Sampieri (2014) la aproximación etnográfica es un método clave de la investigación que se enfoca en describir y comprender profundamente la cultura, comportamientos y experiencias de un grupo social desde la perspectiva de sus miembros, usando técnicas como la observación participante y entrevistas para captar sus significados, creencias y prácticas en su entorno natural. El objetivo es generar una visión rica y detallada (un diario de campo) sobre cómo funcionan las asambleas comunitarias y como logran resolver sus conflictos de manera interna llegando a tomar acuerdos y decisiones.

La presente investigación, no busca generalizaciones, sino una comprensión contextualizada.

Acercamiento a la comunidad

La comunidad tiene su propia estructura interna dividida por repartos, primer delegado encargado del centro de la Purísima Concepción Mayorazgo, el segundo delegado lo integra el Barrio de Emiliano Zapata y el tercer delegado se encarga del Ejido de la Purísima Concepción Mayorazgo, todos ellos se comunican cuando existen conflictos en la comunidad,

si estos son de índole ejidal es decir por problemas de terrenos comunales entraría la asamblea ejidal esta es integrada por el comisariado ejidal representante de la asamblea, seguido por el presidente, un secretario, el tesorero y el consejo de vigilancia. Si bien el máximo órgano son los ejidatarios pues su presencia es indispensable para que se pueda llevar a cabo.

Asimismo, se pudo observar que efectivamente existen dos tipos de asambleas, la comunitaria y la agraria. En la asamblea comunitaria el primer delegado se reúne con los suplentes y a su vez convocan al comisariado ejidal y a su comité para exponer los motivos de la reunión aquí no es necesario que exista un conflicto, sino más bien se quiere consolidar alguna gestión realizada por el delegado como beneficio del pueblo.

En ese contexto, estuvimos en la convocatoria que se llevo a cabo por los delegados hacia la comunidad mediante un voceo, invitando a la gente a que se reúna, el voceo tiene como contenido el motivo, así como la hora y

el lugar de concentración durante el recorrido pude observar que la gente se acercaba con el delegado para preguntarle acerca de la reunión y otras cuestiones de la comunidad, el voceo duro dos horas aproximadamente por que se recorrió toda la comunidad de la Purísima Concepción Mayorazgo, así como sus veredas.

Este voceo se realiza con 8 días de anticipación a la reunión prevista, una vez llegada la fecha el delegado y sus suplentes saludan de mano a los comisariados como signo de respeto, el primero delegado da un saludo de bienvenida a la comunidad, resaltando el motivo de la reunión, el cual fue un proyecto de edificación de una capilla en el ejido de la Purísima Concepción Mayorazgo.

Como fuente de comunicación activa las personas ejercen su derecho de libertad de expresión por lo que levantan la mano para pedir la palabra, se puede sentir los valores comunitarios, pero a pesar de que no existe ninguna distinción particular la mayor parte de la asamblea la integran hombres, debo decir que en esta reunión las mujeres son dignas de alzar la voz y decir lo que piensan, pero algunas de ellas se quedaban calladas.

El conflicto

Después de empezar a exponer su punto de vista cada integrante de la asamblea, el ambiente se tornó un poco difícil pues los delegados exponían que requerían el plano para la realización de la obra, esto dio un giro por completo, se pudo observar que alrededor de 40 minutos ya existía un conflicto pues había algunos que pensaban que no existía un documento formal en los ejidatarios exponían que el terreno estaba destinado exclusivamente para uso común y ellos eran los encargados de tramitar los documentos necesarios en el [Registro Agrario Nacional](#), profundizando la importancia de guiarse mediante la ley agraria.

Las mujeres que se encontraban dentro de la reunión pudieron levantar la mano, justificando que era necesario la capilla, para que la comunidad pudiera festejar las festividades religiosas y aun se pueda conservar la religión católica, aunque en algunas ocasiones no eran tomadas en cuenta pues solo hablaban pocos minutos, ya que en toda la reunión fue dirigida por hombres.

No obstante, se debe reconocer que el manejo de conflictos en las asambleas comunitarias indígenas es un proceso ancestral fundamentado en el dialogo, el consenso y la búsqueda de la armonía comunitaria. Estas prácticas, sustentadas en los usos y costumbres o sistemas normativos internos, priorizan la restauración de las relaciones sociales y la reparación colectiva.

En este contexto, no sobra mencionar que el [Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación \[TEPJF\] \(2016\)](#) reconoce a las asambleas comunitarias como elementos centrales de los sistemas normativos indígenas, profundamente arraigados en los usos y costumbres, que son fuente del derecho reconocidas constitucionalmente en Mexico y, de hecho la jurisprudencia del Tribunal ha sido constante en validar estos sistemas como parte fundamental del orden jurídico nacional para los pueblos originarios.

Mecanismo de resolución de conflictos

Si bien es cierto que el conflicto es parte de la humanidad, el momento de gestionarlo se convierte en algo esencial para el crecimiento colectivo. De acuerdo con el Primer Encuentro Indígena por la paz (1998), promovida por Rigoberta Menchú, se resalta la importancia que tienen los pueblos indígenas en el manejo de conflictos. La mediación es un papel fundamental para que exista el dialogo entre las partes involucradas en el conflicto, esto es posible si se puede dar la apertura al dialogo de manera pluricultural, es decir reconociendo las maneras de convivencia.

Dentro de la asamblea comunitaria el dialogo es una forma de expresión pues así lo confirma una de las entrevistas:

siempre hemos tenido la fortuna de dialogar entre nosotros y de respetarnos, somos un puente de palabras por que, sin unos no se pudiera manejar el conflicto, el papel del delegado es muy importante por que para muchos aun lo vemos como una figura de respeto,

es un líder que encamina al pueblo para que tengamos mejores cosas, el atiende los conflictos y nos manda a llamar para que resolvamos el conflicto, nos pide respeto antes de iniciar, y mantiene una postura neutral. (C. Segundo, Comunicación personal, 20 de diciembre del 2025)

Resultados

Para la organización colectiva, la asamblea comunitaria es el máximo órgano de decisión, es decir, el corazón de la comunidad.

La asamblea es uno de los espacios fundamentales en la vida colectiva indígena, pues en ellas se nombraban a las autoridades y se toman decisiones importantes acerca de la organización sobre los recursos naturales, usos del territorio y demás.

Visto de otra forma, desde la perspectiva de los pueblos mazahuas, la asamblea comunitaria es una expresión directa de la facultad de dichos pueblos de decir libremente su vida, su desarrollo, un derecho pre existente desde la percepción de la preservación de los usos y costumbres de esta comunidad indígena en particular.

En este contexto la asamblea comunitaria es una realidad que cobra cada día mayor relevancia, de la mano de la participación colectiva, como medio para enriquecer la discusión sobre temas que impactan a la comunidad, sobre todo en zonas predominantemente rurales con población indígena mayoritaria, como en el caso concreto de la comunidad mazahua de la Purísima Concepción Mayorazgo, en las que tienen gran importancia el legado ancestral en la forma de sus usos y costumbres.

Por consiguiente, en análisis de este ejercicio práctico permite reconocer la importancia de la asamblea referencial como instrumento que convoca a un diálogo entre las partes, es decir que, basándose en los usos y costumbres, en un instrumento en donde con la debida mediación se puede llegar a la resolución positiva del conflicto resuelto del consenso mayoritario.

Al interior del panorama descrito, es necesario subrayar que los usos y costumbres en el sistema interno de la asamblea comunitaria son el conjunto de normas, prácticas y tradiciones orales que rigen en la vida, organización y autogobierno de los pueblos originarios en México, es decir, son hoy más que nunca sistemas normativos reconocidos legalmente y abarcan aspectos cruciales como la selección de las autoridades, administración de justicia y la gestión de recursos, temáticas todas que tienen un impacto central en el seno de la práctica de las asambleas comunitarias.

Conclusiones

El objetivo de esta investigación fue resaltar la importancia de las asambleas comunitarias y ejidales para la mediación de los conflictos que existen en la comunidad, y como los miembros de las asambleas gestionan los conflictos para lograr una cultura de paz.

La asamblea comunitaria debe concebirse como una organización colectiva sustentada en la necesidad de tomar decisiones de común acuerdo, basada en las propias raíces de los pueblos indígenas, como mecanismo de gobernanza para la convivencia armónica de la población mencionada.

Si bien es cierto que el municipio es la base de la organización política y territorial en México, la asamblea comunitaria ha sido una figura que cada vez adquiere mayor relevancia en forma de órgano de decisión interna en muchas localidades, sobre todo porque en estos tiempos de rescate de los valores de los pueblos originarios, la participación social en las asambleas le otorga un peso democrático.

Se ha convertido en una manifestación dinámica para consolidar su identidad y como medio de justicia tradicional para solucionar conflictos, que pueden surgir en la propia comunidad, pero que contribuyen a la gobernanza de la localidad.

Lo cierto es que esta forma de organización colectiva promueve la participación ciudadana, el dialogo, el intercambio de proposiciones y la autodeterminación para encontrar soluciones viables y consensuadas a los problemas sujetos a discusión, como puede ser en el caso concreto de la búsqueda de resolución de conflictos internos.



Referencias:

Baruch Bush, R. A. y Folger J. P. (2004). *La promesa de la mediación: El enfoque transformador del conflicto*.

<https://share.google/b3KBpZHbbLqAIOMFU>

Constitución Política de los Estado Unidos Mexicanos. (2025,15 de octubre). Diario oficial de la Federación

<https://share.google/4Mu9PElvN12E9HgD6>

Escobar Neira, C. (2015). *Las Asambleas Comunitarias en Tlaxcala como eje de la gestión del agua una experiencia de Gobernanza Colaborativa*. [Tesis doctoral, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica de México].

<https://walterlat.org/CarolinaEscobarNeira.pdf>

Fuquen Alvarado, M. E., (2003). *Los conflictos y las formas alternativas de resolución*. Tabula Rasa, (1), 265-278.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600114>

García Quezada, S. y Arcos Vélez, V. M. (2020). *La asamblea comunal y sus funcionamientos en el estado de Guerrero*. Revista Iberoamericana de las Ciencias Sociales y Humanísticas, 10 (19), parr. 22.

<https://doi.org/10.23913/ricsh.v10i19.248>

Guerrero Peñuelas, A. G., (2007). *El impacto de la migración en el manejo de solares campesinos, caso de estudio La Purisima Concepcion Mayorazgo, San Felipe del Progreso, Estado de Mexico*. Investigaciones geográficas, (63), 105-124.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext-&pid=S0188-46112007000200008&lng=es.

Hernández Sampieri, R. (Ed.). (2014). *Metodología de la Investigación*. McGRA W-HILL/INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2020). *Censo de población y vivienda*.

<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=150740051#collapse-Resumen>

Ley Agraria. (2025,14 de noviembre). Congreso de la Union. Diario Oficial de la Federación

<https://share.google/U7QAtdYm8AV0ZBNEb>

Ley General de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias (2024, 26 de enero). Congreso General de los Estado Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación.

<https://share.google/o7hc10RPzwer8FWMt>

Menchú Tum, R. (2016). *La paz no se trata de silenciar los fusiles. Se trata de un proceso de transformación social*. En Memorias. Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe, 29.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-88862016000200002

Olave Robert, R. M. (2020). *La promoción del dialogo colaborativo como fortalecimiento de las capacidades comunitarias*, Revista interdisciplinaria de mediación y resolución de conflictos, 67.

<https://share.google/8ejr0qKzQGG1mg3hk>

Premio Nobel de la Paz. (1992) *The Nobel Prize*.

<https://share.google/9aQlb0SajiTanCtcf>

Sam M. y Davidson G., (2003). *El embargo: una forma de cumplir las normas en dos pueblos de Tlaxcala*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

http://www.ciisder.mx/images/libros/ciisder_el_embargo.pdf

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación [TEPJF]. (2016,13 de febrero). *Las entidades federativas deben respetar las elecciones realizadas por los pueblos indígenas*.

<https://share.google/9Sgoy95gLPPPiLJUS>

Artículos y Ensayos sobre el Mundo y América Latina



Carlos Corredor Jiménez^[1]

DESCOLONIZAR EL RELATO DE TERRITORIO - NACIÓN: UNA MIRADA DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DEL MACIZO COLOMBIA^[2]

Introducción

Los procesos políticos contemporáneos han situado nuevamente en el centro del debate público las nociones de nación y patria, particularmente en el contexto colombiano, donde la contienda electoral reciente ha reactualizado concepciones identitarias ancladas en discursos religiosos, de género y raza que buscan concentrar el poder político en quienes se autoproclaman defensores de la patria. Esta retórica, inscrita en un entorno global marcado por la reconquista del imaginario desde la idea del "destino manifiesto" y la instauración de una supuesta "guerra cultural", exige visitar críticamente los procesos de construcción de los conceptos de nación y patria en las formaciones políticas latinoamericanas.

En el caso colombiano, la configuración del proyecto nacional implicó la imposición de un relato patriótico que consolidó, durante la segunda mitad del siglo XIX, el triunfo de una visión conservadora centrada en la colonialidad del poder, el saber y el ser.

[1] Profesor Titular de la Universidad del Cauca, Departamento de Ciencias Económicas. Acompañante de proceso sociales del sur-occidente colombiano en temas de economía social y solidaria, territorio y alternativas al desarrollo.

[2] Esta reflexión se ha realizado en un proceso amplio de acompañamiento y trabajo con hombres y mujeres del Macizo Colombiano, son partes de un texto en imprenta La invención del Macizo Colombiano y la reinención territorial maciceña.

El movimiento de la Regeneración se presentó como la salvación de la nación frente a los intentos liberales por instaurar un Estado federal, erigiendo un proyecto cultural de profundas repercusiones en el imaginario nacional que se prolongó durante buena parte del siglo XX. Esta ideología cristalizó en la Constitución de 1886, estableciendo elementos fundamentales para la construcción de la nación que negaron otras formas de ver, pensar y sentir el mundo, particularmente aquellas que no se ajustaban al molde regeneracionista.

En este empeño por generar homogeneidad política y cultural, la dimensión geográfica ha sido menos estudiada que otras aristas del proceso, pese a su papel fundamental en la consolidación del imaginario nacional. La idea de que Colombia es esencialmente una región andina, singular en su configuración geográfica y poblacional, ha impedido reconocer la diversidad ambiental y socio-natural presente en los diversos contextos del Estado-nación.

Esta visión nacionalista andina fue difundida y enseñada principalmente a través del modelo escolar, perpetuando el mito de la Regeneración.

El presente artículo aborda precisamente esta dimensión geográfica y su papel en la construcción del relato de nación, proponiendo una mirada crítica que busca descolonizar la idea de territorio-nación desde los movimientos sociales del Macizo Colombiano. Para ello, en primer lugar, se examina la configuración histórica de la geografía nacional durante el siglo XIX, particularmente el papel de la Comisión Corográfica liderada por Agustín Codazzi y la obra de Francisco Javier Vergara y Velasco en la consolidación de un relato geográfico andinocéntrico que inventó simbólicamente el Macizo Colombiano como origen primordial de la geografía física y moral del país.

Posteriormente, se analiza cómo este relato geográfico mutó con el surgimiento del discurso ecologista global, refuncionalizando al Macizo como Reserva Mundial de la Biosfera bajo una racionalidad que,

si bien renovada, incurrió en nuevas formas de colonialidad territorial al concebir la región como proveedora de servicios ambientales para las metrópolis andinas y el mercado global, desvinculando la naturaleza de quienes la habitan.

Finalmente, se exploran las respuestas de los movimientos sociales del Macizo Colombiano que, desde finales de la década de 1980, han cuestionado tanto el relato geopolítico del Estado-nación centralista como los diseños del conservacionismo global. Estos procesos organizativos han consolidado territorialidades desde abajo, oponiendo a la idea de una "ecorregión sin gente" un proyecto de vida digna en y con el territorio, configurando así una disputa permanente por el sentido del espacio que desafía tanto las viejas lógicas del extractivismo productivista como las nuevas fachadas del capitalismo verde.

La mirada al relato de nación y patria

Los procesos políticos recientes han vuelto a ubicar en el centro del debate público la idea de nación y patria. En particular, la contienda electoral en Colombia ha reactualizado una concepción de patria asociada al rescate de la nación frente a una supuesta catástrofe derivada de las transformaciones sociales. Para ello, se ha recurrido a concepciones religiosas, de género y de raza que buscan reinstaurar una construcción identitaria que concentre el poder político en manos de quienes se proclaman defensores de la patria (Niño-Guarnizo 2026).

Esta retórica se inscribe en un entorno global marcado por la reconquista del imaginario desde la idea del "destino manifiesto" — vigente en Estados Unidos e Israel —, por la crítica a los avances en derechos sociales fundamentales, tildados de reivindicaciones comunistas, y por la instauración de una supuesta "guerra cultural" (Ross 2026). En este marco, resulta imperativo revisar los procesos de construcción de los conceptos de nación y patria en las distintas formaciones políticas de América Latina.

En el caso colombiano, la configuración del proyecto nacional implicó la imposición de un relato patriótico que consolidó, en la segunda mitad del siglo XIX, el triunfo de una visión conservadora, que construyó una nación centrada en la colonialidad del poder, el saber y el ser (Quijano 2000). El movimiento conocido como Regeneración se presentó a sí mismo como la salvación de la nación, tras los intentos liberales por instaurar un Estado federal. Desde esta óptica, se procuró sepultar cualquier proceso de cambio y transformación, y se erigió un proyecto cultural de profundas repercusiones en el imaginario nacional, especialmente en la comprensión del desarrollo social y político de Colombia durante buena parte del siglo XX (Cruz 2010).

La Regeneración articuló una imagen de nación basada en:

1. la idealización de la blancura, traducida en un mestizaje que presuntamente confería mayor capacidad racional y mayor aptitud para el desarrollo económico;
2. una concepción católica de la nación, que excluyó cualquier otra forma de religiosidad o espiritualidad del ámbito educativo y de los sistemas de representación;
3. la exaltación de la herencia hispánica como el relato fundacional que reconocía en España la fuente cultural más relevante.

Este horizonte ideológico cristalizó en la Constitución de 1886, que estableció los elementos fundamentales para la construcción de la nación y, al mismo tiempo, negó otras formas de ver, pensar y sentir el mundo que no se ajustaran al molde regeneracionista. En este empeño por generar una homogeneidad política y cultural, el papel de la geografía ha sido menos estudiado que otras dimensiones del proceso.

BACK ◀

Sin embargo, la idea de que Colombia es esencialmente una región andina, singular en su configuración geográfica y poblacional, ha impedido reconocer la diversidad ambiental y socio-natural presente en los diversos contextos del Estado-nación (Serje 2005). Esta visión nacionalista andina fue difundida y enseñada principalmente a través del modelo escolar, que perpetuó el mito de la Regeneración (Corredor Jiménez 2014b).

Descolonizar la idea geográfica implica entender que la geografía es un campo de disputa, y que esa disputa remite a concepciones sobre el territorio que no han sido plenamente integradas por la sociedad colombiana en su conjunto. A modo de ejemplo, se reivindica la construcción de territorio en una región del sur de Colombia, donde los movimientos sociales del macizo colombiano, han puesto en cuestión el relato de la "geografía sagrada" de la nación y, a partir de ahí, buscan reconfigurar las formas de sentipensar el territorio, las cuales no han sido reconocidas claramente ni por el Estado ni por las perspectivas académicas y teóricas dominantes.

Descolonizar El Concepto de Territorio - nación

En el estudio de una visión crítica del espacio, el territorio trasciende la noción simplista de un contenedor físico o una delimitación administrativa, para ser entendido como un escenario vivo donde se materializa la autonomía y donde los movimientos sociales disputan el sentido de la existencia. No es un objeto dado, sino una construcción política en disputa permanente.

Pensar en el territorio es ampliar las ideas de "utopías": ideales abstractos y lejanos que justificaban el sacrificio del presente, para delegar en la racionalidad instrumental la construcción de un proyecto de mañana, tanto en las visiones de capitalismo globalizado como en las opciones de una izquierda occidental, el mañana siempre será una promesa de bienestar. En contraposición algunos movimientos sociales latinoamericanos han abrazado el concepto de territorio y territorialidad para sentipensar con lugares reales, tangibles, que funcionan bajo lógicas radicalmente distintas a las del mercado y el Estado-Nación (Escobar 2010).

Estos territorios pueden ser pensadas como heterotopías (espacios otros (Foucault 1997)), donde lo comunitario se vive en el "aquí y el ahora". No se espera a que el Estado conceda la libertad o que el mercado lleve el bienestar asociado a la lógica de los ingresos monetarios, consumo creciente y modelos de bienestar neoliberal; es un lugar para ejercer la autonomía a través de figuras concretas que desafían la hegemonía capitalista.

Visiones del territorio

Tradicional / Moderna	Heterotopía comunitaria (Espacio Otro)
Estática: El espacio es un receptáculo pasivo de recursos para la extracción.	Dinámica: El territorio es un proceso social y político en construcción constante.
Homogénea: Impone la unidad del Estado-nación y la propiedad privada individual.	Heterogénea: Valora la diversidad (ejidos, resguardos, consejos comunitarios,
Vertical: La planificación es técnica, ajena y se impone "desde arriba".	Autónoma: El poder se ejerce desde la base para modelos de sociedad no capitalistas.
Utopía: El bienestar es una promesa futura ligada al progreso y al crecimiento.	Aquí y Ahora: La alternativa se practica hoy (Caracoles Zapatistas,

Fuente: Elaboración propia con base en Escobar 2010

Mientras una lógica de lectura del territorio lo ubica para el desarrollo capitalista y lo que allí existe como recursos y fuerza de trabajo para facilitar la acumulación, lo comunitario es una apuesta política en la medida que permite materializar sistemas de justicia, autoridad y vida que funcionan como grietas en el sistema global.

¿Pero dónde inicia esta disputa por el territorio? Esta disputa de sentido por el espacio es un largo proceso histórico que tiene raíces en el sistema colonial (encomiendas y haciendas coloniales); se consolidó con el proyecto de República (Haciendas esclavistas y luego haciendas de peones) (Colmenares 1997); se organizó en función de la división internacional del trabajo a finales del siglo XIX e inicio del XX (territorios de materias primas y minero energéticos exportables) (Kalmanovitz 2003); se planificó con los discursos del desarrollo (regiones atrasadas y desarrolladas) (Escobar 1996) y se revitalizó con las lógicas neoliberales actuales (territorios globalizados y territorios desconectados) (Corredor Jiménez 2014a).

Para nuestro caso vamos a centrar la mirada a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX cuando la propuesta de hegemonía conservadora instauró un proyecto de nación centrado en la continuidad del legado colonial y configuro una lectura de la nación como una geografía andina.

Fue a su vez la consolidación de una economía mono-exportadora alrededor del café en el que se le dio un realce singular a la colonización antioqueña, como la gestora del empuje y la consolidación de un capitalismo tardío en el país.

La "Invención" del Macizo Colombiano: El Mapa como Dispositivo de Poder y Colonialidad Espacial

La configuración de la geografía del territorio colombiano durante el siglo XIX no respondió a un simple proceso técnico de inventario natural o delimitación cartográfica neutral. Por el contrario, constituyó un proyecto político e ideológico inscrito en la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2000).

La construcción de la geografía nacional estuvo sistemáticamente condicionada por los conflictos interelitistas y por la incapacidad de las clases dominantes para comprender las ontologías territoriales y las territorialidades ancestrales que ya habitaban el espacio.

En lugar de reconocer las geografías preexistentes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, el Estado nación naciente adoptó una lógica cartesiana y eurocéntrica de ordenamiento territorial (Castro-Gómez 2005). El territorio no se entendió como un tejido vivo de relaciones socioculturales y ecosistémicas, sino como un espacio abstracto, medible, fraccionable y subordinable a los requerimientos de la hegemonía estatal y la inserción en el mercado agroexportador.

El esfuerzo cartográfico más significativo de este período fue liderado por Agustín Codazzi a través de la Comisión Corográfica.

Formado en las tradiciones militares e hidrológicas europeas y tras su experiencia en Venezuela, Codazzi fue contratado por las élites liberales a mediados del siglo XIX para trazar la "geografía oficial" del país. Aunque su muerte prematura le impidió consolidar el mapa definitivo de la República, su archivo de corografías, láminas, diarios y mapas parciales sentaron los cimientos epistemológicos de la geografía estatal (Barona 2000; Barona et al. 2002).



La mirada de Codazzi estuvo profundamente moldeada por lo que Santiago Castro-Gómez denomina la "hybris del punto cero": la ilusión de un observador no situado, objetivo y omnisciente que contempla el territorio desde arriba para ordenarlo (Castro-Gómez 2005).

Esta mirada eurocéntrica instituyó la noción del "espacio vacío". Aquellos territorios que no albergaban haciendas, infraestructura colonial hispánica o procesos de colonización campesina-mestiza orientada al mercado fueron categorizados como "desiertos", "habitados" o "tierras baldías".

Como analiza Margarita Serje en el revés de la nación, la categoría de "territorio salvaje" o "espacio vacío" no expresaba una ausencia real de población, sino una negación ontológica. Las complejas geografías de las comunidades indígenas de la Amazonia, la Orinoquia, el Pacífico y las vertientes interandinas fueron borradas de los mapas. La dicotomía espacial quedó así trazada:

- Espacios civilizados: Valles interandinos y sabanas bajo la influencia hispánica y mestiza, incorporados a la lógica del capital y del Estado.

- Espacios salvajes e inhóspitos: Geografías periféricas y tropicales narradas como zonas caóticas donde la civilización republicana aún no había triunfado y que, por tanto, requerían ser intervenidas, pacificadas e incorporadas mediante la conquista territorial.

El legado de la Comisión Corográfica fue reconfigurado a finales del siglo XIX bajo el régimen conservador de la Regeneración y su constitución centralista de 1886. En este contexto de centralización política, confesionalismo católico y homogeneización cultural, la geografía se convirtió en el dispositivo clave para forjar la identidad nacional. Esta tarea fue emprendida por el militar y geógrafo Francisco Javier Vergara y Velasco, cuya obra central, *Nueva Geografía de Colombia* (1974), operó como la Gramática Geográfica de la nación.

El geógrafo de la regeneración emprendió una operación discursiva sistemática para ensamblar la imagería territorial: el rasgo andino debía convertirse en el núcleo de la identidad colombiana.

Este andinocentrismo hegemónico proyectó la idea de que la "colombianidad" residía en las vertientes templadas y frías de las tres cordilleras. El resto del país — las llanuras, las selvas y las costas — quedó subordinado a la condición de "periferia" o "mar de la nación", cuya única razón de ser era gravitar en torno al centro andino (Jagdmann 2007).

Para articular esta retórica, Vergara y Velasco "inventó" simbólicamente el Macizo Colombiano como el origen primordial de la geografía física y moral del país. Bajo esta construcción: la direccionalidad física del país tiene origen en El Macizo Colombiano que se presenta como la gran matriz hidrológica y orográfica desde donde nacen las tres cordilleras y los grandes ríos (Magdalena, Cauca, Caquetá y Patía), proyectando la nación de Sur a Norte. La dirección civilizatoria, el proceso cultural y racial se lee en sentido inverso, de Norte a Sur. La "civilización" hispánica penetró por el Caribe, remontó los ríos andinos y se asentó en las altiplanicies frías, desde donde la élite blanca-mestiza ejerció su mandato de conquista interior sobre las demás geografías del país.

El Macizo Colombiano trasciende la categoría de accidente geológico; opera como un mito de origen configurado mediante dispositivos discursivos que la cartografía crítica analiza a través de la topografía, una retórica de metáforas, tropos y figuras narrativas para especializar el poder (Jagdmann 2007). Tres ideas condensan esta construcción narrativa:

Primero, la sustitución toponímica del término colonial "Nudo de Almaguer" por el de "Macizo Colombiano" que no fue inocente. Mientras un nudo sugiere una encrucijada, un obstáculo o un enredo topográfico, la noción de macizo evoca solidez, permanencia, monumentalidad y masa telúrica homogénea. El Macizo se transforma en el logos unificador: la fuente única desde la cual la geografía física le otorga sentido y coherencia al Estado centralista.

Segundo, rescatando los postulados del determinismo geográfico y del clima de Montesquieu, la élite decimonónica construyó una elevación altitudinal que superpuso la raza a la topografía:

Las tierras altas y frías (Andes) son asociadas con la templanza, el orden, la inteligencia y la "civilización blanca/mestiza". Las tierras bajas y cálidas (Trópico): Representadas como geografías del exceso, la barbarie, la pereza y la inmoralidad. Estas áreas, habitadas mayoritariamente por poblaciones afrodescendientes e indígenas, fueron racializadas como espacios biológicamente inferiores e incapaces de autogobernarse sin la tutela del centro andino.

Tercero, la difusión del mapa como logos de unidad y dispositivo ontológico. A través de la geografía escolar y la pedagogía estatal, el mapa de la República actuó como un dispositivo de subjetivación. El trazado de las fronteras administrativas y la representación naturalizada del relieve enseñaron a las generaciones de ciudadanos a internalizar que el control del Estado sobre las montañas y los ríos respondía a un orden "natural" e incuestionable. La violencia de la unificación territorial quedó enmascarada bajo el lenguaje técnico y la estética neutra del mapa oficial (Jagdmann 2007).

En este proceso volvimos cotidiano el pensar Colombia como una nación andina, en ver el origen del relieve y la hidrografía en el Macizo Colombiano y pensar que todos los territorios se articulaban al centro cada vez mas ilustrado y excluyente. El centralismo hizo posible acuñar la idea de la provincia o territorio para todo lo que estaba por fuera del mundo andino supuestamente letrado y organizado.

La refuncionalización ambientalista del Macizo: de la «fábrica de agua» a la Reserva de la Biosfera

Este relato geográfico mutó a la par que se transformaban las dinámicas políticas nacionales y el escenario internacional. Con el surgimiento del discurso ecologista global en la década de 1970, la noción del Macizo Colombiano fue refuncionalizada. En 1979, la UNESCO declaró a la región como Reserva Mundial de la Biosfera. Esta figura reinstaló la geografía del Macizo en el centro de la imagería nacional,

pero bajo una nueva racionalidad que ya no respondía únicamente al proyecto de ordenamiento del Estado-nación, sino a las exigencias globales de la conservación tecnocrática y la ecogubernamentalidad.

Desde una geografía institucional renovada, el territorio dejó de pensarse únicamente como un relieve o una frontera para ser leído a través de la categoría de «ecosistema». Esta perspectiva dio origen a la planificación de una macro-región que abarca múltiples departamentos y municipios articulados bajo la denominación oficial de Región del Macizo Colombiano. Sin embargo, esta renovada cartografía ecológica incurrió en nuevas formas de colonialidad territorial:

La visión ecosistémica se convirtió al territorio en un insumo abstracto proveedora de «servicios ambientales» (agua, regulación climática y biodiversidad) para las metrópolis andinas y el mercado global, desvinculando la naturaleza de quienes la habitan.



A pesar de su retórica conservacionista, la delimitación regional se diseñó ignorando la diversidad sociocultural. Se operó una negación sistemática de las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes, cuyas dinámicas históricas de poblamiento fueron leídas como amenazas para la preservación y no como formas de co-constitución del paisaje.

La figura de reserva promovió la ilusión de una «naturaleza virgen» que debía ser protegida de la presencia humana. Con ello se borró el hecho de que la biodiversidad del Macizo no es un dato puramente biofísico, sino el resultado de milenarias interacciones, prácticas de manejo territorial y saberes bioculturales desarrollados por los pueblos originarios y campesinos.

Así, la reconversión ambiental del Macizo Colombiano mantuvo la matriz colonial: sustituyó al «andino civilizador» del siglo XIX por el «experto ambiental» del siglo XX, reproduciendo la exclusión de las territorialidades locales bajo el manto del conservacionismo global.

De la geografía oficial a las territorialidades en resistencia: la disputa por el Macizo

Esta imagen —primero idílica de la «nación andina» y luego ambientalizada mediante los discursos del desarrollo sostenible— comenzó a ser cuestionada y puesta en tensión por las movilizaciones sociales que, desde finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, emprendieron las comunidades locales y sus procesos organizativos. Durante décadas, lo que inició como una serie de reivindicaciones puntuales frente a la histórica ausencia del Estado mutó hacia una relectura profunda del territorio desde sus habitantes. Este giro ontológico terminó por cuestionar radicalmente tanto el relato geopolítico del Estado-nación centralista como los diseños del conservacionismo global.

La reconstrucción organizativa del pueblo Yanacona, la articulación de los movimientos cívicos, el comité de integración del Macizo Colombiano - CIMA, el proceso Campesino y Popular de la Vega PCPV, la Cooperativa Cosurca,

La **ANUC** y los consejos comunitario de comunidades negras consolidados a partir de la emergencia de las identidades afrocolombianas posibilitaron la consolidación de territorialidades desde abajo. Estas dinámicas no solo disputaron la hegemonía del mapa oficial, sino que opusieron a la idea de una «ecorregión sin gente» un proyecto de vida digna en y con el territorio.

La materialización de proyectos desde estos procesos organizativos comunitarios se han enfrentado a profundas contradicciones socioambientales.

Las economías de enclave y cultivos de uso ilícito: consolidadas desde la década de **1980** alteró las dinámicas comunitarias e introdujo lógicas de territorialización armadas que reconfiguran violentamente el espacio; La irrupción de proyectos mineros (tanto legales como informales) tensiona los modelos de economía campesina y soberanía alimentaria y las políticas ambientales impuestas desde la centralidad estatal o multilaterales que restringen el uso tradicional de la tierra bajo el pretexto de la conservación estricta.

Son un desafío para consolidar una idea de vida digna en el territorio.

A pesar de estas dinámicas de despojo y violencia, el movimiento social del Macizo Colombiano se transformó en un referente político e intelectual para el país. Su trayectoria demuestra que el territorio no es una entidad física dada ni una simple reserva de recursos, sino un escenario de disputa simbólica y material. Descolonizar el Macizo exige dismantelar tanto las viejas lógicas del extractivismo productivista como las nuevas fachadas del capitalismo verde, reafirmando que el futuro de la región debe tejerse desde la autonomía, los saberes bioculturales y la vida digna de quienes la habitan.



Referencias:

Barona, Guido. 2000. «Territorialidades y territorios Ausentes». En La formación del Estado Nación y la disciplinas sociales en Colombia., editado por Jairo Tocancipá-Falla. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Cauca.

Barona, Guido, Camilo Domínguez, Augusto Gomez, y Apolinar Figueroa. 2002. Obras completas de la Comisión Corográfica. Geografía física y política de la Confederación Granadina. Vol. I: Estado del Cauca, tomo II: Provincias del Chocó, Buenaventura, Cauca y Popayán. Tomo III: Provincias de Pasto, Túquerres y Barbacoas. Obra dirigida por Agustín Codazzi. Colombia: Universidad del Cauca/Colciencias/Grupo de Estudios Ambientales

Castro-Gómez, Santiago. 2005. La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Colmenares, Germán. 1997. Historia económica y social de Colombia: Popayán una sociedad esclavista 1680-1800. 2. Tercer Mundo.

Corredor Jiménez, Carlos. 2014a. Globalización, sistema mundo y territorialidades locales. Editorial Universidad del Cauca.

Corredor Jiménez, Carlos. 2014b. «Identidad Maciceña, Territorio y Vida Digna: El “lugar” del Comité de Integración del Macizo Colombiano -CIMA». Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Departamento de Antropología.

Cruz, Edwin. 2010. «La nación en Colombia del Radicalismo a la Regeneración (1863-1889): Una interpretación política». Pensamiento Jurídico.

Escobar, Arturo. 1996. La invención del tercer mundo. Editorial norma.

Escobar, Arturo. 2010. Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes. Envió Ediciones.

Foucault, Michael. 1997. «Los Espacios Otros.» Astrágalo. La Cultura de la Arquitectura y la Ciudad 7: 83-91.

Jagdmann, Anna Telse. 2007. «Del poder y la geografía. La cartografía como fuente de legitimación en Colombia». Freie Universitat, Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften.

Kalmanovitz, Salomón. 2003. Economía y Nación. Una breve historia de Colombia. Norma.

Niño-Guarnizo, Catalina. 2026. «Las dimensiones del giro de Colombia hacia la extrema derecha». Opinión. Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina, junio 22. <https://www.nuso.org/articulo/colombia-extrema-derecha-de-la-espriella/>.

Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. CLACSO.

Ross, Ingrid. 2026. «América Latina en el juego de las potencias». Opinión. Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina, enero 19. <https://www.nuso.org/articulo/america-latina-potencias-geopolitica-estados-unidos-china-europa/>.

Serje, Margarita. 2005. El Revés de la Nación: Territorios Salvajes, Fronteras y Tierras de Nadie. Universidad de los Andes Facultad de ciencias sociales CESO. Departamento de Antropología.

Vergara y Velasco, Francisco Javier. 1974. Nueva geografía de Colombia: escrita por regiones naturales. Banco de la Republica.

María Isabel Cortés Córdoba^[1]

MEMORIA Y OLVIDO; UNA DIALÉCTICA DE LAS MARCAS CULTURALES DEL COLONIALISMO EN AMÉRICA LATINA, Y LA APUESTA DECOLONIAL^[2]

El siguiente ensayo, abordará uno de los problemas más complejos de América Latina, el Colonialismo, sus sutiles mutaciones y algunos de sus elementos reflejados en la sociedad, a partir de la dialéctica de memoria y olvido.

Para iniciar se hará necesario abordar sucesos de la historia que han marcado de gran manera la composición cultural actual de América Latina, teniendo en cuenta la visión literaria de Gabriel García Márquez, y la crítica que han realizado algunos académicos al colonialismo, para finalmente resaltar una de las apuestas decoloniales en la educación, como lo son las "Mochilas artísticas" en la Institución Educativa El Credo, Sede El Pajarito Caloto Cauca Colombia.

La novela del colombiano William Ospina (2005), "*Ursúa*" aborda lo que constituyó en el trágico descubrimiento de América Latina. La obra narra la vida de Pedro de Ursúa, un conquistador español que lideró expediciones en el siglo XVI en busca de riquezas en el Nuevo Mundo, específicamente la mítica ciudad de El Dorado.

[1] Estudiante del programa de Maestría en educación Popular Universidad del Cauca – Colombia. Docente comunitario en la Institución Educativa el Credo en el municipio de Caloto, Norte del Cauca – Colombia.

[2] Este trabajo se elaboró en el marco del seminario: Colonialismo, Neocolonialismo y sus diversas expresiones, en la Maestría en educación popular de la Universidad del Cauca, en el segundo semestre de 2024.

El autor también retrata la brutalidad, la ambición y la codicia de los conquistadores, y cómo estas características impactan a los pueblos indígenas, reflejándolo actualmente en la pérdida de su identidad. Ospina también resalta las complejidades del choque entre dos mundos: el europeo y la destrucción cultural del mundo indígena, a través de la violencia, la ambición desmedida y la búsqueda del poder. De tal manera, *Ursúa* es una crítica de los abusos de la conquista y una meditación sobre las consecuencias de ese encuentro entre mundos.

Es de esta manera como el colonialismo ha dejado una marca imborrable en la historia de América Latina (*El nuevo mundo*), no solo en términos de explotación económica, sino también en las formas de pensar y percibir el mundo. Gabriel García Márquez (1982), en su discurso con motivo del premio nobel "*La soledad de América Latina*", introduce la metáfora del olvido para describir la desconexión histórica y cultural de los pueblos latinoamericanos como consecuencia del colonialismo.

El olvido tal y como se describe, es una maraña que enreda la historia, la identidad y la memoria de muchos pueblos, interpretaciones erróneas que han sido aceptadas como verdad, contribuyendo a una profunda desconexión entre los latinoamericanos y su propia identidad. Desafortunadamente este legado sigue vigente en la medida de que el colonialismo continúa presente en las estructuras de poder y en la epistemología dominante.

Por otra parte, García Márquez (1982) utiliza la metáfora del olvido como una representación de la soledad de América Latina, argumentando que la región ha sido despojada de su historia a través de relatos fantasiosos y la imposición de narrativas europeas. Según él, la "poca realidad" sobre la cual se ha construido la historia de la región no solo ha distorsionado la verdad, sino que ha marginado las experiencias y voces de los pueblos colonizados.

La crítica realizada por García Márquez (1982) es hacia Europa, a quien se cuestiona por los estándares por los cuales siempre se ha tratado de medir y represar al pueblo latino, el autor menciona como esta debería tener en cuenta los largos procesos por los cuales han pasado también sus países, y que a la fecha ha llevado a que se conozcan por su desarrollo cultural y económico. "Los progresos de la cultura europea es el tamaño de nuestra soledad" señala el autor, el tamaño aludiendo a la distancia cultural que sigue imponiendo modelos que niegan y rechazan la particularidad en que Latinoamérica ha intentado crear sus propios procesos para el desarrollo. Es tan grande el tamaño de esta soledad, que incluso una clase particular de sociedad que, a fin de rechazar su cultura propia, busca imitar la europea.

García Márquez puntualiza sobre la imposición de los estándares europeos como una forma de represión cultural. América Latina, en su búsqueda de desarrollo y modernidad, ha adoptado modelos europeos que ignoran la particularidad de su historia y cultura, generando una sensación de alienación y soledad.

En la obra *"El amor en los tiempos del cólera"*, (García Márquez 1985) se puede evidenciar a través de los personajes dichos modelos. Lorenzo Daza, un hombre ambicioso que busca mejorar su estatus social, manipula a su hija Fermina Daza para que esta acepte la relación que le ofrece Juvenal Urbino, un reconocido médico que finalmente se casa con ella ofreciéndole estabilidad y reconocimiento social. Diferentes escenas a lo largo de la novela describen la clasificación de las clases sociales, así como las realidades de los personajes por fuera de la apariencia social. De esta obra también es importante resaltar el lugar que ocupa la profesionalización, el paso por las universidades europeas como insignia de educación, cultura y posicionamiento. Esta última idea se conecta con el concepto de *colonialidad del saber* de Aníbal Quijano (2000) y Edgardo Lander (2000), quienes sostienen que la imposición del conocimiento eurocéntrico ha marginalizado los saberes locales y ha perpetuado una visión distorsionada del mundo.

Lo mencionado por el autor se puede constatar con la poca credibilidad y respeto que se les da a los saberes ancestrales de los pueblos originarios, un ejemplo son sus técnicas medicinales, generalmente asociadas a la brujería. Sus prácticas siguen siendo motivo de burla y rechazo.

Por otro lado, Aníbal Quijano ofrece una crítica contundente a las estructuras de poder que surgieron durante la colonización y que continúan vigentes en el mundo moderno. Su concepto de *colonialidad del poder* se refiere a cómo las jerarquías raciales y económicas, establecidas durante la colonización, siguen organizando las relaciones sociales y económicas en América Latina. Al igual que García Márquez, Quijano argumenta que el colonialismo no solo impuso un sistema de explotación económica, sino que también estructuró una forma de pensar y clasificar el mundo.



Esta clasificación implicaba una clasificación racial, según Quijano, fue una construcción colonial que justificaba la explotación de ciertos grupos, colocando a los europeos en la cúspide de la jerarquía social. Esta jerarquización no solo perpetuó el control sobre los recursos y la mano de obra, sino que también impuso una forma de conocimiento que desvalorizaba los saberes indígenas y afrodescendientes, lo que contribuye a lo que García Márquez describiría como el "olvido" de América Latina. *La colonialidad del saber*, entonces, es una extensión de *la colonialidad del poder*, donde las formas de conocimiento no europeas son marginadas y deslegitimadas. *El capitalismo*^[3] globalizado actual sigue operando bajo las mismas dinámicas de explotación y desigualdad que se originaron en el colonialismo. Las estructuras económicas, políticas y sociales de América Latina aún reflejan la influencia colonial, y las élites locales continúan reproduciendo estas dinámicas de dominación. El mercado capitalista, con sus promesas de desarrollo y modernización, ha consolidado la dependencia económica y la marginalización de los sectores más vulnerables,

[3] El capitalismo es un sistema económico y social que se basa en los principios de la propiedad privada de los medios de producción.

perpetuando las jerarquías impuestas durante la colonización, “colonialidad y capitalismo, el capitalista como el patrón de poder mundial, y el colonialismo como uno de los elementos constitutivos y específicos del capitalismo” (Quijano 2000). Como espacio se desarrolla desde el *eurocentrismo*, dando inicio a lo que actualmente conocemos como modernidad, el texto menciona a pensadores como: Espinoza, Descartes, Locke y Newton, que por esa época desarrollaron el pensamiento racional, influenciando de gran manera una naturaleza de conteo, medida, y externalización.

Edgardo Lander en su ensayo *Saberes Coloniales y Eurocéntricos* expande la crítica de Quijano sobre la colonialidad del saber al analizar cómo el *eurocentrismo*^[4] ha dominado la construcción del conocimiento a nivel global. Según Lander, las ciencias sociales y la educación en América Latina se han desarrollado bajo una matriz eurocéntrica que ha excluido sistemáticamente los saberes locales y ha perpetuado la hegemonía de la racionalidad científica occidental.

Al igual que García Márquez, Lander critica la adopción de modelos europeos en América Latina, señalando que esta imposición ha generado una profunda desconexión cultural y epistemológica. Lander critica la ciencia moderna por presentarse como un sistema de conocimiento neutral y universal, cuando en realidad ha sido profundamente influenciada por las relaciones de poder coloniales y eurocéntricas. La ciencia moderna, según Lander, no es ajena a los contextos históricos y políticos en los que se desarrolló, y ha jugado un papel en la consolidación del dominio occidental. La supuesta neutralidad de la ciencia se pone en duda, dado que el conocimiento científico occidental ha sido utilizado para legitimar la explotación de recursos, la subordinación de pueblos y la imposición de modelos de desarrollo (Lander, 2000).

Encontramos las marcas de la imposición de la ciencia moderna en la implementación tecnológica en diferentes esferas sociales, así como el acoplamiento desde la educación

[4] Eurocentrismo: Tendencia a considerar los valores culturales, sociales y políticos de tradición europea como modelos universales.

formal, su sutil engranaje ha permitido que se acepte de manera natural, por lo que el colonialismo y sus diferentes mutaciones sigue alimentando la maraña confusa de la que hablaba García Márquez, en la cual se pierde la identidad de Latino América.

La forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno, sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos (Lander, 2000, pág. 9).

Frente a la realidad del panorama propuesto, se piensa en las distintas alternativas, que para mantenerse se piensan a través de la dialéctica de Memoria y Olvido, en tanto que sus valores conceptuales son opuestos sino complementarios, ya que el olvido es necesario para que la memoria se concentre en lo relevante, sin mente la memoria se saturaría, podría decirse que un desequilibrio de los valores,

acarrearía una calamidad, en tanto que en ausencia de olvido atravesaríamos el triste panorama de *Funes el memorioso*^[5] (Borges, 1944), que a pesar de su memoria prodigiosa, está atrapado en la incapacidad de abstraer o generalizar. Para él, cada cosa es única e irrepetible, lo que significa que no puede simplificar, categorizar o hacer asociaciones conceptuales. Su memoria no le permite crear patrones o ideas generales, ya que cada cosa es recordada con todos sus detalles. Sin olvido la memoria no está en la capacidad de dimensionar, no se podría proyectar al futuro, pues la memoria estaría atrapada en el pasado. Por otro lado, está el caso de Florentino Ariza, el recuerdo de Fermina Daza le impide que conozca después de ella una mujer con la que pueda pensar una relación distinta. Del lado contrario está el exceso de olvido, la pérdida de la memoria, que no permite el desarrollo ni permanencia de la identidad, y que en su desequilibrio se aparta de la reflexión, premiando que se repitan siempre los mismos errores, como el gran fracaso de la familia Buendía,

[5] Funes el memorioso: Cuento de Jorge Luis Borges, hace parte de la antología Ficciones, publicado en 1944.

y que desafortunadamente es la paradoja de América Latina en palabras de García Márquez, pues es la soledad el resultado del olvido, ya que implica una forma de aislamiento de la memoria.

En la búsqueda de la complementariedad entre memoria y olvido, se piensa en la descongestión de la memoria a partir de la *descolonización del saber* que para Lander es un proyecto urgente que busca abrir espacio para una *pluralidad epistémica*, donde los saberes indígenas, afrodescendientes y campesinos sean reconocidos y valorados. Esta propuesta de Lander resuena con la metáfora del olvido de García Márquez, en el sentido de que la recuperación de estos saberes permitiría a América Latina reconectar con su historia y cultura, superando la soledad impuesta por el colonialismo. Esto para Lander implica reconocer que el conocimiento occidental no es universal, sino que ha sido utilizado como herramienta de dominación y exclusión, por lo que piensa que es fundamental abrir el espacio a una *pluralidad epistemológica* (Lander, 2000).

La descolonización del conocimiento también requiere una profunda crítica a las instituciones académicas que han perpetuado el pensamiento eurocéntrico (Lander, 2000). La educación en América Latina ha sido históricamente un reflejo de las estructuras coloniales, adoptando modelos europeos y desvalorizando las formas de saber locales. En este sentido, es necesario transformar las prácticas educativas para que incluyan perspectivas no occidentales y promuevan el diálogo intercultural. Sin embargo, es importante tener en cuenta lo posicionado que está el colonialismo, al punto de manifestarse en situaciones cotidianas que en su inmediatez suelen ser ignoradas y que en su poder avasallador contagia los procesos que buscan su liberación.

Pablo González Casanova en su ensayo *Colonialismo Interno y Autonomía* introduce el concepto de *colonialismo interno* para describir cómo, a pesar de la independencia formal de las antiguas colonias, las estructuras coloniales de dominación persisten a nivel interno en los países latinoamericanos (Casanova, 2015).

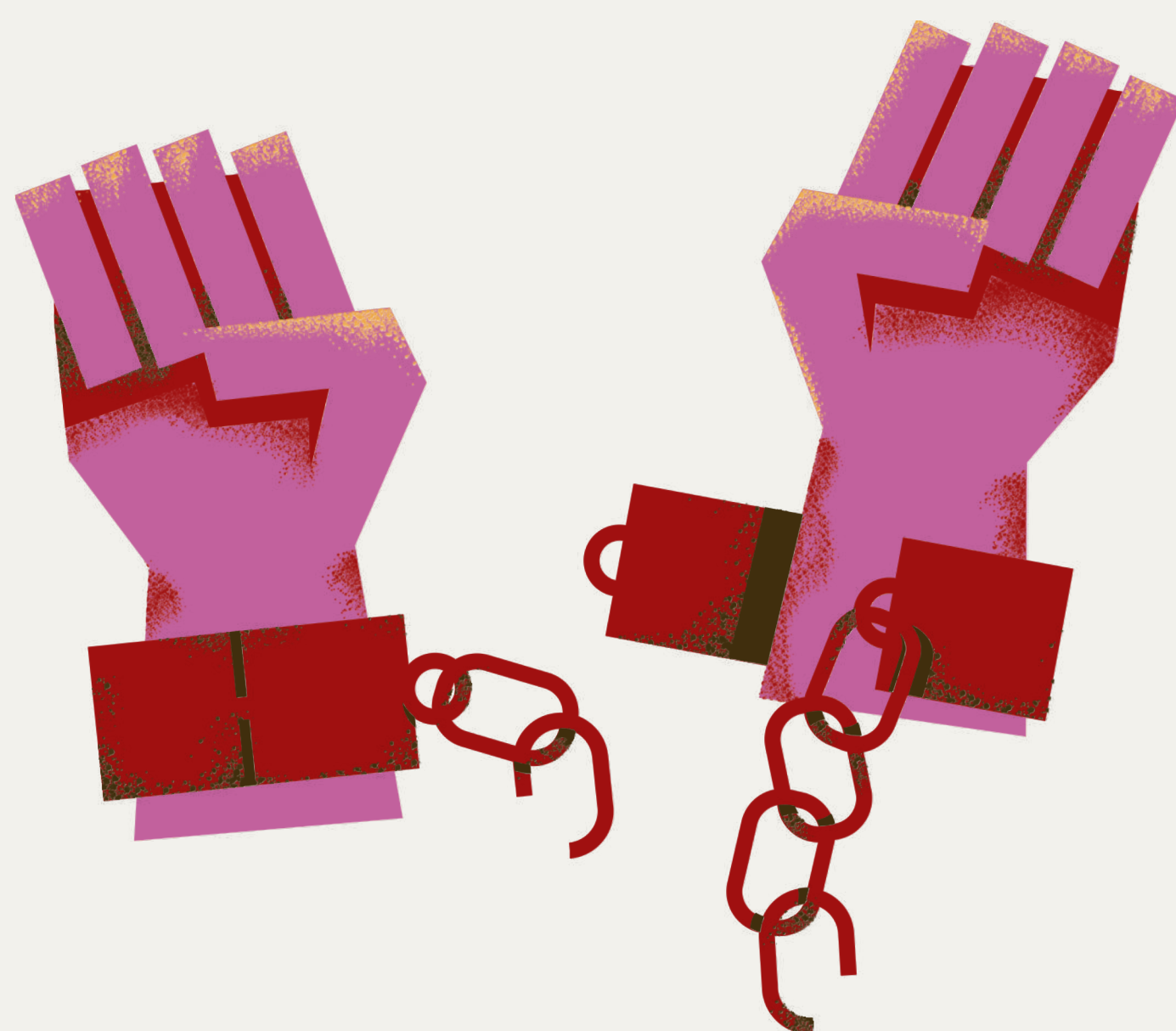
Según él, las élites locales, en connivencia con intereses internacionales, continúan explotando y marginando a las poblaciones indígenas y campesinas, replicando las dinámicas de explotación y exclusión que se originaron durante la colonización.

Pablo González Casanova, sociólogo e intelectual mexicano, desarrolló el concepto de *colonialismo interno* para referirse a la explotación y dominación de ciertos grupos o regiones dentro de un mismo país, bajo un sistema que reproduce las estructuras de poder coloniales en el ámbito nacional. En este sentido, el *colonialismo interno* implica una relación de subordinación en la que una clase o grupo dominante (*generalmente urbano, de élites o con mayor acceso a recursos*) controla y explota a sectores marginados, como pueblos indígenas, campesinos o comunidades rurales.

Este concepto destaca cómo, a pesar de la independencia formal de las antiguas colonias, las dinámicas de explotación colonial persisten a nivel interno,

con formas de dominación económica, cultural y social que afectan desproporcionadamente a ciertos sectores de la población. González Casanova lo utilizó para analizar las profundas desigualdades y las injusticias históricas en América Latina, donde las élites locales, en connivencia con intereses internacionales, continúan ejerciendo control sobre los recursos y las poblaciones subalternas.

El *colonialismo interno* para González Casanova explica cómo, dentro de un país independiente, persisten relaciones de poder similares a las de una colonia, donde un grupo dominante somete a una población a explotación y marginación estructural.



El colonialismo interno como tabú, para distintas corrientes ideológicas, tanto para los imperialistas que no aceptan que el *Estado-nación* que dirigen lleva relaciones de comercio inequitativo, como para los ideólogos que luchan por la liberación nacional, porque una vez en el poder olvidan el pensamiento dialéctico y no aceptan que muchas de las estructuras del estado nación, se renuevan en su estructura colonial, evidente en el proceso de reorganización, en el que sin gobierno, el pueblo o comunidad queda en manos de las elites o etnias dominantes (Casanova, 2015).

Esta idea se conecta con la crítica de García Márquez al eurocentrismo y al colonialismo, ya que el colonialismo interno refleja cómo las estructuras coloniales han sido adoptadas y perpetuadas por las propias élites latinoamericanas. La lucha por la autonomía y la resistencia frente a estas dinámicas de dominación es un tema clave en el pensamiento de González Casanova, quien propone la creación de redes y movimientos sociales que promuevan la autogestión y el autogobierno de las comunidades subalternas.

Esta propuesta se alinea con la necesidad de *descolonizar el poder* y el saber en América Latina, promoviendo formas alternativas de organización social y política.

Con lo anteriormente señalado, se puede garantizar el lugar protagónico de la Educación Popular en América Latina, pues su postura política promueve espacios de diálogo crítico para revitalizar la identidad cultural reconocida y expresada en la realidad, teniendo en cuenta que su postura se debe a un proceso ligado al aprendizaje, la reflexión crítica, la autocrítica, el humanismo, y la esperanza, entre otros. Con ello se busca aterrizar en el papel que asume el docente como elemento liberador de los mecanismos opresivos de la educación para responder a la tarea de decolonizar el pensamiento.

Teniendo en cuenta los diferentes retos que implica la decolonización, y precisamente la decolonización del pensamiento, desde el lugar del docente se piensa en el papel de la educación y en la responsabilidad que conlleva, pues la tarea se resuelve incluso desde la cotidianidad, y luego de varios ejemplos mencionados durante el seminario, se reconocen los procesos de las comunidades indígenas en el Cauca,

en este caso particular, la comunidad indígena Nasa, que en su lucha por mantener su memoria a través de la identidad, involucra sus prácticas culturales al modelo educativo propio. *"Las mochilas artísticas"* es una propuesta desarrollada en la Institución Educativa El Credo, Sede El Pajarito Caloto Cauca Colombia, ubicada en el norte del Cauca en territorio de conflicto armado. La problemática de inserción de niños y niñas en las filas guerrilleras de La Dagoberto Ramos, ha generado en los docentes de la institución la necesidad de buscar los espacios que generen en los estudiantes, un panorama distinto al de la guerra. La propuesta de las mochilas artísticas se enfoca en involucrar a los estudiantes en el espacio artístico, como una manera de crear en los estudiantes la visión a través de la imaginación, de tal manera se acerquen a la cualidad cognitiva de la dimensión.

Las diferentes expresiones artísticas de los estudiantes de la Institución Educativa El Credo, Sede El Pajarito Caloto Cauca Colombia,

a través de las mochilas artísticas (música, danza, teatro, tejido, gastronomía) también han logrado que niños y niñas no desconozcan sus historias, no las idealizan, como tampoco niegan su realidad. Por el contrario, las reconocen y expresan desde el arte con una postura crítica y reflexiva para crearse nuevas oportunidades que en sus diferentes procesos, han logrado de manera innovadora la apertura de espacios por fuera de la comunidad, apostándole a un modelo educativo diferente, que revitaliza su memoria al entrar también en diálogo con los diferentes conocimientos que por naturaleza aporta la educación, la experiencia y el tiempo, de tal manera los conocimientos occidentales se vuelve en lugar de enemigo, una herramienta que los cimienta en la realidad.

Finalmente, los diferentes aportes teóricos de académicos y la apuesta educativa de *Las mochilas artísticas*, logran concretar la idea de que *la descolonización del saber y del poder*, es un proyecto urgente para superar este olvido y reconectar a América Latina con su historia,

cultura, y saberes propios, en otras palabras, su memoria. Solo a través de un *diálogo intercultural* y una *pluralidad epistémica* será posible construir una nueva realidad que permita a América Latina superar la soledad impuesta por el colonialismo. De tal manera las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan una segunda oportunidad sobre la tierra:



Bibliografía:

Borges, Jorge Luis. (1944). Funes el memorioso. Sur.

Casanova, P. G. (2015). Colonialismo Interno y Autonomía. CLACSO.

García Márquez, Gabriel. (1982). "La soledad de América Latina". En Antología del pensamiento crítico colombiano contemporáneo. CLACSO.

García Márquez, Gabriel. (1985). El amor en los tiempos del cólera. Oveja Negra. http://archive.org/details/colera_2_01905.

Lander, Edgardo. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas, editado por Edgardo Lander. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ospina, William. (2005). Ursúa. Alfaguara.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. CLACSO.

Yulieth Karina Mera Paz^[1]
Carlos Enrique Corredor Jiménez^[2]

CUIDADO TERRITORIAL Y BIOCULTURALIDAD: EL PROCESO DE MUJERES MACICEÑAS^[3]

Introducción:

La sociedad se enfrenta a un sistema económico ampliamente globalizado, centrando su motor de desarrollo en la promoción del consumismo, ocasionando un modo de producción extractivo y altamente contaminante, amenazando las particularidades de los territorios y sus habitantes. En este sentido, categorías como campesinos, mujer y ambiente, se encuentran por fuera de los primeros discursos del desarrollo, una vez que se evidencia esta situación por parte de la institucionalidad se integran acciones que promuevan la tecnología, la inclusión a los mercados, pero también se gestan procesos de resistencia que buscan visibilizar estos sectores más allá de la mirada economicista, reivindicando sus luchas, necesidades y aportes a la construcción de sus propias realidades.

Esta investigación se basó en el objetivo general:

[1] Economista. Magister en Administración de Organizaciones. Candidata a doctora en Etnobiología y estudios bioculturales. Docente de la Escuela Superior de Administración Pública ESAP -Cauca, Colombia. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0995-2430>

[2] Director de la tesis. Agrodescendiente. Economista, maestría en Estudios sobre problemas políticos latinoamericanos y doctor en Antropología. Profesor titular del Departamento de Ciencias Económicas de Universidad del Cauca. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9434-7325>.

[3] Trabajo presentado en el Doctorado en Etnobiología y estudios bioculturales de la Universidad del Cauca, Colombia.

establecer las lecciones y aprendizajes que el proceso de las mujeres maciceñas aporta a la defensa de la vida, la diversidad biocultural y el cuidado del territorio, gestadas desde las territorialidades campesinas, conducentes al fortalecimiento de las expresiones culturales y locales. En correspondencia se implementaron actividades complementarias: Reflexionar la contribución de propuestas teóricas relacionadas con territorio, bioculturalidad y mujer; comprender la configuración de la territorialidad campesina del Macizo Colombiano y la apropiación territorial de las mujeres maciceñas del Comité de Integración del Macizo Colombiano **CIMA**; e identificar los saberes y prácticas de cuidados territoriales en el proceso de las mujeres maciceñas.

Se resaltó las apuestas organizativas que desde el proceso de mujeres maciceñas se desarrollan desde la finca, pero con impacto regional, con ello se visibilizó el aporte organizativo que se construyen desde la resistencia de las comunidades en pro de una vida digna, para ellas, para la comunidad y para su territorio.

Los resultados de la investigación giran en torno a tres elementos que permiten dar alcance al objetivo general, iniciando con una reflexión sobre la valiosa contribución de las propuestas teóricas relacionadas con el territorio, la bioculturalidad y los feminismos. Asimismo, buscó comprender en detalle cómo se configura la territorialidad campesina. Por último, identificaron los saberes y prácticas de cuidados territoriales, que desempeñan un papel fundamental en el proceso de las mujeres maciceñas, quienes ejercen una labor esencial para preservar y proteger el Macizo Colombiano.

Metodología

La investigación adoptó una metodología cualitativa, con alcance descriptivo y reflexivo, de carácter no experimental, orientada al desarrollo de conocimiento científico a partir de las prácticas culturales y las experiencias de vida de las mujeres maciceñas del sur del Cauca.

Desde una perspectiva feminista, entendida como una teoría de aproximación contextualizada y particularizada, que reconoció la mirada de la mujer respecto a la realidad social, involucra afectos e intuiciones desde cada experiencia y condicionada por las situaciones de crianza, atravesados por diferenciaciones de género desde edades tempranas, contribuyen a la construcción de imaginarios y formas particulares de interpretar el mundo. La estrategia metodológica (Figura 1) se apoyó principalmente en tres enfoques complementarios: el método etnográfico, la Investigación Acción Participativa (IAP) y la cartografía de la esperanza.

El método etnográfico (Guber, 2001) permitió comprender y describir la cultura, las formas de vida y la estructura social del grupo estudiado. Para la recolección de la información se realizó trabajo de campo y observación participante, lo que posibilitó una interacción directa con las comunidades y facilitó la construcción de una aproximación teórica a partir de la realidad social observada.

De igual manera, la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1987) orientó el rescate y la valoración de los conocimientos populares, reconociendo la producción de conocimiento desde las experiencias cotidianas de las comunidades. Se desarrollaron talleres participativos, discusiones grupales, ejercicios de cartografía social, elaboración de mapas de finca y territorio, procesos de investigación colectiva y recuperación crítica de la historia.

Complementariamente, se incorporó la cartografía de la esperanza (Corredor, 2025)

Figura 1 Estrategias metodológicas



Fuente: Elaboración propia

como una estrategia orientada a visibilizar cómo los procesos organizativos liderados por mujeres contribuyeron a la preservación del patrimonio biocultural, al fortalecimiento de las resistencias comunitarias y al dinamismo territorial en el Macizo Colombiano.

Tanto el trabajo de campo como la sistematización y el análisis de la información se enmarcaron en los lineamientos del Código de Ética para la Investigación, la Investigación-Acción y la Colaboración Etnocientífica (SOLAE, 2015), garantizando el respeto por los conocimientos, los derechos y la participación de las comunidades vinculadas al proceso investigativo.

Resultados

En el primer capítulo, el lector encontrará el soporte teórico asociado a las reflexiones de biocultura y territorio, los ecofeminismos, los feminismos descoloniales y finalmente, los feminismos comunitarios su relación constante, resaltando el vínculo entre la naturaleza y la sociedades especialmente rurales.

La memoria y el patrimonio biocultural, al igual que el territorio, se encuentran amenazados por un modelo económico hegemónico, promotor de inversión de capital extranjero, bajo la modalidad de megaproyectos y sobreexplotación de los bienes comunes, generando destrucción biológica, ecológica y cultural, en la medida que se asume desde una mirada utilitarista y materialista, ya que:

Para muchos, el territorio es una fuente de riqueza acumulativa, un patrimonio que se puede vender y comprar simplemente una propiedad privada. Sin embargo, la crianza comunitaria impartida por las mayores y mayores de la comunidad en la que me crían me enseñaron a comprender, ver y sentir el territorio como un espacio de vida, de construcción colectiva y comunitaria (Marquéz, 2020, p. 9).

Como lo afirma Moore (2020) el capitalismo es una manera de organizar la naturaleza, frente a ello se hace necesario la defensa comunitaria, propender por resistencias bioculturales, construir acciones que lleven a la sustentabilidad (Toledo & Ortiz-Espejel, 2014),

lograr identificar y generar nichos donde la vida sea posible a partir de lo local, de las fisuras que produce el sistema dando prioridad a acciones solidarias y cooperativas en pro del bien común, procurando que: “por medio de las grietas^[4] enraizadas en territorios concretos se conecten con otras grietas enraizadas en otros territorios, que a su vez conecten con otros... y así sucesivamente” (Giraldo, 2022, p. 63-64).

Con el ánimo de profundizar los argumentos permitan abordar de una manera más contextualizada la realidad de las mujeres que habitan el Macizo Colombiano, es por ello, que recurrimos a los ecofeminismos, el feminismo descolonial y los feminismos comunitarios y campesinos, como referentes para la investigación.

Se trata de promover cambios orientados a la justicia e igualdad de oportunidades, reconocer que todos tienen capacidades y talentos por desarrollar.

Asimismo, implica cuestionar la idea de que las mujeres, por su sola condición de género, mantengan una conexión especial con la naturaleza, de esta manera se intenta mostrar que las tareas consideradas “femeninas” también pueden y deben ser compartidas por los hombres, contribuyendo a relaciones más equitativas. Por ello, “El ecofeminismo propone un análisis crítico de la economía capitalista, el patriarcado y del pensamiento único que estructura el mundo como pares de opuestos y les otorga un valor jerárquico “hombre - naturaleza” “bueno-malo” “racional-salvaje” (Peredo, 2017, P.104).

Los feminismos descoloniales ofrecen una perspectiva interpretativa crucial para comprender las experiencias de las mujeres, más allá de la necesaria denuncia de las disparidades de género, estos enfoques permiten analizar la intersección entre la opresión patriarcal y las dinámicas de dominación y explotación territorial características por el modelo colonial persistente, así:

[4] Giraldo, (2022) retoma la idea de “grietas”, postulado por Catherine Walsh (2015), hace referencia a como a partir del acercamiento a movimientos organizativos que proponen cuestionamientos sociales, políticos y/o epistémicos al orden dominantes y las estructuras de poder.

el feminismo descolonial abre un campo fértil de producción teórica sin igual en el feminismo regional que habrá de dejar sus frutos importantes en una reconceptualización propia de la opresión y una política más adecuada a los intereses de la mayoría de las mujeres y sus comunidades en "Abya Yala" (Espinosa, et. al, 2014, p. 33). En este contexto, la construcción de la identidad maciceña se articula en torno a la resistencia y el desafío a la concepción hegemónica de la naturaleza como objeto de explotación, reivindicando las resistencias comunitarias y el cuidado territorial.

El feminismo comunitario resalta las estrategias para fortalecer las comunidades, el análisis de la participación de las mujeres en movimientos sociales locales, y la exploración de las formas en que las comunidades pueden resistir la opresión patriarcal. Por lo tanto, se hace necesario construir una comunidad distinta a la actual. Para ello, propone un cambio de las formas de vivir, de las relaciones jerárquicas, plantea construir conocimiento a partir de los pensamientos y sentires de los pueblos originarios,

desde una mirada autocrítica, una lucha de mujeres, por mujeres, los feminismos comunitarios se pueden entender como: "una lucha, un pensamiento, una argumentación de los sueños de las mujeres para vivir bien" (Paredes & Guzmán, 2014, p. 10).

Figura 2 Municipios Macizo Colombiano - Sur del Cauca



Fuente: Ilustración de Sharon Collazos (2026) para esta investigación.

En el Capítulo dos se destaca las particularidades sociales y culturales de la región del Macizo Colombiano-Sur del Cauca (Figura 2),

en tanto se identifica una región biocultural, desde la relación entre zonas estratégicas de biodiversidad y la presencia de comunidades como claves para la estabilidad y resiliencia de los ecosistemas (Toledo & Alarcón-Cháires, 2018), evidenciando como las comunidades organizadas mediante el reconocimiento de los conflictos medioambientales, y la lucha frente a las actividades de sobreexplotación de bienes naturales que generan presión y riesgos a la sobrevivencia, se reinventan, proponen y mantienen sus proyectos de vida pese a las amenazas que puedan presentarse en sus territorios, como bien lo reclama el movimiento social del Macizo, por lo cual se particulariza en luchas y apuestas.

Además se destacó el avance de los estudios relacionados con el acto legislativo 01^[5] que reconoce al campesinado como sujeto social de derechos y de especial protección (Presidencia de la República, 2023; Congreso De Colombia, 2023).

Esta reflexión se contextualizó en el Macizo Colombiano y la concepción de territorios Campesinos, especialmente para el caso del CIMA, los territorios agroalimentarios TECAM reconocidos en el plan nacional de desarrollo, como: “formalización de otras territorialidades campesinas, entre ellas los Territorios Campesinos Agroalimentarios y los Ecosistemas Acuáticos Agroalimentarios” (Congreso de Colombia, 2023, p. 255), que comprende las características específicas de estos territorios y cómo se relacionan con las comunidades campesinas, desde sus voces y sus interpretaciones en las cartografías sociales.

En el capítulo tres, prioriza y enfatiza en el proceso de mujeres maciceñas, identificando sus apuestas propias, las actividades que generan resistencias bioculturales, los saberes y sabores que construyen cuidados territoriales, cuidados que sostienen la vida de sus familias, sus vecinos, incluso del mundo, pero que veremos que muchas veces ello ocurre en detrimento de su autocuidado.

[5] En Colombia, en el año 2023 se reconoce al campesino como sujeto de derechos y especial protección. Por tanto, sujeto de política pública.

Destacando los saberes y prácticas de resistencia biocultural (Figura 3), como forma de potenciar estas acciones es mediante sus procesos de organización, que van desde lo local hasta lo regional y buscan generar incidencia nacional a partir de construir agendas de acción que permitan incidir en la construcción de las políticas públicas.

Figura 3 saberes y prácticas de resistencia biocultural



La movilización, un mandato maciceño que ha logrado visibilizar su identidad y reivindicar sus derechos como mujer campesina y exigibilidad por la conservación de la biodiversidad del Macizo. Los talleres como espacios de transmisión de saberes y sabores. En estos espacios, las mujeres comparten conocimientos sobre empoderamiento, sus derechos, agricultura, medio ambiente, psicología y lo organizativo, entre otros. La artesanía y la poesía, entendidas como instrumentos de expresión simbólica y estética que permiten la transmisión de valores, memorias y tradiciones culturales en los territorios rurales. A través, de sus versos, relatan sus historias, luchas y anhelos, convirtiendo sus vivencias de resistencia y esperanza.

La guardia campesina: como una estrategia de defensa y de cuidado, de las mujeres y sus territorios, se convierte en un mecanismo de protección ante amenazas externas y el avance de prácticas que ponen en riesgo la vida.

Las mingas, mano cambiada o encuentros comunales que no son solamente encuentros de aporte en trabajo, sino son manifestaciones culturales que promueven la identidad campesina y mantiene esa práctica tradicional de trabajo comunitario, como iniciativas de mantener, proteger el territorio y contribuyendo a fortalecer el papel de guardianas del Macizo.

Por último, los recorridos territoriales y caravanas itinerantes nos permiten caminar y reconocer el territorio y las iniciativas que se están gestando desde diferentes actores, además que mantiene el vínculo de integración generacional y la transmisión del conocimiento a futuras generaciones, ante todo estos espacios permiten evidenciar los resultados como cuidadoras de los territorios.

Conclusiones

Pensar el territorio como un conjunto compuesto por elementos naturales, los cuales tienen dinámicas independientes a las dinámicas humanas o de otra forma, limitar el territorio a un simple espacio físico, impide o subestima la relación de interdependencia existente entre humanidad y naturaleza.

Por esto, resulta necesario hablar de biocultura, es decir, pensar en la articulación de la historia, de los saberes y/o de las prácticas comunitarias, resultantes de la diversidad biológica y cultural en la construcción de territorios vivos y sostenibles.

El Macizo Colombiano como el territorio que da origen a una gran riqueza ambiental y cultural, pese a estar permeado por diversas problemáticas como la inseguridad, conflictos territoriales, pobreza, desigualdad y otros, alguna manera han sido la respuesta para el origen de la creación de diferentes organizaciones y/o movimientos sociales que se presentan como alternativa al modelo de producción y acumulación actual y que además de ser una forma diferente de hacer, representa la búsqueda de dignificación de la vida.

Frente al rol que históricamente se le ha asignado a la mujer, entre ellos, el cuidado y reproducción de la vida, surgen movimientos sociales conformados por y para mujeres que buscan revindicar su derecho a la vida a través del firme propósito de cuidar y proteger los territorios.

Es importante resaltar que el proceso comunitario presentado en este trabajo, liderado por mujeres maciceñas, abarca diversas líneas de acción: política, ambiental, cultural, económica y alimentaria/nutricional. Cada una de estas dimensiones contribuye a la preservación del patrimonio biocultural, al fortalecimiento de las resistencias comunitarias y a la defensa del territorio.

De esta manera, el reconocimiento y fortalecimiento de los saberes campesinos se convierte en una práctica biocultural que reivindica el derecho a la diversidad y constituye un legítimo reclamo por el bienestar, expresado a través de diversas prácticas y estrategias de producción y consumo responsable coherentes con la sostenibilidad de la vida.



Bibliografía:

Congreso de la República de Colombia. (2023). Acto Legislativo 01 de 2023, por medio del cual se modifica el artículo 64 de la Constitución Política de Colombia y se reconoce al campesinado como sujeto de especial protección constitucional. Diario Oficial No. 52.430.

Corredor J., C. (2025). Cartografías de la esperanza en tiempos de pandemia. Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa, Y. Et Al (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuder- kys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fals Borda, O. (1987). Ciencia propia y colonialismo intelectual. 3ra edición. Carlos Valencia Editores. Bogotá-Colombia.

-
- Giraldo, O. F. (2022). Multitudes Agroeco- lógicas . México: Univeridad Nacional Autónoma de México.
- Guber, R. (2001). La etnografía, método, campo y reflexividad. Primera edición, Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- Márquez, F. (2020). El territorio es la vida. En Territorio. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repeti- ción. Futuro en tránsito
- Moore, J. (2020). El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital. Edición: traficantes de sueños.
- Paredes, J., y Guzmán, A. (2014). El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario? La Paz, Comunidad Mujeres creando comunidad.
- Peredo Beltrán, E. (2017). Ecofeminismos. In Alternativas Sistémicas (Fundación Solón / Attac France / Focus on the Global South ed., Vol. 1, pp. 103-132). Pablo Solón.
- Presidencia de la República de Colombia. (2023). Sancionado el acto legislativo que reconoce al campesinado como sujeto de especial protección constitucional. <https://www.infopresidencia.gov.co>
- SOLAE (2015). Código de Ética para la investigación, la investigación-acción y la colaboración etnocientífica en América Latina. Versión Dos. Comisión de elaboración del Código de Ética de la : Eréndira Juanita Cano Contreras, Armando Medinaceli, Olga Lucía Sanabria Diago, Arturo Argueta Villamar. ETNOBIOLOGÍA. Volumen 13, Suplemento 1, 2015
- Toledo, V., & Alarcón-Cháires, P. (Eds.). (2018). Tópicos bioculturales Reflexiones Sobre El Concepto De Biculturalidad Y La Defensa Del Patrimonio Biocultural De México (1st ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Toledo, V.M. y B. Ortiz-Espejel. (2014). Regiones que Caminan hacia la Sustentabilidad. Universidad Iberoamericana y CONACyT
- Walsh, C. (2015). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. En: Clivajes. Revista de Ciencias Sociales (ISSN: 2395-9495) – Año II, Núm. 4, julio-diciembre 2015.

Irma Lila Zentle Colotl

POLÍTICAS AFECTIVAS MULTIESPECIE PARA LA CONSTRUCCIÓN DE ECONOMÍAS PARA LA VIDA

Resumen:

Este artículo propone un diálogo entre economía solidaria, antiespecismo, materialismo histórico, teoría decolonial y perspectivas posthumanistas para analizar las posibilidades de construir economías orientadas a la reproducción de la vida en clave multiespecie. Se parte de una crítica al patrón moderno occidental capitalista, entendido como una estructura histórica que articula capitalismo, colonialidad, racismo, patriarcado, explotación de la naturaleza y especismo. Se sostiene que, aunque el especismo antecede al capitalismo, este ha profundizado sus bases materiales e ideológicas mediante la mercantilización, cosificación e industrialización de los cuerpos animales. Frente a ello, se recupera el potencial transformador de la economía solidaria, reconociendo sus límites cuando continúa reproduciendo relaciones especistas. Se propone ampliar la solidaridad hacia los animales no humanos mediante políticas afectivas multiespecie, veganismos populares y decoloniales, agroecología, cooperativismo y buenos vivires, con el propósito de construir economías para la vida que cuestionen la centralidad de la ganancia y del ser humano.

Palabras clave: capitalismo, especismo, antiespecismo, economía solidaria, colonialidad, veganismo, políticas afectivas, mundos multiespecie.

Introducción

El presente artículo busca entramar la economía solidaria con las políticas afectivas multiespecie, ampliando las posibilidades de la solidaridad y reconociendo sus límites. La pregunta central es qué significa construir **economías para la vida** cuando la categoría de vida continúa pensándose fundamentalmente desde lo humano.

Para responderla, se parte de una crítica decolonial del patrón moderno occidental, reconociendo que el capitalismo se articula con otras formas de dominación. Desde la colonialidad del poder de Quijano, el capitalismo latinoamericano no puede comprenderse separado de la racialización, el colonialismo y otras jerarquías históricas de opresión. En este entramado se encuentra también el especismo.

Como señala Drullard (2025, p. 10), lo humano constituye un proyecto cisgénero, blanco, colonial y capitalista que reproduce un ejercicio de "poder sobre" y articula opresiones racistas, heterocispatriarcales, sexistas y especistas.

Así, la categoría de Humano no es neutral: se construye mediante la diferenciación y subordinación de aquello que queda fuera de sus fronteras.

Filaci (2023) señala que la cuestión fundamental no es determinar qué tan parecidos o diferentes somos de otros animales, sino comprender "la necesidad asfixiante del humano occidental moderno de autodefinirse constantemente por diferenciación del animal". La animalidad se convierte así en el otro necesario para sostener la excepcionalidad humana.

Maurizi (s. f.) denomina **teriofobia** al miedo hacia lo animal y lo salvaje que acompaña al proyecto civilizatorio. El dominio sobre los demás seres vivos llega a justificarse como una supuesta "legítima defensa" frente a aquello que la civilización define como peligroso.

1. Especismo, capitalismo y colonialidad

El especismo puede entenderse como un sistema de discriminación y dominación basado en la especie. Singer (2018, p. 28) lo define como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”. Tierbefreiung et al. (2019, p. 161) lo relacionan con la “premisa ideológica de que la especie humana es superior”, mientras Sanbonmatsu (2017, p. 1) lo define como el sistema mediante el cual los humanos dominan, explotan y matan a otros seres conscientes para sus fines.

Estas perspectivas permiten distinguir entre **la dimensión ideológica** del especismo y sus condiciones materiales. El antiespecismo moral de Singer cuestiona que características como racionalidad, lenguaje o inteligencia puedan determinar quién merece consideración moral. Su criterio es la capacidad de sufrir y disfrutar: “si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento” (Singer, 2018, p. 31).

Sin embargo, el antiespecismo marxista plantea una pregunta adicional: ¿qué condiciones materiales hacen posible la explotación?

Tierbefreiung et al. (2019, pp. 167-168) sostienen que el pensamiento especista no constituye necesariamente la base de la explotación animal, sino que puede entenderse como su **reflejo ideológico**. La explotación se relaciona con la manera en que los seres humanos organizan materialmente la producción y reproducción de sus medios de vida.

Por ello, **no basta transformar las ideas sobre los animales si permanecen intactas las relaciones materiales que producen su explotación; pero tampoco basta transformar la economía si continúa vigente la ideología que legitima su dominación.**

Aunque el especismo antecede al capitalismo, Sanbonmatsu (2017, p. 1) señala que alrededor del siglo XVI, en Europa, se desvanecieron importantes límites culturales al dominio humano sobre los animales. El capitalismo posteriormente profundizó este proceso mediante su incorporación sistemática al mercado.

En América Latina, este proceso estuvo relacionado con la colonización. Guerra (2025, p. 159) muestra cómo la invasión española y la evangelización forzada instalaron formas de producción especista y carnismo, al tiempo que se socavaron saberes ancestrales y relaciones cosmogónicas con los animales y la Madre Tierra. La colonización introdujo animales como vacas, cerdos, ovejas y cabras y transformó los sistemas alimentarios. Alimentos como maíz, frijol, calabaza y chile fueron desvalorizados.

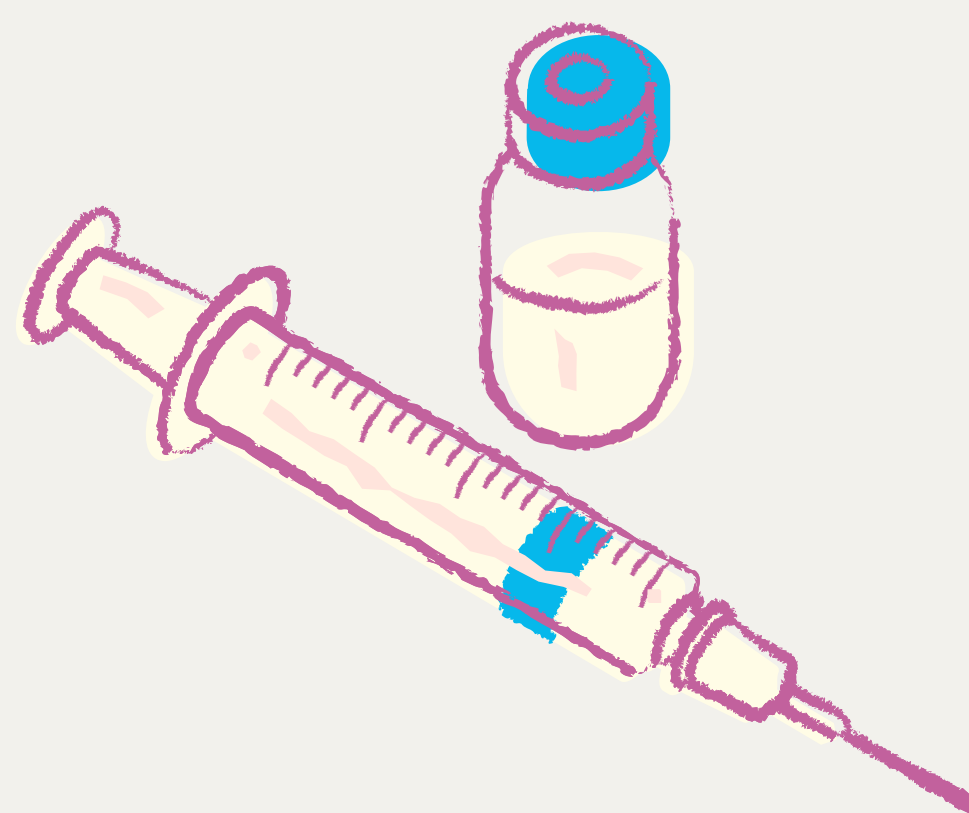
Retomando a Álvarez, Guerra (2024, p. 162) señala que los españoles los consideraban "malos alimentos" y creían que consumirlos haría que sus cuerpos se parecieran a los de los pueblos indígenas: mayas, aztecas, incas, entre otros.

Esto permite comprender la alimentación como un **dispositivo colonial y racializado**. No se trata de afirmar que las sociedades prehispánicas no consumieran animales, sino de reconocer que, según Guerra, esas prácticas estaban vinculadas con necesidades materiales, espirituales y cosmogónicas y no con una lógica de acumulación ilimitada.

2. Progreso, mercancía y explotación animal

El capitalismo moderno no solo incrementó la explotación animal: la transformó en un proceso industrial, masivo, tecnificado y administrado.

Lucano (2021, p. 243) señala que, en los animales considerados "de consumo", el progreso se afirma mediante su dominio, uso y abuso. En el mundo administrado, sus cuerpos pueden ser regulados, diseñados, privatizados y convertidos en mercancías.



Roser (2023) permite dimensionar esta escala: aproximadamente 900.000 bovinos, 202 millones de pollos, 3.8 millones de cerdos, 12 millones de patos, 1.7 millones de ovejas y 1.4 millones de cabras son sacrificados diariamente, además de cientos de millones de peces. Estas cifras no representan únicamente una cantidad de animales muertos. Revelan dispositivos e instituciones que reproducen la crueldad en todo el proceso productivo que comienza con la reproducción, crianza, confinamiento, alimentación y engorda y continúa con transporte, distribución, intercambio y consumo.

Desde una lectura marxista, los cuerpos y capacidades de los animales son incorporados al proceso de producción. Se produce una **cosificación**, porque sus intereses, subjetividad y capacidad de sufrir son desplazados de la relación económica; y una **mercantilización**, porque sus cuerpos, capacidades reproductivas, fuerza de trabajo, secreciones y restos se convierten en productos.

Aquí resulta central el **fetichismo de la mercancía**: la mercancía aparece como una cosa y oculta las relaciones sociales que la produjeron. En el caso animal, además, oculta al sujeto cuya vida constituye la mercancía.

Lucano (2021, p. 242) sintetiza esta operación al afirmar que la "afirmación de vivir del horror" se manifiesta la cosificación, estandarización y producción en serie, mientras el derecho clasifica a los animales como "cosas, propiedades o bienes".

Sanbonmatsu (2017, p. 3) señala que los animales son tratados como cantidades y abstracciones dentro de un sistema de abstracciones. Por ello, "como cualquier otra mercancía, los seres no humanos son traídos al mundo no para ser comidos ni vestidos, sino para ser vendidos" (Sanbonmatsu, 2017, p. 5).

3. Capital, reproducción y cuerpos explotados

La explotación animal puede ponerse en diálogo con la crítica feminista de la reproducción social. Federici (2018, p. 18) señala que el trabajo reproductivo feminizado “ha sido conformado para el capital por el capital”, siendo funcional a la organización capitalista del trabajo. Morini (2014, pp. 83-84) muestra cómo determinados cuerpos pueden asumir simultáneamente funciones productivas y reproductivas, constituyendo un enorme ahorro de costos para el capitalismo.

Algo similar ocurre con los animales no humanos: sus cuerpos son simultáneamente **reproductivos y productivos**. Sus capacidades reproductivas, sus cuerpos y sus trayectorias vitales son administrados para generar mercancías.

Tierbefreiung et al. (2019, p. 158) señalan que los animales no humanos son reconocidos dentro del capitalismo como “materiales de valor y como medios de producción; como medios de trabajo y sujetos de trabajo gratuitos”.

Así, la acumulación capitalista no depende solamente de la extracción de plusvalía del trabajo asalariado. También se sostiene mediante la apropiación de la naturaleza, el cuerpo de las mujeres y los cuerpos animales no humanos.

Sanbonmatsu (2017, p. 6) señala que “la clave de esta continua expansión del sistema de producción especista debe buscarse de nuevo en la naturaleza de la mercancía”. Tierbefreiung et al. (2019, p. 170) agregan que, para maximizar las ganancias, los capitalistas integran a los animales no humanos en la producción de la manera más eficiente posible, abstrayéndolos de sus cualidades, incluida su capacidad de sufrir.

De ahí que una crítica anticapitalista que no considere la explotación animal sea incompleta. Como señalan Tierbefreiung et al. (2019, pp. 157-158), no solo han sido explotadas las clases oprimidas, sino también los animales no humanos.

La explotación animal no humana produce violencia directa y también formas de **violencia especista colateral**. Martínez Minarrieta (2025, p. 40), retomando a Romina Kachanoski, utiliza este concepto para referirse a una violencia que puede no ser intencional, pero que ocurre de forma constante, previsible y normalizada como consecuencia de la acción humana. Por ejemplo, la **minería**, la construcción de carreteras, la contaminación, la agricultura industrial o la extracción de aceite de palma pueden destruir hábitats, provocar desplazamientos o causar la muerte de animales silvestres.

Boscardin (s. f.) muestra que el Complejo Animal Industrial ha transgredido los límites planetarios. Su huella ecológica representa entre el 14.5 % y el 51 % de las emisiones globales de gases de efecto invernadero; la ganadería ocupa aproximadamente 45 % de la superficie terrestre y utiliza cerca del 78 % de las tierras agrícolas.

Por ello, la violencia colateral puede producirse porque las sociedades humanas organizan sus

sus territorios, economías, infraestructuras y formas de consumo **tomando como centro casi exclusivamente los intereses humanos**. Los animales aparecen entonces como elementos secundarios, obstáculos, plagas, recursos o simplemente como vidas que no necesitan ser tomadas en cuenta.

La cuestión ambiental y la cuestión animal están, por tanto, profundamente relacionadas. No podemos luchar contra la devastación de bosques, el extractivismo y el desplazamiento de comunidades y animales para convertir territorios en potreros sin cuestionar simultáneamente las cadenas de consumo que sostienen esa producción.

Frente a esta crisis surge el **capitalismo verde**. Sin embargo, Boscardin (s. f.) advierte que este puede limitarse a controlar y capitalizar la naturaleza mediante innovación, gestión y crecimiento económico. Incluso el veganismo puede ser absorbido mediante mercados verdes. El riesgo es convertir al veganismo en una identidad de consumo y al sujeto político en un "consumidor feliz", sin cuestionar al Estado y al sector empresarial.

Drullard (2025, p. 109) cuestiona precisamente un veganismo universalista, eurocéntrico y descontextualizado de las relaciones de racismo, capitalismo, patriarcado y colonialismo. Su advertencia es contundente: "Cualquier teoría o movimiento social que busque liberación y/o transformaciones éticas-políticas que ignore la colonialidad que da forma al mundo no es radical ni revolucionario, es sectarismo y fundamentalismo" (Drullard, 2025, p. 56).

La explotación animal tampoco es exclusivamente individual. Se encuentra sostenida por estructuras jurídicas, económicas y estatales. Lucano (2021, p. 251) señala que todo esto está respaldado por la "sacralización de la propiedad privada". La consideración jurídica de los animales como propiedad facilita su apropiación y explotación.

Esto también ocurre en la ciencia. Singer (2018), particularmente en el capítulo 2 de *Liberación animal*, documenta experimentos con chimpancés, perros, conejos, ratas y otros animales:

radiación, descargas eléctricas, TNT, pruebas oculares, toxicidad y temperaturas extremas. El problema no es solamente la existencia de experimentos particulares, sino la estructura que convierte animales en herramientas de investigación, incluso cuando investigaciones prolongadas terminan teniendo poca o ninguna utilidad práctica.

El financiamiento público de estas prácticas muestra que la violencia especista no es solamente una cuestión de decisiones privadas. Estado, ciencia, empresas y mercado pueden articularse en torno a la producción de conocimiento, mercancías y ganancias.



La crítica alcanza también a los proyectos socialistas históricos: ni capitalismo ni socialismo han superado necesariamente la concepción antropocéntrica moderna que convierte animales, plantas, montañas y ríos en objetos utilizables.

Singer aporta una ruptura ética fundamental al afirmar que la capacidad de sufrir es suficiente para considerar moralmente los intereses de otros animales. Su documentación sobre ganadería y experimentación, principalmente en Estados Unidos y Reino Unido, permite visibilizar prácticas normalizadas en el patrón moderno occidental.

Sin embargo, Tierbefreiung et al. (2019, p. 158) permiten ir más allá de una lectura moralista y utilitarista que hace Singer: la consternación frente al sufrimiento puede convertirse en **solidaridad política**, siempre que sea comprendida como parte de relaciones materiales e históricas.

La empatía puede convertirse así en una chispa para comprender y transformar las condiciones que producen explotación. Esta perspectiva no borra las diferencias entre clase, género, raza y especie. Como señalan Tierbefreiung et al. (2019, pp. 158, 174), humanos y animales han enfrentado, de maneras diferentes, relaciones de dominación como seres sufrientes, humillados y oprimidos. La solidaridad multiespecie parte de reconocer esas diferencias sin perder de vista las articulaciones entre ellas.

La transformación requiere también abandonar una concepción antropocéntrica del territorio. Martínez Minarrieta (2025, p. 29) señala que el territorio ha sido entendido como un espacio disponible para los intereses humanos, negando que sea también refugio y sustento para millones de animales no humanos.

Flores y Villegas (2025, p. 177), retomando a Despret y Haraway, proponen reconocer las múltiples formas mediante las cuales los animales habitan, interpretan y construyen territorios.

La etología filosófica de Despret invita a **pensar con otros vivientes** desde la cortesía, entendiendo que acercarse a otros animales implica reconocer su agencia y subjetividad. Esta disposición permite formular preguntas no determinadas por el sesgo humanista y abre la posibilidad de un "agenciamiento multiespecie".

Haraway aporta una ontología relacional: el ser humano no es autónomo ni está separado de su entorno, sino que existe enredado con otros seres vivos, tecnologías y sistemas ecológicos. Por tanto, construir mundos multiespecie no significa simplemente "incluir" animales en el mundo humano, sino **transformar las relaciones que producen un mundo organizado exclusivamente alrededor de las necesidades humanas**.

Aquí aparece la economía solidaria como campo de disputa. Coraggio (2016, pp. 18-19) plantea que la Economía Social y Solidaria tiene como principio orientador la reproducción y desarrollo de la vida de las personas y la naturaleza,

mediante cooperación, complementariedad, autonomía, autogestión, reciprocidad, intercambio justo, consumo responsable, relación restitutiva con la naturaleza y decisiones democráticas.

Este planteamiento posee un enorme potencial transformador. Sin embargo, existe una contradicción cuando experiencias de economía solidaria continúan reproduciendo prácticas especistas: cooperativas de pesca, carne "orgánica", "libre pastoreo", "gallinas felices", consumo de fauna silvestre o experiencias gastronómicas basadas en animales.

El carácter comunitario o cooperativo no elimina automáticamente la dominación especista. Por ello, si la economía solidaria afirma orientarse a la reproducción ampliada de la vida, debemos preguntar: ¿qué vidas incluye?, **la solidaridad no puede ser únicamente antropocéntrica**.

9. Descolonizar la alimentación y construir veganismos situados

Guerra Marroquín (2024, pp. 162-167) muestra que la alimentación fue también un mecanismo colonial, racial y de clase. La expansión de la ganadería alteró territorios y prácticas agrícolas y desplazó formas de alimentación vegetal. Por ello, descolonizar la alimentación no significa importar un veganismo europeo, sino recuperar y transformar saberes alimentarios territoriales.

La apuesta de Guerra Marroquín (2024, p. 165) es “veganizar las recetas de las ancestras” y construir veganismos situados en los territorios, los sentipensares y las emociones. Esto permite pensar **veganismos populares, antirracistas y decoloniales**, vinculados con la agroecología y con formas comunitarias de producción.

De los Santos y Paz (s. f., p. 78) recuerdan que el alimento se sostiene mediante redes de vida multiespecie. La agricultura depende de plantas, microorganismos, hongos, insectos y múltiples organismos. La producción alimentaria nunca es exclusivamente humana.

De ahí la posibilidad de construir cooperativas veganas, cadenas cortas alimentarias y proyectos agroecológicos que cuestionen simultáneamente el especismo y las cadenas globales agroalimentarias.

10. Solidaridad económica y buenos vivires

Marañón (2020) propone desanclar la economía solidaria del paradigma de progreso-desarrollo y realizar una transformación conceptual, epistemológica y ontológica. La solidaridad económica debe orientarse hacia la satisfacción de necesidades, la reciprocidad, la desmercantilización, el autogobierno y relaciones equilibradas entre seres humanos y Madre Tierra.



Marañón (2020, pág. 32) sostiene: “Estas experiencias de solidaridad se encuentran en resistencia. Instituir una sociedad alternativa requiere extender la solidaridad a otros ámbitos de la vida social, la autoridad colectiva, la naturaleza, el género, la subjetividad”. Esta propuesta podría ampliarse hacia una solidaridad multiespecie.

Su planteamiento de los **buenos vivires** resulta especialmente relevante porque cuestiona el desarrollo como horizonte universal y propone otras relaciones con la naturaleza, reconociéndola como sujeto de derechos; rechaza la mercantilización de las relaciones sociales; cuestiona el bienestar reducido a bienes e ingresos; recupera la ética, la descolonización de los saberes y la toma democrática de decisiones (Marañón, 2020, p. 26). El desafío consiste en evitar que “naturaleza” vuelva a funcionar como una categoría abstracta que invisibilice a los animales concretos que la constituyen.

11. Hacia políticas afectivas multiespecie

La propuesta de este artículo consiste en ampliar el componente solidario de la economía solidaria hacia una **solidaridad multiespecie**, capaz de reconocer a los animales no humanos como sujetos sintientes, habitantes de territorios y participantes de redes de vida.

Las **políticas afectivas multiespecie** pueden entenderse como prácticas económicas, políticas, territoriales, educativas y culturales que articulan:

- reconocimiento de la sintiencia y agencia animal;
- desmercantilización de la vida;
- descolonización de las relaciones con la naturaleza;
- veganismos populares y situados;
- agroecología y cadenas alimentarias cortas;
- cooperativismo y economía solidaria;
- defensa de territorios como espacios multiespecie;
- transformación de las políticas públicas y científicas;
- educación basada en la empatía, la reciprocidad y el reconocimiento de otras formas de vida.

Lo afectivo no sustituye el análisis material. Por el contrario, permite conectar **sentir, reconocer, comprender, organizar y transformar**.

12. Economías para la vida y mundos otros

Hinkelammert y Mora (2005, p. 267) plantean que una economía para la vida debe constituirse como una ética de resistencia, interpelación y transformación del sistema y sus instituciones. Su horizonte es construir consensos solidarios para una sociedad en la que quepan todas y todos, incluida la naturaleza y la vida en todas sus dimensiones. Radicalizar esta propuesta implica preguntar qué significa que "quepan todas y todos" si los animales continúan siendo mercancías.

La dialéctica negativa recuperada por Lucano (2021, p. 257) permite cuestionar precisamente esa reducción: el animal no puede agotarse en las categorías económicas que le son impuestas. La noción de **no identidad** permite reconocer que una vida excede la mercancía que pretende representarla.

La vaca no es la carne; el cerdo no es el jamón; la gallina no es el huevo. Desfetichizar la mercancía animal significa hacer visible al sujeto y las relaciones de explotación ocultas detrás del producto.

Por ello, construir mundos multiespecie exige transformar simultáneamente las relaciones económicas, políticas, culturales y ontológicas.

Conclusiones

El especismo no es únicamente un prejuicio individual. Es una estructura de dominación que permite convertir animales sintientes en recursos, propiedades, instrumentos y mercancías. Aunque antecede al capitalismo, el capitalismo moderno occidental profundizó sus condiciones materiales mediante la industrialización, mercantilización y administración de la vida animal.

Esta explotación se articula con colonialidad, racismo, patriarcado, explotación laboral y apropiación de la naturaleza. Por ello, **una crítica anticapitalista que excluya a los animales permanece incompleta, mientras un antiespecismo que ignore las relaciones materiales de explotación corre el riesgo de reducirse a una ética individualista.**

La economía solidaria ofrece herramientas fundamentales: cooperación, reciprocidad, autogestión, desmercantilización, democracia económica y reproducción ampliada de la vida. Sin embargo, debe reconocer sus propias contradicciones cuando continúa reproduciendo prácticas especistas.

La propuesta es, entonces, radicalizar la solidaridad. Como plantea Marañón, la solidaridad debe extenderse a otros ámbitos de la vida social. Aquí proponemos que ese "otros" incluya explícitamente a los animales no humanos.

Esto supone construir **economías para la vida**, pero entendiendo la vida no como una abstracción antropocéntrica, sino como una red de relaciones multiespecie.

Implica descolonizar la alimentación, recuperar saberes territoriales, construir veganismos populares y decoloniales, fortalecer cooperativas veganas y agroecológicas, defender territorios compartidos y transformar las políticas económicas que sostienen la explotación animal.

Como expresa Drullard (2025, p. 9) "Ojalá las plantas y los animales no humanos estén organizando una revolución contra la colonialidad/modernidad... que seamos sorprendidos por vidas no humanas que nos muestren otras colaboraciones de fuga y caminos de cimarronaje".

La apuesta, finalmente, no consiste únicamente en **producir de otra manera**, sino en **relacionarnos de otra manera**. Construir políticas afectivas multiespecie significa pasar de una economía que administra cuerpos para producir mercancías a economías solidarias capaces de sostener **redes de vida multiespecie**, donde la solidaridad deje de ser exclusivamente humana y la reproducción de la vida deje de depender de la explotación y muerte de otros seres.



Referencias:

Boscardin, L. (s. f.). Capitalizando la naturaleza, naturalizando el capitalismo: Un análisis de la "Revolución Ganadera", los límites planetarios y las tendencias ecológicas en el complejo industrial animal.

Coraggio, J. L. (2016). La economía social y solidaria (ESS): Niveles y alcances de acción de sus actores. El papel de las universidades. En C. Puig Lizarra (Coord.), Economía social y solidaria: Conceptos, prácticas y políticas públicas (pp. 15-38). Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

De los Santos, A. G., & Paz, A. (s. f.). Alimentarnos en re(d)lación como pedagogía: Un ensayo crítico que explora las intersecciones entre el sistema agroalimentario globalizado, las agroecologías y el antiespecismo. Territorios Animales, 1.

Drullard, M. (2025). Veganismo blanco. OnA Ediciones.

Federici, S. (2018). El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo. Traficantes de Sueños.

Filaci, L. (2023). La animalidad y la descolonización del pensamiento: Más allá del etnocentrismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 10(2), 1–30. [Artículo en Revista LECA](#)

Flores, L., & Villegas, A. (2025). Las nociones de territorio en Habitar como un pájaro de Vinciane Despret. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(2). <https://doi.org/10.65530/g5601x51>

Guerra, L. P. (2024). Macuy y otros quelites: Prácticas antiespecistas de alimentación descolonizada. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 10(2). [Artículo en Revista LECA](#)

Hinkelammert, F. J., & Mora, H. M. (2005). Hacia una economía para la vida. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Lucano, H. N. (2021). Vivir del horror: Los animales no humanos en el mundo administrado. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8(2), 239–260. [Artículo en Revista LECA](#)

Marañón-Pimentel, B. (Coord.). (2020). Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://doi.org/10.22201/iiiec.9786073028677e.2020>

Martínez Minarrieta, M. (2025, noviembre). Reivindicación de los animales no humanos como habitantes legítimos del territorio. *Territorios Animales*, edición especial: Palestina y el arma que nadie quiere embargar, la animalización, Ciudad antiespecista, desplazamiento forzado en fauna silvestre.

Maurizi, M. (s. f.). Teriofobia. Boletín informativo del Grupo de Antiespecismo Político, 2(15). Reimpreso de ASinus Novus.

Morini, C. (2014). Por amor o a la fuerza: Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo. Traficantes de Sueños.

Roser, M. (2023). How many animals get slaughtered every day? Our World in Data. Our World in Data

Sanbonmatsu, J. (2017). Capitalismo y especismo. En D. Nibert (Ed.), Opresión animal y capitalismo (Vol. 2, pp. 1–30). Praeger.

Singer, P. (2018). Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista (ed. actualizada). Taurus.

Tierbefreiung et al. (2019). XVIII tesis sobre marxismo y liberación animal. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, 6(2), 155–177. [Artículo en Revista LECA](#)

David Barrios Rodríguez^[*]

REFLEXIONES SOBRE MÉXICO A 20 AÑOS DEL INICIO DE LA “GUERRA CONTRA EL NARCOTRÁFICO”

En 2011 llegué a Bogotá para iniciar el trabajo de campo de una investigación sobre los efectos sociales de la militarización en Medellín y Ciudad Juárez. En México, y en especial en su ciudad fronteriza, eran años de conmoción respecto al despliegue de las violencias, y buscaba en la experiencia de la capital de Antioquia elementos para tratar de entender lo que pasaba con nuestra sociedad. Al mismo tiempo, de manera estridente y propagandística se establecía una comparación superficial en virtud de las tasas de asesinato que tuvieron, la ciudad colombiana a inicios de la década de los años noventa del siglo XX en el momento de declive del cartel de Medellín y Ciudad Juárez como resultado del entonces llamado Operativo Conjunto Chihuahua, lanzado a fines de marzo de 2008 y que implicó el despliegue de hasta 8000 militares y policías federales (Barrios Rodríguez, 2014). Era mi primer acercamiento al país andino y pasé por su capital para ponerme en contacto con mi orientador en una universidad de allá.

[*] IIEc-FFyL-UNAM

Entre muchas cosas que recuerdo de ese proceso de inmersión en la realidad de otro país, retuve la valoración negativa de lo que en Colombia se ha denominado **violentología**: es decir, un conjunto de estudios, especialmente dedicado a la violencia, desde distintas disciplinas y con determinados énfasis, que la toman como su razón de ser, como un objetivo en sí mismo. Algunos años después entendí con claridad y de primera mano la razón de esa animadversión. La evocación de la violencia como tema de estudio produce cierta fascinación; siempre parece algo serio, urgente y, al mismo tiempo, difícil de abordar. Pero esas características no impiden realizar aproximaciones superficiales, lo cual puede estar en sintonía con el uso de lenguajes rebuscados.

Al mismo tiempo, el estudio de las violencias puede ofrecer claves para comprender el curso que adoptan las sociedades en virtud de su papel transformador, pero resulta preciso considerar varios elementos. Además de aspectos ideológicos sobre la manera en que se abordan las problemáticas, existen dilemas epistemológicos y, en especial, éticos asociados a la proliferación de estos estudios.

En el primer caso, es posible identificar posiciones que, al reivindicar el orden sistémico y social en el que vivimos, promueven la estigmatización de diversos sectores sociales y, en sus versiones más pobres, contribuyen a los discursos belicistas y de mano dura. También en esa dimensión de la cuestión han predominado versiones liberales que sostienen que es posible introducir reformas judiciales o establecer políticas públicas que afiancen “culturas de la legalidad”, incluso “para la paz”, lo que implica la omisión del carácter estructural de la problemática y de las complicidades entre distintos sectores formales de la economía y, en particular, de las estructuras del Estado. **Se trata de aquellas que, desde aproximaciones ahistóricas, parten de la idea de que las violencias constituyen una desviación o anomalía, cuando son un elemento consustancial del capitalismo como relación social.** Tampoco han estado ausentes elaboraciones nihilistas que, al mismo tiempo, han aprovechado lo que ocurre en México y en América Latina y el Caribe para crear nichos académicos desde los cuales despliegan su narcisismo.

Esto me lleva a las otras dos dimensiones planteadas. Por un lado, la realización de trabajo de campo y la cercanía a la realidad que se analiza resultan indispensables no solo para comprender los fenómenos sociales, sino también para elaborar conceptos útiles y, por tanto, situados. Sobre esto, también es importante ponderar la manera en que se realizan ese tipo de aproximaciones con los “sujetos de estudio” y sus contextos, calibrando la posibilidad (con el objeto de evitarla) de incurrir en prácticas utilitaristas orientadas a la apropiación de saberes, pero también considerando posibles formas de devolución y retribución a los procesos a partir de lo trabajado.

Cuando estamos por cumplir 20 años del inicio de la llamada “guerra contra el narcotráfico” en México, esto resulta importante porque, en el marco de la efeméride, correrá mucha tinta al respecto, se llevarán a cabo múltiples actividades académicas y, a pesar de todo, con la distancia de los años, es posible que las visiones panorámicas, distantes y demiúrgicas contribuyan a la despolitización de lo ocurrido.

Secuencia e Inercia

La madrugada del 07 de septiembre de 2006 marcó un hito que, si bien puede pasar desapercibido en un recuento general de la historia reciente de México, al mismo tiempo entraña algunas de las transformaciones más lesivas del recorrido contemporáneo de su sociedad. Se trata de uno de esos eventos liminales que señalan modificaciones profundas en la socialidad, así como en la percepción y la transformación de las formas de violencia. En esas horas, un comando armado ingresó a un centro nocturno llamado *Sol y Sombra*, ubicado en la carretera Uruapan-Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, y, después de reducir a los asistentes, realizaron disparos hacia el techo, mientras una parte de los agresores depositaba 5 cabezas humanas en la pista de baile, acompañadas de un narcomensaje (La Jornada Michoacán-Corresponsales, 2006).

En un recuento social que pone de relieve el cruce de este tipo de límites, distintos nombres aparecen en la memoria, además del antes mencionado. Por ejemplo lo ocurrido en el Casino Royale en Monterrey (Barbosa y Soto, 2026), el descarnado proceso de violencia contra migrantes extranjeros, población nacional en tránsito y habitantes de San Fernando, en Tamaulipas (Turati, 2023); las masacres de jóvenes en Villas de Salvárcar (El Diario de Juárez, 2026) y Horizontes del Sur en Ciudad Juárez (El Diario de Juárez, 2013); los asesinatos a mansalva a manos fuerzas de seguridad del Estado mexicano en Tlatlaya, en el sur del Estado de México (Centro Prodh, 2024), y en Apatzingán y Tanhuato, Michoacán (Human Rights Watch, 2015). En este registro también están la masacre y el despoblamiento ocurridos en el Municipio de Allende, en Coahuila (Paullier, 2016) y, desde luego, los ataques armados y la desaparición forzada de los normalistas de la Escuela Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa en la noche y la madrugada del 26 y 27 de septiembre en Iguala, Guerrero (Gibler, 2026).

De manera más reciente, tuvimos conocimiento sobre la dinámica del circuito *desaparecedor* y del reclutamiento forzado de la población, como ha ocurrido en Tala y Teuchitlán, en Jalisco (Guillén y Petersen, 2019), o en la Sierra Tarahumara, en Chihuahua (Turati, Gómez y Budasoff, 2026). En realidad, el proceso es inconmensurable y estos episodios de violencia resultan, en conjunto, dispositivos que han contribuido a la conformación de una combinación de anestesia social y estrés postraumático generalizado en México.

En un recuento que puede considerarse conservador, a fines de 2025 superamos los 500 mil asesinatos en el país (IEP, 2025), lo cual no puede ser sino un ejercicio parcial si se consideran dos elementos. Por un lado, el también gigantesco proceso de desaparición forzada de personas que al 24 de julio de 2026 y



de acuerdo al Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No localizadas (RNPДNO) estableció la cifra de 134,931 personas desaparecidas y no localizadas (RNPДNO, 2026). Como ha sido señalado en diversas ocasiones, dicho registro sitúa el inicio del conteo en el 31 de diciembre de 1952, pero más del 90% de la cifra total se registró a partir de 2006, es decir, con posterioridad al inicio de la estrategia señalada (San Juan y Guillén, 2025). Además de ello, es importante mencionar que la base se actualiza de manera continua y que, en cada estado del país, el proceso puede variar de acuerdo con determinantes específicas, entre ellas el tiempo empleado en la carga de datos, que se realiza a distintos ritmos, o incluso omisiones por parte de las autoridades responsables en la materia (El Informador, 2023). Otro elemento a tomar en cuenta es el hallazgo de miles de fosas clandestinas en el país (Tzuc, 2023), así como la generalización de lo que puede definirse como técnicas para desaparecer cuerpos (Araújo, 2014; Turati, 2018).

De manera adicional, vale la pena rememorar y problematizar el hecho de que la estrategia de militarización de la seguridad pública se inicia en un momento de mínimos históricos en la variable específica de los homicidios dolosos, si consideramos el punto de arranque de estos conteos en 1990 (Illades y Santiago, 2014). Esto nos permite reparar en la manera como se realizó una disputa respecto al sentido de lo que todavía por aquellos años se reconocía como una problemática vinculada con la seguridad pública o ciudadana. Es decir, para generar las condiciones de una iniciativa de ese tipo se implementó una campaña mediática y política que la hiciera parecer necesaria en términos sociales, lo que, al mismo tiempo, respondió a un uso político de la problemática, con antecedentes desde la década de los noventa (Barrios Rodríguez, 2024). Dentro de ese balance se puede considerar tanto el curso de las disputas internas por el poder relacionadas con el sistema de partidos mexicano como la agenda de seguridad impuesta por Estados Unidos a otros países del continente y su dimensión geoestratégica.

En conjunto, estos elementos nos permiten plantear una reflexión sobre el carácter secuencial e inercial del proceso. En el primer caso nos referimos a un periodo de tiempo en que a partir de distintos dispositivos, se han apuntalado mecanismos de disciplinamiento social, utilizados para llevar adelante reformas estructurales, al mismo tiempo que de manera progresiva hizo posible la renuncia a libertades individuales y a la conformación de un extendido consenso securitario. Con ello nos referimos a la articulación entre la sensación de inseguridad, las tasas objetivas de criminalidad y las políticas públicas y mediáticas que condujeron a la definición social de las amenazas. Al mismo tiempo ha permitido el avance de proyectos de territorialización y territorialidad que han abierto el país, tanto a múltiples actividades asociadas con las estructuras de la economía criminal, como a la implantación de megaproyectos de infraestructura, articulados con diversas actividades extractivas. De manera más general, porque ha seguido el recorrido y los ejes de la implementación del neoliberalismo.

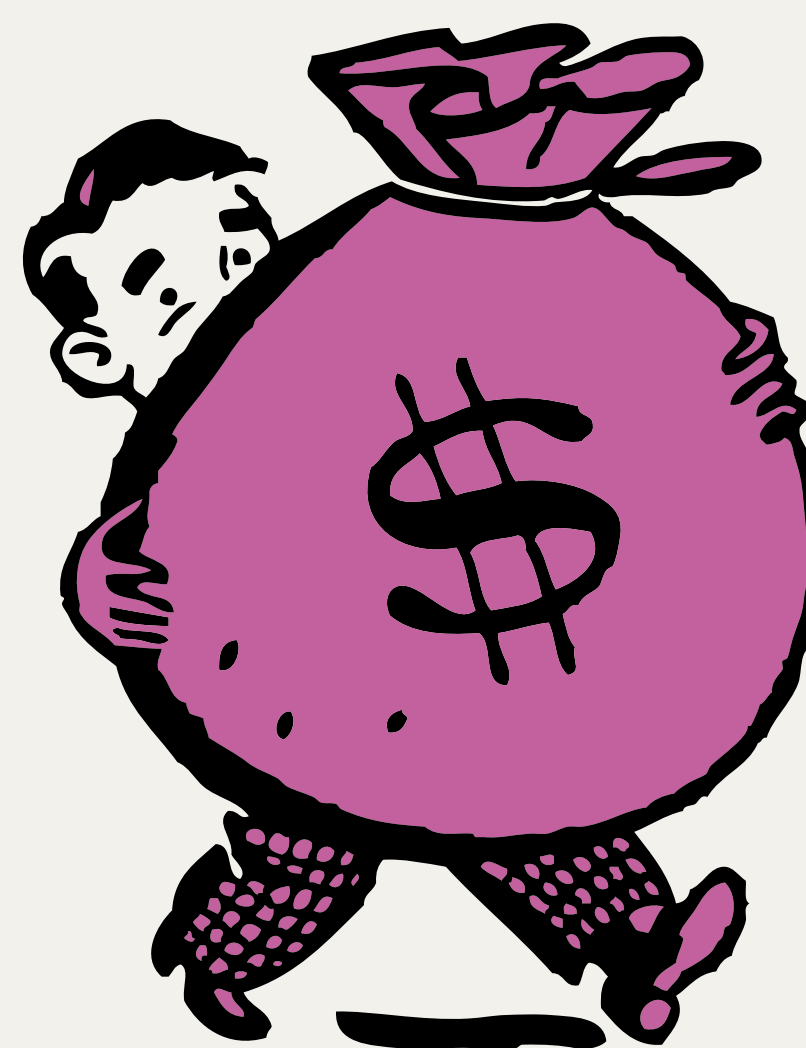
También incluimos el proceso social que ha conducido a la normalización o naturalización de las violencias, en especial en lo que se refiere a la convivencia cotidiana con el asesinato de personas, así como al despliegue de formas de violencia expresiva (Segato, 2010; Reguillo, 2021).

En el segundo caso, consideramos que ha comportado una dinámica inercial, porque las fuerzas desatadas entre ellas las de los mercados, tanto lícitos como ilícitos, favorecen procesos de destrucción creativa y de ampliación de las fronteras de la acumulación. También porque ha contribuido a la conformación de subjetividades proclives al uso de formas de violencia extrema y sevicia, respecto a los actores armados que desempeñan estas actividades, pero que, según pensamos, trasminan y colonizan sentidos sociales, produciendo así cambios sustantivos en la socialidad y las relaciones interpersonales.

Uno de los principales efectos de las estrategias gubernamentales que se emplearon a partir de 2006 está relacionado con la pulverización de los grupos de la economía criminal, lo que, en parte, se debe a la ineficaz estrategia *kingpin*, orientada a atacar a las figuras visibles de las estructuras de la economía criminal, mediante su apresamiento o asesinato. Esto nos ha llevado a la correlativa fragmentación del territorio como resultado de las disputas que se dan en él. Las estimaciones realizadas indican que al inicio del sexenio de Calderón había en México 8 grupos dedicados a los tráficos ilícitos (Ellis, 2018), mientras que se contabilizaron más de 200 a fines de 2020 (International Crisis Group, 2021), a lo que se sumó un enorme proceso de diversificación de sus actividades. En la actualidad, estas modalidades incluyen el tráfico y la trata de personas y armas, así como una variedad de rentas ilegales, entre las que se cuentan el monopolio de productos y servicios, cobros por protección vinculados a procesos ilícitos de recaudación fiscal, y su participación en actividades extractivas, lo que además se expresa en procesos de devastación socioambiental.

Se trata de un proceso en el que el capitalismo contemporáneo encuentra en las actividades de la economía criminal una forma de reproducirse, traspasando las fronteras previamente constituidas, y se esparce en diversos ámbitos. Esto nos coloca frente a nuevas cartografías determinadas por la disputa de territorios y poblaciones con fines de expoliación, lo que explica las dinámicas de violencia.

Por eso considero que una de las tareas apremiantes de la reflexión social contemporánea debe estar relacionada con un cuestionamiento profundo de la estatalidad que proviene del canon occidental, así como con la herencia del patrón colonial de poder (Quijano, 2001). Por un lado, esto implica que, mediante trabajos acotados en términos espaciales, se pueden establecer los alcances y límites del despliegue histórico de los Estados.



Por otro lado, la enorme transformación a la que estamos asistiendo toca diversos ámbitos y el colapso o la refundación de estas formas de organización social no nos conduce fatalmente al estado de naturaleza hobbesiano, sino tal vez a la conformación de nuevas formas de institucionalidad y socialidad, algunas de ellas claramente perversas. Con ello me refiero tanto a la expansión de lo que, desde la antropología política y del Estado, se han denominado *soberanías de facto* (Hansen y Stepputat, 2006), *estado híbrido* (Jaffe, 2013) o *efecto estado* (Trouillot, 2001), como a la conformación de formas heterogéneas de disciplinamiento y control de la población. Al mismo tiempo, durante estos años aciagos, hemos visto multiplicarse formas de organización distintas a las que se restringen a la estatalidad, que surgen y se mantienen mediante estrategias que abarcan un espectro muy amplio, *desde el apoyo mutuo, las economías solidarias y alternativas hasta diversas formas de ejercicio de la autodeterminación y la construcción de la autonomía.*

De esta manera, entre una multiplicidad de retos que tenemos a la vista, nos encontramos ante la disyuntiva de preservar coordenadas de comprensión de la realidad, que si bien resultaron adecuadas en otros momentos, ahora resultan anacrónicas e insuficientes, o bien afrontar que la mutación de nuestras sociedades exige también replantear no sólo las bases epistemológicas, sino también políticas, ya no sólo de la transformación social, sino de la preservación y defensa de la vida en el sentido más amplio posible. Aun cuando el capitalismo está rompiendo con toda frontera previa, en buena medida apoyado en las expresiones de la economía criminal, así como en las reglas del juego que funcionaron hasta hace poco, la imaginación política dominante no logra llevar a cabo un ejercicio fructífero respecto a la creación de salidas ante la catástrofe de la que ya somos parte.

Esto quizá esté relacionado con una nostalgia de certidumbre que no corresponde al tiempo en que vivimos, al mismo tiempo que somos testigxs del agotamiento de formas de vida tanto humanas como no humanas. Con ello, nuestros mapas mentales previos, que considero que no nos sirven más para anticipar las modificaciones en ciernes, también se encuentran en crisis, pero esto tal vez es una buena manera de incorporar y construir estrategias desde los saberes populares y la construcción del común.



Fuentes consultadas:

Araújo, Fábio. (2014). Das "técnicas" de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política. Lamparina-FAPERJ.

Barbosa, M. y Soto, D. (2026). "Casino Royale: 15 años después, solo una persona ha sido sentenciada por el ataque en Monterrey", Reporte Índigo, 21 de agosto, <https://www.reporteindigo.com/monterrey/casino-royale-15-anos-despues-solo-una-persona-ha-sido-sentenciada-por-el-ataque-en-monterrey-20260820-0111.html>

Barrios, Rodríguez, D. (2014). Las ciudades imposibles. Violencias, miedos y formas de militarización contemporánea en urbes latinoamericanas: Medellín-Ciudad Juárez, Coordinación de Estudios de Posgrado-UNAM.

Barrios Rodríguez, D. (2024). "El castillo de la pureza: La problemática de la inseguridad en Ciudad Universitaria y Ciudad de México" en J. Boudreau y C. Ortiz. Espacios de confianza: alternativas en construcción. Trayectorias divergentes en torno a la seguridad y la violencia en Ciudad Universitaria. Facultad de Arquitectura; Facultad de Filosofía y Letras; Instituto de Geografía e Instituto de Investigaciones Económicas.

Centro de Derechos Humanos Agustín Pro. (2024). Se cumplen 10 años de la masacre de Tlatlaya, 01 de julio, https://centroprodh.org.mx/sididh4_0/2024/07/01/se-cumplen-10-anos-de-la-masacre-de-tlatlaya/

El Diario de Juárez. (2013). "Vivienda de masacre en Horizontes sigue sola", 23 de octubre, <https://diario.mx/local/2013/oct/23/vivienda-de-masacre-en-horizontes-sigue-sola-215884.html>

El Diario de Juárez. (2026). "A 16 años de la masacre de Villas de Salvárcar, familiares mantienen vivo el memorial", 29 de enero, <https://diario.mx/juarez/2026/jan/29/a-16-anos-de-la-masacre-de-villas-de-salvarcar-familiares-mantienen-vivo-el-memorial-1103487.html>

El Informador. (2023). "Borran a desaparecidos de Jalisco en registro nacional", 09 de mayo. <https://www.informador.mx/Desaparecidos-Borran-cifras-de-Jalisco-en-el-registro-nacional-l202305090001.html>

Ellis, E. (2018). "Mexico's Fight against Transnational Organized Crime". Military Review (July-August).

Gibler, J. (2026). "El Ejército en la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa", 22 de julio, <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2026/07/22/el-ejercito-en-la-desaparicion-de-los-43-estudiantes-de-ayotzinapa/>

Guillén, A. y Petersen, D. (2019). "El regreso del infierno mexicano: los desaparecidos que están vivos", 05 de febrero, https://elpais.com/internacional/2019/02/04/mexico/1549243165_323993.html

Hansen, T. y Stepputat, F. (2006). "Sovereignty revisited", Annual Review of Anthropology.

Human Rights Watch. (2015). México: Ejecuciones por policías en Michoacán, 28 de octubre, <https://www.hrw.org/es/news/2015/10/28/mexico-ejecuciones-por-policias-en-michoacan>

Illades, C. y Santiago T. (2014). Estado de guerra: de la guerra sucia a la narcoguerra. Ediciones Era.

Instituto para la Economía y la Paz. (2025). Índice de Paz México 2025: identificación y medición de los factores que impulsan la paz, Sidney, mayo de 2025.

International Crisis Group. (2021). Crime in Pieces: The Effects of Mexico's "War on Drugs", Explained.

Jaffe, R. (2013). The hybrid state: Crime and citizenship in urban Jamaica. *American Ethnologist*, 40(4), 734-748.

La Jornada Michoacán y Corresponsales. (2026). "Arrojan 5 cabezas humanas en centro nocturno de Uruapan", La Jornada, 07 de septiembre.

Paullier, J. (2016). "México: así ocurrió la brutal y olvidada masacre de Allende, una de las más sangrientas de Los Zetas", BBC Mundo, 10 de octubre, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37614215>

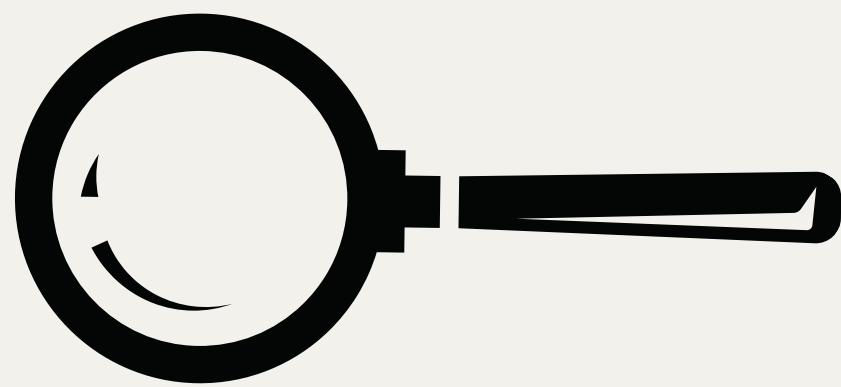
Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, globalización y democracia. Utopías, nuestra bandera: revista de debate político, 188, 97-123.

Reguillo, R. (2021). *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. NED ediciones.

Registro Nacional de Personas Desaparecidas y no localizadas. (2025). Contexto general, Disponible en <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral>.

San Juan, P. y Guillén, B. (2025). "México, el país que desaparece: sin rastro de 125.000 personas", El País, 22 de marzo.

Reseñas Críticas



Carlos Geovanni Aguilar Cruz^[1]

RESEÑA: PRÁCTICAS INSUSTENTABLES EN EL CENTRO UNIVERSITARIO NEZAHUALCÓYOTL: CRÍTICA DESDE LA DECOLONIALIDAD.

¿Qué hace sustentable a una universidad? La respuesta parecería ser evidente: el ahorro de agua y energía, la reducción de residuos, la reforestación, la educación ambiental o la incorporación de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). En las últimas décadas estas acciones se van convirtiendo en referentes recurrentes para mostrar el compromiso de las instituciones de educación superior con los desafíos socioambientales contemporáneos. Sin embargo, detrás de ellas permanece una pregunta menos frecuente: ¿Quién define que significa ser sustentable y desde que conocimientos, territorios y experiencias se construye esa definición?

Esta interrogante orientó la investigación *Prácticas insustentables en el Centro Universitario Nezahualcóyotl: crítica desde la decolonialidad*, desarrollada en el Centro Universitario UAEM Nezahualcóyotl (CU UAEM Nezahualcóyotl) perteneciente a la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx).

[1] <https://orcid.org/0000-0002-5188-6732> | caguilarc171@alumno.uaemex.mx

La investigación analizó las políticas y acciones denominadas “sustentables” implementadas por el Plan Rector de Desarrollo Institucional 2021-2025, considerando la distancia entre los lineamientos institucionales y la manera en que la sustentabilidad es percibida y experimentada por autoridades, docentes y estudiantes.

La UAEMéx ha incorporado la sustentabilidad dentro de su planeación institucional a partir de referentes como la Agenda 2030 y los ODS. En el ámbito cotidiano, estas políticas se expresan mediante reforestaciones, recuperación de áreas verdes, recolección de residuos, brigadas ambientales y acciones relacionadas con el uso eficiente de los recursos. El problema no radica en considerar innecesarias estas actividades, sino en cuestionar si son suficientes para hablar de una sustentabilidad universitaria.

Desde una perspectiva decolonial, la sustentabilidad no constituye un concepto neutral.

La colonialidad del poder y del saber, planteada por Quijano (2000), permite comprender cómo determinadas formas de conocimiento y concepciones del desarrollo adquieren carácter universal mientras otras experiencias y saberes son subordinados o invisibilizados. Las universidades participan de esta contradicción: pueden cuestionar las estructuras dominantes, pero también reproducirlas al privilegiar conocimientos y modelos hegemónicos.

Esta tensión también atraviesa el discurso del desarrollo sostenible. Mota Díaz y Sandoval Forero (2016) cuestionan que agregar el calificativo “sustentable” al desarrollo implique necesariamente una ruptura con las lógicas de crecimiento, acumulación y explotación de la naturaleza características del sistema moderno/colonial. Desde esta perspectiva, las políticas ambientales pueden administrar algunos impactos del desarrollo sin cuestionar las relaciones de poder que los producen.

Frente a ello, Sandoval-Forero (2021) plantea una sustentabilidad vinculada con la vida-naturaleza, la convivencia armónica, el beneficio colectivo, la participación comunitaria y el reconocimiento de otras formas de conocimiento. Esta mirada permite trasladar el análisis de la simple gestión ambiental hacia las relaciones sociales, culturales, políticas y epistémicas que hacen posible construir formas sustentables de vida. Por lo tanto, la pregunta deja de ser únicamente cuánto hace una universidad por la sustentabilidad y se transforma en: ¿qué tipo de universidad se construye a partir de aquello que decide reconocer como sustentable?

Para aproximarse a esta pregunta, la investigación adoptó un enfoque cualitativo apoyado en el Análisis Crítico del Discurso en clave decolonial, la revisión documental y entrevistas semiestructuradas con autoridades, docentes y estudiantes.

El análisis mediante Atlas.ti permitió construir códigos, categorías y redes semánticas para identificar las tensiones entre el discurso institucional y las experiencias de la comunidad universitaria.

Los resultados muestran una primera contradicción en el ámbito de la gestión. Las autoridades reconocen avances relacionados con la reforestación, la recuperación de espacios verdes, el reciclaje y otras actividades ambientales. Sin embargo, también identifican limitaciones vinculadas con la falta de presupuesto, responsables claramente definidos, seguimiento y estrategias de largo plazo. De esta manera, diversas iniciativas terminan dependiendo de esfuerzos individuales, apoyos temporales o coyunturas administrativas.

La sustentabilidad aparece, así como un conjunto de acciones visibles, pero poco relacionadas entre sí.



La existencia de campañas ambientales no necesariamente garantiza su incorporación en la docencia, la investigación, la gestión y la relación con el territorio. Esta fragmentación permite comprender la brecha entre un discurso institucional que reconoce la sustentabilidad como prioridad y una práctica cotidiana en la que las acciones tienen dificultades para consolidarse como un proyecto universitario de largo alcance.

Entre los docentes esta distancia se manifiesta mediante un conocimiento limitado de los programas institucionales. Algunos profesores reconocen haber participado en reforestaciones, campañas de reciclaje o cuidado de áreas verdes, pero perciben dichas actividades como momentáneas y con poco seguimiento. También señalan la necesidad de responsables específicos, procesos permanentes y una mayor participación de la comunidad académica.

Resulta relevante que algunas de estas voces amplían ligeramente el significado de la sustentabilidad.

Problemas como la seguridad y las condiciones sociales del entorno aparecen asociados con la posibilidad de construir una universidad sustentable. Esta percepción cuestiona la reducción del concepto a la dimensión ambiental y permite reconocer que las características del territorio también condicionan la vida universitaria.

Los docentes manifiestan observaciones en torno a la forma en que los ODS son trasladados al contexto institucional. La crítica no implica negar su relevancia, sino advertir que un marco global puede perder capacidad transformadora cuando no existe una apropiación contextualizada. Los problemas socioambientales de un campus como el de Nezahualcóyotl no pueden interpretarse de manera idéntica a los de cualquier otra universidad o campus sin considerar sus condiciones territoriales, sociales y culturales.

Entre los estudiantes la brecha es aún más evidente. La mayoría de los entrevistados manifiesta desconocer los programas institucionales de sustentabilidad e incluso a los responsables de llevarlos a cabo.

Frente a estas tensiones, uno de los principales aportes de la investigación es la propuesta de una **Sustentabilidad Integral Universitaria**, concebida como una alternativa crítica a la reducción de la sustentabilidad al cumplimiento de indicadores ambientales o agendas internacionales. Lo integral no significa simplemente agregar dimensiones a un modelo previamente existente, sino reconocer su interdependencia. La propuesta articula diversos ámbitos como: ambiental, social-comunitario y epistémico-cultural.

La dimensión ambiental rebasa acciones puntuales como el reciclaje o la reforestación para situar en el centro el cuidado de la vida-naturaleza.



La dimensión social y comunitaria reconoce que una universidad no puede considerarse sustentable si permanece aislada de las desigualdades, necesidades y conflictos presentes en su entorno. La dimensión epistémica y cultural cuestiona las jerarquías dominantes de un único tipo de conocimiento y propone abrir espacios de diálogo entre saberes científicos, locales, comunitarios y ancestrales. En este punto, las epistemologías del Sur y el sentipensar permiten reconocer que las comunidades no son únicamente objetos de intervención, sino productoras de conocimientos importantes para construir alternativas.

La propuesta busca, por tanto, desplazar el énfasis de la visibilidad internacional hacia la pertinencia local. Esto no implica rechazar automáticamente los **ODS**, los indicadores o la cooperación internacional, sino evitar que se conviertan en el criterio exclusivo desde el cual se define la sustentabilidad universitaria.

Su contacto con el tema se produce principalmente mediante acciones concretas: reforestaciones, jornadas de limpieza o recolección de PET. Se observa que hay prácticas, pero no necesariamente existe apropiación de un proyecto institucional de sustentabilidad.

Sin embargo, el estudiantado tampoco aparece como receptor pasivo. Durante las entrevistas surgen propuestas relacionadas con la continuidad de las actividades, su evaluación y la incorporación de la sustentabilidad a las asignaturas. Estas voces permiten reconocer a estudiantes y docentes no solo como receptores de políticas diseñadas desde estructuras administrativas, sino como actores capaces de producir conocimientos y alternativas desde su cotidianeidad.

En conjunto, la información obtenida muestra una serie de rupturas: un discurso institucional amplio se traduce en una gestión fragmentada; esta fragmentación dificulta la apropiación docente y estudiantil; y la sustentabilidad termina identificándose principalmente con acciones ambientales aisladas.

Es precisamente en este punto donde la investigación utiliza el concepto de **insustentabilidad**. No se afirma que reforestar, reciclar o reducir residuos sea insustentable en sí mismo. La contradicción aparece cuando estas acciones funcionan como elementos suficientes de la sustentabilidad pese a carecer de continuidad, articulación, participación y relación con las problemáticas del territorio. La insustentabilidad identificada también posee una dimensión epistémica. Cuando indicadores, rankings y agendas internacionales adquieren mayor legitimidad que las necesidades, experiencias y conocimientos locales, la universidad corre el riesgo de reproducir la colonialidad del saber. De esta manera, el problema no consiste únicamente en mejorar la gestión, sino en repensar las formas de conocimiento desde las cuales se decide qué prácticas son pertinentes y qué rutas alternativas deben perseguirse.

Una universidad sustentable desde esta perspectiva tendría que preguntarse no solamente cuánto recicla o cuántos árboles planta, sino cómo construye conocimiento, quién participa en sus decisiones, qué problemáticas territoriales reconoce y qué relaciones establece con la sociedad y la naturaleza.

El caso del **CU UAEM** Nezahualcóyotl permite observar una tensión que posiblemente rebasa los límites de este espacio académico. Las universidades latinoamericanas enfrentan el desafío de responder a agendas globales y, al mismo tiempo, construir alternativas pertinentes para territorios que se caracterizan por desigualdades sociales, culturales y ambientales específicas.

La perspectiva decolonial permite mirar esta contradicción desde otro lugar. En vez de preguntar únicamente si las universidades cumplen determinados parámetros de sustentabilidad, se invita a cuestionar las relaciones de poder y conocimiento que determinan esos parámetros.

La sustentabilidad integral universitaria propuesta en esta investigación constituye, en ese sentido, más un horizonte de construcción que un modelo ya consolidado. Implica transitar del indicador al territorio, del cumplimiento a la participación, de la gestión ambiental aislada a la justicia socioambiental y de la universidad como depositaria exclusiva del conocimiento hacia una institución capaz de dialogar con los saberes de quienes la habitan y de las comunidades que la rodean.

Finalmente, decolonizar la sustentabilidad universitaria implica, reconocer que no es suficiente con hacer más acciones "sustentables". Es necesario preguntarse desde dónde se diseñan, para quiénes se realizan y qué relaciones con la vida-naturaleza contribuyen a construir. Solo desde esa reflexión es posible avanzar de una sustentabilidad institucional centrada en el cumplimiento de indicadores hacia una universidad crítica, situada y comprometida con la transformación de su propio territorio.

Referencias:

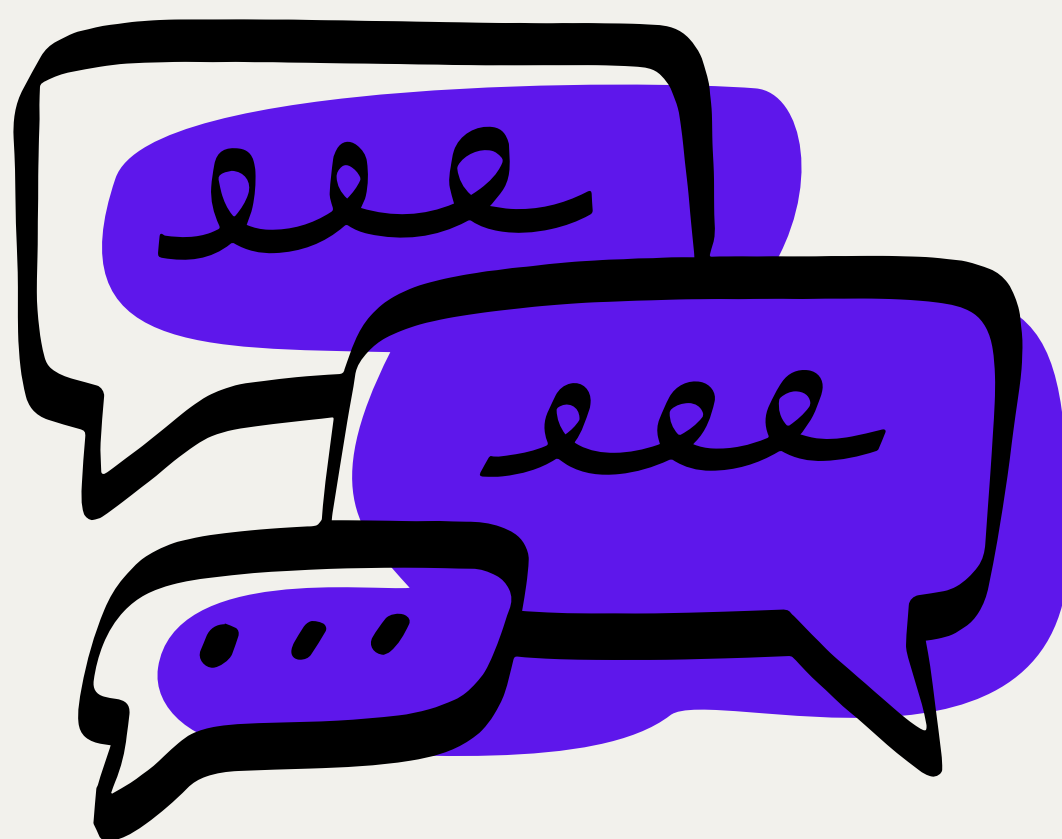
Mota-Díaz, L. & Sandoval-Forero, E. A. (2016). La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 6, 89-104.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). CLACSO.

Sandoval-Forero, E. A. (2021). *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. Universidad Autónoma Indígena de México.



Conversaciones



Perspectivas sobre el Perú

Entrevistado por: Boris Marañón e Hilda Caballero



En esta entrevista, el sociólogo y activista Roberto Espinoza, desde la descolonialidad del poder, nos hace un análisis crítico sobre el presente político, social y económico del Perú, rescatando temas del pasado cercano y algunos apuntes sobre el futuro.

Para visualizar y escuchar la entrevista completa visita el siguiente enlace a nuestro canal de Youtube: https://youtu.be/dlg3_LQVan0

Cuba: bloqueo, crisis y promesas incumplidas^[*]

Conversación con Julio César Guanche

Eduardo Sandoval-Forero (ESF): Agradecemos tu disposición a conversar con nosotros sobre la situación de Cuba. La Red Mexicana de Descolonialidad del Poder, fundada en 2023, busca acompañar procesos políticos y resistencias en México, América Latina y el Caribe, desde la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder y el pensamiento crítico latinoamericano. Nos interesa el caso cubano porque las medidas estadounidenses aparecen hoy como una forma contemporánea de coerción económica, financiera, política, tecnológica y comunicacional. El primero de mayo de este año, Estados Unidos sancionó a actores vinculados con sectores como la energía, las finanzas, la minería y la seguridad, y el 20 de agosto extendió esas sanciones al Ministerio de la Construcción y a otras entidades estatales, con advertencias de riesgo para los extranjeros que cooperen con la economía cubana. En el debate internacional circulan dos explicaciones contrapuestas sobre la actual crisis: una enfatiza los efectos acumulativos del bloqueo y de las nuevas sanciones; otra señala problemas estructurales internos, errores de política, burocratización, baja productividad. ¿Cómo deberíamos ponderar ambos factores para explicar con rigor la situación económica y social que vive hoy Cuba?

^[*] Entrevista realizada por Boris Wolfgang Maraón Pimentel y Eduardo Sandoval-Forero, de la Red Mexicana de Descolonialidad del Poder, para la revista de la Red. La conversación tuvo lugar por videoconferencia el 27 de agosto de 2026. El texto fue revisado y editado por el entrevistado.

Julio César Guanche (JCG):

Gracias a ustedes, Eduardo y Boris. Antes de responder, una nota sobre el lugar desde el que hablo: soy cubano, vivo en Ecuador desde hace años y soy profesor en **FLACSO Ecuador**. Mi formación va por dos caminos —primero el derecho, en licenciatura y maestría, y luego un doctorado en historia—, aunque soy más historiador que otra cosa, y por ahí irán las respuestas. Mis temas de investigación han sido la Cuba de los siglos XIX y XX, y me he ido quedando también en el XXI: cuestiones de constitucionalismo, de ciudadanía, de racismo. No vivo en Cuba, pero mantengo sobre mi país un interés político, personal y académico.

La pregunta por los "porcientos" de responsabilidad —cuánto le toca al bloqueo, cuánto al gobierno cubano— es un viejo tema, y planteada así resulta engañosa. El bloqueo no es un factor más de la ecuación: es un metafactor. Viabiliza, mediatiza y condiciona un tipo de decisiones que podrían ser otras en un contexto distinto, con lo cual adjudicar un porcentaje X a la agresión externa y

otro porcentaje X a la responsabilidad propia deja de ver la forma en que el bloqueo organiza el campo entero de posibilidades de la política cubana: su recorrido, su trayecto, sus opciones disponibles.

Ahora bien, eso no significa pensar un solo término de la ecuación como responsable. Hay estudios de historia económica cubana que demuestran, a lo largo de varias décadas posteriores a 1959, una dinámica de vaivén: momentos más centralizadores y momentos menos, según el contexto. Y la econometría de ese asunto ha determinado que, a medida que se sucedieron los procesos de mayor centralización, disminuyeron los rendimientos económicos. Hay que buscar también dentro del diseño económico e institucional cubano causas que fueron opciones, no fatalidades, y que juegan en esta ecuación. Es lo que pasó con las reformas prometidas desde 2011:

medidas aprobadas por el propio Partido y el propio Estado que quince años después seguían sin ejecutarse, planes sucesivos de reorganización económica —los "Lineamientos", después el "Ordenamiento", el nombre que tuviera cada proyecto— subejecutados en porcentajes realmente ínfimos. La explicación teórica corriente para eso es que existe un conflicto de intereses al interior del propio bloque de los tomadores de decisión, que ha impedido un curso más fluido y más consistente incluso de lo ya aprobado. Reconocer ambas cosas —el bloqueo como metafactor y las opciones internas como responsabilidad propia— no es una posición mecánica ni matemática: es reconocer factores que se intervienen mutuamente, que se afectan recíprocamente, y que en ausencia del bloqueo configurarían un escenario de decisión muy diferente.

Dicho esto, para mí es importante una mirada de "larga duración". El bloqueo estadounidense comenzó formalmente en 1962, pero no es casual que el Caribe haya experimentado los dos bloqueos más largos de la historia: primero Haití, luego Cuba.

Tampoco es casual la magnitud que los explica: la magnitud de la revolución haitiana y la de la cubana. Haití no solo vivió ese tipo de agresión: cargó además una deuda impuesta por Francia y una ocupación estadounidense que destruyó buena parte del mundo del campesinado libre haitiano y se convirtió en uno de los factores de su empobrecimiento hacia el siglo XX. Cuba, por su parte, tuvo al menos dos intervenciones estadounidenses: la de 1898-1902, que inaugura la República, y la segunda ocupación de 1906-1909.

Hay una historia previa que no se explica solo por 1959: el esquema de relaciones entre Cuba y Estados Unidos nunca respondió a un patrón igualitario, y tiene invariantes que vienen del siglo XIX, como el no reconocimiento de la primera guerra de independencia cubana por parte de Estados Unidos, o la intervención en la guerra del 95 insertando intereses estadounidenses muy marcados dentro de la economía cubana.

Los libros marxistas cubanos de los años sesenta estudiaron ese proceso bajo el nombre de "la invasión de la oligarquía yanqui": después de 1898, compra masiva de tierras a precios irrisorios, posesiones mineras, control del azúcar. La magnitud de esa presencia fue una de las razones de la Revolución del 59, por la manera en que la república oligárquica dependía del control estadounidense y la propia estructura económica cubana dependía de esos intereses.

Esto ha vuelto a aparecer ahora de una manera que no deja de ser irónica, históricamente hablando. La minería más importante de Cuba se encuentra en el oriente del país y venía siendo explotada, desde hace décadas, por una compañía canadiense: la Sherritt. Bajo esta última ola de presiones de la administración Trump, que ha forzado su desinversión, han aparecido noticias de varios grupos de interés tratando de adquirir acciones e intereses en esa explotación; uno de esos grupos está vinculado a un exasesor de la primera administración Trump.

¿Cuál es la ironía?

Está en que esa zona de oriente es la misma donde la minería estadounidense se hizo fuerte en el último tercio del siglo XIX: la Juraguá Iron Company, la Spanish-American Iron Company, compañías de hierro y manganeso conectadas con la Pennsylvania Steel y la Bethlehem Steel. El mineral cubano —hierro, cobre, manganeso— estuvo en la base del desarrollo de la industria pesada y militar-naval estadounidense: una extracción hecha en condiciones de neocolonialismo, pensada para dar soporte material a la infraestructura del imperialismo del siglo XX. Hoy varios de esos minerales figuran en las listas de "minerales críticos" para la industria tecnológica y la "transición energética", en una región donde quedan pocas fuentes no controladas por competidores como China. La intención estadounidense parecería ser dejar disponible esa minería para ocuparla y ponerla en función de sus propios intereses.

En esa misma zona oriental pasaron, además, cosas muy graves de la historia nacional cubana. En 1912 se produjo allí el mayor foco de una masacre de Estado contra personas negras y mestizas cubanas, la mayor masacre estatal del siglo XX cubano, que el lenguaje racista de la época llamó "guerra de razas". Con un lenguaje contemporáneo y crítico fue otra cosa: una rebelión social y popular contra la república oligárquica, con una demanda racial y a la vez social de los sectores más excluidos, que por ser los más excluidos eran mayormente negros y mestizos. Justo en 1912 estuvo a punto de producirse una tercera intervención militar: desembarcaron tropas estadounidenses precisamente en la zona de las minas, bajo el discurso de "proteger las vidas y haciendas" de los ciudadanos estadounidenses residentes. No llegó a configurarse una ocupación formal, pero sí una suerte de renovado tutelaje sobre el gobierno cubano. Si menciono todo esto, que parece tan antiguo, es porque se está jugando de nuevo sobre el mismo tablero y sobre la misma geografía.

El bloqueo pertenece a esa historia. Su fundamento fue escrito con todas las letras: el memorándum de Lester Mallory, de 1960, propuso emplear todos los medios posibles para debilitar la vida económica de Cuba, provocar "hambre, desesperación y el derrocamiento del gobierno". Generar asfixia económica para generar asfixia política. Es por eso una política ilegal e ilegítima, que constituye en sí misma una violación de derechos humanos desde entonces. Sus justificaciones, en cambio, han ido cambiando: en los sesenta, la presencia soviética y la condición de "punta de lanza" de la Guerra Fría en América Latina; luego el apoyo cubano a las guerrillas latinoamericanas; algo después, el apoyo a las luchas de independencia y a las antirracistas en África.



La enumeración es consciente: todos esos argumentos fueron cayendo —desapareció la Unión Soviética, desaparecieron las guerrillas, acabaron las guerras en África—, pero la política de agresión continuó. Es la política de sanciones más larga del siglo XX y de lo que va del XXI.

Hay puntos estructurales en esa política. Uno es el de las compensaciones que Estados Unidos reclama por las empresas nacionalizadas en los años sesenta, un diferendo de muy larga data que se ha recrudecido: el famoso Título III de la ley Helms-Burton, que abre la posibilidad de perseguir a terceros con negocios en Cuba y de reclamar ante tribunales estadounidenses propiedades nacionalizadas, estuvo suspendido por sucesivas administraciones, se activó en los últimos años y se ha radicalizado ahora, con un semillero de pleitos en curso. Sobre las compensaciones hubo conversaciones en la administración Carter y de nuevo con Obama; el discurso político cubano ha vuelto a mencionar recientemente la posibilidad, sin respuesta positiva de Estados Unidos hasta el momento.

Otro punto es el argumento de la "dictadura comunista" que ejercería influencia sobre el resto del mundo: un documento del Departamento de Estado, de hace apenas cerca de dos meses, acaba de ratificarlo de un modo grandilocuente, atribuyendo a Cuba responsabilidades en la difusión de contestaciones globales, incluido el movimiento afrodescendiente en los propios Estados Unidos.

Se ha configurado así un escenario en el cual Cuba recibe, combinadas, dos lógicas de sanción que en otros contextos se han discutido por separado: 1) sanciones generales, dirigidas contra toda la economía y todo el pueblo —lo que la literatura llama sanciones comprehensivas, cuya legitimidad quedó en entredicho internacionalmente después de la experiencia de Irak, entre otras cosas porque apenas un porcentaje mínimo de las sanciones aplicadas en la historia ha logrado sus objetivos maximalistas—; y 2) sanciones específicas e individualizadas contra organismos y contra las personas que los dirigen, con prohibiciones de visado, congelamiento de cuentas y demás, como las que ustedes mencionaban.

La comunidad internacional ha ratificado desde principios de los noventa, año tras año y con mayorías abrumadoras, la condena a esta política. Y aquí quiero marcar una distinción: existe un discurso medianamente crítico del bloqueo que dice que "no funciona", que favorece la lógica de "plaza sitiada", que regala justificaciones y coberturas al discurso de concentración de poder en Cuba, y que por eso "no conviene". Todo eso es cierto, pero es insuficiente: el bloqueo no debe ser acusado de ineficaz sino por lo que es, una política unilateral, ilegal, ilegítima, que viola derechos humanos en sí misma.

Boris Wolfgang Marañón Pimentel (BWMP): Gracias, Julio César, por esta explicación de larga duración, que ayuda a entender las relaciones asimétricas de Cuba con el imperialismo norteamericano. Quisiéramos ubicarnos ahora en el momento actual, cuando el embargo petrolero se amplía con otras medidas agresivas. ¿Cómo es la vida cotidiana de la población cubana, en La Habana y en el resto del país, en temas de energía, educación, salud, transporte? ¿Cómo está enfrentando la gente esta situación?

JCG: La respuesta tiene dos dimensiones: una analítica, digamos estadística, y otra más personal, la de alguien que es cubano, tiene familia en Cuba y fuentes directas de conocimiento de esa realidad cotidiana.

Para la primera tengo que volver un poco atrás: lo que pasa en Cuba es una suma de crisis acumuladas. La transición del liderazgo de Fidel y Raúl Castro al gobierno actual es una crisis en sí misma, que prometió cosas que no cumplió. La primera promesa era institucional: como el carisma no es directamente heredable, hubo a partir de 2018 una apuesta por producir una transición que fortaleciera el sistema institucional, y esa apuesta se codificó de manera muy específica en la Constitución de 2019 —la segunda constitución propiamente dicha aprobada después de 1959: hubo una Ley Fundamental en el 59, la Constitución de 1976, una reforma importante en 1992 y otra en 2002, pero texto constitucional nuevo, solo este—.

Esa Constitución introdujo por primera vez en Cuba el lenguaje del "Estado socialista de Derecho": la propia expresión "Estado de Derecho" había sido durante décadas un concepto prácticamente inexistente en Cuba, cuando no objeto directo de crítica. Introdujo un lenguaje de derechos y garantías, y ciertos límites al ejercicio del poder: límites de edad y de mandato para los cargos superiores.

¿Qué pasó después? Que buena parte de esas promesas se congeló, se subejecutó o directamente se contrarreformó. Un ejemplo entre varios: el amparo constitucional — figura paradigmática en la historia mexicana, como ustedes bien saben— apareció por primera vez en el ordenamiento cubano posterior a 1976 gracias a la Ley 153/2022. Pues bien: en los dos años y medio que van de su entrada en vigor a 2024, último corte del que hay registro, se presentaron más de 140 demandas de amparo; solo dos fueron admitidas a trámite, sin noticia pública del resultado final. Hubo, entonces, una consagración constitucional de posibilidades que podían haber ido en la dirección de ampliar derechos y garantías, y que no se realizaron: se paralizaron o se congelaron.

La promesa de una transición institucional que redistribuyera poder, que lo descentralizara, que garantizara más derechos, no se cumplió, y en algunos casos retrocedió en términos de contrarreforma.

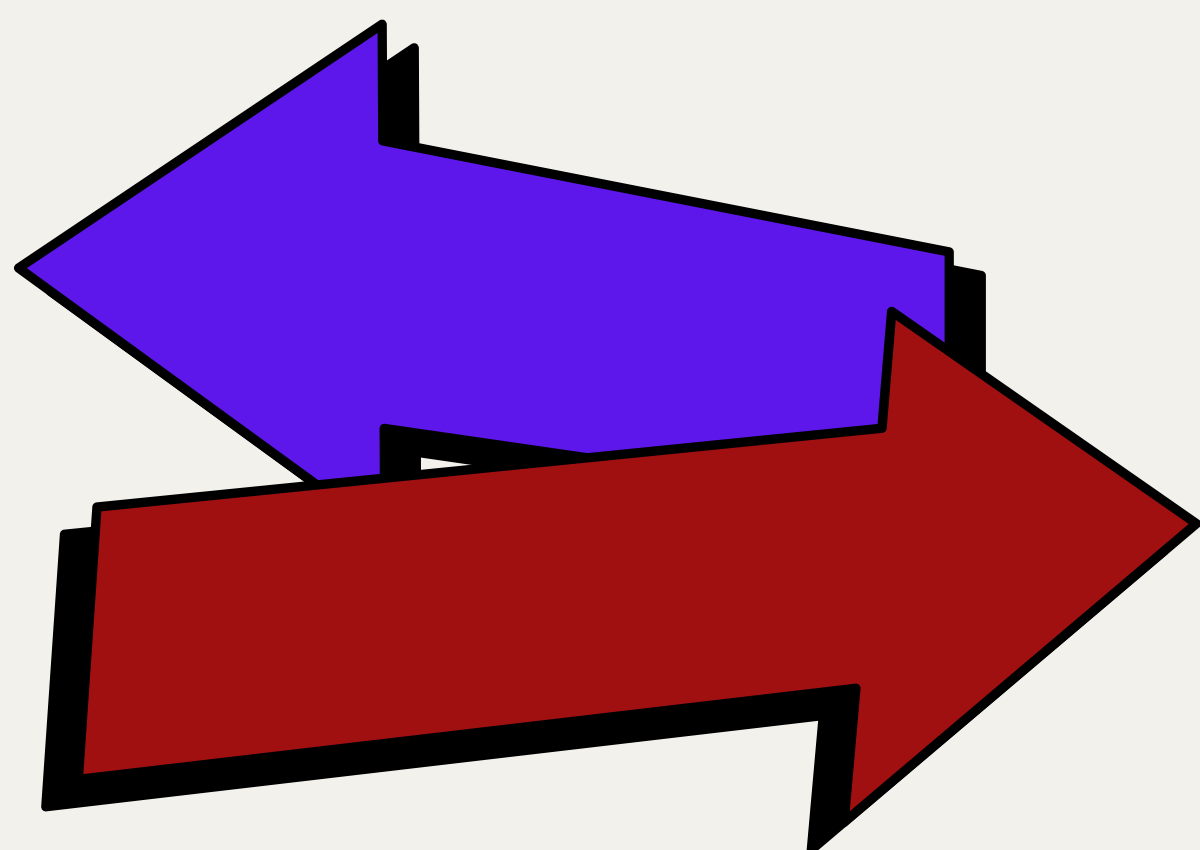
Lo mismo puede seguirse en otros campos. Sobre el racismo ha habido en Cuba una discusión muy fuerte, sobre todo desde los años noventa. No es casual: ocurre en todas las sociedades: allí donde hay crisis, las dinámicas, las ideas y las prácticas del racismo se destapan, funcionan con más transparencia y se agravan. La sociedad cubana produjo desde sí misma movimientos, discursos e iniciativas de sociedad civil que reclamaban documentar estadísticamente el problema y crear políticas transparentes de justicia racial. Se creó incluso un Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación Racial, que ha sido de muy lenta ejecución y en el cual reaparecen discursos muy antiguos del repertorio oficial: que el racismo es una "reminiscencia" de la esclavitud,

que se trata de "prejuicios que subsisten", o que categorías usadas en el debate social cubano —como la propia palabra "afrodescendiente", que tiene historia y usos en Cuba— serían ajenas, importadas. Hay ahí una suerte de paternalismo, de uso controlador tanto del discurso como de sus consecuencias, que está lejos de expresar la gravedad del asunto y más lejos aún de las soluciones que se proponen desde la sociedad. Pasa también con el género: se demanda desde hace años una ley integral contra la violencia de género, de gravedad creciente en Cuba, que no se ha aprobado como tal; las respuestas oficiales han estado muy por debajo de las necesidades y de las demandas sociales.

Y está el tema que probablemente interese a todo el mundo: la economía. Desde 2011-2012 ha habido aproximaciones sucesivas desde el Partido Comunista, la Asamblea Nacional,

la propia presidencia —incluidos los discursos de Raúl Castro con aquello de "sin prisa, pero sin pausa", que ya tiene más de diez años—, y ha habido mucha pausa, prisa solo para algunas cosas, y en paralelo acumulaciones de poder dentro del sector dirigente donde son visibles dinámicas importantes de corrupción: dos viceprimeros ministros han caído en los últimos años —Alejandro Gil Fernández, encausado, juzgado y condenado por espionaje y corrupción—sin que las autoridades hayan precisado a qué potencia extranjera habría beneficiado—, y Jorge Luis Perdomo Di-Lella, destituido administrativamente, sin acusación penal formal conocida. En un modelo poco abierto a este tipo de información, con una prensa cerrada a estas coberturas, que afloren casos de esa magnitud permite inferir la magnitud del problema.

A esto hay que sumarle una consideración que me parece decisiva para responder a tu pregunta por la vida cotidiana. El discurso político cubano ha comparado siempre la Cuba de antes y después de 1959, como el gran parteaguas. Lo es: para Cuba, para el continente y para el mundo.



Pero han pasado décadas, y hay dinámicas sociales, culturales y demográficas que deben ser entendidas de otra forma para comprender contra qué compara la gente su presente y su futuro. Hay una frontera en el tiempo que puede ser tan importante como la del pasado prerrevolucionario: la frontera de los noventa. Después de 1990 ha nacido en torno al 35 o 40 por ciento de la población cubana. Las personas que nacieron en los noventa, que hoy pasan de los treinta años, no han vivido otro contexto que la crisis continua, con paréntesis pequeños y no repartidos por igual, como la época de Obama, cuando subieron varios indicadores. A nivel político es muy interesante: apenas aparecen estadísticas de protesta social en los años de la reforma de Raúl Castro y del deshielo con Obama, y esas estadísticas se disparan después de la pandemia. Esto importa para entender que la población cubana no es un sujeto detenido que "resiste creativamente" frente al imperialismo, maravillado de su propia resistencia: es una sociedad con una historia propia de crisis graves, de problemas acumulados de vivienda,

de deterioro de derechos sociales que estaban garantizados y que no se desestructuraron formalmente, pero perdieron en profundidad su calidad y su cobertura, como la salud y la educación. La situación gravísima de hoy no se explica solo por la última ola de agresión de Donald Trump sobre Cuba: las personas reciben esta ola encima de una crisis sumada, que viene de varias décadas atrás.

En términos estadísticos: los indicadores de mortalidad infantil y esperanza de vida, que fueron orgullo del modelo, se han deteriorado peligrosamente. Cuba llegó a ser en los años ochenta un modelo paradigmático de erradicación de pobreza y contención de la desigualdad, en América Latina y en el mundo. La pobreza no se mide oficialmente hoy: el último estudio oficial, de inicios de los años dos mil, arrojó un 20 por ciento de pobreza urbana; las estimaciones no oficiales contemporáneas, hechas desde la ciencia social cubana o sobre Cuba desde fuera, dan cifras siempre por encima del 50 por ciento, y las de desigualdad se han multiplicado.

Organizaciones internacionales y centros de investigación comprometidos con ideas de justicia global han documentado, por ejemplo, cómo el repunte de la mortalidad infantil tiene raíces en políticas de inversión muy desproporcionadas: esa es otra de las promesas incumplidas del manejo económico cubano, la desproporción entre la inversión en turismo y la inversión en salud y educación, decrecientes mientras la turística ocupa números altísimos en comparación. El discurso decía: hay que ganar ingresos por una vía para redistribuir por otra. Lo que ha ocurrido es que esa industria concentró ingresos en sí misma y no generó distribución hacia el resto de los sectores.

Sobre ese fondo, el recrudecimiento actual ha producido un escenario de vida cotidiana que hay que describir sin eufemismos: vivir prácticamente sin electricidad, con apagones continuos; un abastecimiento de medicamentos bajo mínimos —el número de medicinas en falta es mayoritario respecto al cuadro básico; lo ha reconocido el propio presidente Díaz-Canel—;

el combustible doméstico convertido en un problema enorme, con personas obligadas a cocinar con leña o carbón cuando los consiguen, lo que genera además problemas ecológicos, de distribución y de desigualdad. Porque el acceso diferenciado a la energía no crea la desigualdad, pero la profundiza y la hace más visible: hay quien puede comprarse un sistema solar y hay una mayoría que no puede: islotes encendidos en medio de islas apagadas. Y no hay nada romantizable en eso: cocinar con leña no es una elección, es una solución de sobrevivencia. Súmese el agua —pueblos que reportan uno y dos meses enteros sin agua corriente, con el clima de Cuba— y se entiende que la vida cotidiana se ha convertido en una acumulación de problemas en todos los frentes. Es un escenario muy cruel para el pueblo de Cuba. Y es un escenario buscado: Marco Rubio y Donald Trump, con nombre y apellido, han dicho explícitamente que el objetivo es seguir empeorando la situación cubana hasta forzar un desenlace, sea el colapso del gobierno o una negociación en los términos de esa política.

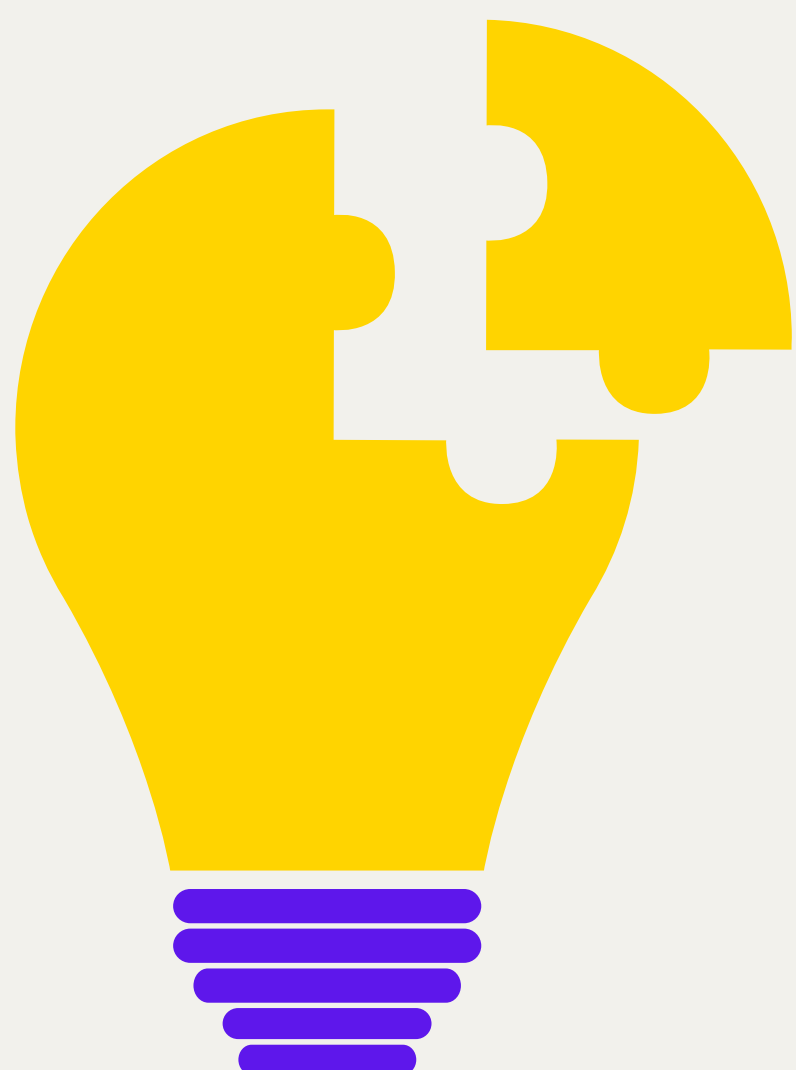
Ahora bien, si uno pregunta en Cuba, y escucha en Cuba, va a encontrar un cuadro de factores múltiples: muchas personas van a mencionar que esto no empezó ahora, que hay muchas malas decisiones tomadas y mucho tiempo acumulado sin tomar decisiones. Y eso también importa. Como historiador sostengo que no hay forma de entender lo interno sin lo externo, ni lo externo como un simple subcapítulo de una crisis causada por el gobierno cubano y agravada por Estados Unidos: son factores que se multiplican recíprocamente en sus impactos. Pero la cara directa de la tragedia es la que resiste el pueblo cubano, que tiene además pocas maneras de resistirla: la organización política independiente está muy perseguida —eso es un hecho, en mi opinión no discutible— y hay mucha destrucción del tejido asociativo desde abajo que pudiera generar alternativas y contrarréplicas. Eso desempodera y empobrece, ya no solo materialmente sino políticamente, al pueblo de Cuba.

Una última cosa, para que no quede la imagen de un actor detenido en el tiempo que solo recibe agresiones y no hace nada.

En los últimos meses el gobierno aprobó un paquete oficial de 176 medidas: el programa de reforma económica más radical, diría yo, desde los años sesenta. Se ha autorizado la banca privada y acaban de aprobarse casas de cambio privadas; se amplió el usufructo de la tierra a tiempo indeterminado; se ha favorecido mucho la inversión extranjera en posibilidad y legalidad; se ampliaron las actividades permitidas al sector privado, sobre la base de las mipymes que venían creciendo desde años atrás. Son cosas que eran impensables hace poco, y que en algún sentido se han hecho bajo presión, aunque venían hablándose desde antes. Pero es también una estructura deforme: buena parte de la oferta que recibe la gente en sus barrios proviene de un sector dedicado muchas veces a comprar y vender, sin control de precios, con los costos colocados siempre en el consumidor final, en una espiral ascendente de inflación con salarios muy deprimidos. Se anuncian aumentos salariales siempre muy limitados: el equivalente, digamos, a una botella de aceite o un cartón de treinta huevos, que es lo que puede representar para muchos jubilados. Lo conozco por experiencia familiar.

Entonces sí: hay que mirar esa vida cotidiana con solidaridad y con respeto, escuchando lo que dicen los cubanos. Yo sugeriría evitar explicar por ellos lo que está ocurriendo y cómo piensan las responsabilidades. Tienen voz, tienen historia, han puesto el cuerpo en ese proceso. Y la situación actual es probablemente la más trágica en mucho tiempo.

ESF: Gracias por ese panorama de la gran crisis nacional y, en cierto sentido, humanitaria que vive Cuba, sumada a seis décadas de bloqueo. Desde tu perspectiva de historiador, ¿cuáles serían las transformaciones económicas y político-institucionales más importantes que debería impulsar el gobierno como iniciativa propia —no dictada desde afuera— para fortalecer la soberanía y mejorar las condiciones de vida, reduciendo la vulnerabilidad frente a ese panorama externo?



JCG: Voy a ser específico, pero primero quiero cerrar el paso a un equívoco: nada de lo que diga reparte responsabilidades "por igual", ni entra en esa contabilidad tan usada de cuánta culpa tiene el bloqueo y cuánta el gobierno. He dicho con claridad que la política estadounidense viola derechos por definición, que persigue agravar una crisis humanitaria, y que debe ser denunciada por la comunidad internacional como lo que es: una política de intención genocida contra un pueblo, castigado por concepto de actor colectivo, desde 1962. Me sirve una analogía histórica que he usado por escrito estos meses: el fascismo alemán pudo justificarse discursivamente con el desempleo de la República de Weimar, y lo usó mucho; pero no hay legitimidad alguna que conecte la crítica de ese desempleo con el fascismo que vino a ampararse en él para desarrollarse. Del mismo modo, no hay hilo de legitimidad que se pueda construir entre los problemas —que son muchos— del gobierno cubano y una política que produce daño contra la población en su conjunto. Son dos series de hechos que comparten contexto, pero una no puede comparecer jamás como argumento de la otra.

Planteado ese punto de partida, mi manera de posicionarme es esta: los cambios que requiere Cuba no nacieron solo en Estados Unidos, no se exigen solo desde Estados Unidos ni favorecen solo a Estados Unidos. Son cambios que la sociedad cubana ha venido demandando sobre sí misma desde hace décadas. Hay un enorme diagnóstico producido por la academia y la sociedad civil cubanas, y un enorme caudal de repertorios de solución, muchas veces desoídos precisamente porque suponen redistribuciones de poder e impactos sobre la estructura actual del poder en Cuba. Ese es el punto de partida que podrían tener las reformas: responder a demandas nacionales y reconstruir relaciones entre el Estado cubano y su propia sociedad.

Uno de los campos es la economía, del que ya hablé bastante. Pero a mí me parece que el gran déficit de la política revolucionaria después de 1959 tiene que ver con las garantías a la diversidad y al pluralismo, que también han sido objeto de promesas incumplidas. Un ejemplo preciso:

la Constitución de 1976, conservada en la reforma de 1992, definía al Partido Comunista, partido único, como "martiano y marxista-leninista, vanguardia organizada de la nación cubana, fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado", sin escribir en ningún momento que fuera partido único. Y hay un dato constitucional que suele pasarse por alto: hasta 2019 el PCC fue partido único de hecho, pero la Constitución no lo escribía así; no hubo pluralismo de representación, pero tampoco estaba impedido constitucionalmente de esa manera. Es después de 2019 que el carácter de partido único queda escrito, constitucionalizado. En el mismo movimiento en que se prometía Estado socialista de Derecho, derechos y garantías, se constitucionalizaron también los cierres: el partido único explícito y la irrevocabilidad del socialismo, que venía de la reforma de 2002 y fue ratificada. Irrevocabilidad que, dicho sea con ironía, convive con un programa de 176 medidas en varios puntos contradictorio con todo el socialismo cubano anterior, bajo la misma Constitución que lo declara irrevocable.

Hay entonces un gran camino que tiene que ver con garantizar, a la vez, prosperidad e inclusión económica y pluralismo político y social. Y hay que decir algo sobre el momento: este minuto es el peor escenario para intentarlo. Por eso hablo de historia: hubo otros escenarios en los cuales se pudo intentar mucho más de lo que se intentó, y apostar todo a los cambios en este instante lee mal el contexto. Creo también que hay que entender qué ha pasado cultural y demográficamente en Cuba en las últimas décadas. Es difícil de afirmar sociológicamente con precisión, pero si uno analiza los discursos, las prácticas culturales, las redes sociales, hay desde hace tiempo una sociedad como mínimo poscomunista dentro de un esquema de gobierno comunista, con un partido único que es órgano dirigente de la sociedad y del Estado. Ese tipo de conflicto, que es serio, tendría que resolverse en forma de nuevos pactos sociales, mucho más inclusivos no solo a nivel material sino también político, y esos pactos no se ven en curso por el momento.

Mucha gente dirá que ya es tarde, que no lo hicieron y no lo van a hacer ahora, y menos en estas circunstancias. Ahí hay un problema real. Los escenarios posibles no son demasiados. Uno: una regresión total del sistema, o su control y captura al estilo de lo que Estados Unidos ha buscado con Venezuela —Cuba no es Venezuela, se diferencian en varias cosas, pero esa apuesta estadounidense es muy clara—. Dos: la intención de sectores, sobre todo generacionalmente comprometidos con la historia de la Revolución, de que todavía se pueden hacer cosas desde dentro; no puedo ponerle números, no hay estadísticas reales, pero estoy seguro de que el impacto histórico de la Revolución fue tan grande, sobre tantas dimensiones de la vida social, que aún hoy conserva capital político acumulado. Y tres: una salida oficial que no renuncie formal y discursivamente a la soberanía, pero que haga pactos de mercado muy fuertes con inversionistas extranjeros, sin comparecencia del pueblo cubano y sin mecanismos de control y transparencia;

una transición pactada desde arriba, acompañada de corrupción y de desempoderamiento social y popular, que maneje discursivamente continuidades con lo que ha sido el discurso cubano, pero sea ya, en la realidad, otra cosa. Eso, de hecho, es lo que podría estar ocurriendo en este momento, y por ahí hay que observar con mirada crítica el proceso reciente de reformas.

BWMP: Gracias, Julio. Sería importante una reflexión tuya sobre por qué la estructura política hegemónica cubana resiste los cambios que se esperan desde una postura socialista y democratizadora, que vayan conquistando derechos para la población. Recuerdo que hacia 2011 la estructura económica cubana tenía más de un 90 por ciento de control estatal, con un sector privado pequeño y un sector social no estatal también pequeño; ahora nos dices que la tendencia es a ampliar el sector privado, pero sin fortalecer un sector social que opere con autonomía del Estado. Como profesores universitarios, escuchamos a muchos estudiantes decir que no hay esperanza en América Latina, con la arremetida del gobierno de Trump.

¿De qué manera podríamos percibir que hay proyectos en la sociedad cubana que en algún momento tengan más fuerza y aceptación, de modo que las cosas se orienten hacia lo que desde la descolonialidad llamamos la socialización del poder, y el progresivo debilitamiento de las estructuras de dominación: el patriarcado, el clasismo, el racismo —tan importante y tan poco discutido en Cuba— y el antropocentrismo?

JCG: Es una pregunta compleja; gracias por ella. Empiezo por el marco: Cuba no está aislada. Por muchos años fue entendida como un excepcionalismo en la región, y tuvo, en efecto, muchas cosas excepcionales, no solo después del 59: la colonia tardía, la revolución de 1933 —primera gran revolución popular del siglo XX cubano y una de las grandes respuestas sociales al contexto de la Gran Depresión—, y el propio 59. México carga también con una historia atribuida de excepcionalidad, por su revolución y por tantas cosas.

La excepcionalidad explica singularidades, pero por otro lado impide comparar, impide contextualizar, impide entender cómo eso hace parte de dinámicas más generales, más internacionales, más subterráneas también. Yo creo que Cuba es, hace ya tiempo, cada vez menos excepcional: sus problemas se parecen cada vez más a los del mundo, y está cada vez más inserta en la dinámica que ustedes describen, que es la del avance de las derechas y la destrucción ya no de las políticas sociales, sino de la idea misma de su necesidad, de la solidaridad social como principio. Pensarla aisladamente se hace, además, con un interés: culpabilizar a Cuba en sí misma, al gobierno cubano sobre todo, cuando hablamos de problemas —pobreza, desigualdad, racismo— que tienen patrones recurrentes regionales y globales.

Dentro de ese marco, está lo nacional. Y aquí mi respuesta, vista desde hoy, es muy poco esperanzadora en lo inmediato. La historia cubana posterior al 59 nunca fue favorable a la socialización del poder en el sentido fuerte que ustedes le dan.

El socialismo cubano fue un socialismo de Estado, distributivo: mientras pudo distribuir —primero por la enorme incorporación del pueblo a esa economía y a ese orden, luego con el apoyo externo soviético—, logró índices altísimos de esperanza de vida, de seguridad, de igualdad. Pero funcionaba, visto desde ahora —y sé que estas lecturas son más fáciles a la distancia—, como un intercambio: una manera robusta de distribuir derechos sociales junto a un control muy estricto de los derechos políticos. Y lo que muestra la historia cubana es que esa disociación es una recurrencia del modelo nacional, no solo del socialismo. Ocurrió ya en los años cuarenta: la Constitución de 1940, muy plural en lo político y defensora de derechos sociales, intentó combinar, sobre una amplia base populista —comparable al cardenismo mexicano—, derechos de un tipo y de otro;



la estructura de propiedad realmente existente no soportó esa distribución, y el golpe de Batista de 1952, que se conoce más por la represión sanguinaria que originó, se conoce menos como lo que también fue: la contrarreforma del modelo cubano de los cuarenta. Ese fracaso previo es parte de lo que desembocó en el 59. Y en 1976 la protección de derechos sociales fue la más alta de toda la historia cubana, al tiempo que el recorte de derechos políticos fue también altísimo. La ecuación se repite.

Lo que no ha habido, después del 59, es un socialismo cubano que defendiera la autonomía obrera, el poder sindical, la estructura misma de los derechos laborales con garantías propias para ser defendidos. Las reformas en ese sentido han sido más declarativas que otra cosa: la del 92, la propia Constitución del 2019. Y hay un dato de lenguaje que lo dice todo: si uno lee el documento de las 176 medidas, no aparece la palabra "obrero"; "sindicato" aparece una vez, solo para topar el salario a la "capacidad económica-financiera" de la empresa; "huelga" no se localiza en el texto.

Es un lenguaje que no existe en la dinámica política cubana actual, ni siquiera en su imaginación política. Contando con esa historia, pensar que en este contexto van a producirse pasos mayores de democratización desde lo laboral, de distribución de poder en ese sentido, me parece —es mi opinión sincera— que no va a ocurrir: la nueva condición de "plaza sitiada", regenerada por la política estadounidense, vuelve a hacer del poder concentrado un bien a conservar por quienes lo ejercen.

Pero hay otra cara, y aquí sí quiero ser preciso, porque tu pregunta era por dónde puede venir la fuerza. Las revoluciones no mueren cuando se dice que están muertas. Acumulan: acumulan capital político, acumulan historia, acumulan memoria y acumulan lugares de enunciación para reclamar cosas. Hoy se reclama frente al gobierno cubano con dispositivos de justicia social y de justicia racial que no existen de esa forma en otros países, y que tienen que ver con cómo fueron enunciados antes por el propio discurso revolucionario: promesas que, cumplidas a medias o negadas, siguen funcionando como vara de medir y como título de exigencia.

Eso es una fortaleza que está en la historia de lo que ha sido Cuba, y a eso hay que apostar. Creo además que hay un problema de método en cierta mirada actual: muchas personas trazan una línea devoradora sobre toda la Revolución cubana, de 1959 hasta ahora, como si hubiera sido un solo proceso idéntico a sí mismo, con los mismos problemas siempre. Es una historia muy ciega: ciega a las diferencias internas del proceso, a lo que aportó, a lo que formó y construyó, que fue lo que generó en América Latina una base de solidaridad y de atención tan grande. Y por otra parte es también sencillo no reconocer lo contrario: la forma en que ese liderazgo ha envejecido, no generacionalmente sino políticamente; su incapacidad total de renovarse a sí mismo, de establecer nuevos diálogos con la sociedad cubana, nuevos canales de comunicación y de responsabilidad ante ella. Esa es una tara que la izquierda cubana cargará por mucho tiempo, porque hay responsabilidades serias de este modelo de liderazgo en las instituciones actuales, y tienen que ser asumidas si se quiere superar, a la vez, esas limitaciones internas y las presiones internacionales que vive Cuba.

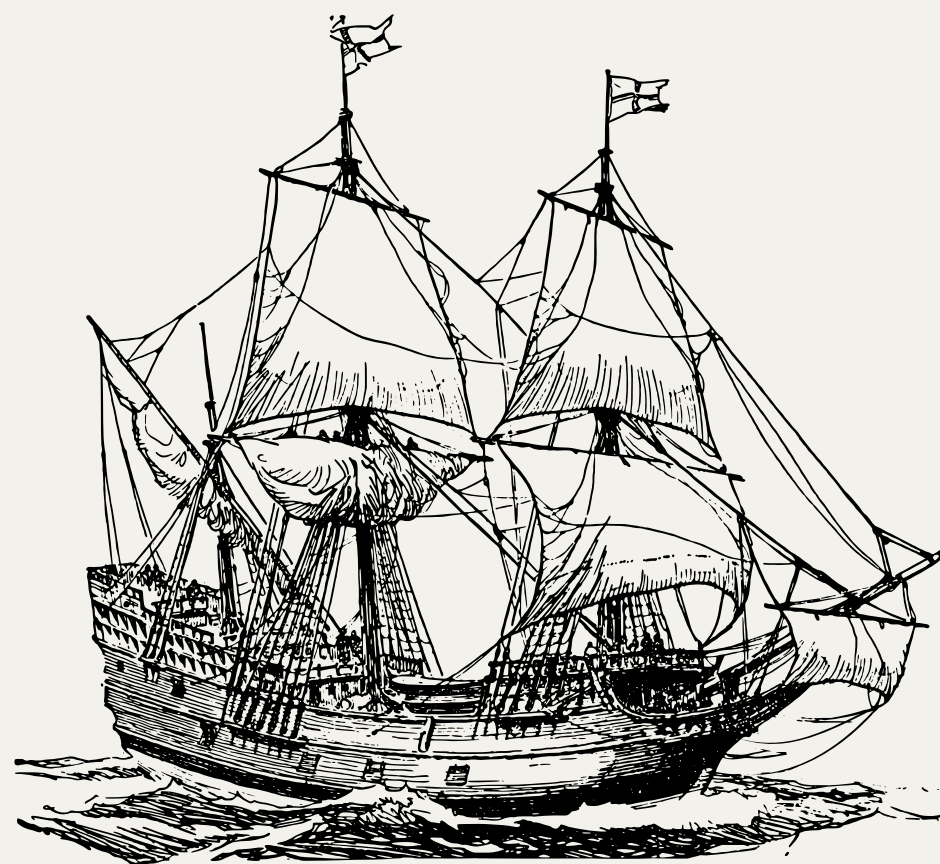
De lo que sí estoy convencido, y no soy el único, es de que una penetración mayor de Estados Unidos en Cuba podrá cambiar ocasionalmente alguna figura, pero no va a aportar absolutamente nada en los términos de los que estamos hablando: ni democratización, ni redistribución, ni lucha contra el racismo. He mezclado aquí, lo sé, resultados de investigación con opiniones personales: soy ciudadano cubano y a veces hablo también desde ahí. Pero termino donde empecé: no ayuda a Cuba ese discurso que ve solo a un pueblo heroicamente resistente cuya responsabilidad viene toda de afuera. Es un pueblo que se ha formado a lo largo de una historia trágica y hermosa a la vez, y que desde hace décadas sufre una vida cotidiana durísima. Escuchar a Cuba, escuchar a sus actores en sus propios términos, sin sobreexplicarlos ni sustituir sus explicaciones por las que queremos darles desde afuera: eso me parece decisivo para comprender lo que está pasando y para imaginar alguna posibilidad de futuro.

ESF: Muchas gracias por esta conversación. Auguramos las mejores soluciones a esta gran crisis que vive el pueblo cubano, como para todos los pueblos latinoamericanos, y esperamos seguir en contacto.

JCG: Lo mismo espero yo. Un abrazo y muchísimas gracias.

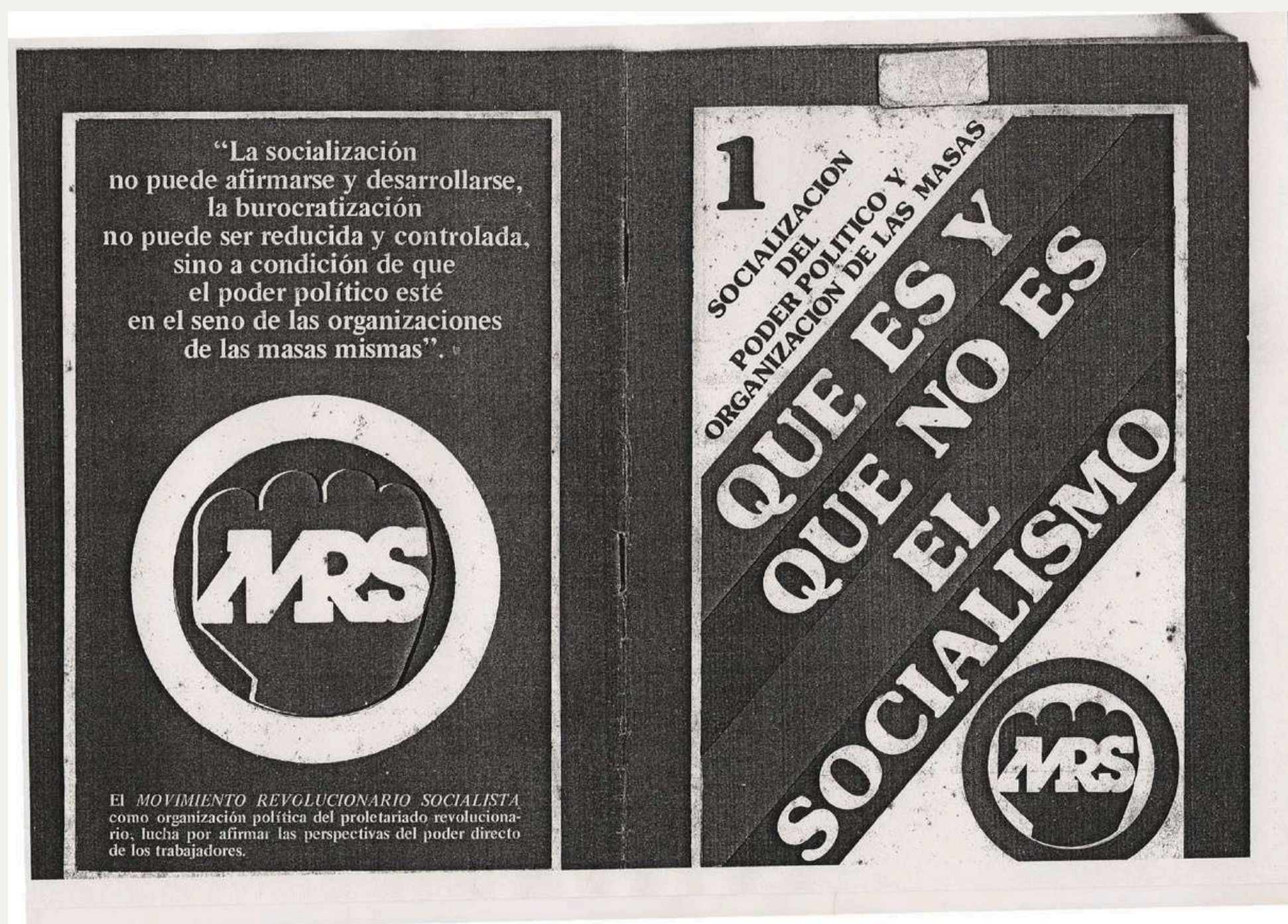


Textos Teórico-Políticos de aspectos específicos de la Colonialidad



Aníbal Quijano

QUÉ ES, Y QUÉ NO ES EL SOCIALISMO^[1]



Presentación

Una de las principales dificultades que encuentra el movimiento obrero popular en el Perú, para desarrollar una dirección y un programa estratégico de poder revolucionarios, es la gran confusión acerca del socialismo.

Ahora ni siquiera la derecha se priva del uso de esta palabra para embaucar a las masas. Los protagonistas de un intento de chalaneo corporativista de las organizaciones, también han resuelto proclamarse socialistas, una vez que fueron desalojados del gobierno. En el debate nacional actual, está ausente el problema crucial del tipo de poder político a que los explotados aspiran y apuntan con sus luchas, porque la mayoría de las organizaciones de izquierda están entrampadas en el electoralismo y su secuela el vicio parlamentarista, interesadas en controlar aparatos gremiales para su propio poder de grupo. Igualmente, está ausente el debate sobre el problema de las experiencias socialistas en otros países.

Esta es una contribución inicial a la discusión de estas cuestiones. La presente entrega es la primera parte del documento cuya parte final se publicará en un folleto similar.

[1] Publicado en Lima, Perú. 1980. Formato de folleto impreso, primera parte.

Qué no es el socialismo

El Estado es una maquinaria de administración y represión dirigida según las necesidades que el capital tiene en cada momento.

Capitalismo de estado vs. Socialismo

Algunas gentes, por lo general miembros de las capas medias profesionales, intelectuales y Tecnoburocráticas que han venido radicalizando la ideología del nacionalismo desarrollista y populista que desarrollaron antes y durante el oncenio militarista, han hecho circular ampliamente la idea de que el socialismo es simplemente sinónimo de la propiedad estatal de los recursos de producción. Una parte de esa gente se ha organizado hoy en el denominado Partido Socialista Revolucionario (PSR) y otros andan sueltos o más o menos ligados a otras agrupaciones del mismo origen.

¿Y el carácter de clase del Estado?
¿Y el problema de qué pasa con las relaciones de producción, es decir con el modo en que la gente se organiza para producir y reproducir los bienes y servicios que necesita?

Aquellas gentes contestan: Una vez que el Estado se hace cargo de la propiedad y de la administración de los recursos de producción, la clase capitalista, que según ellos es solamente una clase propietaria, es eliminada, y en consecuencia el Estado no es más capitalista.

Sin embargo, la teoría y la experiencia revolucionarias nos enseñan que no es así. Primero, porque el capitalismo no es solamente una relación entre propietarios y no propietarios, aunque la propiedad de unos es uno de los elementos que les permiten dominar a los otros. El capital es, ante todo, una malla de relaciones de producción en que unos, los trabajadores, son obligados a vender su fuerza de trabajo, y los otros, los capitalistas, les compran esa fuerza de trabajo, y se apropian gratis de una parte creciente del trabajo realizado. Los productos de ese trabajo son vendidos en el mercado, controlado por los capitalistas, quienes de ese modo obtienen ganancias sobre la base de la parte del trabajo no pagado. La plusvalía, o trabajo no pagado, es la base de las ganancias de los capitalistas en el mercado de los productos de este trabajo.

Todo lo demás, bancos,

administración, escuelas, universidades, investigaciones, etc. es organizado para apoyar ese sistema de producción y ampliarlo y reproducirlo.

Para poder sostener ese sistema y forzar a los trabajadores a someterse a él, los capitalistas tienen dos instrumentos: El Estado, que es una maquinaria de administración y represión, que es dirigida según las necesidades que el capital tiene en cada momento. Y segundo, la ideología, que es un conjunto de ideas, imágenes y maneras de ver la realidad, que los capitalistas desarrollan y organizan de modo cada vez más sistemático y consciente, para influir en (el pensamiento y en las actitudes) los trabajadores, sea para que admitan que el capitalismo es algo inevitable, beneficioso para todos, que es la única forma de existencia y desarrollo de la sociedad, y también para ponerles trampas de ideas e imágenes falsas cuando se rebelan contra la explotación, y empujarlos hacia caminos falsos donde pueden ser más fácilmente derrotados por la represión del Estado. Así, la ideología sirve a los capitalistas para embaucar a los trabajadores, y el Estado les sirve para reprimirlos cuando se rebelan

y para organizar la parte común de los intereses privados de los capitalistas.

Ahora bien, ¿qué se modifica de todo esto si lo que ocurriera fuera solamente que este Estado asume la propiedad de todos los recursos de producción que están en manos de los capitalistas privados?

Primero, ¿el Estado dejaría de ser una maquinaria de administración y represión? Evidentemente, no. Al contrario, esa maquinaria se desarrollaría y se hincharía cada vez más. Y su poder sobre la sociedad sería muchas veces más fuerte, basado en la propiedad de todos los recursos de producción.

Segundo, ¿los trabajadores dejarían de estar obligados a vender su fuerza de trabajo para poder vivir? Evidentemente, no. Al contrario, su situación sería mucho más forzada. En lugar de vender esa fuerza de trabajo a los capitalistas privados se la venderían al nuevo y único dueño: el Estado.

Tercero, ¿el Estado pagaría a los trabajadores el valor de todo su trabajo, a diferencia de como lo hacían los capitalistas privados? Sin duda, no. Porque entonces, el

Estado no tendría cómo obtener los recursos para sostener una maquinaria cada vez más grande y pesada.

Cuarto, ¿los bienes producidos dejarían de venderse en el mercado, y en consecuencia los bienes se distribuirían de manera igualitaria o por lo menos de modo cada vez más igualitario? ¿Desaparecería la base de la desigualdad entre los hombres? ¿Cómo podría ocurrir eso, si una masa cada vez más grande de burócratas ocupa el Estado y en su nombre y representación la administración de las unidades productivas, y de todos los otros organismos de la sociedad?

En conclusión, pues, el cambio de la propiedad privada a la propiedad estatal no significa, de modo alguno, la eliminación de las bases del capitalismo como relación social de producción y base actual de la explotación y la desigualdad entre los hombres. En otros términos, el capital es mucho más que la propiedad privada o pública de los medios de producción. Es un sistema de producción de mercancías y de obtención de ganancias a costa del trabajo de unos. Y eso no cambia solamente con el cambio de tipo de propiedad,

hasta tanto la producción consista en producir mercaderías a ser vendidas en el mercado para obtener ganancias en esa venta y compra.

El capitalismo nació bajo la propiedad individual. Se desarrolló a través de la propiedad de grupos (empresas), cada vez más grandes (monopolios), o de cooperativas y de la propiedad estatal, todas las cuales existen hoy en día, sin que su carácter explotativo se haya reducido, sino al contrario.

Los trabajadores no tienen mucho a ganar con el cambio entre el capitalismo privado y el capitalismo de Estado, aunque a éste se le rebautice como "socialismo".

¿No hemos tenido en el Perú, hace muy poco, un experimento en esa dirección y conocido sus consecuencias sobre los trabajadores? Por ese camino no se va al socialismo. Por el contrario, el Estado se desarrolla tratando de chalanear a las masas organizadas, controlándolas en cada una de sus organizaciones. Eso se llama corporativismo. Su desemboque frente a la resistencia de las masas puede llevar al fascismo. Velasco lo intentó con todas las gentes del actual PSR en su gobierno y ayudándolo en su trabajo

ideológico y cuando se estrelló contra la resistencia abierta de los trabajadores sacó su MLR para forzarlos por la violencia. Fue derrotado. Pero no perderemos la memoria de estos hechos, aunque hoy sus protagonistas nos cuenten que se han vuelto "socialistas".

Reformismo obrero-burocrático y socialismo

Otras gentes van más lejos que las anteriores. Dicen que sí, que en efecto no basta con estatizar los recursos de producción, que es necesario además, para que el capitalismo desaparezca, sea eliminado, que los trabajadores tengan el control del Estado, de modo que lo que ese Estado haga, sea hecho en representación de los trabajadores y al servicio de sus intereses.

Estas gentes proceden ideológicamente de la deformación burocrática de la teoría marxista de la sociedad, ocurrida con la derrota de los trabajadores después de la revolución soviética en Rusia, y corresponden a organizaciones políticas del propio movimiento obrero-popular, pero fundadas en la burocracia de las organizaciones de las masas y de la clase obrera.

Por esa razón, se les denomina como reformismo obrero-burocrático. Su máxima expresión en el Perú es el Partido Comunista Peruano, hoy dividido entre "Unidad" y "Mayoría".

El problema es que cuando ellos hablan del control del Estado por los trabajadores, se refieren siempre a un Estado como maquinaria administrativa y represiva, aunque esta vez sus funcionarios son cuadros procedentes de ese Partido y a través de él, de los cuadros de las direcciones burocráticas de los trabajadores. Así, para ellos, ese Estado está bajo el control de los trabajadores, aunque siga siendo una maquinaria administrativa y represiva separada del resto de las organizaciones de las masas en general colocado por encima de la sociedad.

¿Cuál es la experiencia real? En efecto, en un comienzo, la burocracia estatal salida de las filas de los trabajadores podía representar a éstos, cuando las masas estaban aun organizadas en organismos de poder, los soviets o consejos de trabajadores, capaces de controlar la acción de sus representantes en la maquinaria,

administrativa y represiva que se desarrollaba, rápidamente separándose de esos organismos.

Pero más de cincuenta años de experiencia, anticipada por el debate socialista anterior y ante todo en la obra de Marx, nos enseña claramente que esa situación no dura y no puede durar. Muy pronto, los organismos de poder de las masas son disueltos o mantenidos puramente en la forma, mientras la maquinaria estatal se separa cada día más de ellos y se coloca por encima de las masas y las reprime.

Es decir, se desarrolla una vasta capa de burocracia que controla una poderosa maquinaria de administración y represión, y a través de ella todos los recursos de la sociedad, y fuerza a los trabajadores a seguir vendiendo su fuerza de trabajo para poder vivir, vende los productos en el mercado, reinstala las bases de la desigualdad y de la explotación entre los hombres. El proceso hacia el socialismo se termina.

¿Y cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podrían controlar las masas directa e inmediatamente un aparato burocrático cerrado y autonomizado de ellas? ¿De qué modo, imaginémonos, podríamos

controlar un Ministerio con sus funcionarios separados por completo de nuestras organizaciones? Y, ¿cómo podríamos controlar por mucho tiempo todo un Estado, con su ejército, su policía y sus burócratas? ¿Sólo porque esos funcionarios salieron desde las filas de los trabajadores alguna vez?

Pongámoslo en nuestra experiencia inmediata: ¿No es verdad que ya tenemos grandes dificultades de controlar realmente la dirección burocrática de la CGTP, en la medida que esa dirección responde más a sus intereses de grupo que a las bases sindicales de las masas? ¿No es por eso, precisamente, que hoy día varias organizaciones sindicales no quieren integrarse a la CGTP y las propias bases de ella no se sienten representadas allí, sino que de un modo muy indirecto, distorsionado y burocrático? ¿No es ésa una de las causas de la división sindical en el país, y de las derrotas sucesivas de nuestros movimientos de resistencia frente a la dictadura? No es difícil prever lo que sucedería si esa burocracia fuera dueña del Estado.

Aunque pueda parecerse en las palabras, un Estado burocrático, aunque sus funcionarios puedan

salir de las filas de los propios trabajadores, no puede, por su naturaleza, destruir real y plenamente las bases del capitalismo, las bases de la explotación y la desigualdad entre los hombres. Se parece al socialismo como el mono al hombre: ambos tienen un ancestral parentesco, pero se desarrollaron no sólo en direcciones diferentes sino divergentes.

Como conjunto, el movimiento trotskista internacional forma el ala izquierda extrema de esa misma alternativa de poder político. Alternativa matizada por el reclamo de una relación democrática entre tal Estado y las organizaciones de las masas y dentro del Partido que dirige y ocupa ese Estado. Por ello, más cerca del socialismo pero en el límite extremo del otro lado. ¿No es por eso, un accidente que los trotskistas sean seguramente los últimos, cuando ya dentro del propio movimiento comunista internacional hay un debate agrio sobre el problema del socialismo en Rusia, en continuar sosteniendo el carácter obrero, aunque deformado burocráticamente, del Estado ruso actual?

Qué es el socialismo

Marx sostenía que el poder político de los trabajadores, en el curso de la transición socialista, tenía un carácter ambivalente: era aún en cierta forma un Estado y al mismo tiempo, ya no lo era. Se iría resolviendo con el desarrollo de la socialización del poder político.

El socialismo no es un modo de producción ni un modelo de sociedad: es una transición

Otras corrientes, agrupadas en numerosas organizaciones de diversa importancia pero uniformadas por un común reclamo "maoista", sostienen prolongadamente que en el Perú no es todavía la hora de una revolución socialista sino de una democrático-popular.

Aunque no es claro cual idea se elabora entre ellos acerca del socialismo, en su debate está implicada la idea de que el socialismo es un modo de producción y un modelo de sociedad. Naturalmente si ello fuera así, ellos tendrían toda la razón en sostener el carácter prematuro de una revolución socialista en una sociedad tan atrasada como la nuestra.

El problema es que no se trata de eso. El socialismo, es un período particular de las luchas de clases, que comienza con la socialización del poder político y se desarrolla a través de un proceso de socialización creciente de los recursos de producción y de las formas de distribución de bienes y servicios en la sociedad, reduciendo cada vez más las bases de la producción de bienes como mercancías, las bases de la explotación y de las diferencias sociales entre la población y en consecuencia las bases de todo tipo de Estado o poder político separado de la vida cotidiana de las masas.

Ese proceso no puede desarrollarse en esa dirección sino a partir y sobre la base de la socialización del poder político por las masas. Esto es, cuando las masas a través de sus organizaciones surgidas en el curso de las luchas contra el actual Estado y la burguesía, asumen el poder político dentro de la sociedad y no como una maquinaria colocada por encima de ella.

“El socialismo, es un periodo particular de las luchas de clases, que comienza con la socialización del poder político y se desarrolla a través de un proceso de socialización creciente de los recursos de producción y de las formas de distribución de bienes y servicios en la sociedad”.

Y no puede desarrollarse sino a través de luchas contra todos los sectores de interés real o ideológicos que obstaculizan la socialización creciente de los recursos de producción y de la distribución de bienes. Es pues, por su naturaleza, un proceso que se desarrolla de modo desigual por áreas de problemas, en diversos momentos de avance y de retroceso en función de las relaciones de fuerzas. No es, por eso, ni un modo de producción ni un modelo de sociedad, sino una transición hacia eso: un modo de producción en que todos los recursos de producción se han socializado y todos los bienes han dejado de ser mercaderías; se llama un modo comunista de producción. La sociedad que se organiza sobre esa base, cuando se han socializado todas las formas de distribución de bienes, no tiene clases en lucha entre sí, ni distancias sociales entre la ciudad y el campo, entre trabajo manual e intelectual. Y en consecuencia, no requiere de un Estado, como maquinaria administrativa y represiva separada como cuerpo aparte en la sociedad.

Por ello, si el socialismo no se concibe como una transición, un proceso de luchas de clases durante todo un periodo para hacer

avanzar el curso de socialización, es fácil confundirse con algunas cuestiones. Entre otras, que durante ese proceso, desde el propio poder directo de los trabajadores, en una sociedad como la nuestra, de recursos de producción pobres, de nivel productivo y educativo bajo, con tan grandes diferencias sociales, con ciudad y campo contrapuestos, con subculturas conflictivas, etc., tenga que ser necesario, inclusive mantener áreas de producción y de distribución de tipo pre-socialista y aun capitalista, mientras se fortalecen las áreas básicas en curso de socialización.

El problema es que todo eso no sería posible de hacer, la socialización no puede afirmarse y desarrollarse, la burocratización no puede ser reducida y controlada, sino a condición de que el poder político esté en el seno de las organizaciones de las masas mismas y no en una nueva maquinaria estatal separada aunque esté llena de "nuestros" burócratas. Ese poder político, como lo pudo ver Marx desde la Comuna de París, es aún en cierta forma un Estado. Pero un Estado que comienza a dejar de serlo y que debe irse eliminando por la maduración del proceso global de socialización de la sociedad.

Socialización del poder político y organización de las masas

Lo que caracteriza la transición socialista, aquello que le da su más profundo sentido, lo que es su punto de partida y su base permanente, sustento y, al mismo tiempo, expresión central de su desarrollo, es la afirmación o consolidación y ampliación del proceso de socialización del poder político.

La socialización del poder político no puede consistir en el surgimiento y consolidación de una nueva maquinaria administrativa y represiva, separada y por encima de las organizaciones directas de las masas de trabajadores, por mucho que esa maquinaria o Estado esté inicialmente bajo el control inmediato de una burocracia cuyos miembros procedan de las filas de aquellos.

La socialización del poder político, para ser genuina, estable y capaz de desarrollar la transición socialista, consiste en que son las propias organizaciones que las masas de trabajadores han formado en su lucha contra los capitalistas y sus agentes, antes de la derrota violenta de éstos, y los que tenga que formar durante el propio proceso de transición socialista, asumiendo de manera

inmediata y directa la gestión, administración, planificación, global y sectorialmente, de todas y cada una de las áreas de producción, distribución, uso y consumo de los bienes y servicios que requieren en cada momento. Y que, como consecuencia, están en condiciones de presionar y de reprimir, si es necesario, a todos los que se opongan al desarrollo y consolidación de esta forma de organizar la existencia social.

Ciertamente, las masas y sus organizaciones, no podrían llevar a cabo tan decisivas tareas y sobre todo al comienzo del proceso (cuando es todavía necesario erradicar todos los medios y bases de la resistencia de la burguesía y sus clases y capas sociales) si no estuvieran en condiciones de operar de manera global y planificar de modo igualmente global sus actividades en todos los terrenos.

En consecuencia, las organizaciones de las masas requieren articularse entre sí permanentemente, porque es la capacidad de actividad colectivamente organizada lo que otorga a las masas trabajadoras su fuerza y su poder. Eso significa que no pueden dejar de existir, tanto tiempo como sea necesario en la historia del camino hacia el

comunismo, instancias de centralización orgánica que expresan esa articulación y coordinación de las organizaciones de las masas, y permiten su actuación global y unificada.

“El Socialismo es un proceso de socialización del poder político, de los recursos de producción, de la organización del trabajo y de los bienes y servicios, que se cumple a lo largo de un período de lucha de clases, que se inicia con la destrucción del Estado burgués y su reemplazo con el poder directo de las masas, a través de sus propias organizaciones surgidas en el curso sus luchas contra la clase enemiga, bajo la dirección proletaria de un amplio Frente de Explotados”.

Un Estado que ya no es Estado

Por ello, Marx sostenía que el poder político de los trabajadores, en el curso de la transición socialista, tenía un carácter ambivalente: era aún en cierta forma un Estado y al mismo tiempo, ya no lo era. Y que esa ambivalencia se iría resolviendo con el desarrollo de la socialización por el gradual debilitamiento del componente Estado en favor de la total reinserción del poder político en la vida cotidiana de las masas hasta la total eliminación de todo poder político.

¿Qué quiere decir eso? Quiere decir, ante todo, que el proceso de transición socialista a la lucha de

clases no es erradicada sino de modo gradual, más o menos rápidamente dependiendo de las condiciones históricas concretas de cada momento, y en consecuencia es inevitable y, en cierto sentido indispensable, la existencia de un poder político organizado de los trabajadores porque todo poder político tiene un contenido y una base de clase. En la medida en que en la transición socialista se van erradicando, por la acción consciente y planificada de las masas organizadas, las bases materiales e ideológicas de la división de la sociedad en clases, el poder político va dejando de ser necesario.

En segundo término, eso quiere decir que aquellas instancias centralizadoras y unificadoras del poder político de las organizaciones de las masas, implican de cierta forma aparatos y, en consecuencia, formas estatales, en la medida en que adquieren una cierta separación de la vida cotidiana de las masas, e implican también por eso mismo y en cierto sentido último, embriones de burocracia.

En tercer término, eso quiere decir que a pesar de esa necesidad de un poder político uno de cuyos componentes son esas formas estatales, por las necesidades de la lucha de clases, sin embargo el

proceso tiene que desarrollarse en el sentido del aumento del poder de las propias organizaciones de las masas en cada área de sus actividades concretas, y bajo el control creciente de los miembros de base de esas organizaciones, de modo que eso permita la maduración y el desarrollo del proceso de socialización de la sociedad y la gradual eliminación de toda necesidad de poder separado de las masas, así sea sólo parcialmente. Es la desaparición gradual de esas formas estatales, lo que en consecuencia caracteriza la maduración del proceso de transición socialista, lo que da cuenta de que las bases de la explotación están siendo debilitadas y erradicadas y que avanza, sin duda desigualmente, el ingreso al comunismo.

Anarquismo y socialismo revolucionario

En eso consiste la profunda diferencia entre la teoría y estrategia anarquista y la teoría y estrategia socialista revolucionaria hacia el comunismo. La primera, el anarquismo, pretende que desde ahora se produzca la implantación de una sociedad comunista, sin poder político organizado, como si las bases de la sociedad sin clases

consistieran solamente en decisiones o actos de ideología y de voluntad.

La segunda, el socialismo revolucionario, procede a partir del conocimiento científico de las bases de la sociedad de clases, de sus expresiones políticas en el Estado; y, en consecuencia, sus luchas se ordenan en función de las leyes del movimiento de la sociedad, y por lo cual solamente la destrucción del Estado burgués, por la acción organizada de las masas, la socialización del poder político de modo violento pero no menos gradual, la socialización de las bases materiales de la sociedad, la remoción de sus escombros ideológicos en la cabeza de los propios trabajadores, pueden llevar a la sociedad comunista.

“Revolución Socialista es, ante todo y sobre todo, desde la lucha inicial hasta la sociedad sin clases, el desarrollo del poder organizado e independiente de las masas explotadas, bajo la dirección del proletariado revolucionario, como poder en la sociedad, no como otro Estado cuyo aparato vuelve a colocarse por encima de la vida diaria de las masas y pasa a controlarlas en vez de ayudarlas en la lucha por su liberación.”

La estupidez Velasquista

Los ignorantes aunque astutos ideólogos del velasquismo, en particular Carlos Delgado y sus acólitos del Sinamos, intentaron hacer tragar a las masas un enorme y tosco contrabando, alegando que ellos querían precisamente el poder directo de los trabajadores, y por ello se oponían a la formación de partidos políticos de los trabajadores, porque esos partidos se transformarían en nuevas oligarquías, y hablaban de la vinculación directa entre las organizaciones de masas y el Estado y hasta llegaron a decir que se “inspiraban” en las corrientes “libertarias” o anarquistas.

Aunque eso es realmente tosco y estúpido, y ahora los velasquistas de derecha (Tantaleán, Zimmerman), y de izquierda (PSR Leonídas Rodríguez) ya no se “inspiran” en esas tonterías “ideo-políticas”, conviene dejar claro el contrabando.

Primero, como ignorantes que son, los velasquistas desconocían que los anarquistas sostienen la necesidad de eliminar todo tipo de Estado. Y muy alegremente hablaban de “socialismo libertario” mientras estaban fortaleciendo un brutal Estado burgués militarizado.

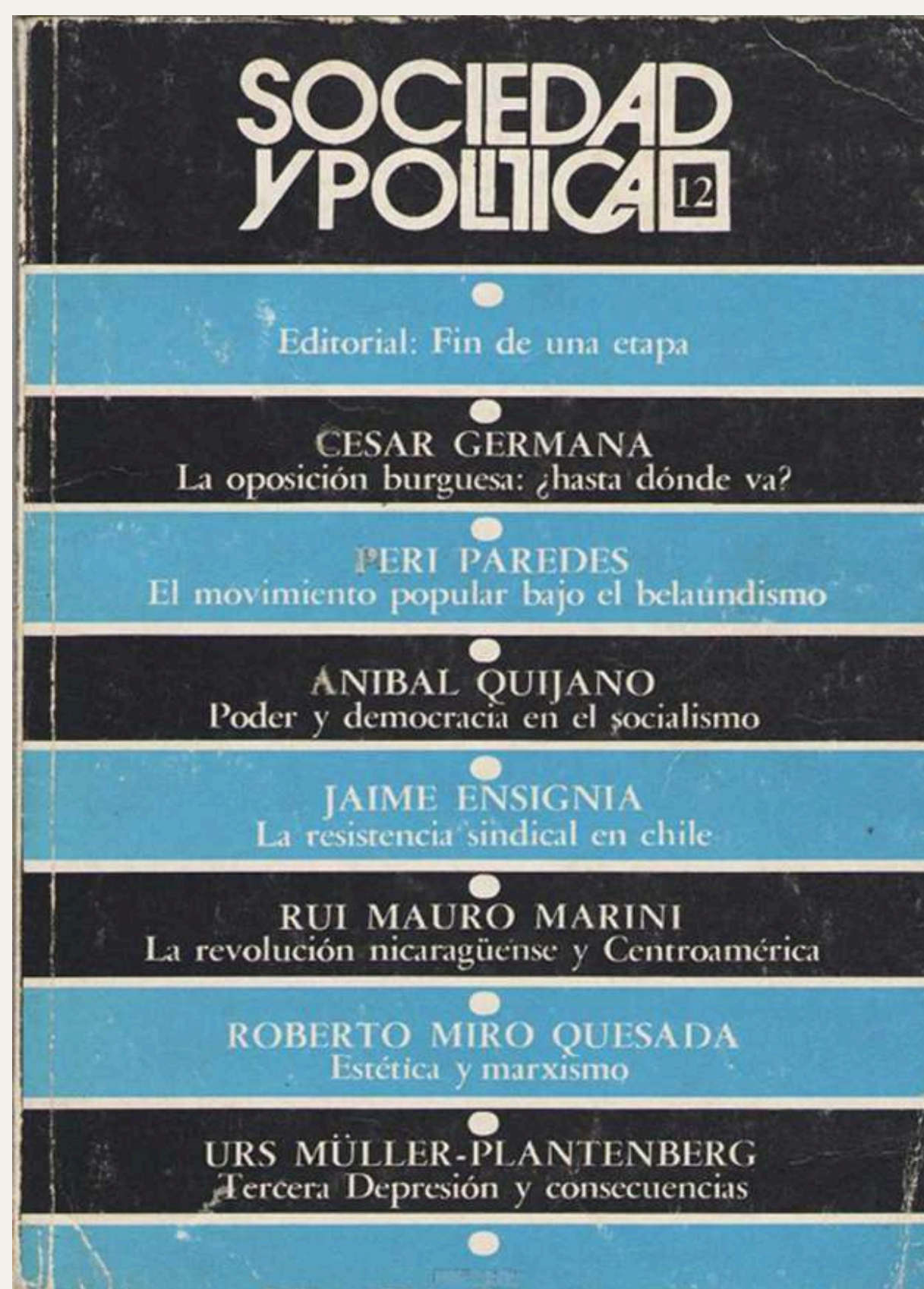
Segundo, se dedicaron a organizar sectores de masas, precisamente bajo el control directo de este Estado burgués militarizado, con toda su inmensa y corrupta burocracia y sus fuerzas armadas represivas, y cínicamente llamaron a eso “poder directo” de las masas porque no permitían intermediaciones partidarias. Es decir, trataban de afirmar el control estatal sobre las organizaciones de las masas. Eso se llama corporativismo y fue, por fortuna, advertido y derrotado por las masas. Para eso es que predicaban contra la necesidad de partidos.

Tercero, esas organizaciones corporativas (CTRP, la vieja CNA, SERP, etc.), fueron engendradas por los servicios de inteligencia y de seguridad de las fuerzas armadas, y al servicio de eso, los intelectuales velasquistas trataron de echar tinta en el ojo de las masas, para impedirles reconocer la bestia corporativista, de desemboque fascista que estaba organizándose por el velasquismo:



Aníbal Quijano

PODER Y DEMOCRACIA EN EL SOCIALISMO ^[*]



La perspectiva anticapitalista, y por ello mismo antiimperialista, de las actuales luchas de los explotados peruanos y del proletariado en particular, es una determinación objetiva del carácter general de las luchas de clases en esta formación social y de su modo de articulación en el orden capitalista internacional. Aunque es todavía mayoritaria la dirección de las organizaciones partidarias y sindicales que sostiene que en esta etapa la Revolución peruana tiene carácter nacional y no de clase, las principales investigaciones llevadas a cabo concurren a demostrar lo contrario, y la experiencia práctica del movimiento obrero y popular, especialmente a partir de las grandes movilizaciones iniciadas con el paro nacional de 1977, implicó la demostración material más rotunda de que su enfrentamiento se hacía contra el capital, la burguesía y su Estado y de que su única perspectiva victoriosa era la destrucción de ese enemigo preciso. Esto es, la revolución socialista.

[*] Publicado en Quijano, Aníbal. (1981). Sociedad y Política, 3(12), 33-50, (Lima), agosto.

Ahora, eso es inclusive más definido, tras el importante cambio histórico que significa en la política peruana el acceso al comando directo del Estado alcanzado por los representantes del capital internacional en el país.

A diferencia de hace apenas una década, cuando era casi marginal entre los trabajadores y entre los intelectuales revolucionarios la corriente socialista, esta es ahora ya extensa aunque minoritaria y su influencia se amplía en importantes sectores del movimiento obrero y popular. Eso se expresa tanto en el desarrollo de nuevos movimientos de organización política en el seno de los trabajadores, como en la reflexión e investigación intelectual.

Sin embargo, el hecho de que varias de las organizaciones que se reclaman revolucionarias socialistas hayan, como los trotskistas, mantenido su burocratismo sectario en circunstancias decisivas para la reorientación y reagrupamiento político de las masas movilizadas,

o el que otros grupos menores que hacen público su reconocimiento del carácter socialista de la perspectiva revolucionaria de las luchas actuales de los trabajadores explotados, mantengan su integración en la IU sin debate y sin crítica explícita y pública de la actual práctica política de esa alianza, ostensiblemente burocrática, reformista y parlamentarista o institucionalista en general, no son sin duda accidentales.^[1]

Tales hechos ponen en evidencia que no basta, en modo alguno, reconocer que el capital tiene el dominio de las bases materiales de esta formación social; que las relaciones de servidumbre y las clases sociales correspondientes están terminando su desintegración; que, en consecuencia, el Estado peruano de hoy es depuradamente burgués y que la burguesía que lo domina ha sido igualmente depurada de sus fracciones más atrasadas y de sus previas alianzas con el señorío gamonal. Y que, en fin, las luchas político-sociales de hoy oponen al proletariado, y a las demás capas explotadas a la burguesía y a su Estado, y al dominio imperialista que con ellos se ejerce.

[1] Por ejemplo, la Confluencia marxista-leninista o el MIR-El militante. .

Que todo eso no es bastante para practicar las formas de lucha y de organización implicadas en la perspectiva de la revolución socialista.

Más de sesenta años de experiencias revolucionarias triunfantes y derrotadas han mostrado que el desplazamiento de la burguesía de la propiedad de los medios de producción y del Estado, no conduce siempre de modo inevitable o necesario al continuado proceso de socialización de la sociedad, cuyo desarrollo y maduración se llama comunismo.

Los problemas que de allí se desprenden son el terreno del revitalizado debate e investigación contemporáneos en el movimiento revolucionario socialista internacional. Pero ese debate en el Perú apenas ha comenzado, a pesar de que viene desarrollándose en el seno de algunas organizaciones como el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) y de que en esta misma revista se han hecho públicas algunas líneas de reflexión y de investigación.

Y, más aún, son muchos los sectores de la izquierda peruana que omiten del todo el estudio y el debate de estas cuestiones, acaso por considerar que ellas han sido ya resueltas, de una vez para siempre, en modelos históricos a los que, a pesar de saberlos bajo cuestión abierta, prestan una simplista adhesión.

Así, sobre el problema de la estructura de poder que la revolución socialista implica en general, e implicaría en el Perú en particular; sobre el modo de reorganización y socialización de la división social del trabajo, apta para dar paso a la erradicación de la explotación, capitalista en particular; sobre la relación entre poder político y partidos, y consecuentemente sobre el carácter y forma institucional de las organizaciones partidarias del proletariado; acerca del lugar del partido en la clase, sobre todo en relación con los otros organismos de la clase, como los sindicatos; acerca del problema de la unicidad o pluralidad de partidos en el seno de las masas trabajadoras y en relación con el poder político, sobre el problema de la burocracia y de las tendencias a la reconstitución de nuevas sociedades de clase a partir del poder burocrático;

acerca, por lo tanto, de la naturaleza de las formaciones sociales denominadas de "socialismo realmente existente", de las condiciones de su constitución y desarrollo y de su revolución; sobre el problema de las alianzas de clases y el poder político revolucionario, del lugar del proletariado en ellas y de las condiciones y formas de su dirección; acerca de la cuestión del nacionalismo y de su relación con el internacionalismo; sobre los condicionamientos sobre el proceso socialista, provenientes de las bases históricas del capitalismo subdesarrollado y dependiente; sobre las relaciones entre nacionalismo y socialismo y entre socialismo y comunismo; en fin, sobre todas estas cruciales cuestiones el debate peruano es incipiente. Empero, nadie entre quienes se reclaman revolucionarios socialistas puede sostener, frente a la crisis del capitalismo y a la del "socialismo realmente existente", que puede madurar efectivamente la perspectiva organizada de la revolución socialista en el Perú sin el estudio y el debate de esas cuestiones,

no solamente en la investigación teórica, sino mucho más aún en la práctica viva de las luchas diarias de los explotados.

A contribuir a ese debate impostergable, se destinan las notas que siguen. Ellas adelantan proposiciones en elaboración y necesidades de investigación. Son las primeras de una serie que debe ir apareciendo en esta u otras publicaciones, explorando las cuestiones arriba mencionadas y corrigiéndose en el debate. Este texto no abarca, por eso, a todas ellas, ni pretende agotar las que aborda, que son dos: el problema de la estructura de poder en la revolución socialista y, en relación con eso, el problema del carácter de las organizaciones políticas.



La revolución socialista: un proceso de socialización

La revolución socialista es un período particular de la lucha de clases caracterizado, ante todo, por dos rasgos básicos e inseparables:

1. Un proceso de socialización del poder político, que comienza con la destrucción del Estado burgués y no por su conquista y en cuyo lugar se establece la democracia directa de los productores. Que se desarrolla disolviendo las instituciones en las cuales se encarna la privatización del poder político y su separación de la vida cotidiana y del control directo de los productores; erradicando las bases sociales que las sustentan y las reproducen. De ese modo, se va profundizando la socialización del poder político, como reinserción de este en la vida diaria de los trabajadores, en un proceso que lleva a la extinción de toda forma de poder político.

2. Un proceso de socialización de los recursos de producción y de la división social del trabajo, esto es su puesta bajo el control y gestión inmediata y directa de los productores, organizados en poder político directo. En su desarrollo se van erradicando todos los elementos explotativos en las relaciones de producción, apropiación y las condiciones de su reproducción, materiales e ideológicas. Se reorganiza la división social del trabajo y del intercambio, en contra de la producción de mercancías y de su intercambio en el mercado. Se reorientan las necesidades sociales y en función de ellas se busca aumentar la capacidad productiva de la sociedad para la satisfacción de esas necesidades, definidas y redefinidas constantemente de manera colectiva y democrática, sin cuyo desarrollo no podría afirmarse el proceso de socialización y las bases de su reproducción. La maduración de este proceso lleva a la erradicación de toda base social de desigualdad expresada en clases.

El primero es condición y punto de partida del segundo, y eje permanente de la dirección de todo el proceso global. Pero el segundo es, a su vez, fundamento de la profundización y maduración del primero y de todo el proceso conjunto. Entre ambos puede haber discontinuidades de ritmo y de amplitud durante el proceso, debido a las relaciones de fuerzas políticas y a los condicionamientos materiales e históricos generales. Mas ninguno puede tener lugar sin el otro, salvo efímeramente. Es decir, a costa de la derrota. Sea en su forma de reversión o de desviación del proceso, según las situaciones.

Es, pues, la presencia conjunta y articulada de ambos procesos diferenciables, lo que permite reconocer y distinguir en un proceso histórico global, más allá de sus denominaciones bautismales o de sus orígenes reales, su carácter socialista. Esto es, de afirmación y desarrollo del comunismo.

Socialismo y Comunismo

En el marco del debate actual, especialmente en el Perú, no es seguramente ocioso insistir en que el concepto de revolución socialista no se refiere a un modo de producción o a un modelo de sociedad, ubicable entre el capitalismo y el comunismo.

La revolución socialista es una transición, en el sentido de una lucha constante entre los elementos de la sociedad que se trata de revolucionar y los elementos que concurren a la socialización y que la expresan. En esa perspectiva, se trata efectivamente de una lucha de clases, puesto que éstas son las portadoras de los intereses implicados en tales elementos.

La transición socialista no puede conducir al comunismo si no fuera ya una primera etapa de éste.

Es decir, un proceso en el cual de un lado se erradican las bases de la explotación y de la desigualdad entre las clases, las formas de poder político en que ellas se organizan, mientras simultáneamente la socialización de la sociedad en cada una de sus instancias toma cuerpo y se desarrolla, esto es las bases de una sociedad sin mercancía y sin mercado, sin clases sociales ni poder político privatizado y separado de la vida cotidiana de las masas, y cuya profundización y maduración y consolidación se llama comunismo.

Ese es, sin duda alguna, el preciso sentido de la formulación de Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* sobre el doble carácter del proceso socialista: al mismo tiempo una transición entre capitalismo y comunismo y ya la primera etapa de este. Porque sin ser lo último no podría ser lo primero.



La socialización del poder político y la democracia directa de los productores

A medida en que avanza el conocimiento sobre el tipo de poder político que se desarrolla en los países llamados como "socialismo realmente existente" y particularmente en Rusia, en la forma de una inmensa maquinaria institucional de administración, de coerción y de represión, cada vez más separada de la vida diaria de los trabajadores y por lo tanto de su control inmediato, y que se relaciona con ellos de manera burocrática y despótica, ha rebrotado con vigor el debate sobre las relaciones entre democracia y socialismo.

Ese problema y su tratamiento es lo que ha dado origen a la corriente llamada "eurocomunista", que se desenvuelve sobre este particular admitiendo la equivalencia entre dictadura del proletariado y el tipo de poder político imperante en aquellas formaciones sociales, y por lo cual algunos de los partidos que forman esa corriente, como en el caso específico del Partido Comunista francés, han resuelto el abandono del concepto mismo en su teoría y en su práctica.

De ese modo, se emparentan con la socialdemocracia actual y sostienen que la lucha por el socialismo en los países de capitalismo desarrollado implica un gradual avance del proceso de democratización del Estado actual, que es burgués, por la ampliación de la participación de los partidos obreros dentro de él hasta su ocupación total.

Así, las relaciones entre democracia y socialismo son pensadas en la práctica dentro del marco de la teoría burguesa del Estado, y se abandona la teoría materialista de la historia para la cual la revolución socialista implica la destrucción de ese tipo de Estado y su reemplazo por una forma de poder político que las masas productoras puedan controlar directa e inmediatamente, como primer paso hacia la gradual extinción de toda forma de poder político en la sociedad.

¿Por qué Marx y Engels, fundadores de la teoría materialista de la historia, llegaron a la conclusión de que era necesario destruir el tipo de Estado burgués y reemplazarlo por un tipo de poder político que los productores pudieran controlar directa e inmediatamente?

La respuesta es conocida. En esa teoría, el Estado en general es la resultante de la división de la sociedad en clases sociales y de la lucha entre ellas. Y el Estado burgués es la forma más desarrollada del poder político clasista, porque es en el capitalismo que las clases y sus luchas alcanzan su mayor grado de maduración como fenómenos históricos. Todo Estado clasista, y especialmente el burgués, es el correlato político de una cuestión económica: la privatización de la apropiación del excedente producido en una sociedad no puede ser mantenido sino por medio de la privatización del poder político. Cuanto más se concentra la apropiación privada del excedente, tanto más privatizado el control del poder político. Y para ello, tanto más separado de la vida cotidiana de las masas y de su control directo.

En el capitalismo, la apropiación privada del excedente se realiza a través de la apropiación del plusvalor. La organización de las relaciones de producción que permiten la generación y apropiación del plusvalor, es lo que se llama explotación.

Y el Estado burgués es la condición sine qua non para sostener y reproducir esa explotación. Es por ello, ante todo, que el Estado se desarrolla como maquinaria institucional de administración, de coerción y de represión, separada de la vida diaria de los productores explotados, y a través de la cual se ejerce el poder político en las condiciones concretas que resultan de las relaciones de fuerzas entre las clases y fracciones de ellas, en cada momento concreto, en cada sociedad, dentro del dominio general del interés burgués.

De allí se desprende que entre la forma institucional del poder político y su carácter de clase no existen relaciones accidentales. Todo tipo de poder político que asume la forma de una maquinaria institucional separada del control inmediato y directo de las masas productoras, da cuenta de que un interés social determinado, una clase, requiere la privatización del control del poder político como recurso para sostener y reproducir la privatización de la apropiación del excedente que se produce en la sociedad, lo que implica relaciones de producción de carácter explotativo.

De esa manera, la cuestión de la democracia en el socialismo no se refiere solo ni principalmente a las relaciones democráticas de todos los sectores de la sociedad en un Estado constituido como maquinaria institucional separada del control inmediato de los productores. Y menos aún se reduce a una cuestión de ética humanista en contra de las dictaduras.

La democracia en el socialismo se refiere a la necesidad de erradicar el carácter explotativo de las relaciones de producción, las del capitalismo en primer lugar, para dar paso a la apropiación social del excedente. Todo aquel que luche contra la desigualdad de clases lucha ante todo contra la explotación. Y esta no puede ser erradicada sino en la medida en que se destruya las instituciones políticas que en cualquier sentido, mayor o menor, impliquen la privatización del control del poder político, porque eso es la garantía de la división social del trabajo fundada en la explotación.

En otros términos, la socialización de los recursos de producción y de la división social del trabajo y de la apropiación del producto, que permiten la eliminación de los elementos explotativos en la producción-apropiación, no puede hacerse sino destruyendo y cancelando toda forma de privatización del poder político. Es decir, socializando el poder político.

La socialización del poder político consiste en la redistribución del poder político entre los productores organizados, y a través de sus organismos directamente incorporados a su vida cotidiana, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de ese poder. Por ello Marx señalaba que ese tipo de poder político es aún un Estado y ya no lo es, al mismo tiempo. Porque el poder político se reinserta en la vida diaria de los productores, y de ese modo va dejando de ser Estado, aunque es todavía un poder político, por democrático que sea.

El socialismo implica, en ese sentido, la democracia directa de los productores. Y la forma institucional de ese poder político socializado, no puede ser en modo alguno semejante con la que tienen los estados clasistas y en particular el más desarrollado de ellos, el Estado burgués. Es decir, no puede consistir en una maquinaria institucional burocrática, de administración, de coerción y de represión, colocada por encima de la vida diaria de las masas, porque ellas no podrían ejercer su control inmediato y directo.

La forma institucional del poder directo de los productores fue demostrada en su primer momento de maduración en la Comuna de París, en 1871, en Francia.



Y fue entonces cuando Marx pudo también alcanzar la madurez de su teoría sobre el poder político directo del proletariado, tanto acerca de su forma institucional específica, como acerca de la necesidad de su ejercicio dictatorial mientras durara la resistencia violenta y organizada de la burguesía.

No es, pues, por accidente que desde entonces por más de cien años, en todo momento y en todo lugar en que las masas trabajadoras se alzaron luchando contra la explotación capitalista, han procurado destruir la maquinaria institucional del Estado burgués y en su lugar han buscado establecer su poder bajo la forma institucional específica de la comuna, bajo diversos nombres y con particularidades específicas a cada formación social.

La lista es larga. Pero vale la pena mencionar las experiencias más importantes y conocidas:

1. La Comuna de París, Francia, 1871.
2. Los soviets o consejos obreros y populares en Rusia, 1905.
3. Los soviets en Rusia en 1917.
4. Los consejos obreros en Alemania, Austria, Hungría, durante las revoluciones derrotadas entre 1918 y 1920.
5. Las comunas de Cantón y de Shanghái en 1927.
6. Los consejos obreros en Italia antes de la dictadura fascista, en 1921.
7. La comuna de Barcelona y los consejos de Aragón durante la Revolución española y la guerra civil, en 1936.
8. Los consejos obreros de Francia, en 1936.
9. Las comunas de Berlín, Budapest y Poznan durante las revueltas obreras antiestalinistas, en 1956.
10. La comuna de Shanghái, durante la primera Revolución cultural china, en 1967, impulsada primero y reprimida después por el gobierno maoísta.
11. Los consejos obreros de Polonia, en 1976.

12. La revuelta antiburguesa y antiburocrática del Mayo francés de 1968, puede ser mencionada en la misma dirección.
13. El poder de la COB boliviana en la Revolución de 1952.
14. Los comandos comunales y cordones industriales en Chile, en 1972-73.
15. Los consejos populares en las zonas obreras de Irán durante la revolución contra la autocracia del Sha, en 1979.

En todas partes, no obstante la diversidad de situaciones históricas, triunfantes o derrotados, los explotados del capital han tratado de organizar su propio poder bajo una única forma institucional genérica: la comuna o consejo obrero y popular. Esos hechos dan cuenta no solamente de eso, sino también del no menos importante para el debate contemporáneo del socialismo revolucionario, que la democracia directa de los productores no es un sueño utópico nacido en la cabeza de intelectuales visionarios, sino una tendencia objetivamente activa en la historia política de este siglo y que va ampliando su lugar y buscando materializarse y perdurar.

Esa forma genérica propia del poder directo de los productores, de la democracia socialista, es precisamente el fundamento del nombre "comunista" de la revolución contra el capital, y de la sociedad fundada en esa nueva forma de organización: la comuna.

No es, pues, ni solo ni tanto el programa formal, la ideología, la voluntad de representar y de servir a los productores lo que otorga a cualquier tipo de poder político, y de forma institucional, su carácter socialista o, en otros términos, de democracia directa de los productores, de socialización del poder político. El control inmediato y directo de los productores no podría ejercerse sino sobre un poder cuya forma institucional es apta para eso. Y esa es la comuna o consejo obrero y popular.

La conquista del poder para las masas explotadas del capital, no consiste en la ocupación pacífica o violenta de la actual maquinaria del Estado burgués, para llenarlo con "nuestros" burócratas, para que defiendan "nuestros" intereses desde allí.

Por el contrario, consiste en la destrucción de esa maquinaria y su reemplazo por el poder de comunas o consejos obreros y populares, articulados nacional e internacionalmente entre sí para poder organizar y reorganizar la sociedad en dirección de la plena socialización de la sociedad, a lo cual se llama comunismo.

La socialización del poder es un concepto riguroso y preciso. Su práctica revolucionaria, la constitución y la profundización de la democracia directa de las masas, es el eje y el punto de partida de la revolución socialista.

Las formas concretas y las etapas y límites del proceso de socialización del poder político, sin duda serán resultantes de las condiciones particulares bajo las cuales se desarrollan las luchas de clases y se conquista la victoria de los explotados en cada formación social específica, dentro de contextos históricos nacionales e internacionales concretos.



Es decir, de las condiciones materiales y culturales existentes en el punto de partida del poder revolucionario, de las relaciones políticas de fuerzas entre las clases y capas sociales revolucionarias, antes y durante el proceso, así como del nivel y claridad de la conciencia teórica y política de las direcciones revolucionarias acerca de esta cuestión crucial.

Empero, cualesquiera que sean las condiciones y circunstancias concretas, históricamente determinadas, solamente en la medida en que tanto la dirección hacia la cual se encamina conscientemente el proceso, como la práctica institucional cotidiana de la lucha, antes de la conquista del poder y durante su ejercicio, se alimenten recíprocamente en la perspectiva del poder directo de los productores, puede realmente abrirse el paso a ese poder.

Eso plantea el problema de las relaciones entre la conciencia y la praxis histórica concreta y, en consecuencia, el problema de las relaciones entre organización política o partido y la lucha revolucionaria de los productores explotados, el proletariado en primer término,

antes de la destrucción del Estado burgués y durante el ejercicio del poder político. Pues el partido revolucionario es la instancia histórica en la cual se anudan las relaciones entre la conciencia y el movimiento objetivo de la historia, dentro del proceso revolucionario socialista.

Poder político y partido revolucionario

Desde la Revolución rusa de 1917 en adelante, las relaciones entre partido y poder revolucionarios han sido aprisionadas dentro de una única perspectiva predominante, teórica y prácticamente que incluye dos elementos fundamentales: la ocupación del poder político por el partido, en representación de una o más clases; y la unicidad total de un partido en ese ejercicio tras la eliminación de todos los demás, aunque en algunos pocos casos esa práctica aparezca disfrazada formal o nominalmente como alianza de varios partidos bajo la dirección de uno de ellos que, en los hechos, es el único partido.

Tal perspectiva no solamente está presente en la práctica de los países en donde, sea por medios revolucionarios o burocráticos, la burguesía fue desplazada del poder político, como ocurre hoy en todos los países denominados socialistas. Está igualmente presente en la teoría y en la práctica política de todos los partidos que forman parte del movimiento comunista oficial (pro rusos o pro chinos), y hasta hace muy poco tiempo en este asunto no había diferencias entre los partidos de izquierda, pues solamente por la presión de la experiencia y el debate actuales algunos de ellos comienzan a replantearse esta cuestión. Eso incluye también a algunos de las corrientes trotskistas.

La idea que subyace al discurso y a la práctica de esas organizaciones, es que el partido (esto es, el único partido) es el depositario único de la conciencia de la clase y su dirección organizada. Por lo tanto, solo el partido puede expresar y representar el poder de la clase y en consecuencia ejercerlo. Siendo ello así, cada partido tiende a buscar la completa hegemonía política y organizacional durante la lucha por el poder, ya que

cada uno se considerará el más auténtico y fiel defensor de los intereses de la clase, de modo que al proceder en contra de los demás ejerce esa defensa, lo cual le otorga plena justificación a los medios que se ponen en juego para el logro de la hegemonía. Y aquel que logra tener el control del poder político, o elimina físicamente a los demás o los convierte en mera formalidad.

Inclusive, ocurre ahora en el contexto del renovado debate sobre la necesidad del poder directo de las masas, que este tipo de organizaciones o corrientes políticas no titubeen en hablar del tipo de Estado que existe en los países llamados de "socialismo realmente existente", o del Estado que controlarían en otros países, el nuestro, como poder directo de los trabajadores. Desde su particular óptica, puesto que el partido es el cerebro y el organismo de dirección y organización de los trabajadores, el poder del partido en el Estado, no puede sino aparecer, en efecto, como equivalente a poder directo de las masas.

Dos problemas surgen, con claridad, acerca de ese enfoque y práctica del poder revolucionario.

El primero de ellos es que en todos los casos hasta ahora vigentes, en todos los países en los cuales un movimiento revolucionario desplaza a la burguesía del poder, la ocupación del poder resultante por el partido dominante ha dado lugar, más tarde o más temprano, a la reconstitución de una forma institucional característica para ese poder: una maquinaria burocrática, de administración, coerción y represión que se separa cada vez más de la posibilidad de control de las masas.

El segundo, es que en esas condiciones se constituye también una burocracia cada vez más amplia y despótica en sus relaciones con los trabajadores, y que en el curso de su consolidación y desarrollo comienza a autorreclutarse. Es decir, a constituirse como una nueva clase dominante.

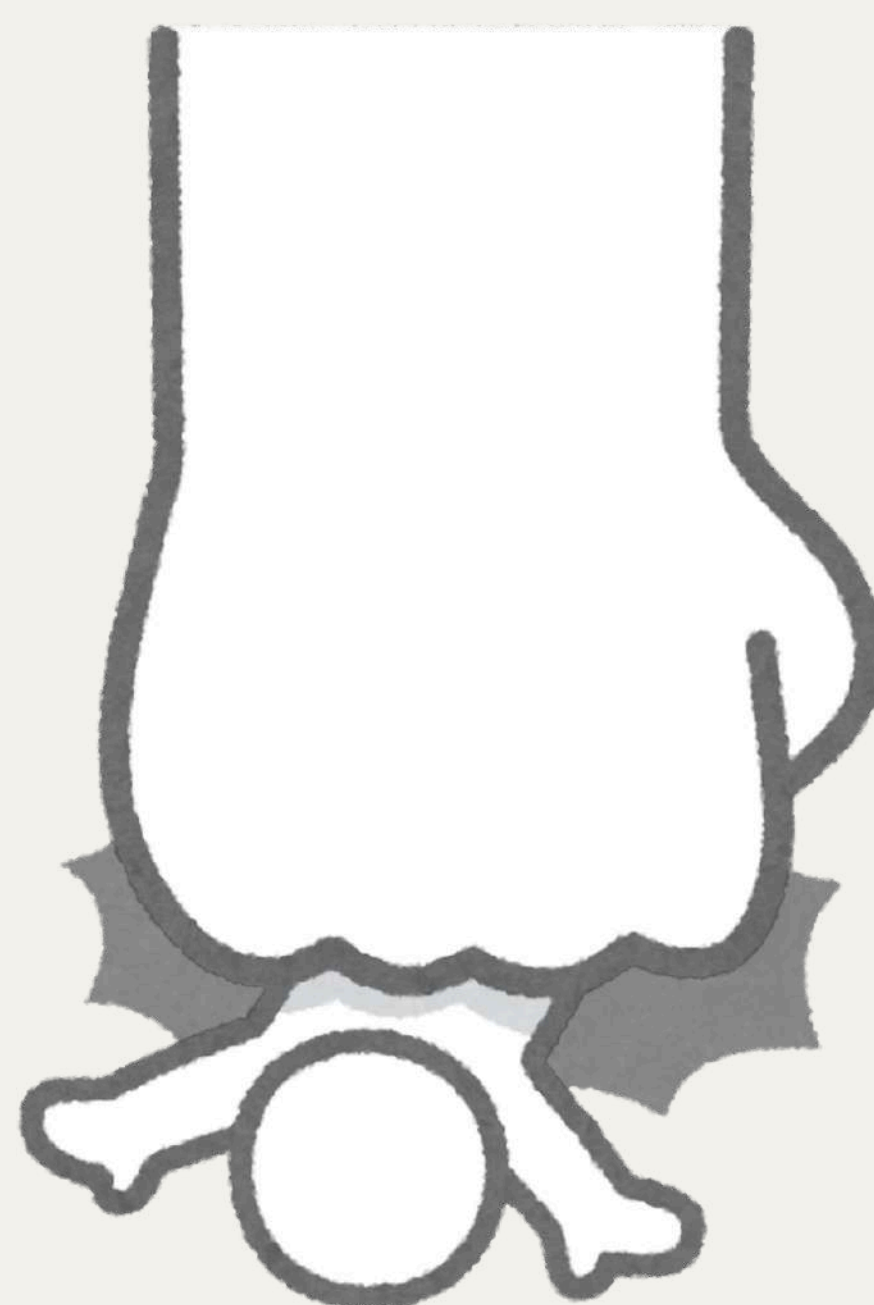
Ambos fenómenos se desarrollan paralelamente al mantenimiento de una división social del trabajo, destinada a la producción y reproducción de mercancías y de mercado; y sobre esa base, de creciente desigualdad en la apropiación real o uso del excedente producido por la sociedad.

Sin duda, los recientes sucesos de Polonia, secuencia de largas luchas en ese mismo país y en otros del área desde mediados de los años cincuenta, entre la clase obrera y la burocracia controladora del Estado, a pesar de sus ambigüedades ilustra con dramatismo la resistencia del proletariado contra el despotismo burocrático, así como las grandes luchas de la Revolución cultural china y la actual afirmación del dominio burocrático autoritario allí, testimonian ese conflicto político entre la burocracia que reconstituye un Estado fuera del control de los trabajadores y los movimientos de resistencia de éstos.

Tales fenómenos y luchas concretas, permiten hacer evidente el hecho de que la ocupación del poder político conquistado por las masas contra la burguesía, por un partido único o dominante en nombre de esas masas, no solamente no lleva a avanzar en el camino de la socialización del poder y de la democracia directa de los trabajadores, sino por el contrario es la reiniciación de un proceso que lleva a una reprivatización del control del poder político,

y a la restauración de la forma institucional del Estado burgués en lugar de los consejos o comunas obreras y populares. Y que de ese modo se forma y desarrolla una burocracia que domina sobre las masas y tiende a convertirse en una nueva clase dominante y a mantener relaciones de producción / apropiación de tipo explotativo.

Esa experiencia común a todos esos países permite observar que la idea y la práctica de la ocupación del poder revolucionario, no por las masas mismas a través de sus organizaciones de tipo consejo o comuna, sino por un partido único o dominante, son todavía prisioneros de la ideología burguesa del Estado y sus elementos: la representatividad en lugar del ejercicio directo del poder.



Por eso, no hay modo de no observar en la práctica de los partidos que aspiran a ese tipo de poder, como por ejemplo aquí entre nosotros, de qué modo buscan y logran el control de los aparatos burocráticos de la clase o burocratizan pronto lo que dirigen, dividen los organismos que los trabajadores establecen en sus luchas contra el capital cuando no consiguen la hegemonía o no logran mantenerla contra las demás organizaciones; o fundan organismos supuestamente representativos de los trabajadores sin intervención de éstos, sin su debate, sin sus asambleas, dando lugar a la formación de una capa burocrática que busca o ejercita el control de las masas bajo capa de dirigirlas.

Y eso no depende de ninguna manera de la buena o mala voluntad de las gentes que realizan esa práctica o de su deshonestidad. O por lo menos, no necesariamente. De lo que se trata es de la práctica de una ideología según la cual es el partido el que debe ocupar el poder, inclusive en pequeña escala dentro de los organismos de las masas.

Ese fenómeno revela, además, un otro problema: la formación de una capa burocrática en el seno de las masas es, en buena medida, el resultado de la ideología y la práctica políticas de ese tipo de partidos, porque ellas conducen a un proceso de desclasamiento parcial –y con frecuencia total– de algunos miembros de la clase. En consecuencia ese tipo de partidos y su característica ideología y práctica se constituyen en la matriz de formación de la burocracia que, desde el momento en que ocupa el poder político en lugar de los organismos directos de las masas, tiende a desarrollarse como toda una capa social separada de ellas y a separar el poder político del control directo de las masas y, de ese modo, a restaurar la forma institucional del Estado burgués. El desarrollo de ese proceso, deforma en una primera etapa y después cancela el curso de socialización de la sociedad, en todas sus instancias. Y la burocracia se desarrolla en la dirección de una nueva clase dominante.

Ciertamente, las condiciones materiales y socioculturales en que se han producido hasta ahora las revoluciones anticapitalistas, todas ellas en formaciones sociales de capitalismo subdesarrollado y casi siempre dependiente (no fue este el caso ruso), y consiguientemente enfrentando a los centros más poderosos del capital y forzadas a negociar tanto como a chocar con ellos, responden mucho por la fuerza de las tendencias de burocratización del poder revolucionario, ya que constituyen un terreno excepcionalmente fértil para el desarrollo de tales tendencias. Pero, y dado el hecho de que la revolución socialista es un proceso en el cual el lugar de la conciencia es mayor que en cualquier otra praxis histórica, no debe ser minimizado el lugar de la teoría y su correspondiente práctica.

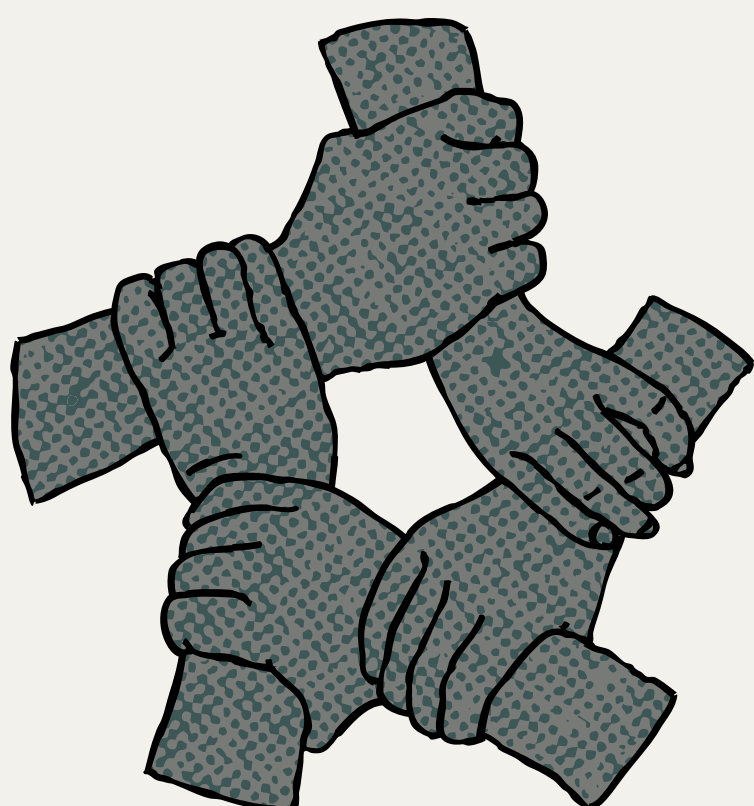
En otros términos, de las relaciones entre las condiciones históricas concretas en las cuales se realizan las revoluciones contra el capital y la conciencia de las metas y cauces propios de la socialización de la sociedad (esto es, de la teoría y su práctica), dependen las formas y las características y dificultades de la revolución socialista.

Porque de otro modo, habría que admitir un determinismo ciego, es decir, que ninguna praxis consciente conduce; un enfoque chatamente economicista, mecanicista, una ideología tecnocrática pues, para explicar esa innegable sustitución del poder directo de las masas por el de una burocracia. Y, de ese modo, habría que admitir que toda revolución anticapitalista, que se inicia en una formación social capitalista subdesarrollada y dependiente, está condenada sin remedio a ese proceso.

¿Cuál es o puede ser entonces una alternativa idónea? La respuesta es clara: es necesario romper con la ideología según la cual el partido debe ocupar el poder político y no las masas mismas a través de sus organizaciones de base, no partidarias, para abrir el paso a una práctica política apta para fundar y defender la democracia directa de los productores, en lo cual consiste la revolución socialista. Eso implica que el partido no puede actuar sino en el seno de esos organismos directos de las masas, los consejos obreros y populares o comunas, y de modo alguno por fuera de ellas o por encima de ellas.

En segundo lugar, es necesario romper con la ideología y la práctica de que la revolución implica un partido único o absolutamente hegemónico, en el poder o fuera de él. Para que la democracia directa de los trabajadores pueda ser consolidada y profundizada, el libre debate entre todas las organizaciones políticas y entre todas las tendencias de ideas en el seno de las masas, es la condición indispensable.

No solamente porque se trata de bloquear el paso a toda tendencia de burocratización y de cancelación al proceso de socialización creciente del poder. Sino porque toda la experiencia histórica del movimiento triunfante o derrotado de los explotados señala que no es cierto, de manera alguna, que un solo partido sea el depositario de toda la conciencia revolucionaria de las masas de la clase, de toda su capacidad de permanente dominio teórico y práctico de la realidad histórica.



Y en esta perspectiva, solamente el debate abierto, permanente y libre en las bases organizadas de la clase, y en consecuencia la presencia de varias organizaciones y tendencias políticas, puede realmente garantizar el desarrollo de la conciencia de la clase, y de ese modo mantener y desarrollar la relación democrática entre sus organismos y niveles de organización, en la lucha por el poder y en el ejercicio del mismo.

La unidad política de la clase, y en general de los explotados, no puede expresarse eficazmente y en condiciones democráticas a través de un partido único, sino en la unidad de sus organismos de lucha y de poder, en cuyo seno actúan diversos partidos y corrientes políticas.

De otro modo no se abre el cauce a la práctica del partido como instrumento de organización política y de elaboración teórica de la clase. Por el contrario, se tuerce hacia una práctica en la cual el partido es un instrumento burocrático para controlar a la clase, al servicio del interés de una capa burocrática que se va diferenciando de la clase y desclasándose en su desarrollo.

Las relaciones entre clase y partido en la revolución socialista^[2]

Hasta aquí se ha procurado dejar establecido:

a. que no es cierto que el poder político de los productores, la democracia directa de los trabajadores, pueda expresarse y ser ejercido bajo cualquier forma de organización institucional, la del Estado burgués por ejemplo, por mucho que se haya andado en la democratización de este Estado;

b. que la democracia directa de los trabajadores asume en la historia con creta de este siglo, en todo lugar y en todo momento en que ha podido levantarse, la forma institucional de los consejos obreros y populares o comunas, porque solamente a través de esa específica forma puede ser ejercicio el control directo y cotidiano del poder por los trabajadores;

c. que todo camino hacia la restauración de un Estado cuya forma institucional es la misma o equivalente a la del Estado burgués, implica el corte del proceso de socialización del poder político y de todo el proceso socialista;

d. que esa restauración de un Estado separado del control inmediato y directo de las masas organizadas, es el canal de formación y desarrollo de una capa burocrática que reprivatiza el poder político en su beneficio y para el control de la producción y del excedente, tendiendo a desarrollarse en la dirección de una nueva clase dominante;

e. que este fenómeno no es solamente determinado por las condiciones materiales y culturales generales de formaciones sociales de capitalismo subdesarrollado y dependiente, sino también por el hecho de la ocupación del poder político por un partido único o totalmente hegemónico, en sustitución de los organismos de poder directo de las masas como los consejos o comunas;

[2] Acerca del tema del partido y de la clase, en nuestra próxima edición publicaremos un otro texto destinado particularmente a debatir en cuestión. Por eso, las notas siguientes solo inician una primera exploración.

f. que tal sustitución resulta de una ideología y práctica política de los partidos obreros burocratizados, que en tal sentido es prisionera de una ideología de origen burgués acerca de las relaciones entre partido y poder político, y entre partido y clase, y de cuyo modo tales partidos se convierten en canal de formación de burocracias que se desclasan del seno de la clase trabajadora;

g. finalmente, que es necesario romper con la ideología de la ocupación del poder por el o los partidos, con la ideología de que la unidad de la clase se expresa en la unicidad del partido, para abrir el paso a la socialización del poder político tras la destrucción del Estado burgués, en la forma de la democracia directa de los productores.

Lo anterior implica, por otra parte, que la burocratización y reprivatización del poder político conquistado por las masas es correlato de la burocratización del partido político que realiza esa reprivatización del poder. Lo uno no ocurre sin lo otro.

En otros términos, que del mismo modo como no es cierto que cualquier forma institucional del poder político es apta para cobijar el poder directo de las masas, tampoco es efectivo que cualquier tipo de organización partidaria, bajo cualquier forma de estructura institucional, es apta para expresar y abrir el cauce del movimiento de los explotados hacia la democracia directa de los trabajadores.

No es suficiente la teoría formal, el programa, la voluntad manifiesta, esto es la subjetividad, para que un partido sea realmente la expresión del movimiento organizativo de la clase en términos políticos hacia la destrucción del Estado burgués y el control inmediato y directo de un nuevo tipo de poder político como el que implican los consejos o comunas obreras y populares.

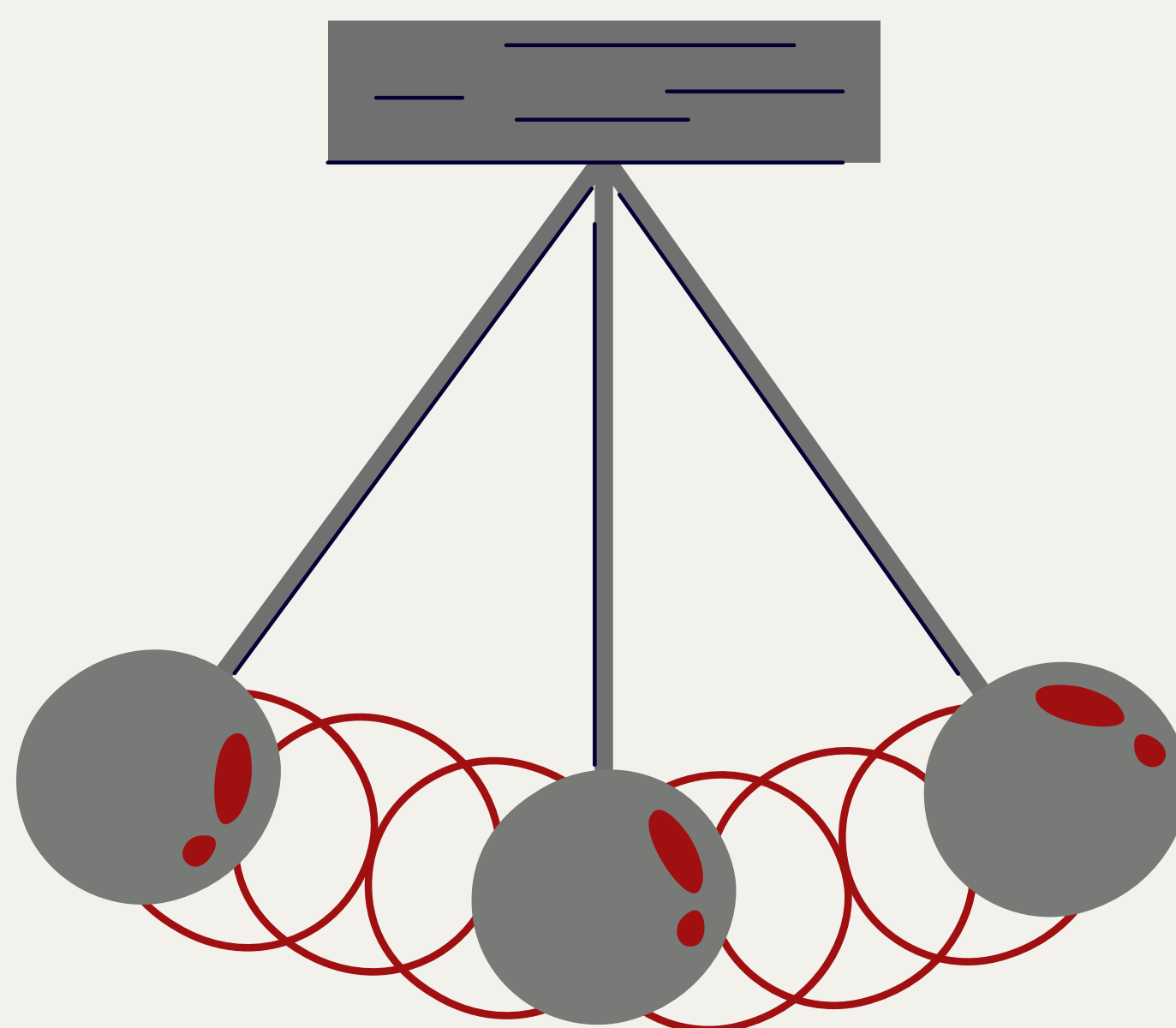
Un partido burocrático contiene embrionada una burocracia y su tendencia a sustituir el poder directo de las masas, tanto durante la lucha contra la burguesía como durante el ejercicio del poder revolucionario.

El movimiento de la clase obrera, a la cabeza de los demás explotados y dominados, hacia la democracia directa de los productores no puede expresarse y desarrollarse victoriosamente sino en una organización partidaria que estructural o institucionalmente, además de su teoría y programa formales y de la voluntad explícita de sus miembros, afiance efectivamente la democratización interna del proceso político de la clase y la unidad de sus organismos directos.

De otro lado, la clase no es algo dado sino que está en constante proceso de hacerse, en el curso de las modificaciones concretas de la estructura social que le da existencia y de las luchas sociales y políticas que van conformando su organización y su subjetividad o conciencia social y política. Y, por eso, no puede admitirse la idea de que un único modelo establecido en una revolución exitosa en una formación social dada y en un contexto histórico concretos, pueda servir para expresar en todo tiempo y en todo lugar el proceso de organización y concientización políticas de la clase, y servir para la resolución de las tareas específicas que la lucha de clase concreta le demandan.

Así, el partido del proletariado revolucionario no puede ser concebido de otro modo que como el proceso de organización de la clase, en las condiciones específicas y particulares de su propia lucha contra la burguesía y su Estado, dentro de una formación social concreta y en un contexto histórico determinado, esto es concreto.

La clase, además, tampoco puede ser concebida como una estructura monolítica y mucho menos en formaciones sociales como la nuestra, marcadas por la extrema desigualdad y heterogeneidad del desarrollo del capital y de sus formas de articulación con otras relaciones de producción y con el orden imperialista.



De allí se desprende, necesariamente, el carácter teóricamente inadmisibile de que la clase pueda organizarse en un único partido siempre, o que cada uno de los partidos tienda a ser monolítico. El monolitismo partidario como la idea de partido único, como canales del movimiento político de la clase, implican la idea del monolitismo de la clase. Y tal idea es extraña a la historia y a la teoría materialista de la historia.

En su movimiento de lucha, de organización y de toma de conciencia de sus intereses específicos, el proletariado se va configurando como clase dotándose de una estructura y de tendencias de institucionalización, que corresponden a cada una de las áreas de su existencia social en y desde las cuales se enfrenta a la explotación y a la dominación. En las relaciones inmediatas de explotación y en sus instituciones concretas, referidas a la producción, distribución, reproducción; en las relaciones sociales fuera de la producción inmediata; en la distribución espacial del capital;

en la configuración de los poblamientos y residencias; en las relaciones entre nacionalidades y etnias, si ellas existen diferenciadas en una formación social; en las relaciones intersexuales; en las instituciones de poder cultural y político.

El partido es el resultado de ese movimiento histórico cambiante, que procesa la clase, y es al mismo tiempo la expresión del movimiento organizativo y de conciencia política de la clase en cada una de esas instancias, porque se organiza en cada una de ellas y se articula globalmente con todas ellas en un organismo conjunto, actuando así en el cuerpo conjunto de la clase y en cada una de sus instancias de estructuración y de lucha. No puede, en consecuencia, consistir en una organización institucionalmente distinta, en lo fundamental, que la que realiza el movimiento concreto de la clase.

De ese modo solamente, un partido puede irse constituyendo no como una representación externa de la clase, sino como la expresión política consciente y organizada del conjunto del movimiento interno de organización de la clase. Pues el partido no es, no puede ser, una representación de la clase, sino un organismo interno que dirige su movimiento en cada una de sus áreas de acción y articula globalmente la perspectiva de ese movimiento. Y dirigir consiste no en impartir directivas o consignas, ante todo, sino en descubrir y hacer consciente para la clase el sentido, la perspectiva, las metas y los caminos de su movimiento histórico. Es decir, hacer visible la dirección objetiva que este asume en el contexto de las luchas por la socialización de la sociedad.

Así, la democracia interna del partido se funda en la democracia interna de la clase, y eso fortalece y defiende a esta última y a través de eso la vitalidad de la democracia socialista, o democracia directa de los trabajadores. Y todo ello supone la presencia deliberante y decisoria de las bases de la clase, en cada uno de sus organismos.

El partido solo puede actuar en el seno de ellos, y actúa en el conjunto de la clase por medio de la globalización articulada de esas acciones en una perspectiva estratégica general.

Y en tanto que ningún partido por separado puede pretender ser el único depositario de toda la conciencia de la clase o de sus más altos y definidos niveles, concurre a la dirección de la clase y de cada uno de sus organismos e instancias de lucha, proponiendo al debate de ella sus ideas y defendiéndolas frente a las de otras organizaciones o corrientes políticas, buscando legítimamente que la clase asuma esas propuestas, pero con la total disposición de aprender de ese debate, de ser capaz de poner en cuestión sus supuestos y proposiciones, y sobre todo, de subordinarse a las decisiones colectivas y democráticas de cada organismo de la clase o del conjunto de ella, en lugar de dividir esos organismos todo el tiempo para hacer valer sus propios intereses de grupo.

La lucha contra las tendencias de burocratización de los organismos políticos de la clase, partidos o no, consiste pues no solamente en modificar radicalmente las ideas acerca de las relaciones entre poder y partido, sino ante todo de las relaciones entre partido y clase, de modo que eso se funde en la base objetiva de la estructura institucional del partido, y no solamente en el nivel de la subjetividad.

Todo ello implica formas de acción y de lucha fundamentalmente diferentes que las que caracterizan a los partidos burocratizados o que tienden a serlo. Ante todo, la lucha por el fortalecimiento de los organismos que la clase forma en su movimiento, por su democratización interna, por la unificación democrática (esto es, a través del debate abierto y libre y bajo el control directo de las bases) de todos esos organismos en un movimiento articulado globalmente. La lucha por la unidad política de la clase no puede consistir en la integración burocrática entre las cúpulas partidarias, de partidos estructurados por fuera del movimiento organizacional de la clase.

Consiste ante todo en la lucha por la unidad de los organismos de base de la clase, en un movimiento de articulación global y democrática, porque eso, precisamente, es la base misma de la democracia directa de los trabajadores y de su capacidad de lucha por ese poder, bajo todas las circunstancias y formas, violentas y no violentas.

Lima, mayo de 1981.



Tiago Osiro Linhar
Heriberto Ruiz Ponce

DO DUALISMO CRISTÃO AO RACISMO: UMA LÓGICA DE DOMINAÇÃO/ DEL DUALISMO CRISTIANO AL RACISMO: UNA LÓGICA DE DOMINACIÓN/ FROM THE CHRISTIAN TO THE RACISM DUALISM: A LOGIC OF DOMINATION

Resumo:

O presente texto traz à luz elementos que ajudam a pensar o racismo como um fenômeno intrínseco à cosmovisão da cristandade europeia. Partindo dessa perspectiva, afirmamos também que a ascensão da Europa ocidental, como centro da geopolítica mundial, só foi possível pela lógica cristã/dualista da dominação e da exploração racial. Para sustentar os argumentos, traçaremos um percurso que inicia com a construção de uma identidade europeia fundamentada na cristandade. Em seguida, voltaremos às origens da versão do cristianismo que absorveu fortes elementos do dualismo helênico, cujo resultado foi a divisão da integralidade humana em corpo e alma, entendimento que determinou a “classificação racial” no período colonial (corpos racializados, logo não possuem almas). Por fim, tomaremos o racismo como mecanismo fundamental para o funcionamento da geopolítica moderna, a qual, inaugurada no século XIX, dividiu cartograficamente o mundo em centro e periferia.

Palavras-chave:

Racismo; Geopolítica; Dualismo; Cristianismo.

Resumen:

El presente texto saca a la luz elementos que ayudan a pensar el racismo como un fenómeno intrínseco a la cosmovisión de la cristiandad europea. Desde esta perspectiva, afirmamos también que el ascenso de Europa occidental como centro de la geopolítica mundial solo fue posible gracias a la lógica cristiana/dualista de dominación y explotación racial.

Para sustentar los argumentos, trazaremos un recorrido que comienza con la construcción de una identidad europea fundamentada en la cristiandad. A continuación, nos remontaremos a los orígenes de la versión del cristianismo que incorporó fuertes elementos del dualismo helénico, cuyo resultado fue la división de la integralidad humana en cuerpo y alma, entendimiento que determinó la “clasificación racial” en el período colonial (cuerpos racializados, por lo tanto, carentes de alma). Por último, consideraremos el racismo como un mecanismo fundamental para el funcionamiento de la geopolítica moderna, la cual, inaugurada en el siglo XIX, dividió cartográficamente el mundo en centro y periferia.

Palabras clave:

Racismo; Geopolítica; Dualismo; Cristianismo.

Abstrac

This text brings to light elements that help to think of racism as a phenomenon intrinsic to the worldview of European Christianity. From this perspective, we also affirm that the rise of Western Europe, as the center of world geopolitics, was only possible by the Christian/dualist logic of racial domination and exploitation. In order to support our arguments, we will outline a path that begins with the construction of a European identity based on Christianity. Hence, we will return to the origins of the version of Christianity which embodied strong elements of Hellenic dualism, the result of which was the division of human integrality into body and soul, an understanding that determined the "racial classification" in the colonial period (racialized bodies, therefore they do not have souls). Finally, we will understand racism as a fundamental mechanism for the functioning of modern geopolitics, which, began in the nineteenth century, cartographically divided the world into center and periphery.

Keywords: Racism; Geopolitics; Dualism; Christianity

Introdução

São extremamente limitadas, para não dizer ingênuas, as discussões que tomam o racismo como um sintoma exclusivamente brasileiro. Na mesma medida de ingenuidade estão as leituras que compreendem tal fenômeno como um problema inerente a toda humanidade, o qual seria superado por etapas diacrônicas, cujos povos dos países “desenvolvidos” (os europeus, ou os estadunidenses) estariam em melhores condições para combatê-lo. Estas não são mais que reflexões rasas cuja consequência termina por omitir as verdadeiras origens e manutenção desse mal. Assim sendo, em contrapartida ao que se debate atualmente acerca do tema, este texto traz argumentos que ajudam a pensar o racismo como um produto da subjetividade cristã.

Nem uma outra religião (ou cultura) do mundo tomou a distinção da cor da pele como um determinante humano.^[1] Além disso, nem mesmo o próprio cristianismo (em sua versão hebraica, ou primitiva) entendeu que pudesse existir uma substância que é corpo (castigo) e outra que é alma (salvação). Não foi senão dessa premissa – a qual emergiu do sincretismo entre o pensamento helênico e o cristianismo hebraico, formuladas pelos padres gregos em Alexandria – que configurou o dualismo da cristandade (assimilado por toda a Europa) e, por conseguinte, as distinções humanas, entre um eu superior e um outro inferior, medidas pela cor da pele.

[1] Levando em conta que a “classificação racial” e o “racismo” são fenômenos que surgiram com a modernidade, afirmo que a única religião racista do mundo é a cristandade por ser justamente (como sustenta o presente texto) a força motriz que impulsiona entendimentos dualistas, os quais estabeleceram (com a modernidade) inferioridades e superioridades humanas mensuradas pela cor da pele.

Portanto, desde a separação entre o corpo e a alma, passando pela identificação europeia com essa versão helênica do cristianismo, foi gestando-se, no horizonte da premissa eurocêntrica, aquilo que no período colonial será consumado como *classificação racial*. Não por outros motivos, aprofundar o tema do racismo seguindo esta senda, conduz-nos, inevitavelmente, ao âmbito do sagrado. Partindo dessa perspectiva, é possível afirmar que racismo e cristianismo se encontram intimamente ligados.

Afirmar esta que não é difícil sustentar. Pois os próprios templos celebram, por intermédio das representações das entidades sagradas, a “superioridade” branca. Ademais do racismo conservado no imaginário cristão (não só entre os católicos, mas em todas as vertentes do cristianismo moderno), a história recente ajuda-nos a respaldar ou mesmo avalizar essa afirmativa. Em âmbito europeu, as manifestações de ódio racial aconteceram justamente na nação que originou a Reforma protestante, assim como no país que sedia o catolicismo moderno.

Em uma palavra, nazismo e fascismo não poderiam eclodir em outros lugares senão na Alemanha e na Itália. Ainda que tais evidências nos estejam escancaradas, não deixa de ser um desconforto (para nós cristãos) o fato de o racismo estar arraigado ao mais sagrado que acreditamos possuir, ou seja, à nossa religiosidade.

Para esmiuçar o exposto até aqui, traçaremos, nas páginas que seguem, o trajeto que converteu a cristandade europeia no principal pilar de um projeto racista de dominação geopolítica. Para todos os efeitos, o cristianismo (em âmbito europeu) não surgiu como uma religião propriamente dita. Na Europa ocidental, o fenômeno começou a ser assimilado, durante o período Medieval, como uma referência identitária que demarcou a separação dos europeus com os muçulmanos.



Criando, para fins políticos, um sentimento de homogeneidade (o qual os uniam contra os muçulmanos), mas que no fundo servia para justificar a exploração dos camponeses pelas outras duas classes que eram as dominantes (a nobreza e o clero).

Não obstante, o cristianismo converteu-se rapidamente em uma identidade geral daqueles povos. Esta identidade consolidou-se como uma cultura de dominação, a mesma que impulsionou os imperialismos ocidentais (que vão da colonialidade executada pelos países ibéricos à atual, embora decadente, hegemonia estadunidense). Sem precedentes na história, os cristãos da Europa ocidental inauguraram uma nova lógica de “desenvolvimento”, baseada, além do extrativismo ambiental, na dominação e destruição de outros povos e culturas.

Refutando, assim, a ideia de que o capitalismo (por si só) seja o elemento determinante da lógica da dominação ou da exploração,

propomos uma leitura acerca da cosmovisão cristã como a principal responsável por engendrar toda a geopolítica moderna.

A partir da qual, presumindo-se centro, a Europa reconfigurou todo o sistema mundial que condicionou continentes inteiros (com os povos de raças supostamente inferiores) a serem suas periferias exploráveis. Em uma palavra, assim como o racismo só existe por intermédio da cosmovisão da cristandade, a dominação de ordem geopolítica foi possível somente por conta do racismo.

1 Identidade cristã europeia e a construção discursiva da homogeneidade

Embora, no século VIII, a iniciativa dos monges morenos do sul da Europa – ou seja, os latinos da ordem de São Bento – tenha sido, à primeira vista, levar aos bárbaros habitantes dos bosques germânicos ensinamentos para trabalhar a terra,^[2] não foi através do trabalho que a Europa cristã logrou prosperidade.

[2] Las frías selvas sombrías teutónicas, que son como el ‘caos’ originario, el ‘estado de naturaleza’, serán moldeadas por el ‘orden’ (la ‘Orden’ de los benedictinos) de los morenos latinos del sur. Ellos talarán los árboles para producir la cosecha del trigo en el claro del bosque (la *Lichtung* heideggeriana), destruyendo las inmensas coníferas adoradas como dioses. Un ‘orden’ se impone sobre el ‘caos’ de la barbarie nórdica rubia germánica. ¡Hay que comenzar todo desde un nuevo inicio! (DUSSEL, 2007, p.97).

Pelo contrário, a atividade laboral esteve longe de ser o fator determinante para a cultura que mais tarde se despontaria como uma hegemonia imperial de dominação “universal”. No entanto, a identificação da Europa ocidental com a cristandade, no período Medieval, é fundamental para compreendermos como a construção de uma identidade especificamente europeia começou a ser gestada em termos cristãos.

Por intermédio da suposta religiosidade, constituiu-se um sentimento de homogeneidade o qual unia um povo dividido por enormes diferenças sociais; ao mesmo tempo em que se configuravam as relações dualistas de um eu europeu que se distinguia do outro da exterioridade, o não europeu e não cristão. Estabelecia-se, no seio da Europa, o dualismo de uma cristandade intolerante que encontrou nos muçulmanos a representação de algo que mais tarde seria tomado por inferioridade humana.

Não obstante, os povos islâmicos estiveram muito à frente dos europeus em termos tecnológicos, científicos e civilizatório durante todo o período que ficou conhecido como a “Idade das Trevas”. Assim, pode-se dizer que a Europa foi, por vários séculos, uma espécie de periferia do mundo islâmico. Motivo que os levariam, ainda no começo do período medieval, a definirem-se “negativamente frente ao Islam”. No entanto, ainda que emergida como uma identidade negativa, para os europeus “o ‘eu’ [cristão] representava tudo o que era bom e justo, enquanto o ‘outro’ [islâmico] era imaginado como o contrário, o mau e o indesejável” (HOBSON, 2006, p.156).^[3]

Essas construções discursivas de fundo cristão foram fundamentais para que o sistema econômico e político feudal^[4] se sustentasse, assim como para forjar alteridades humanas dentro do entendimento da cristandade ocidental. Em resumo, a operação consistiu em criar uma ameaça exterior para fundar um sentimento de unidade contra um inimigo em comum.

[3] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “[...] el ‘yo’ representaba todo lo que era bueno y justo, mientras que el “otro” era imaginado como lo contrario, lo malo y lo indeseable”.

[4] Não é demais assinalar que o feudalismo foi um fenômeno única e exclusivamente Europeu.

Portanto, mais que uma religião, a identidade cristã na Europa ocidental, emergiu com duas funções sociais que se retroalimentavam: legitimar a exploração interna e fomentar a intolerância aos muçulmanos. Nessa perspectiva, Hobson argumenta que

A Europa não era uma entidade harmoniosa, mas estava dilacerada por conflitos internos muito profundos: entre camponeses e nobres, entre nobres e soberanos, entre soberanos e clero, entre soberanos e papas, ou entre papas e titulares do Sacro Império Romano. Portanto, não havia homogeneidade intrínseca. A única maneira de forjar uma identidade única era construir um "outro" externo contra o qual um "eu" homogêneo pudesse ser construído (HOBSON, 2006, p.155-156).^[5]

A fabricação desta identidade que os uniam fora imprescindível no momento em que as invasões^[6] à Europa cessaram, e, por consequência de uma paz prolongada, os exércitos medievais já não tinham as mesmas funções bélicas que garantiram a proteção territorial em tempos de invasão. As classes superiores (principalmente a nobreza) estavam, portanto, fadadas a perderem seus privilégios.

[...] uma vez que os desafios militares começaram a diminuir sua pressão por volta do ano 1000, o problema central passou a girar em torno da necessidade de legitimar aquela economia, já que envolvia uma relação social altamente desigual entre nobres e camponeses. Consequentemente, uma vez que a paz voltou e os nobres não puderam mais justificar a exploração dos camponeses, fornecendo-lhes a proteção militar necessária, o sistema estava fadado a perder sua

[5] Tradução nossa. Na edição em espanhol: "Europa no fue una entidad armónica, sino que se vio desgarrada por conflictos internos muy profundos: entre campesinos y nobles, entre nobles y soberanos, entre soberanos y clérigos, entre soberanos y papas, o entre papas y titulares del Sacro Imperio Romano. Por consiguiente, no existió una homogeneidad intrínseca. El único modo de forjar una sola identidad fue construir un 'otro' externo frente al cual pudiera construirse un 'yo' homogéneo".

[6] Essas invasões consistiam apenas em pequenos saques e eram praticadas por grupos advindos do oriente, em especial, os hunos e os avaros.

legitimidade. Assim, a exploração do campesinato tinha que parecer “natural”. Esse fenômeno esteve intimamente relacionado ao processo pelo qual a *identidade* europeia foi construída ou inventada (HOBSON, 2006, p.155).^[7]

Para todos os efeitos, foi necessária a invenção de uma identidade com os valores morais que a cristandade garantia, a fim de continuar as explorações que eram exercidas contra os camponeses, os quais mantinham os privilégios dos cavaleiros ou nobres e também do clero. Portanto, “[...] a construção da Europa como a cristandade foi o requisito essencial para criar a ordem e dar legitimidade ao sistema econômico e político feudal, marcado por uma enorme desigualdade [...]” (HOBSON, 2006, p.162).^[8]

O discurso necessário para evitar o desmantelamento das estruturas do sistema feudal fora formalizado com o *Decreto das Três Ordens*,

o qual

Afirmava que Deus havia atribuído à humanidade três tarefas distintas. Essas tarefas eram, em ordem decrescente, rezar pela salvação de todos (bispos e padres); lutar para defender a todos (os cavaleiros ou nobres); e trabalhar para suprir os recursos necessários à manutenção dos dois primeiros grupos (os camponeses)” (HOBSON, 2006, p.163).^[9]

Ademais do teor oficial de tal decreto, segundo levantamentos de Hobson, o discurso que garantia as duas funções sociais elaboradas no período Medieval, foram postas da seguinte forma:



[7] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “Pues una vez que los retos militares empezaron a disminuir su presión en torno al año 1000, el problema central paso a girar en torno a la necesidad de hacer que aquella economía pareciera legitima, dado que comportaba una relación social sumamente desigual entre nobles y campesinos. Por consiguiente, una vez que volvió a reinar la paz y que los nobles no pudieron seguir justificando la explotación de los campesinos con el pretexto de que les proporcionaban la protección militar necesaria, el sistema estaba condenado a perder su legitimidad. De ese modo, era preciso que la explotación del campesinado pareciera “natural”. Este fenómeno estuvo íntimamente relacionado con el proceso en virtud del cual se construyó o inventó la identidad europea”.

[8] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “[...] la construcción de Europa como la cristiandad fue el requisito imprescindible para crear el orden y dar legitimidad al sistema económico y político feudal, marcado por una enorme desigualdad [...]”.

[9] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “Afirmaba que Dios había asignado a la humanidad tres tareas distintas. Dichas tareas eran, en orden descendente, orar por la salvación de todos (obispos y sacerdotes); luchar para defender a todos (los caballeros o nobles); y trabajar con el fin de suministrar los recursos necesarios para el mantenimiento de los dos primeros grupos (los campesinos)”.

[...] era simplesmente “a vontade de Deus” que os camponeses estivessem a serviço dos nobres e dos padres. Desta forma, o catolicismo e a entelúquia do cristianismo cumpriram duas funções sociais muito importantes: primeiro, criar uma ideia coerente do eu contra o *outro* (identificado com o Islã), o que permitiria relativa unidade e harmonia na Europa. E em segundo lugar, sem o *Decreto das Três Ordens*, o sistema econômico feudal quase certamente teria explodido em mil pedaços (HOBSON, 2006, p.163).^[10]

Não é demais ressaltar que a cristandade europeia teve, antes de mais nada, a finalidade de forjar arranjos para justificar as injustiças promovidas por um sistema político e econômico. Por consequência dessa articulação, fixou-se uma identidade dualistas que perpetrou por toda a tradição europeia, desembocando na “classificação racial” do período colonial e no “racismo implícito” configurado, mais tarde, pelo imperialismo britânico.

Por séculos, a Europa não passou de uma periferia enclausurada em seu medievalismo congênito. Ao contrário do que a história sustenta, as tecnologias navais, por exemplo, foram transmitidas para o Sul do continente cristão (e não inventadas pelos habitantes desta região) justamente pela proximidade territorial com o mundo muçulmano. Não por outro motivo, o Sul esteve à frente do norte europeu durante o período que se levou a cabo a colonização do continente denominado América.

A queda de Constantinopla e a ameaça dos otomanos foram os fatores que obrigaram os europeus a abandonarem seu prolongado enclausuramento medieval. Portanto, a identidade cristã foi responsável também pelas navegações europeias, as quais desembocariam na invasão e colonização do nosso continente. Em suma, na tentativa de frear o avanço turco otomano, os europeus saíram em uma espécie de *segunda cruzada* em busca do apoio dos cristãos do oriente, entre eles o fantástico rei negro da Etiópia: Preste João. Portanto,

[10] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “[...] era sencillamente ‘voluntad de Dios’ que los campesinos estuvieran al servicio de los nobles y de los sacerdotes. De este modo, el catolicismo y la entelequia de la Cristiandad desempeñaron dos funciones sociales importantísimas: en primer lugar, crear una idea coherente del yo frente al otro (identificado con el Islam), que permitiera una unidad y una armonía relativas dentro de Europa. Y en segundo lugar, sin el Decreta de los Tres órdenes, el sistema económico feudal habría estallado casi con toda seguridad en mil pedazos”.

[...] a identidade cristã europeia deu origem às chamadas “viagens de descobrimento” – ou o que chamo de “segunda volta” das Cruzadas medievais – lideradas por Vasco da Gama e Cristóvão Colombo [...]. Quando os europeus chegaram às Américas, certas ideias cristãs os levaram a acreditar na inferioridade da população nativa do Novo Mundo e dos negros africanos. Esta situação, por sua vez, legitimou aos seus olhos a superexploração e repressão da população indígena e africana, bem como a apropriação do ouro e da prata da América, que por sua vez contribuíram para o desenvolvimento econômico da Europa das mais diversas formas. (HOBSON, 2006, p.47).^[11]

Aníbal Quijano oferece uma noção sintetizada de tal perspectiva. Para o sociólogo peruano: “Com a formação da América se estabelece uma categoria mental nova, a ideia de ‘raça’” (QUIJANO, 2014, p.758).^[12]

Como já mencionado, na abertura do presente texto, as bases do racismo evoluíram de uma versão do cristianismo que absorveu fortes elementos do pensamento helênico alterando por completo seu formato primitivo. Formulada, em um primeiro momento, pelos padres gregos de Alexandria e consumada pelos padres latinos (entre os mais importantes, Santo Agostinho), a cristandade permitiu que as ideias heleno-dualistas – a separação entre uma substância que é corpo e outra que é alma – contaminassem o cristianismo para sempre. E não foi senão esse o determinante para se formular uma “classificação racial”, iniciada no desafortunado outubro de 1492. Com a invasão dos europeus ao nosso continente corpo e alma (corpos sensualizados, *racializados*, logo não possuem alma) foram determinantes para a invenção das inferioridades raciais.

Em contrapartida, o cristianismo hebraico que, segundo Dussel fora sepultado no primeiro século depois de Cristo, era movido por outro entendimento antropológico.

[11] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “[...] la identidad cristiana europea dio lugar a los llamados “viajes de descubrimiento” – o lo que yo llamo la “segunda ronda” de las Cruzadas medievales –, encabezados por Vasco de Gama y Cristóbal Colon [...]. Cuando los europeos llegaron a América, ciertas ideas cristianas los indujeron a creer en la inferioridad de la población nativa del Nuevo Mundo y de los negros africanos. Esta situación a su vez legitimó a sus ojos la superexplotación y la represión de la población americana nativa y de los africanos, así como la apropiación del oro y la plata de América, que a su vez contribuyeron el desarrollo económico de Europa de muy distintas maneras”.

[12] Tradução nossa. No original, em espanhol: “Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de ‘raza’”.

Acreditava-se na *carne* como matéria da ressurreição e não em uma substância anímica que garantisse a eternidade. Portanto, a carne (não o corpo) era interpretada, pelos cristãos hebraicos, como uma totalidade desalmada. O corpo, tomado pela distinção da cor, configurou-se na divisão entre brancos e *racializados*. Desse modo, não é demais sustentar que a própria concepção de *corpo* é um grande equívoco, já que, segundo Dussel, o termo vem de uma má tradução da palavra *basar* que em hebraico significa carne, mas que fora traduzida como corpo pelos gregos.

2 A origem do dualismo

Gracias a la ontología griega subsume al cristianismo y nace el Occidente como el vector geopolítico de la nueva Roma: desde Parménides el ser es y el no ser no es. Esa es la tradición de la ideología imperial que es relanzada por la cristiandad latina el 1492 [...].

RAFAEL BAUTISTA.

A absurda ideia da divisão humana que atravessou o Atlântico no ventre da cristandade para (re)nascer no desafortunado outubro de 1492, gestou-se na ontologia de Parmênides (530 a.C. – 460 a.C.). O dualismo ontológico do filósofo natural da Eleia foi enunciado nos seguintes termos: “o *ser* é; o *não-ser* não é”. Em sua concepção, o *ser* é o sujeito da existência efetiva que se autodefine como plenamente humano por habitar um espaço privilegiado, a *pólis* grega.

Assim, o *ser* distingue-se do *não-ser* (o não humano), o qual se perde pelo outro lado da fronteira da helenicidade, para além do horizonte, onde consome-se em sua própria barbárie. O *não-ser*, por consequência, não é plenamente humano; pois, habita a exterioridade e não a *pólis*. Em resumo, esta perspectiva dualista, que forja ao mesmo tempo fronteiras e alteridades, é parte da crença em uma ontologia que contaminou o cristianismo, acompanhando-nos pelos mais de 500 anos de dominação ocidental.



Se por um lado o princípio da divisão humana foi demarcado nos limites da *polis* grega; por outro, a cosmopolita Alexandria foi responsável por compactar as mais diversas culturas. Em uma palavra, enquanto a *pólis* grega impunha muros e fronteiras que separavam os mundos, Alexandria, por sua vez, foi o espaço que os reuniu (ao menos os mundos das grandes civilizações).

Não de outra maneira, o pensamento helênico e o cristianismo fundiram-se em território alexandrino. Nas palavras de Enrique Dussel,

O Mediterrâneo teve uma grande capital intelectual no século II e no início do século III d.C. Trata-se de Alexandria, onde toda a filosofia helenística e romana, as correntes herméticas egípcias, as escolas iranianas, as florescentes e numerosas comunidades judaicas, as igrejas cristãs e até mesmo as influências hindus se reuniram.

Ou seja, a grande cidade do Delta do Nilo, com sua imensa biblioteca, foi o maior centro científico do mundo, abrangendo todas as civilizações existentes daquela época. Não é surpreendente que os importantes grupos cristãos tivessem seus professores mais atualizados com as novidades da filosofia. De fato, a Escola Cristã de Alexandria fundada por Panteno nasceu neste ambiente. O neoplatonismo originou-se pela presença do alexandrino Plotino. O diálogo entre o cristianismo e o helenismo era inevitável, e talvez fossem inevitáveis algumas confusões, pelo menos úteis para persuadir as gerações futuras do perigo dos sincretismos, das sínteses não homogêneas (DUSSEL, 1974, p.75-76).^[13]

Entre os cristãos gregos, sobretudo com Clemente de Alexandria, começou a ser difundida e assimilada a ideia de alma no cristianismo hebraico. Com este autor foi concebida a noção de corpo/carne, alma e espírito.

[13] "El Mediterráneo tenía una gran capital intelectual en el siglo II y comienzo del siglo III d. J.C. Se trata de Alejandría, donde fueron a conjugarse toda la filosofía helenística y romana, las corrientes herméticas egipcias, las escuelas iránicas, las florecientes y numerosas comunidades judías, las iglesias cristianas y hasta las influencias hindúes. Es decir, la gran ciudad del delta del Nilo, con su inmensa biblioteca, era el mayor centro científico del mundo, comprendiendo todas las civilizaciones existentes en ese entonces. No es extraño que las importantes agrupaciones cristianas tuvieran allí sus maestros más al corriente de las novedades de la filosofía. En efecto, nació en dicho ambiente la Escuela cristiana de Alejandría fundada por Panteno. El neoplatonismo se originaba por la presencia del alexandrino Plotino. El diálogo entre el cristianismo y el helenismo era inevitable, y quizá fueran igualmente inevitables algunas confusiones, útiles al menos para persuadir a las generaciones futuras del peligro de los sincretismos, de las síntesis no homogéneas".

Levando o sincretismo ao pé da letra, o ateniense Clemente de Alexandria inspirou-se na bíblia e em Platão. Ainda assim, não foi com ele que se definiu os novos rumos para a antropologia cristã. Embora tenha proporcionado importante abertura para que a premissa helênica contaminasse o cristianismo, nas concepções de Clemente ainda sobressaíam os entendimentos hebraicos.

Dessa forma, Dussel sintetiza com precisão, quando afirma que com o padre grego de Alexandria ainda: "Estamos na mais autêntica antropologia cristã, que conseguiu incorporar valiosos elementos da antropologia helênica, mas dentro de um horizonte estritamente semítico-cristão. [Em Clemente], [o] dualismo não esteve presente com toda a sua radicalidade" (DUSSEL, 1974, p.79)^[14]. Por esse motivo, Dussel classificou como "equilibrada" tal formulação antropológica. A concepção de uma substância anímica e de outra corpórea e, por conseguinte, o início mais evidente de um certo dualismo no cristianismo só viria

com Orígenes (filósofo aluno de Clemente e seu sucessor na direção da Escola alexandrina).

Orígenes de Alexandria inaugurou no cristianismo a ideia de que as almas são espécies de *anjos caídos*, as quais precedem a existência de todos os corpos. Em síntese, na perspectiva do principal discípulo de Clemente, as almas são entidades (semelhante aos anjos) que caíram em pecado e receberam o corpo como *castigo*. Portanto, na premissa origenista, os corpos não são mais que *prisões* de almas, ou de anjos castigados.

Segundo um texto de Epifânio resgatado por Dussel:

[Orígenes] diz que a alma humana preexiste, e que as almas são anjos e poderes superiores, que caíram em pecado e, por isso, estão aprisionados em corpos; que eles foram enviados por Deus para punir um pecado, a fim de receber um primeiro julgamento. Por isso, o corpo seria chamado de prisão, porque a alma está ligada ao corpo [...] (DUSSEL, 1974, p.88-89)^[15].

[14] Tradução nossa. No original, em espanhol: "Estamos en la más auténtica antropología cristiana, que ha sabido incorporar valiosos elementos de la antropología helénica, pero dentro de un horizonte estrictamente semito-cristiano. El dualismo no se ha hecho presente en toda su radicalidad".

[15] Tradução nossa. No original, em espanhol: "[Orígenes] dice que el alma humana pre-existe, y que las almas son ángeles y potencias superiores, que han caído en el pecado, y, a causa de esto, están prisioneras en los cuerpos; que han sido enviadas por Dios para penar una culpa, para recibir así un primer juicio. Por esto el cuerpo se llamaría prisión, porque el alma está ligada al cuerpo".

Desse modo, instaura-se com Orígenes as primeiras reais contradições na antropologia cristã. Ao defender a preexistência da alma chega-se à “primeira crise importante da compreensão cristã do homem, e a aceitação, [...], de um certo dualismo” (DUSSEL, 1974, p.80).^[16] Embora mais tarde rejeitada pela Igreja Ortodoxa, tal formulação foi um ponto importante para a consolidação do pensamento helênico no cristianismo, reconfigurando seu sentido primitivo para sempre.

Como mencionado na seção anterior, não só o conceito de alma, mas também a palavra *corpo* foi responsável por definir a cosmovisão dualista na antropologia cristã. Assim sendo, falar em corpo remete-nos automaticamente à alma e, por consequência, à lógica dualista. A palavra *basar*^[17] (carne) cujo cristianismo hebraico a tomava por uma totalidade desalmada, recebeu da má tradução grega o sentido de soma (corpo), uma substância que se opõe à alma.

Além desse, outros vocabulários e interpretações inculcaram o dualismo helênico na tradição cristã. A noção dualista, portanto, começou a se esboçar, no cristianismo, determinada por dois fatores: a concepção platônica da alma; e as traduções gregas dos textos hebraicos cujo vocabulário trouxera grandes incongruências com relação ao cristianismo em sua versão primitiva. Não de outra maneira, a categoria humana, quando compreendida por dois elementos – uma substância anímica e outra corpórea – teve o seu sentido de carne (ou de unidade) comprometido.

Ao referir-se às interpretações da linguagem grega empregadas no cristianismo hebraico, Dussel atribui algumas notas que evidenciam os problemas forjados pelo uso do novo vocabulário,



[16] Tradução nossa. No original, em espanhol: “[...] la primer crisis importante de la comprensión cristiana del hombre, y la aceptación, [...], de un cierto dualismo”.

[17] Al comenzar a confundir de manera generalizada entre carne, en el sentido hebreo, y cuerpo, en el sentido griego, se cae en un error. Es decir, no se discierne entre el todo (carne) y una de sus partes (cuerpo) según la manera de distinguir de los griegos (DUSSEL. 1974, p.92).

Esse vocabulário era extremamente ambíguo e até perigoso porque incluía, indireta e inconscientemente, o dualismo típico da antropologia helênica, que havia sido objetivado na linguagem, no vocabulário vulgar e científico. Os padres têm diante dos olhos a estrutura da antropologia cristã, fundamentalmente na leitura e releitura do Antigo e do Novo Testamento, e agora se deparam com a situação de objetivar por escrito ou oralmente em sua pregação a estrutura antropológica hebraico-cristã na linguagem e na expressão filosófica indo-europeia, helenística e dualista. Repetidamente, não sem desvios muito mais graves como o de Orígenes, os Padres lembram que um é Deus, o criador, e um é o homem, composto de alma, corpo e espírito. A unidade, no entanto, permanece um pouco comprometida (DUSSEL, 1974, p.91-92)^[18]

Portanto, ademais do conceito de alma, o outro determinante para que o cristianismo caísse em entendimentos dualistas, foi a confusão que se instaurou pelo vocabulário grego, principalmente ao traduzir *carne* por *corpo*.

A contaminação helênica reconfigurou toda a antropologia cristã. No entanto, as distorções, causadas pelas “sínteses não homogêneas”, tomam maiores proporções no tocante à matéria da ressurreição. A incompatibilidade resume-se nos seguintes questionamentos levantados por Dussel:

[...] tendo utilizado as categorias interpretativas da ontologia helênica, foram introduzidas questões desnecessárias para a estrutura do pensamento hebraico-cristão, e com isso deve-se buscar agora a unidade de ambas as antropologias, sendo irredutível em muitos níveis. Imortalidade da alma e ressurreição do corpo? Negatividade do corpo ou positividade de sua ressurreição? Esse tipo de oposição já é uma

[18] Tradução nossa. No original, em espanhol: “Dicho vocabulario era en extremo ambiguo y hasta peligroso porque incluía, indirecta e inconscientemente, el dualismo propio de la antropología helénica, que se había objetivado en la lengua, en el vocabulario vulgar y científico. Los padres tienen ante sus ojos la estructura de la antropología cristiana, fundamentalmente en la lectura y re-lectura del Antiguo y Nuevo testamento, y se encuentran ahora ante la situación de objetivar por escrito u oralmente en sus predicas la estructura antropológica hebreo-cristiana en lengua y en expresión filosófica indoeuropea, helenista, dualista. Una y otra vez, no sin desviaciones mucho más graves como la de Orígenes, los Padres recuerdan que uno es Dios, el creador, y uno es el hombre, compuesto de alma, cuerpo y espíritu. La unidad queda sin embargo un tanto comprometida”.

deformação, porque se confundiu o homem mortal que é "carne" com o "corpo" exclusivamente (DUSSEL, 1974, p.94-95).^[19]

Tais incongruências com relação à substância que garante a eternidade resultam em questões que jamais seriam resolvidas. Ao contrário, a ressurreição da carne, o corpo e a alma são elementos contraditórios que caminham lado a lado no decorrer de toda a tradição da cristandade.

A noção de corpo e de alma é levada adiante na tradição cristã e aprimorada pelos padres latinos. Com Quinto Septimio Tertuliano, aparece pela primeira vez um tratado antropológico cristão-latino: *De anima contra Hermogenem*. Para o autor, a alma procede de um "sopro de Deus" a qual, além de imortal, é também racional e *dominadora*. Dessa forma, com o padre latino de Cartago é instaurado, em tal tradição religiosa, o *ethos* da dominação.

Nas palavras de Dussel: "um *ethos* que ao longo do tempo vai gerar a chamada cultura ocidental que hoje se universaliza como dominação imperial" (DUSSEL, 1974, p.173).^[20] Em outras palavras, Tertuliano propõe uma inovação que marcará profundamente a cultura cristã que foi assimilada por toda a Europa ocidental e que perpetrou nos costumes do ocidente.

Contudo, é no moralismo de Santo Agostinho, sucessor das inovações de Tertuliano, que será admitida a necessidade moral de castigar o corpo para salvar a alma. Desse modo, foi com Santo Agostinho que a separação dualista (corpo e alma) recebeu maior grau de aceitabilidade nessa tradição religiosa. Em sua doutrina, o padre latino nascido em Hipona acreditou que o amor sexual (corporal) fosse "fruto do pecado original". Dussel sintetiza a doutrina do pecado original de Agostinho da seguinte forma:

[19] Tradução nossa. No original, em espanhol: "[...] habiéndose utilizado las categorías interpretativas de la ontología helénica se habían introducido cuestiones innecesarias para la estructura del pensamiento hebreo-cristiano, y con ello debía ahora pretenderse la unidad de ambas antropologías, siendo irreductibles en numerosos niveles. ¿Inmortalidad del alma y resurrección del cuerpo? ¿Negatividad del cuerpo o positividad de su resurrección? Este tipo de oposiciones es ya una deformación, porque se ha confundido una vez más el hombre mortal como "carne" con el "cuerpo" exclusivamente".

[20] Tradução nossa. No original, em espanhol: "[...] un *ethos* que con el tiempo generará la llamada cultura occidental que hoy se universaliza como dominación imperial".

[...] o corpo é a origem do mal, e então a sexualidade é negativa e o pobre Santo Agostinho acredita que o amor sexual é o fruto do pecado original. Arruinou-nos a sexualidade por séculos e séculos, o pobre era maniqueísta na época em que escreveu [...] essas estupidezes. Não era nem semita, nem cristão, era grego quando disse isso (DUSSEL, 2019, s/p).^[21]

A doutrina resume-se em castigar o corpo (negando os desejos, por exemplo) para salvar a alma cujo sentido se definia pela ideia disciplinar de pureza e da busca pela imortalidade. Por isso, “uma dupla questão forçava Agostinho a aceitar o dualismo sem reservas: sua doutrina do pecado original e a demonstração da imortalidade” (DUSSEL, 1974, p.179).^[22] Estas questões, foram, portanto, pertinentes para o padre de Hipona, limitando-o, desse modo, mais a um plano moral que filosófico.

Durante o primeiro milênio que seguiu à Santo Agostinho não surgiu nada de relevante no pensamento dualista da cristandade. Assim sendo, é possível atribuir ao padre latina de Hipona o mérito da consolidação dessa premissa ocidental que só receberá alguma inovação mais de mil anos depois com Descartes. Mesmo no renascimento carolíngio, iniciado no final do século VIII, “copiam-se as fórmulas cunhadas por Agostinho”. Avançando o período Medieval:

O século IX e grande parte do século X foram dois tristes séculos para o pensamento filosófico e antropológico [da cristandade]. Simplesmente não havia nada. E se algo começa a ser visto no final do século X, ainda não estamos diante de uma verdadeira renovação. A influência das hipóteses agostinianas tem primazia absoluta, e o dualismo volta a se instalar confortavelmente. [...] (DUSSEL, 1974, p.190-191).^[23]

[21] Tradução nossa. No original, em espanhol: “[...] el cuerpo es el origen del mal, y entonces la sexualidad es negativa y el pobre San Agustín cree que el amor sexual es el fruto del pecado original. Nos arruinó la sexualidad para siglos y siglos, el pobre era maniqueo en la etapa en que escribió [...] esas estupideces. No era ni semita ni cristiano, era griego cuando dijo eso”.

[22] Tradução nossa. No original, em espanhol: “Una doble cuestión impulsaba a Agustín a aceptar sin reservas el dualismo: su doctrina del pecado original y la demostración de la inmortalidad”.

[23] Tradução nossa. No original, em espanhol: “El siglo IX y gran parte del x fueron dos tristes siglos para el pensamiento filosófico, antropológico. No hubo, simplemente, nada. Y si algo se comienza a ver a fines del siglo x no estamos todavía ante una verdadera renovación. La influencia de las hipótesis agustinianas tiene primacía absoluta, y el dualismo vuelve a instalarse cómodamente [...]”.

Assim, não é demais afirmar que existe, para o ocidente, uma tradição milenar da cristandade; a qual segue uma linearidade, desde o acabamento de Santo Agostinho até a suposta secularização do dualismo com Descartes.

A partir do enunciado cartesiano (penso logo existo), a alma agostiniana, para todos os efeitos, converte-se em “razão”. Embora Aníbal Quijano acredite que, “a razão [cartesiana] não é somente uma secularização da ideia de ‘alma’ no sentido teológico, mas uma mutação numa nova identidade [...]” (QUIJANO, 2005, p.129), não houve secularização, tampouco mutação identitária. Ao contrário, deu-se continuidade àquilo que começou a ser gestado em Alexandria e melhor definido por Agostinho, ainda que com Descartes o dualismo tenha se escamoteado em um discurso chamado secular.



Em outras palavras, o suposto primeiro filósofo da modernidade não enunciou o *cogito ergo sum* do nada, mas sim, embasado nas premissas de Santo Agostinho o qual, de alguma forma, foi influenciado pelos preceitos origenistas.

Por isso, apesar da insígnia de secular ou de primeiro filósofo da modernidade (conforme atribuíra Hegel), Descartes não fez senão levar adiante toda a tradição de um cristianismo helênico melhor esculpido por Agostinho de Hipona. Dessa forma,

Muitos dos temas cartesianos já são explicitamente levantados em Agostinho. A natureza da substância da alma é diferente da do corpo. O corpo é essencialmente uma substância espacial extensa, sujeita a movimentos locais. [...] Em Agostinho foram lançadas as bases, firmes bases, para todo o dualismo ocidental subsequente, que, no entanto, era muito mais antigo do que Agostinho no próprio pensamento cristão latino (DUSSEL, 1974, p.180-181).^[24]

[24] Tradução nossa. No original, em espanhol: “Muchos de los temas cartesianos se encuentran ya explícitamente planteados en Agustín. La naturaleza de la substancia anímica es distinta de la del cuerpo. El cuerpo es por esencia una substancia espacial extensa, sujeto de movimiento local. [...] en Agustín se han echado las bases, firmes bases, de todo el dualismo occidental posterior, que, sin embargo, era mucho más antiguo que Agustín en el propio pensamiento cristiano latino”.

Para uma melhor compreensão, não é demais sustentar que Descartes recebeu seu único ensinamento formal em filosofia no colégio jesuíta de *La Flèche* do ano 1606 a 1615. O que o levou a praticar, disciplinadamente, a “rememoração dos *exercitatio animi* de Agostinho de Hipona” (DUSSEL, 2015, p.18).

Embora estudiosos da decolonialidade atribuam ao *cogito* (enunciado por Descartes) o início da perversidade dualista na cultura europeia, este fenômeno, como vimos, é mais antigo que o filósofo francês. Caso contrário, os jesuítas teriam sido cartesianos muito antes de Descartes. Portanto, o dualismo é parte da interpretação cristã de mundo, a qual nasce na ontologia de Parmênides e se estende à concepção cristã que separou a totalidade humana em corpo e alma.

A tradição da cristandade dualista desemboca nos ideais de Hegel, o qual sustentou que “a realização do cristianismo é função do povo germânico”.

Dessa soberba, consolida-se noções geopolíticas que, evocando o raciocínio ontológico de Parmênides, leva Hegel a construir (conceitualmente) a “história universal” e delimitar o mundo em um centro branco com os direitos (garantidos por Deus) para explorar às várias periferias não-brancas.

3 Uma cultura de dominação: racismo e geopolítica

La intención geopolítica de Hegel es explícita: “El mundo ha recibido esta idea del cristianismo”.

Además, para Hegel la realización del cristianismo (en realidad de la “Cristiandad”, diría Kierkegaard) es función del pueblo germano por la revolución del Iluminismo. La “voluntad libre”, horizonte ontológico originario y fundante de la totalidad de la política, es la del ego europeo, subjetividad conquistadora, dominadora e imperial desde el siglo XV.

ENRIQUE DUSSEL

Se no período colonial a lógica da separação entre o corpo e a alma foi o elemento que fundamentou a “classificação racial” (corpos de peles escuras e sensualizados, logo não possuem alma),

para, assim, justificar a subjugação e escravização de povos não europeus. Na atmosfera da Revolução Industrial europeia, o dualismo espacial, de modo semelhante ao que enunciara Parmênides em sua ontologia, foi retomado pelo discurso hegeliano que pretendia uma Europa como “o fim e o centro da história mundial”.

O projeto iniciado pelos românticos alemães (em especial Schlegel e Novalis) e consumado por Hegel como “história universal”, bifurcou o mundo em uma nova ordem cartográfica, fabricando um centro imperante sobre as várias periferias.

Esta posição eurocêntrica formulada pela primeira vez no final do século XVIII, com os “românticos” alemães e a “Ilustração” francesa e inglesa, reinterpretou toda a história mundial, projetando até o passado a Europa como “centro” e tentando demonstrar que tudo havia sido preparado na história universal para que dita Europa fosse “o fim e o centro da história mundial”, no dizer de Hegel (DUSSEL, 2007, p.143).^[25]

Desde então, calcada na “identidade do poder e da dominação”, a reconfiguração hegeliana da ontologia de Parmênides reformula o tema, agora (como interpretou Dussel): “o centro é; a periferia não é”. O centro é industrializado, branco e “desenvolvido”; enquanto a periferia é *racializada*, desindustrializada e subdesenvolvida.

Não foi senão no entusiasmo da industrialização europeia que Hegel – revertendo por completo a identidade inferior da Europa Medieval – encontrou o elemento que legitimaria a superioridade branca (ariana ou saxã). Portanto, foi a Revolução Industrial britânica, o acontecimento que demarcou a divisão do mundo entre aqueles que estão acima e os que se encontram abaixo dos Pirenéus. Assim, nas linhas fabris dos discursos dualistas que contagiaram o período,

[25] Tradução nossa. No original, em espanhol: “Esta posición eurocéntrica que se formula por primera vez a finales del siglo XVIII, con los “románticos” alemanes y la “Ilustración” francesa e inglesa, reinterpretó toda la historia mundial, proyectando hacia el pasado a Europa como “centro” e intentando demostrar que todo había sido preparado en la historia universal para que dicha Europa fuera “el fin y el centro de la historia mundial”, al decir de Hegel”.

[...] “fabrica-se” uma região geográfica com um sentido histórico pejorativo: o “Sul da Europa”, um lugar onde havia uma cultura “central” (na Grécia a dos gregos clássicos, na Itália a do Império Romano, na Espanha o recente, mas já derrotado, Império dos Habsburgos), mas o Espírito de Hegel já não repousa nessa “outra” Europa: “A África começa nos Pirenéus”, exclamou de Pauw, expressão que exprime bem a situação. É possível entender que essas “fabricações”, “invisibilizaram” definitivamente a América Latina até hoje (se a Espanha é parte da África, o que será a América Latina?)(DUSSEL, 2007, p.323-324).^[26]

Extrai-se, assim, da mesma ontologia do ser e do *não-ser*, além da separação racial, um novo sentido para a demarcação das fronteiras geográficas que dividem a humanidade entre o branco (norte-europeu) e o resto do mundo.

Não de outra maneira, a industrialização britânica, nas palavras de Enrique Dussel, “permitiu que a Europa experimentasse pela primeira vez ser o ‘centro’ da história planetária. Coisa que nunca havia sido!” (DUSSEL, 2007, p.280).^[27] Em síntese, foi esse sentimento de superioridade, provocado pela industrialização e pulsado no coração da Europa, que permitiu à Hegel (desde a Alemanha) construir uma pseudocientífica “história mundial”.

Invertendo a ordem espacial,^[28] Hegel conta a história de Leste à Oeste. Ou seja, enquanto a infância da humanidade seria a China; o Norte da Europa engendraria a fase adulta:



[26] Tradução nossa. No original, em espanhol: “[...] se ‘fabrica’ una región geográfica con sentido históricodespectivo: el ‘sur de Europa’, lugar donde hubo cultura ‘central’ (en Grecia la de los griegos clásicos, en Italia la del Imperio romano, en España el reciente pero ya derrotado Imperio de los Austrias), pero el Espíritu de Hegel ya no se posa sobre esa ‘otra’ Europa: ‘África comienza en los Pirineos’, exclamaba de Pauw, expresión que expresa bien el estado de la cuestión. Puede entenderse que estas ‘fabricaciones’, de paso, ‘invisibilizaron’ definitivamente a América Latina hasta nuestros días (si España es África, ¿qué será América Latina?)”.

[27] Tradução nossa. No original, em espanhol: “[...] permitió a Europa experimentar por vez primera ser el ‘centro’ de la historia planetaria. ¡Nunca lo había sido! [...]”.

[28] Por exemplo, a América, por estar ligada ao Oriente pelo estreito de Bering seria o extremo oriente do extremo oriente e não o extremo ocidente, sucedendo o Atlântico como consta na cartografia moderna.

Segundo Hegel, do mesmo modo que o Sol corre do oriente para o ocidente, o Estado ou Ideia Universal vai passando do “despotismo teocrático”, intuitivo, da Mongólia e da China, à “aristocracia teocrática” da Índia, e à “monarquia teocrática” da Pérsia; Egito, por sua vez, consistiria em um ponto de transição entre Oriente e Ocidente. Todos estes estágios correspondem à primeira fase da humanidade, à que Hegel compara com a infância. A segunda fase, a adolescência da humanidade, é a da Grécia, quando pela primeira vez se produz uma liberdade ética. A terceira é a de Roma e o ponto final o mundo germânico (BERNAL, 1993, p.242).^[29]

Nessa linha de raciocínio, a América só viria depois para dar sentido à ideia do “descobrimento”.^[30] Oficializa-se, a partir da premissa hegeliana,

uma espécie de cartografia dividida e fundamentada pelo “racismo implícito”,^[31] o que perpetrará até os nossos dias. Retomando a epígrafe que abre esta seção, vale reafirmar que “a intenção geopolítica de Hegel é explícita: ‘o mundo recebeu essa ideia do *cristianismo*’.

Não obstante, a Europa nunca foi centro de nada. Na verdade, os europeus tardaram para ter acesso às tecnologias que haviam séculos, ou até milênios, já dispunham os muçulmanos, os asiáticos e até mesmo os povos originários do suposto Novo Mundo. Não por outro motivo, os “descobridores” europeus atravessaram o Atlântico em embarcações de origem muçulmana ou chinesa^[32] e com mapas elaborados pelos chineses.

[29] Tradução nossa. Na edição em espanhol: “Según Hegel, del mismo modo que el Sol corre de oriente a occidente, el Estado o Idea Universal va pasando del “despotismo teocrático”, intuitivo, de Mongolia y China, a la “aristocracia teocrática” de la India, y a la “monarquía teocrática” de Persia; Egipto, por su parte, consistiría un punto de transición entre Oriente y Occidente. Todos estos estadios corresponden a la primera fase de la humanidad, a la que Hegel compara con la infancia. La segunda fase, la adolescencia de la humanidad, es la de Grecia, cuando por primera vez se produce una libertad ética. La tercera es la de Roma y el punto final lo pone el mundo germánico”

[30] A inversão, no entanto, dá-se por completa, já que a América está ligada, pelo estreito de Bering, formando o extremo oriente do extremo oriente e não como parte do extremo ocidente, localizada após o Atlântico como ilustra a cartografia moderna.

[31] “[...] el racismo implícito fue construido durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX. [...] el racismo implícito sitúa la “diferencia” en criterios culturales, institucionales y ambientales [...] encarna en gran medida una relación de poder racista que comprende la superioridad de Occidente y la inferioridad de Oriente” (HOBSON, 2006, p.295).

[32] “[...] toda la tecnología y todas las técnicas náuticas y navales que hicieron posible el viaje de Vasco de Gama habían sido inventadas (y desde luego ulteriormente perfeccionadas) o en China o en el Oriente Medio islámico. Dichas técnicas y tecnologías fueron asimiladas después por los europeos, tras difundirse a lo largo y ancho de la economía global a través del Puente del Mundo musulmán” [...] (HOBSON, 2004, p.43).

Até o ano de 1423, as expedições que partiam da China haviam cartografado o mundo inteiro.^[33]

Mesmo depois da invasão e das pilhagens no continente que em 1507 o alemão Martin Waldseemüller chamou de América, os europeus entraram no comércio mundial apenas como consumidores, escoando para o mercado chinês boa parte da prata saqueada das minas do Novo Mundo que iam de Zacatecas à Potosí. Pois, até bem entrado o século XIX não tinham outro produto para oferecer à China (centro do comércio mundial daquele então) senão o ópio roubado da Índia.

Ainda assim, na epiderme da narrativa eurocêntrica, tudo foi Revolução Industrial, a virtude do trabalho do *branco* sobrepôs-se às virtudes de outros povos. Porém, a industrialização europeia consistiu menos em trabalhar o ferro e o aço do que em forjar narrativas e fabricar o *outro* das dimensões periféricas.

Desse modo, cada vez que se celebrou a lógica ocidental de civilização e progresso, foi lançado à margem o lado *racializado* do mundo.

Para isso, foi preciso ignorar, em meio aos discursos eurocêntricos, o fato de que só no ano de 1078, a China produziu 125.000 toneladas de ferro, coisa que toda a Europa somada não pôde produzir até o século XVIII. Ademais, poucos disseram que dos anos 500 a 1800 – durante boa parte do período que a Europa submergia no feudalismo – a China foi um dos países mais atuantes (ainda que não o único) naquilo que Hobson denominou de *globalização oriental*.^[34] Mesmo muito antes das datas assinaladas acima, o país asiático já produzia aço, segundo Temple (1988, p.12), desde o século II a.C. Assim como o primeiro objeto de ferro fundido que foi encontrado na China, datou do ano 513 a.C. (HOBSON, 2004).

O ferro, o aço e outras produções de qualidade industrial como a tecelagem

[33] “[China] hasta comienzo del siglo XV había tenido una experiencia de navegación oceánica y cartografiado el mundo, a tal punto, que los llamados “descubrimientos” europeos no serían sino “reconocimientos” de geografías ya conocidas y cartografiadas – con proximidad de tres kilómetros de las costas reales – hasta 1423 por los chinos [...]” (DUSSEL, 2004, p.7).

[34] “[...] a partir del año 500 persas, árabes, africanos, javaneses, judíos, indios y chinos crearon y mantuvieron hasta más o menos el año 1800 una economía global, a través de la cual las grandes civilizaciones del mundo permanecieron en todo momento en contacto (de ahí la expresión globalización oriental)” (HOBSON, 2006, p.57).

(cujas máquinas que fiavam seda entraram na Europa pela Itália e chegaram ao condado de Lancashire já adaptadas para o algodão), do mesmo modo que a imprensa, surgiram pela primeira vez na humanidade em território chinês. Ou seja, tanto a industrialização, quanto a imprensa tiveram suas origens na China, ou senão, na Ásia oriental.^[35] Hobson reitera que: “A partir de 1700, as grandes tecnologias e as ideias que aceleraram as revoluções agrícolas e industrial da Grã Bretanha foram transmitidas da China [...]” (HOBSON, 2006, p.43-44).^[36] Vale frisar que boa parte da transmissão das “carteiras de recursos” do país asiático para a Europa, foram possibilitadas por intermédio dos jesuítas.

Contudo, tomando atalhos duvidosos, a Europa encurtou a distância que a separava do oriente em termos tecnológicos. Assim, a Guerra do Ópio foi o determinante para a escalada europeia até o centro do comércio mundial, e, conseqüentemente, a derrocada da China.

Ao contrário do que afirmam os historiadores, não foi o algodão Lancashire, mas sim, o tráfico de droga que viabilizou a entrada da Grã Bretanha no interior do mercado chinês. Portanto, “Durante a primeira metade do século XIX, [...], o ópio foi ‘a única via de entrada factível do Ocidente no mercado da China’” (ARRIGHI, 2008, p.344). O que se confirma pelo fato de que em 1828, mais da metade da exportação britânica para a China, ou mais precisamente 55%, foi baseada no tráfico da droga (HOBSON, 2006, p.361). Quando as autoridades chinesas redobram os esforços para conter a entrada do produto ilícito no país, eclodiu a Guerra do Ópio com a finalidade de defender o narcotráfico britânico.

Portanto, levando em consideração a tradição de se prosperar com base na destruição de qualquer forma de vida que em seu entendimento seja inferior, não é difícil compreender que – devido a uma economia impulsionada pelos saques aplicados no nosso continente, mas também na Índia –,

[35] “Lo que sí sabemos es que los orígenes de la imprenta se remontan directamente a la China del siglo VI y la Corea de comienzos del XIV [...]” (HOBSON, 2006, p.248-249).

[36] Tradução nossa. No original, em espanhol: “A partir de 1700, las grandes tecnologías y las ideas tecnológicas que aceleraron las revoluciones agrícola e industrial de Gran Bretaña fueron transmitidas da China [...]”.

os cristãos europeus não hesitaram, quando assim o puderam, em investir pesadamente nos aprimoramentos tecnológicos cuja função era (e segue sendo) extinguir vidas em quantidades maiores. Tais tecnologias foram insufladas pela corrida armamentista empreendida por França e Grã Bretanha, durante as Guerras Napoleônicas. Um gênero de investimento que por mais que tiveram todas as condições, séculos antes, os chineses abdicaram de o fazer. Por esse motivo, “a China não [teve] como responder ao navio de guerra a vapor que num só dia, em fevereiro de 1841, destruiu nove juncos de guerra, cinco fortes, dois postos militares e uma bateria costeira” (ARRIGHI, 2008, 346-347).

É justamente nesse ponto que se divergem os entendimentos de mundo: o que para os chineses, com razão, parecia impensável; para os europeus foi a via mais rápida de ascensão. Sob tal perspectiva, Arrighi defende que “a força militar foi a *chave* para a sujeição da Ásia oriental ao Ocidente” (ARRIGHI, 2008, p.344). No entanto, a partir da leitura que o presente texto propõe, não é difícil deduzir que antes da força militar,

a *chave* para a subjugação do oriente teve mais a ver com a particular subjetividade europeia em determinar, segundo a lógica cristã/dualista, inferioridades humanas e liquidá-las.

Desse modo, o resultado dos avanços europeus em tecnologias voltadas para a destruição foi inaugurado (fora das fronteiras da Europa) em uma guerra cujo objetivo primeiro era defender o tráfico de droga, para assim, angariar a centralidade do comércio mundial. Instaurava-se, desde aí, uma nova lógica (fundamentada em guerras), a qual se intensificaria com os Estados Unidos, principalmente, da Segunda Guerra Mundial em diante.

Em contrapartida ao que a história oficial sustenta, antes da tentativa de conter o nazismo e o fascismo, os esforços empreendidos na Segunda Guerra estavam voltados para a disputa da centralidade do moderno sistema global, e somente por isso é possível chamar tal guerra de mundial. Desse modo, o país que saiu derrotado dessa disputa não foi senão a Grã Bretanha que perdeu sua centralidade para os Estados Unidos. Nesse sentido, Rafael Bautista argumenta que:

A geopolítica centro-periferia é o que se deduz da antropologia “civilizado-selvagem” ou, o que é o mesmo, “superior-inferior”. Por isso, ser e saber-se como centro é a determinação conclusiva do kratos da política moderna. Só assim a primeira e a segunda guerras são entendidas como guerras mundiais, pois a disputa básica consistia em quem se tornaria o centro hegemônico mundial (o argumento da superioridade ariana do nazismo não é uma ideia arrivista, mas a crença básica na superioridade ocidental). É nesse sentido que essas guerras entre potências são uma questão de sobrevivência, porque mesmo sendo uma potência não é uma garantia se você não for também um centro; ou seja, todos tentam escapar da fatalidade de se tornar periferia: a geopolítica centro-periferia não admite outra possibilidade e o tornar-se centro não é algo que possa ser compartilhado (BAUTISTA, 2019, p.302).^[37]



Como já sustentado no desenrolar deste texto, a geopolítica tem como seu pano de fundo o racismo, fenômeno intrínseco à cosmovisão dualista da cristandade. No entanto, o Japão (país não-branco e não-cristão) só pode emergir, ao lado dos Estados Unidos e Alemanha, como potência capitalista do pós guerra, por um lance estratégico.

Durante a Guerra Fria era necessário, para os Estados Unidos (o novo centro), países que pudessem conter a ameaça das grandes potências comunistas. Desse modo, foi imprescindível um Japão que fizesse frente à China e uma Alemanha que pudesse barrar o avanço soviético. A grande incoerência desse novo desenho geopolítico consistiu justamente no fato de os países que rivalizaram contra os aliados serem os mesmos que saíram vitoriosos ao lado da nova hegemonia imperialista.

[37] Tradução nossa. No original, em espanhol: “La geopolítica centro-periferia es lo deducido de la antropología “civilizado-salvaje” o, lo que es lo mismo, “superior-inferior”. Por eso, ser y saberse centro es la determinación concluyente del kratos de la política moderna. Sólo de eso modo se entienden la primera y la segunda guerra como guerras mundiales, porque la disputa básica consistía en quién se constituía en centro hegemónico mundial (el argumento de la superioridad aria del nazismo no es una idea advenediza sino la creencia básica en la superioridad occidental). Es en ese sentido que, aquellas guerras entre potencias, son asunto de sobrevivencia, porque hasta ser potencia no es garantía si no se es, también, centro; es decir, todas tratan de escapar a la fatalidad de constituirse en periferia: la geopolítica centro-periferia no admite otra posibilidad y constituirse en centro no es algo que se pueda compartir”.

Uma articulação que comprova que os verdadeiros motivos por trás dos confrontos entre as potências brancas, eram, como afirma Bautista na citação acima, uma disputa pela centralidade do sistema geopolítico moderno.

Considerações finais

Longe de ser apenas um problema interno e de convívio social, o racismo foi responsável por engendrar a geopolítica moderna. A bifurcação do mundo em centro e periferia, originou-se de um sistema “universal” com base na ideia de superioridades e inferioridades humanas mensuradas pela cor da pele. Entendimento que legitimou a exploração de continentes inteiros, levando seus habitantes a mais profunda miséria. Desse modo, não é demais afirmar que o ocidente cristão se fortaleceu de suas enfermidades e as entregou para que o resto do mundo as resolvessem como se essas fossem problemas de toda a humanidade.

Portanto, o que se inaugurou com a modernidade (ou a *colonialidade*) não foi um projeto de emancipação para o mundo.

Pelo contrário, foi o começo da ascensão (e não a efetiva ascensão) de um continente periférico que, nutrido por uma subjetividade dualista e pelo *ethos* da dominação, não pôde promover outra coisa senão violência; classificação racial; pilhagens; extrativismo; escravidão; *surrupio* epistêmico; racismo e, principalmente, guerras. Configurando-se, por fim, em meados do século XIX, em uma Europa presumida como o centro do comércio mundial e dos avanços tecnológicos, protagonismo que, como vimos, pertenceu a China até o ano de 1800.

Se o cristianismo promoveu entendimentos racistas que serviram para legitimar a dominação e a exploração dos povos não-brancos e não-cristãos, urge combatê-lo em sua raiz. Em outras palavras, é preciso desmantelar a versão do cristianismo que absorveu fortes elementos do pensamento helênico. Embora este texto sustente que o racismo seja um fenômeno intrínseco à identidade cristã europeia, a intensão não é provocar qualquer tipo de intolerância,

ou mesmo invalidar determinada fé religiosa, mas sim, fomentar debates acerca das ideias que configuraram o dualismo e a identidade dominadora na cosmovisão cristã. Sendo assim, o que propomos aqui foi desnudar do manto sagrado as enfermidades que nos acompanharam pelos mais de 500 anos de *colonialidade*. Enfim, para superarmos a absurda ideia que dividiu a humanidade pela cor da pele é necessária uma inspeção cuidadosa, e também crítica, ao mais sagrado que acreditamos possuir.

REFERÊNCIAS:

ARRIGHI, G. Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI. Tradução: Beatriz Medina. Reimpressão da 1ª edição. São Paulo: BOITEMPO EDITORIAL, 2008.

BAUTISTA, R. El tablero del siglo XXI: Geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental. La Paz: el taller de la descolonización, 2019.

BERNAL, M. Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Traducción castellana de Teófilo de Lozoya. Primera edición en español. Barcelona: EDITORA CRÍTICA, 1993.

DUSSEL, E. 14 Tesis de Ética Desarrollo de la Ética de la Liberación - Dr. Enrique Dussel, 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dni4eIVG5TA>. Acesso em 24/09/2022.

DUSSEL, E. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. Revista filosofazer. Passo Fundo, n 46, 11-44, jan./jun. 2015.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, E. China 1421-1800: razones para cuestionar el eurocentrismo. In: El crepúsculo del eurocentrismo. Archipiélago: Revista cultural de nuestra América. (ORG) Enrique Dussel, Gustavo Vargas, Carmen Rojas. México, 2004.

DUSSEL, E. 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

DUSSEL, E. Filosofia da libertação. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1977.

DUSSEL, E. El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

HOBSON, J. Los Orígenes Orientales de la Civilización de Occidente. Traducción castellana de Teófilo de Lozoya. Edición en español. Barcelona: EDITORIAL CRÍTICA, S.L., 2006.

QUIJANO, A. "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui. In: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires : CLACSO, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

TEMPLE, R, K.G. El genio científico de China: lo que el mundo debe al gran país de Oriente en materia de ciencia y tecnología. Madrid: EDITORIAL DEBATE, 1988.



Walter D. Mignolo

AVATARES DEL CAMBIO DE ÉPOCA: DEL PENSAMIENTO ONTOLÓGICO AL PENSAMIENTO RELACIONAL^[1]

Un cambio de época, y no ya una época de cambios, no se reconoce solo por la aparición de nuevos acontecimientos, sino por la dificultad creciente de comprenderlos con las categorías de la época anterior. Escuché y leí por primera vez esa expresión en el año 2000, a través de José de Souza Silva [1], intelectual y activista brasileño. El concepto nombraba algo más que una transformación histórica: señalaba el cierre y desplazamiento de una era de cambio iniciada quinientos años antes, con la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Volví a encontrar esa intuición en 2015, en las intervenciones del Papa Francisco [2]. Lo que me interesa aquí no es simplemente constatar que una época termina y otra comienza, sino precisar qué forma de pensamiento emerge en ese tránsito: el desplazamiento de un razonamiento ontológico, centrado en entes separados, hacia un razonamiento relacional, atento a las tramas que producen sentido, poder y realidad política.

Para desplegar ese argumento, propongo tres movimientos. Primero, ubicar el cambio de época como crisis de las categorías modernas que organizaron el mundo durante quinientos años. Segundo, mostrar cómo esa crisis aparece en la disputa contemporánea por el sentido, donde los hechos adquieren eficacia política mediante narraciones, clasificaciones y autoridades. Tercero, leer Ucrania, Ormuz e Irán como escenas en las que se enfrentan dos modos de pensar: uno ontológico, que aísla entidades y naturaliza amenazas, y otro relacional, que reconstruye tramas históricas, geopolíticas, económicas, coloniales y narrativas.

[1] Este artículo se publicó en Tecktonicos, una red de periodistas latinoamericanos, Julio 8, 2026, <https://tektionikos.website>

Antonio Gramsci lo presentía en su tiempo, y la frase reapareció con fuerza en estos últimos años: “El viejo mundo está muriendo, mientras que el nuevo lucha por nacer: ahora es el tiempo de los monstruos” [3]. Me interesa recuperarla no como cita ornamental, sino como síntoma de un problema mayor: cuando una época se descompone, también se descomponen las categorías con las que intentamos comprenderla. Para Gramsci, esa encrucijada se materializaba en el advenimiento del socialismo; el mundo que estaba muriendo era el del liberalismo y el de las aberraciones del conservadurismo, el fascismo y el nazismo. Su pensamiento estaba enmarcado —difícilmente podría haber sido de otra manera— en las tres ideologías básicas de la modernidad occidental consolidadas hacia mediados del siglo XIX: liberalismo, conservadurismo y socialismo. Carl Schmitt intuía también una crisis de época, aunque desde otro horizonte conceptual. Para él, el segundo Nomos de la tierra [4] había surgido hacia 1500, con la conquista y colonización de América, y su desintegración se hizo patente en la Primera Guerra Mundial. En ambos casos, lo decisivo no es solo que un orden

histórico se derrumbe, sino que las categorías heredadas comiencen a mostrar sus límites.

Mientras que para Gramsci el mundo por nacer era el socialismo, para Schmitt no estaba claro, al menos hasta la década de 1960, cuál sería la nueva época. Sí veía que el segundo Nomos se había desintegrado, pero no qué orden vendría después. Imaginó tres posibilidades: el triunfo de uno de los Estados contendientes — Estados Unidos o Rusia, liberalismo capitalista o comunismo estatista —; una alianza entre el imperialismo inglés en declive y el imperio estadounidense en ascenso; o la formación de grandes bloques regionales, *Grossräume* [5], capaces de sostener tensiones y negociaciones en un equilibrio compartido. Esta tercera posibilidad se aproxima a lo que hoy se llama multipolaridad. Su importancia para este ensayo reside, sin embargo, en otro punto: desplaza la mirada desde Estados aislados hacia configuraciones de relación, es decir, hacia bloques, equilibrios, zonas de influencia, alianzas y tensiones.

Inspirado por esas intuiciones, publiqué en 2023 una nota de opinión en el Center for Postcolonial Studies de la Universidad de Londres, en Goldsmith. Allí argumenté que la operación especial rusa en Ucrania, iniciada en febrero de 2022, era un momento decisivo en la emergencia del cambio de época. Antecedido por el ascenso de China, la alianza sino-rusa y la expansión de los BRICS+, el mundo por nacer comenzaba a adquirir forma. La nota no fue bien recibida en Europa por quienes interpretaban la guerra como una invasión no provocada, atribuida al deseo personal de Vladimir Putin o a sus supuestos sueños imperiales. Varias críticas tradujeron mi argumento como una toma de posición en favor de Rusia.

Esa reacción resultó reveladora: en lugar de leer el razonamiento relacional que proponía —la reconstrucción de tramas históricas, geopolíticas, económicas y narrativas—, varias críticas interpretaron mi argumento desde el mismo marco ontológico que el texto intentaba cuestionar, es decir, como una adhesión a uno de los actores enfrentados.

Ucrania se convirtió así en algo más que un ejemplo geopolítico: mostró hasta qué punto una mirada ontológica explica un conflicto por la voluntad de un líder o por la identidad de un Estado, mientras una mirada relacional pregunta por las condiciones que hacen posible que esas entidades aparezcan como lo que son.

Allí advertí quizá el aspecto fundamental del cambio de época: no solo el auge económico, político y militar de Estados declarados por Estados Unidos como amenazas a su seguridad nacional, sino también la emergencia de un razonamiento relacional que disputa el predominio del razonamiento ontológico.

La diferencia entre ambos modos de razonar no consiste en elegir entre entes o relaciones, como si unos fueran reales y las otras meras abstracciones. Consiste, más bien, en decidir qué se toma como punto de partida para explicar lo real. El razonamiento ontológico comienza por entidades ya dadas —Estados, líderes, enemigos, amenazas— y luego interpreta sus vínculos como choques entre unidades separadas. Por eso tiende a organizar el conflicto como una oposición binaria y, con frecuencia, como un

juego de suma cero: si uno gana, el otro necesariamente pierde. El razonamiento relacional invierte ese punto de partida: no niega la existencia de los actores, pero los entiende como efectos de tramas históricas, geopolíticas, económicas, coloniales y narrativas.

Desde allí, las oposiciones dejan de aparecer como esencias incompatibles y pueden leerse como relaciones tensas, desiguales e interdependientes. En ese sentido, la lógica relacional se acerca más a figuras de complementariedad no binaria, como el yin-yang, donde los términos se implican mutuamente, o a la lógica del win-win, que no supone armonía automática, pero sí desplaza la pregunta desde la derrota del otro hacia la recomposición de las condiciones de relación. El todo no está compuesto por entes separados y autónomos, sino por relaciones que hacen posible que esos entes lleguen a ser lo que las disputas interpretativas dicen que son.

Los avatares del cambio de época aparecen con especial claridad en la disputa por el sentido. En tiempos de guerra, seguridad nacional y comunicación instantánea, orientar la narración

se vuelve decisivo: quien impone una versión dominante puede inventar enemigos, justificar violencias y ampliar el poder de los Estados como si todo fuera inevitable. El razonamiento moderno suele presentar esos enemigos como si existieran por sí mismos, separados de la trama que los fabrica. Una mirada relacional obliga a preguntar: ¿quién los nombra?, ¿desde dónde?, ¿con qué intereses?, ¿para qué fines? Allí —en la forma en que se nombran enemigos, se justifican violencias y se ordena lo visible— el cambio de época se vuelve más perceptible.

Desde allí, el avatar que me interesa no aparece como un contenido nuevo añadido a la geopolítica, sino como una modificación en la forma misma de pensar lo que sucede. La matriz heredada de la modernidad sigue fijando identidades, separando sujetos y objetos, ordenando jerarquías y buscando un centro desde el cual interpretar la historia. Frente a esa matriz, las perspectivas decoloniales y relacionales desplazan el foco hacia los vínculos que producen, sostienen y vuelven inteligibles la guerra, la soberanía, la seguridad, el enemigo, la información y el orden mundial.

Lo decisivo, entonces, es que la disputa por el sentido no ocurre después de los hechos, como una capa discursiva secundaria, sino dentro de las condiciones que los vuelven interpretables. Las figuras que parecen bastarse a sí mismas —el Estado, el líder, el enemigo, la amenaza, el mercado— se estabilizan mediante relatos, intereses e instituciones capaces de imponer una versión de lo real sobre otras. Por eso la pregunta relacional no sustituye los hechos por narraciones; muestra cómo los hechos adquieren dirección política dentro de tramas de poder.

Si el pensamiento relacional pregunta por las tramas que producen objetos, sujetos y conflictos, debe atender también a su desigualdad interna. Las relaciones internacionales no ocurren entre unidades equivalentes en un espacio neutral: están atravesadas por capacidades militares, control financiero, acceso tecnológico, autoridad narrativa, memoria imperial, posición en los mercados y posibilidad de imponer reglas.

Pensar relacionalmente no consiste, entonces, en describir vínculos como si fueran simétricos,

sino en mostrar cómo ciertas relaciones permiten que algunos Estados nombren amenazas, definan legalidades, impongan sanciones, movilicen alianzas y conviertan sus intereses particulares en criterios universales de orden.

Ese diferencial de poder adquiere mayor espesor si lo leemos desde la conceptualización de Aníbal Quijano [6] sobre la colonialidad del poder. La modernidad occidental no organizó solamente un sistema de Estados, mercados y saberes; organizó también una clasificación jerárquica de poblaciones, economías y formas legítimas de conocimiento. La colonialidad nombra esa persistencia de jerarquías coloniales más allá del fin formal del colonialismo, incluida la producción de verdad: quién puede nombrar la realidad, qué conocimiento cuenta como racional, qué voces son autorizadas y cuáles son descalificadas como propaganda, atraso, fanatismo o amenaza. Desde esta perspectiva, la relación interestatal moderna no puede entenderse solo como interacción entre soberanías formalmente iguales, sino como una trama histórica marcada por una distribución desigual de

autoridad, recursos, prestigio epistemológico y capacidad para definir lo real.

El estrecho de Ormuz [7] ofrece una segunda escena de esa disputa: desplaza el argumento desde el conflicto armado hacia la materialidad estratégica de las infraestructuras globales. Allí los avatares del cambio de época se condensan en un hecho a la vez material y narrativo. Los argumentos no vienen después de los acontecimientos; forman parte de las tramas que los hacen inteligibles y políticamente eficaces. El estrecho no es solo un paso marítimo estratégico ni una posible amenaza al comercio energético mundial; cobra sentido según los relatos que lo interpretan: para Irán, para Israel y Estados Unidos, para los mercados globales y para quienes leen sus consecuencias desde Wall Street. Allí donde una mirada ontológica ve entidades enfrentadas enfrentadas —amigos, enemigos, amenazas—, una perspectiva relacional muestra vínculos, intereses, dependencias y diferenciales de poder.

Ese ejemplo permite volver al problema de la relación entre palabras y cosas: el problema de la denotación que atraviesa la concepción occidental de lenguaje

desde Platón, se actualiza en el Renacimiento y se confirma durante la Ilustración. De esa premisa derivan tres conceptos fundamentales: realidad, representación y objetividad. Conocer significó, entonces, identificar objetos, clasificarlos y representarlos como si su significado residiera en ellos mismos. El razonamiento relacional interrumpe esa premisa: ningún objeto existe al margen de las relaciones que lo hacen inteligible, ningún Estado se comprende fuera de sus vínculos con otros Estados y ningún orden mundial puede reducirse a soberanías separadas. El orden mundial es una trama de Estados, mercados, infraestructuras, tecnologías, memorias históricas y relatos. Por eso, la expresión relaciones internacionales no es un detalle terminológico, sino una clave para repensar la geopolítica.

Desde esa perspectiva, Irán introduce una tercera escena: ya no solo la lectura relacional de un conflicto, como en Ucrania, ni la densidad material y narrativa de una infraestructura estratégica, como en Ormuz, sino la fabricación política de una entidad enemiga. Irán no aparece como una unidad aislada que interrumpe un orden previamente estable, sino como un

nodo dentro de una trama regional y global: sanciones, alianzas militares, mercados energéticos, memorias imperiales, tecnologías de seguridad y relatos de amenaza se cruzan en su nombre. El caso iraní permite ver con especial nitidez cómo una narración ontológica convierte una relación conflictiva en la esencia de un enemigo.

Las razones esgrimidas por los gobiernos de Israel y Estados Unidos para justificar el inicio de la guerra con Irán muestran una decisión geopolítica apoyada en un razonamiento ontológico. Irán fue presentado como una entidad aislada, un Estado incómodo para la consolidación imperial de otros dos Estados. Esa operación desplazó la historia regional, las alianzas militares, las sanciones, los mercados energéticos y las disputas narrativas, y colocó en el centro a una entidad que debía ser neutralizada para garantizar el control de quienes la nombraban una amenaza. Pensar relacionamente no implica absolver responsabilidades ni negar decisiones estatales concretas; implica comprender cómo esas decisiones se vuelven legibles, justificables y ejecutables dentro de una trama de relaciones.

De ese modo, todo Estado que no se ajusta a la voluntad de poder dominante aparece como una anomalía: debe obedecer, ser disciplinado o ser eliminado.

El ataque no fue presentado como una decisión política entre otras posibles, sometida a deliberación, cálculo y responsabilidad, sino como una necesidad inevitable: una acción preventiva frente a una supuesta amenaza existencial. Esa forma de argumentar transforma una opción estratégica en destino, desplaza la pregunta por la legalidad y la legitimidad hacia el terreno de la urgencia y coloca a la opinión pública frente a un hecho consumado. Sin embargo, esa materialidad —bombardeos, asesinatos selectivos, muerte de dirigentes políticos y militares, destrucción visible— no apareció sola ante la opinión pública.

Llegó acompañada por relatos previos, informes de inteligencia, argumentos jurídicos, advertencias diplomáticas y conversaciones reservadas que solo los atacantes conocían en su totalidad. Una vez visible el bombardeo, esos relatos disputaron el sentido de lo ocurrido: defensa propia, prevención estratégica, castigo, cambio de régimen o guerra injustificada. Allí vuelve a verse la

misma cuestión: los hechos materiales existen, pero su eficacia política depende de la narración que los ordena y de las relaciones de poder que permiten que una versión aparezca como razonable mientras otras son descartadas como propaganda, fanatismo o amenaza.

Llegados a este punto, la secuencia se vuelve más nítida. Gramsci y Schmitt no aparecen aquí como antecedentes eruditos, sino como dos modos de advertir que una crisis de época es también una crisis de las categorías con las que se la interpreta. Esa intuición inicial, junto con las de Souza Silva y el Papa Francisco, permite leer Ucrania, Ormuz e Irán no como episodios aislados, sino como avatares diferenciados de un mismo desplazamiento. Ucrania muestra la insuficiencia de las explicaciones centradas en un líder o en un Estado aislado; Ormuz revela que incluso un lugar material adquiere eficacia política dentro de relatos, infraestructuras y relaciones de dependencia; Irán expone cómo la figura del enemigo se fabrica mediante narraciones autorizadas por diferenciales de poder. En los tres casos, lo que entra en crisis no es solo un orden mundial, sino también el modo de conocerlo, narrarlo y hacerlo aceptable.

De ahí que el avatar más decisivo — y quizá todavía menos perceptible— del cambio de época sea el desplazamiento anunciado en el título: del pensamiento ontológico al pensamiento relacional. No se trata solo de una mutación geopolítica, tecnológica o militar, aunque todas esas dimensiones estén en juego, sino de una transformación más profunda en las formas de conocer, narrar y legitimar lo que ocurre. Durante quinientos años, los marcos de conocimiento forjados por la modernidad occidental nos acostumbraron a buscar causas lineales, sujetos separados, amenazas aisladas y centros capaces de ordenar el mundo desde arriba. Los conflictos actuales, sin embargo, revelan otra lógica: redes de dependencia, diferenciales de poder, flujos financieros, infraestructuras energéticas, alianzas militares, plataformas comunicacionales, memorias históricas y jerarquías coloniales entrelazadas, sin un centro único ni una explicación autosuficiente. Pensar relacionamente no significa negar la violencia material ni diluir responsabilidades; significa ver con mayor precisión cómo se producen, se justifican y se distribuyen sus efectos.

Allí se juega, tal vez, uno de los combates fundamentales de nuestro tiempo: no solo la disputa por territorios, recursos o tecnologías, sino la disputa por las formas mismas de conocer, nombrar y hacer aceptable el mundo que viene.

Enlaces de referencia

1. <https://repositorio.catie.ac.cr/handle/11554/9826>
2. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2024-11/el-papa-nos-enfrentamos-a-cambios-de-epoca.html>
3. <https://citas.in/frases/65675-antonio-gramsci-el-viejo-mundo-se-muere-el-nuevo-tarda-en-aparecer/>
4. https://books.google.com/books/about/The_Nomos_of_the_Earth_in_the_Internatio.html?id=X3n8wAEACAAJ
5. <https://www.jstor.org/stable/48583744>
6. <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>
7. <https://www.eia.gov/todayinenergy/detail.php?id=61002>



Hilda Caballero Aguilar^[1]

COLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD Y LA MATERIALIDAD EN EL CAPITALISMO DIGITAL. CONSECUENCIAS PARA EL TRABAJO^[2]

Introducción

La colonialidad de la subjetividad y la materialidad se refiere a un amplio proceso (espacio-temporal) de imposición de discursos y prácticas que inciden en nuestra forma de actuar y de relacionarnos y legitiman la forma jerárquica de organización de la sociedad actual, así como sus variadas formas de dominación y explotación. El objetivo de este trabajo es identificar algunos discursos y prácticas que orientan y dan sentido a la organización de la vida en la fase actual del capitalismo digital, dirigido a construir un sentido común digital mecanicista que legitima la dominación y explotación de los seres humanos y la naturaleza, para garantizar la reproducción del patrón de poder colonial-moderno y la creciente acumulación capitalista, lo que genera mayor precarización en las condiciones de trabajo y de vida de amplios sectores de la población, además de la destrucción ecológica-ambiental de vastos territorios. La reflexión se plantea desde la perspectiva de análisis de la colonialidad del poder, para identificar las relaciones de poder que intervienen en la imposición de una manera de significar nuestras prácticas y de moldear las relaciones sociales.

[1] Instituto de Investigaciones Económicas; Universidad Nacional Autónoma de México; hildac@unam.mx

[2] Este artículo es una síntesis de una reflexión teórico-metodológica más amplia.

1.Colonialidad de la subjetividad. Discursos y prácticas que configuran un “sentido común” digital mecanicista

El patrón de poder moderno-colonial, capitalista, global, en la fase neoliberal alcanzó una alta reconcentración de riqueza y poder y evidenció su capacidad destructiva de las condiciones de trabajo y de vida, de amplios sectores de la población y de los ecosistemas, debido a que los ritmos de reproducción del capital se aceleraron en términos temporales y espacialmente se ampliaron a escala global. La fase actual del capitalismo digital demanda una intensificación de reproducción aun mayor, mediante la estructuración de relaciones de poder, mediadas por la tecnología, que buscan controlar los recursos y los productos en los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, sexo-género-sexualidad, autoridad colectiva, subjetividad y naturaleza).

Para el dominio y explotación de los diversos ámbitos de la existencia ha sido fundamental el control de la subjetividad, entendida como la forma de darle sentido a la experiencia individual y social que abarca

la memoria y las expectativas, las esperanzas y las fantasías, el imaginario y el conocimiento” (Quijano, 2001: 5), por lo que incide incluso en nuestros sentimientos.

Durante el colonialismo el control de la subjetividad por parte de los dominadores se impuso mediante la represión, después recurrió a la cooptación para que los dominados pudieran ser asimilados al patrón de poder dominante y, posteriormente a la seducción, ya que como señala Quijano (1992) “más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción” (p.12-13). Esta seducción la ejerce el poder del capital y de su ciencia y tecnología, como promesas liberadoras. La colonialidad de la subjetividad no hay que entenderla como una sucesión de etapas, sino como una articulación compleja de procesos que en la fase actual del capitalismo digital operan de manera interdependiente recurriendo principalmente a la seducción para velar la represión.

La colonialidad de la subjetividad en el capitalismo digital se sustenta principalmente en la seducción que generan las expectativas sobre la 4ª. Revolución Tecnológica (4RT),

a partir de una narrativa que promete mayor libertad e inclusión, para mejorar las condiciones de vida de toda la humanidad con la aplicación de la Inteligencia Artificial (IA) en los diversos ámbitos de la vida. Nuevamente se recurre a un discurso universalista que promete trasladar los privilegios de algunos países y sectores dominantes al resto de la población.

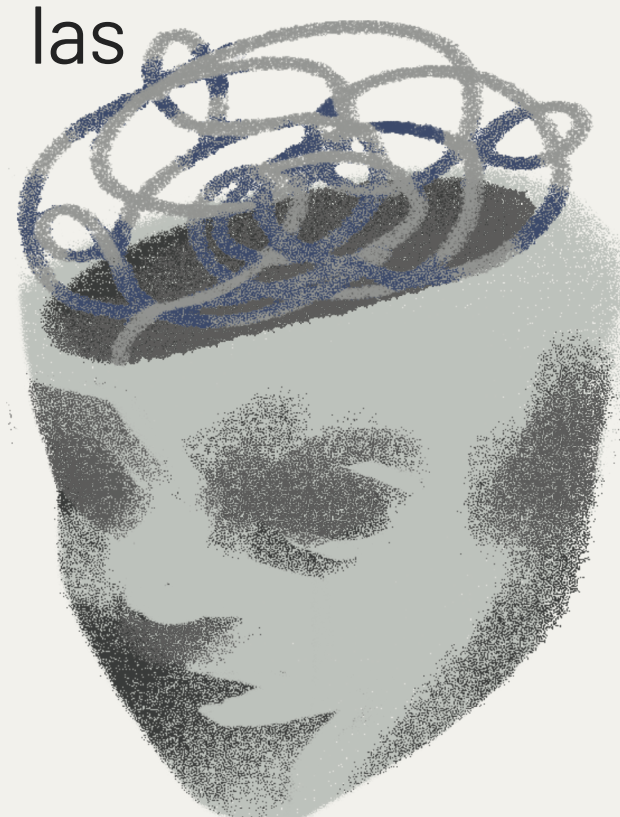
Estamos en un proceso que Sadin (2018) denomina de "siliconización del mundo", para referirse a la revolución impulsada por Silicon Valley, que ha creado una industria basada en la organización algorítmica de la vida con el dominio de la tecnología, las aplicaciones digitales y el protagonismo de sus desarrolladores concebidos como grandes visionarios, creativos que permiten aumentar exponencialmente "las capacidades de cálculo y de almacenamiento destinadas a generar sin fin nuevos protocolos, así como beneficios continuos y crecientes" a toda la humanidad (p. 228). Se plantea "un horizonte infinito tanto físico como simbólico", lleno de promesas (p. 208).

Asimismo, la "adicción digital", el uso excesivo de tecnologías digitales y aplicaciones cambia nuestra percepción sobre el tiempo y el espacio. En donde el tiempo real se percibe mediante "la disposición técnica que consiste en proceder a dar órdenes en una computadora percibiendo los resultados casi en el momento en que esos procesos están teniendo lugar" (p.198). De igual manera, podemos acceder a un cúmulo de información sin precedentes y sin importar en qué lugar del mundo nos encontremos. Esto nos hace percibirnos como individuos empoderados que pretenden controlarlo todo, ya no sólo a la naturaleza como pregonaba en sus inicios la ciencia moderna, sino incidir "sobre el curso de las cosas" (p. 205), y con la disrupción y la innovación superar las barreras del tiempo y el espacio, y alentar las promesas de superar el hambre, la pobreza, la enfermedad e incluso prolongar la vida.

Klaus Schwab (2017), analista y promotor de la 4RT señala que "nos encontramos al principio de una revolución que está cambiando de manera fundamental la forma de vivir, trabajar y relacionarnos unos con otros" (p.8),

y que esto requiere que “los actores empoderados reconozcan que son parte de un sistema distribuido de poder que necesita formas más colaborativas de interacción para alcanzar el éxito” (p. 28). Pero cabe cuestionar a qué éxito se refiere y si puede existir realmente un proceso de socialización del poder que contribuya a romper con las diversas formas de opresión, ahora que conocemos la centralidad de las plataformas como dispositivos de poder en la intermediación de las relaciones sociales, que consolidan la organización jerárquica de la sociedad y promueven la precarización del trabajo. Además, la percepción de que con la tecnología tenemos el control sobre nuestras vidas, no conlleva un proceso de emancipación porque limita la acción a una cuestión individual dentro de los marcos establecidos por la tecnología y las aplicaciones. La colonialidad de la subjetividad se ha sustentado en un discurso de liberación e inclusión que genera enormes ganancias a las grandes corporaciones que dominan el mercado de la tecnología y las aplicaciones digitales.

Asimismo, el impacto del capitalismo digital en la subjetividad incide en lo más íntimo de nuestro ser, busca controlar incluso las emociones. Siguiendo a Berardi (2017) la mutación digital “está invirtiendo la manera en la que percibimos nuestro entorno y también la manera en la que lo proyectamos” (p. 10), influye tanto en nuestros hábitos como en nuestra sensibilidad. La sensibilidad, que se refiere a nuestra capacidad para detectar los signos e interpretar lo que nos rodea, se va perdiendo a medida que la comunicación, que se daba por la conjunción de cuerpos, es desplazada por la conexión de máquinas. Se va perdiendo la empatía, la capacidad para detectar y sentir el sufrimiento o el placer del otro. Lo que ha llevado a una mutación antropológica, con diferentes formas e intensidades. Una mutación que es diacrónica, que pasa por varias generaciones y transforma “los patrones cognitivos, los comportamientos sociales y las expectativas psicológicas” (p. 18).



La reducción del contacto humano y la virtualización condiciona nuestros sentimientos y la forma como nos relacionamos. Esta pérdida de sensibilidad genera cambios en la vida cotidiana, incrementa la violencia, el racismo, el clasismo, entre otras expresiones de un proceso de deshumanización producido por la exacerbada intervención de las máquinas, que al incrementar la conexión disminuye la conjunción, con lo que vamos perdiendo habilidades sensibles, lingüísticas y de socialización (Berardi, 2018).

Asimismo, señala Virno (2003) se va configurando una situación emotiva que legitima malos sentimientos como el oportunismo, la desintegración social, el cinismo y la sumisión (p. 87). Esto demanda individuos "habituados a moverse de un lado a otro", adaptables, flexibles para cambiar las reglas de juego, con destreza para elegir entre varias alternativas y manejar diversas situaciones. Estas habilidades ya no se adquieren sólo con el disciplinamiento industrial, sino que son resultado de formas de socialización fuera del trabajo.

En esta fase de ciclos de innovación cada vez más cortos con tecnologías más complejas, se reactiva el discurso que se utilizó para insertarnos primero en el "Desarrollo" capitalista (desde 1949) y posteriormente en la globalización económica (desde 1980), que advierte que de no avanzar hacia la transformación digital corremos el riesgo de ralentizar el crecimiento, ampliar las brechas de competitividad, de inequidad y de desarrollo sostenible. Esto, a pesar de que la historia nos ha enseñado que el "desarrollo" ha sido sólo para los países centrales, principalmente Estados Unidos y Europa y para los sectores dominantes en el resto del mundo, por lo que incluso los optimistas de la tecnología prevén que habrá niveles crecientes de "fragmentación, aislamiento y exclusión en todas las sociedades" (Shwab, 2017, p. 44).

2. Colonialidad de la materialidad. Disciplinamiento no industrial y nuevas formas de socialización

La colonialidad de la subjetividad se articula a la colonialidad de la materialidad que se asienta principalmente en la consolidación de tres grandes procesos: la financiarización, la hipertecnocratización y la vigilancia para el disciplinamiento de los individuos dentro y fuera del trabajo.

La financiarización que se desplegó en la fase neoliberal del capitalismo global, implicó la reconversión estructural que subordinó el capital industrial productivo al capital financiero, este proceso estableció "tendencias de cambio de las relaciones entre capital y trabajo" [que] implicaron la ampliación del margen de acumulación especulativa" (Quijano, 2012 p. 48), en donde ya no es necesario producir para generar riqueza, lo que produjo "desocupación estructural" (p. 50) y el control del capitalismo global quedó en manos principalmente de las grandes corporaciones financieras.

El amplio poder que adquirieron las grandes corporaciones financieras globales fue posible con la expansión del poder económico y la aceleración en el intercambio de información, lo que provocó, como señala Berardi (2017),

que "gobierno" se convirtiera en una palabra vacía y que la voluntad humana cediera al control de la información y el poder, porque "pese a que la ilusión democrática aún continúa y a que su retórica se ha promovido como el mito universal del discurso político, cuando se trata de los mecanismos de poder en la esfera de la economía, la democracia no es más que un ritual." La democracia ha cedido su lugar a la "gobernanza", palabra clave del capitalismo financiero global que, "supone el reemplazo de la voluntad humana y del gobierno democrático por sistemas automáticos" (p. 233). Como el sistema es demasiado complicado para ser gobernado recurre a procesos automáticos, mientras que gobernar implica comprender los procesos sociales y responsabilizarse de la integración social. Con la digitalización de los procesos la concatenación abstracta de funciones automáticas reemplaza a la deliberación, la negociación y la toma de decisiones democráticas.

Esto es posible por la tecnocratización/instrumentalización de la racionalidad moderna-colonial (Quijano, 2012, p. 50).

La hipertecnocratización implica llevar al extremo el impulso de la “razón tecnocrática” del capital que asume que todo se resuelve con mayor automatización, porque reduce la complejidad de la existencia social a un problema técnico. Además, esta hipertecnocratización ha facilitado la vigilancia y el disciplinamiento de los individuos.

La hipertecnocratización que se alcanza con el capitalismo digital tiene un potente efecto seductor porque sugiere libertad y movilidad ilimitadas; no obstante, desde el punto de vista de Chul Han (2014) es sólo una ilusión, ya que la supuesta libertad y la comunicación “se convierten en control y vigilancia totales”, porque todos “los medios sociales se equiparan cada vez más a los panópticos digitales que vigilan y explotan lo social de forma despiadada” y que son aún más eficientes ya que la entrega de datos es voluntaria (p.11).

En el ámbito económico la vigilancia se ha constituido como una estrategia de negocios, el aprovechamiento de datos como materia prima abre una nueva vía de ingresos.

De acuerdo con Zuboff (2019), estamos frente a un “nuevo orden económico que reclama para sí la experiencia humana como materia prima”, el capitalismo de vigilancia (p.9). Esta nueva fase de acumulación capitalista se impulsó con Google, que se considera a sí mismo “a la vanguardia de la innovación en inteligencia de máquinas” por su capacidad de realizar numerosas operaciones computacionales para hacer análisis predictivos y desarrollar la inteligencia artificial” (p. 85). El capitalismo de vigilancia “no abandona «leyes» capitalistas ya consolidadas, como la producción competitiva, la maximización de beneficios, la productividad y el crecimiento”, sino que esas dinámicas previas se articulan a la nueva lógica de acumulación que introduce la extracción y la predicción (p.87). Con esto, “el futuro se convierte en predecible y controlable” (Chul Han, 2014, p. 14).

Como señala Zuboff, “ya no somos los sujetos de la realización del valor [...] somos, más bien, los objetos de los que se extrae una materia prima” que se expropia para genera predicciones sobre nuestro comportamiento y venderlas (p. 121-122).

Esto conlleva el despojo de nuestras experiencias, transformadas en mercancía que puede ser intercambiada para realizar un “direccionamiento publicitario más potente” (317), lo que facilita el control y nuestra subordinación al capitalismo de vigilancia. En este proceso “productos y servicios de todos los sectores se suman a dispositivos que realizan una vigilancia constante de nuestra vida cotidiana; mediante los servicios que demandamos en línea, los productos que solicitamos, la descarga de *software*, el uso de todo tipo de dispositivos y aplicaciones se realiza el rastreo espacio-temporal de nuestras actividades.

Se van creando ciudades, edificios y hogares “inteligentes” equipados con el llamado “internet de la cosas”, computadoras personales, teléfonos, televisiones, refrigeradores, aspiradoras, hornos, cepillos de dientes, camas inteligentes, etc., con cámaras, sensores y software especializado que monitorean, recaban y proporcionan datos conductuales a las grandes empresas de tecnología como Google, Amazon o Apple,

esta invasión a la privacidad deriva de nuestro consentimiento cuando aceptamos los farragosos “términos y condiciones” en los contratos de uso de los dispositivos y aplicaciones. Como señala Zuboff, nuestra experiencia vivida se convierte en “datos conductuales” (p. 298). Nos rendimos a la seducción que genera este nuevo patrón de acumulación que reorienta nuestra conducta, la personalidad y hasta las emociones. Estas prácticas “anulan la posibilidad de hablar de «consentimientos» informados o «exclusiones» voluntarias”, pues se asientan en “asimetrías de poder” que proceden “de forma unilateral y es codiciosa, secreta y desvergonzada” (p. 302).

El impulso del capitalismo digital genera nuevas formas de creación de valor, aumenta la productividad y la competitividad. Los diversos sectores de la economía se articulan mediante el despliegue de infraestructura digital, el desarrollo de plataformas y la transformación de los modelos de negocios mediante la adopción de tecnologías avanzadas, que recopilan, procesan e intercambian datos digitales,

huelga decir que esto sólo es posible para las empresas y corporaciones que poseen el capital y la infraestructura necesaria para insertarse en esta nueva fase de acumulación de riqueza, por lo que el resto de empresas de sectores tradicionales, sobre todo las pequeñas y medianas serán absorbidas o eliminadas. Hay una socialización en la provisión de información y generación de conocimiento, no así en la distribución de los beneficios, lo que genera desigualdades sociales y mayor concentración de riqueza y poder, que se expresan en la precarización de las condiciones de trabajo y de vida de amplios sectores de la población y en la destrucción de los territorios que contienen las materias primas para el impulso y consolidación de la Cuarta Revolución Tecnológica.



3. Precarización de las condiciones de trabajo y de vida

La hegemonía del capitalismo digital ha generado reconcentración de riqueza y poder en las grandes corporaciones tecnológicas y en los países y sectores dominantes de la economía, con un impacto negativo en las condiciones de trabajo y de vida de amplios sectores de la población. Esto porque se ha llevado al extremo la precarización, el aislamiento, la fragmentación que obstaculiza la organización colectiva, el control espacio-temporal, la aceleración del tiempo y la expansión y contracción del espacio según las necesidades de acumulación.

En el ámbito del trabajo también interviene la biopolítica, concepto introducido por Foucault para señalar que la vida es gobernada y administrada políticamente. La vigilancia y control de la fuerza de trabajo permite incrementar la eficiencia y la productividad, con una economía que produce bienes y servicios bajo demanda.

Shwab (2017) señala que por su velocidad, amplitud y profundidad las nuevas tecnologías están cambiando profundamente la naturaleza del trabajo, p.e. al solicitar un servicio de taxi a través de una plataforma digital se produce y consume de manera inmediata cada vez más eficiente (p. 31-33).

El mismo Schwab señala que “en las próximas décadas una oleada de innovación sustituirá el trabajo en múltiples industrias y categorías laborales”, y reconoce que “la cuarta revolución industrial parece estar creando menos puestos de trabajo en nuevas industrias que en las revoluciones anteriores”, lo que podría generar mayor desempleo, desigualdad, pobreza y polarización social. Se prevé que “el empleo crecerá en puestos de trabajo cognitivos y creativos de altos ingresos y en ocupaciones manuales de bajos ingresos, pero disminuirá con fuerza para los empleos rutinarios y repetitivos de ingresos medios.” (p.34-35). Además, “dado que los hombres todavía tienden a dominar las profesiones asociadas a la ciencia de la computación, la ingeniería y las matemáticas,

la creciente demanda de conocimientos técnicos especializados puede exacerbar las desigualdades de género” (p. 40).

La economía bajo demanda está alterando de manera profunda las relaciones sociales y de trabajo, se plantea que “los proveedores de mano de obra ya no son empleados en el sentido tradicional, sino más bien trabajadores independientes”, que pueden realizar una amplia variedad de actividades para obtener ingresos “como ser un conductor de Uber, un comprador de Instacart, un anfitrión de Airbnb y un Taskrabbit” (p. 43).

Esta fase de acumulación capitalista que Radetich (2022), define como *cappitalismo*, con doble “p” para referirse al capitalismo de plataformas, conlleva un proceso de reconfiguración de los mercados laborales; hay una dinámica de “dispersión global del trabajo y concentración estadounidense de las ganancias”, en donde la *app* funciona como un “aparato extractivo”, que intensifica “la transferencia de riquezas de la periferia al centro” (p. 33).

Los países de la periferia con altas tasas de desempleo, “trabajo informal” sin derechos, bajos salarios, ciudades densamente pobladas y servicios deficientes e insuficientes, por el abandono del Estado en la provisión de bienes y servicios; también experimentan diversos problemas de inseguridad y violencia, esto genera que los servicios controlados por las aplicaciones digitales tengan alta demanda, p. e. “tomar un Uber” en vez de tomar un taxi, por la posibilidad de un trayecto localizable y una ruta compartible con conocidos, lo que permite a la empresa capitalizar las condiciones desfavorables, la desigualdad y el miedo (p. 30).

Además, hay un proceso de deslocalización productiva e impositiva, en el que las grandes corporaciones y las empresas que ejercen el control del trabajo mediante aplicaciones digitales, disponen de la fuerza de trabajo de todo el mundo y evitan pagar impuestos, se apropian de las infraestructuras urbanas y sociales.

“Uber y apps similares usufructúan la fuerza de trabajo de los países en los que operan -la desgastan, la enferman y la envejecen- sin colaborar con el sostenimiento de los sistemas nacionales de seguridad social”, con esto se configura un “violento modelo empresarial” que se sustenta en la figura del “trabajador sin derechos”. Hacen de las ciudades de todo el mundo “su “espacio productivo”, mediante un proceso de “apropiación privada”, con lo cual las plataformas constituyen “un nuevo mecanismo de succión de plusvalor, un aparato de extracción de trabajo no remunerado” (pp. 48-61), que aprovecha y profundiza la marginalidad y las tendencias del capitalismo al “abandono social” (p. 97).

Los nuevos mercados laborales tampoco están exentos de la división sexual del trabajo “hay plataformas con una fuerza de trabajo predominantemente masculina (como Uber y las demás apps de transporte)” y, plataformas absolutamente feminizadas “(como las apps de limpieza doméstica Zolvers, Aliada, Hilfr, Happy Helpers y MyPoppins, o las apps de trabajo sexual virtual vía webcams)” (Radetich, 2022, p. 101-102).

La precarización del trabajo se oculta con un “enmascaramiento simbólico de la relación laboral con el burdo eufemismo de “socio” (p. 112), que busca invisibilizar las relaciones de dominación y explotación y la disputa capital-trabajo, puesto que:

“Las palabras trabajo y trabajadores están sistemáticamente suprimidas del léxico empresarial del capitalismo de plataformas [...], las plataformas tratan de establecer una distancia simbólica con respecto al mundo del trabajo y de desentenderse del cumplimiento de las legislaciones laborales de los países en los que operan [...], los contratos laborales han sido sustituidos por los llamados “Términos y condiciones” o “Condiciones del servicio” [...], sin que ofrezcan ningún tipo de margen de negociación.” (pp. 113-114).

Mediante estos mecanismos los trabajadores son despojados de derechos fundamentales como seguridad social, atención médica, vacaciones, limitación de la jornada de trabajo.

Los trabajadores dejan de llamarse así, y en cambio son denominados, “socios, usuarios, clientes, consumidores, terceros proveedores independientes” (pp. 116-118). En el capitalismo hay una “radical individualización de los riesgos y accidentes de trabajo” (p. 151), los derechos son anulados y gran parte de los costos empresariales se trasladan a los propios trabajadores, quienes deben proveer los medios de producción como los dispositivos, las aplicaciones, los autos, los departamentos, los instrumentos y herramientas para realizar su trabajo, y a cambio reciben salarios raquíticos, por lo que deben recurrir al creciente endeudamiento para resolver sus necesidades.

Esto los coloca en un “estado de inseguridad continua” (p. 162), en “relaciones verticales de subordinación”, ya sea con la empresa o con el cliente, que se configura como “una instancia de evaluación y vigilancia”, sin que sean posibles las “relaciones horizontales con sus pares”, situación que los aísla y despolitiza (189). Esta situación demanda cambios sustanciales en la subjetividad y la materialidad de las relaciones que han estructurado a la sociedad hasta hoy.

4. Hacia la descolonialidad de la subjetividad y la materialidad.

Como señala Radetich (2022), es preciso desmontar el discurso de la “disrupción” y el imaginario futurista que enarbolan las empresas de plataformas (p. 124), considerar lo que sugiere Virno (2003) de que estamos en un momento en el que “las viejas categorías explotan y es preciso acuñar otras nuevas” (p. 24), porque es necesario construir un nuevo sentido común, nuevas formas de significar los procesos, nuevas explicaciones y nuevas formas de relacionarnos. Estas propuestas implican procesos de descolonialidad de la subjetividad y la materialidad para restituir la colectividad, la solidaridad y la reciprocidad. Como señala Radetich (2022), uno de los recursos más habituales que han ideado los conductores de Uber para hacer frente a la inseguridad que experimentan es formar grupos de WhatsApp para “respaldarse entre ellos y acompañarse a la distancia” (p. 157). Los trabajadores buscan constituir formas de asociación y solidaridad que generan una sociabilidad y “redes de reciprocidad y ayuda mutua” (p. 159),

para enfrentar la falta de trabajo, de ingresos, de salud, las emergencias familiares, etc. También ofrecen servicios sin intermediación de la aplicación, a partir de relaciones de confianza y de amistad; asimismo, van creando plataformas para organizar la resistencia y las luchas, en un espacio digital, ya que no tienen un lugar común de encuentro.

No obstante, en muchos casos las demandas se orientan a formalizar este trabajo para lograr ciertos derechos, por lo que no alcanzan a cuestionar el patrón de poder y de acumulación capitalista, por ello es necesario impulsar procesos de subjetivación política que les permitan tomar conciencia de la situación de dominación y explotación que viven, para pugnar por transitar de un modo de producción y



de vida basado en la acumulación privada a uno que se oriente a la satisfacción de las necesidades colectivas y el disfrute de la sociedad en su conjunto, cuyo horizonte busque romper con el aislamiento, la fragmentación, la competencia y las diversas formas de opresión.

Reflexiones finales

Para entender la coyuntura actual sobre el capitalismo digital y los cambios en el mundo del trabajo, es necesaria una perspectiva de largo plazo, que considere a la 4RT como una fase más del patrón de acumulación capitalista que ha pasado por el capitalismo industrial, el capitalismo monopólico, la globalización económica y actualmente la era digital. No obstante, esta mirada más que considerar una sucesión o tránsito de una fase a otra, se refiere a una superposición de las fases dando mayor densidad a los procesos, en los que la financiarización, la hipertecnocratización, la vigilancia y el disciplinamiento han permitido la articulación de diversas formas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, producción mercantil simple, empleo asalariado, trabajo recíproco),

sin restricciones espacio-temporales a la dominación y explotación de los seres humanos y de la Madre tierra, para sostener el patrón de poder moderno-colonial y la acumulación capitalista.

No obstante, es necesario revalorar y recuperar todo lo que el capitalismo ha negado, reestablecer la organización colectiva, las relaciones de solidaridad, reciprocidad, complementariedad e interdependencia para disputar el sentido de la organización de la vida en sociedad y orientar la reproducción de la vida a eliminar toda forma de opresión, desde otro horizonte de sentido histórico.



Bibliografía

Berardi, F. (2017). Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva. Caja Negra.

Chul Han B. (2014). Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. ePub-Titivillus

Quijano, Aníbal (2001). "La colonialidad y la cuestión del poder" en <http://anibalquijano.blogspot.mx/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del-html>

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, en Perú "indígena", No. 13.

Quijano, A. (2012). "Bien vivir": entre el desarrollo y la descolonialidad del poder, en Viento sur, No. 122

Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina, Contextualizaciones Latinoamericanas, No. 5, pp. 1-13

Radetich, N. (2022). Capitalismo. La uberización del trabajo. Siglo XXI

Sadin, E. (2018). La Siliconización del mundo. Caja negra.

Shwab, K. (2017). La cuarta revolución industrial. Leddy

Virno, P. (2003). Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Traficantes de sueños.

Zuboff, S. (2019). La era del capitalismo de vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder. Paidós.

Miguel Ángel Nación Pantigoso^[1]

¿QUÉ LE DICE MARIÁTEGUI A HABERMAS? LA CUESTIÓN INDÍGENA COMO LÍMITE NO RECONOCIDO DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Resumen:

El presente artículo examina la tensión entre el concepto de democracia deliberativa elaborado por Jürgen Habermas y la crítica social contenida en la obra de José Carlos Mariátegui, con particular atención a la cuestión indígena en el Perú. Se argumenta que la arquitectura teórica habermasiana —fundada en la razón comunicativa, la esfera pública y la situación ideal de habla— supone condiciones de reconocimiento ciudadano previo que, en sociedades atravesadas por la exclusión colonial y racial, nunca se materializaron. La obra de Mariátegui, especialmente los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), articula una crítica que, sin conocer a Habermas, revela el punto ciego estructural de su teoría: la incapacidad de dar cuenta de sujetos históricamente excluidos del estatuto de interlocutores válidos antes de que pudiera constituirse cualquier espacio público deliberativo. El diálogo entre ambos pensadores no es solo posible sino necesario para elaborar una teoría de la democracia que tome en serio la condición poscolonial.

Palabras clave: Habermas, Mariátegui, democracia deliberativa, cuestión indígena, esfera pública, colonialidad, razón comunicativa.

[1] Profesor auxiliar del Departamento Académico de Filosofía de la Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV) Lima, Perú. Se ha desempeñado como docente de cursos de Filosofía e nivel de pregrado en la Universidad Peruana Cayetano Heredia (UPCH), la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFÉ), y a nivel de pregrado y posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) Este artículo es parte de una investigación sobre el diálogo teórico entre norte y sur | Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú.

I. Introducción: el encuentro que no ocurrió

Jürgen Habermas y José Carlos Mariátegui nunca se leyeron. No podían hacerlo: cuando Mariátegui murió en Lima, en abril de 1930, Habermas tenía apenas un año de edad. Tampoco sus tradiciones intelectuales se cruzaron de manera significativa en el siglo XX: la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y el marxismo heterodoxo latinoamericano transitaron por senderos paralelos que raramente convergieron. Sin embargo, entre ambos pensadores existe una tensión productiva que merece ser articulada, porque ilumina un problema que ninguno de los dos resolvió por separado: el de los límites de la razón pública en sociedades marcadas por la exclusión estructural.

La pregunta que organiza este artículo es la siguiente: ¿Qué le dice Mariátegui a Habermas? No se trata de un ejercicio de anacronismo ni de una comparación meramente tipológica.

Se trata, más precisamente, de poner la crítica mariáteguiana de la república peruana —una crítica construida desde la cuestión indígena como eje— en diálogo con la arquitectura teórica habermasiana de la democracia deliberativa, con el propósito de identificar el punto ciego estructural que esa arquitectura arrastra desde sus fundamentos. El argumento central que se sostiene aquí es el siguiente: la teoría habermasiana de la democracia deliberativa presupone, sin tematizarlo, un sujeto que ya ha sido reconocido como interlocutor válido en el espacio público. Cuando ese reconocimiento no existe —cuando ha sido sistemáticamente negado por estructuras coloniales y raciales— el modelo no falla en su aplicación: falla en sus condiciones de posibilidad.

Mariátegui, sin haber formulado nunca una teoría de la esfera pública, diagnosticó con precisión esa ausencia en el caso peruano.

Su análisis de la condición del indígena no es solo una denuncia de injusticia; es, en términos que hoy podemos articular con mayor precisión filosófica, una crítica a la ilusión de universalidad que subyace a toda promesa republicana en sociedades poscoloniales. En ese sentido, la obra mariáteguiana no es solo un objeto de estudio regional: es un interlocutor teórico que interpela las pretensiones universalistas de la tradición habermasiana.

El artículo se organiza en cinco secciones. La primera reconstruye los elementos centrales de la teoría habermasiana que interesan a este análisis: la razón comunicativa, la esfera pública y la democracia deliberativa. La segunda presenta la crítica mariáteguiana de la república peruana, con énfasis en su análisis de la cuestión indígena. La tercera identifica el punto de tensión fundamental entre ambos: el problema del reconocimiento previo. La cuarta explora las posibilidades y los límites de un diálogo teórico entre ambas tradiciones. La quinta ofrece conclusiones y señala las implicaciones para una teoría de la democracia sensible a la condición poscolonial.

II. La arquitectura habermasiana: razón, esfera pública y democracia deliberativa

2.1 La razón comunicativa como fundamento

El proyecto filosófico de Habermas puede leerse, en su conjunto, como un intento de salvar a la razón ilustrada de sus propios excesos sin renunciar a sus promesas. Frente a la crítica posmoderna que declaraba agotado el proyecto de la modernidad —Lyotard proclamaba el fin de los grandes relatos; Foucault desmontaba la razón como instrumento de poder—, Habermas sostuvo que el problema no era la razón como tal sino una de sus versiones históricamente dominantes: la razón instrumental. En la Teoría de la acción comunicativa (1981), su obra mayor, propone una distinción que se vuelve el eje de toda su construcción teórica: la diferencia entre la acción estratégica, orientada al éxito, y la acción comunicativa, orientada al entendimiento.

La razón comunicativa no es una facultad del sujeto individual. No reside en la mente del pensador solitario que calcula medios para sus fines.

Reside, en cambio, en las estructuras del lenguaje orientado al entendimiento: emerge cuando los hablantes coordinan sus acciones a través de pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o cuestionadas por los demás. Cuando alguien afirma algo, implícitamente reclama que su afirmación es verdadera, que su acto de habla es legítimo y que su expresión es sincera. Estos reclamos de validez son, para Habermas, el núcleo racional de toda comunicación: constituyen el horizonte normativo hacia el cual apunta todo lenguaje auténticamente orientado al entendimiento.

De esta base se desprende lo que Habermas denomina la situación ideal de habla: una condición contrafáctica en la que todos los participantes tienen igual acceso a la palabra, ninguno está sometido a coacción externa o interna, y los argumentos se evalúan exclusivamente por su fuerza racional.



Habermas es consciente de que esta situación nunca se realiza plenamente en la historia. No la propone como una descripción empírica sino como un supuesto pragmático-universal que los hablantes necesariamente anticipan cuando participan en discursos orientados al entendimiento. Es, en sus propios términos, una idealización inevitable que opera como criterio normativo para evaluar las distorsiones de la comunicación real.

2.2 La esfera pública y su historia

En *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), Habermas reconstruye la emergencia histórica de la esfera pública burguesa en la Europa del siglo XVIII. Su tesis es que, en ese periodo, se constituyó por primera vez un espacio de deliberación entre personas privadas que razonaban públicamente sobre asuntos de interés general, con independencia del poder estatal y de la autoridad religiosa.

Los cafés de Londres y París, las sociedades literarias, la prensa periódica: todos estos espacios articularon una práctica novedosa, la de una ciudadanía que forma su opinión a través del debate racional y ejerce con ella un contrapeso crítico frente al poder.

Habermas reconoce en este mismo texto las limitaciones históricas de esa esfera pública: fue burguesa en el sentido preciso de excluyente; las mujeres, los trabajadores y los pobres quedaron fuera de sus fronteras o participaron en condiciones de subordinación. Pero sostiene que el principio que esa esfera introdujo —la idea de que el poder debe justificarse mediante razones ante una opinión pública formada libremente— tiene validez normativa que trasciende sus realizaciones históricas deficientes. El problema de la esfera pública real no es el principio sino su aplicación parcial e inequitativa.

Este argumento será central para nuestra discusión con Mariátegui. Habermas distingue entre el principio de la esfera pública y sus realizaciones históricas fallidas.

Pero lo que Mariátegui mostrará — desde el otro lado del Atlántico y desde una experiencia colonial radicalmente distinta— es que esa distinción puede ser insuficiente: que hay casos en los que la exclusión no es un accidente histórico superable dentro de la misma lógica, sino una condición constitutiva del orden social que ninguna extensión del principio puede remediar sin transformar la estructura misma.

2.3 La democracia deliberativa

En *Facticidad y validez* (1992), Habermas desarrolla las implicaciones políticas de su teoría en la forma de un modelo de democracia deliberativa. El principio central es el siguiente: la legitimidad de las normas jurídicas y las decisiones políticas no deriva únicamente de que hayan sido aprobadas por una mayoría — condición necesaria pero insuficiente—, sino de que hayan surgido de procesos deliberativos en los que todos los afectados pudieron participar en condiciones de igualdad y libertad.

La legitimidad democrática es, en este sentido, procedimental y discursiva: no depende del contenido de las decisiones sino de la calidad del proceso que las produjo.

El modelo habermasiano de democracia deliberativa descansa sobre supuestos que raramente se examinan de manera explícita. Para que la deliberación pública sea posible —para que los ciudadanos puedan efectivamente participar en la formación de la voluntad colectiva mediante argumentos— es necesario que existan condiciones previas: que todos sean reconocidos como sujetos políticos con derecho a la palabra, que tengan acceso a la información y a los espacios de deliberación, y que sus argumentos sean evaluados por su validez y no descartados por la posición social de quien los emite. Estas condiciones son, para Habermas, exigencias normativas que los sistemas democráticos deben aproximar progresivamente.

Lo que el caso peruano —y, más específicamente, la crítica mariáteguiana— pondrá en cuestión es si esas condiciones son simplemente requisitos normativos que se pueden añadir al modelo sin modificarlo, o si su ausencia revela algo más profundo: que el modelo fue construido desde una experiencia histórica en la que el problema del reconocimiento ya había sido, al menos parcialmente, resuelto, y que, por eso mismo, carece de herramientas para pensar las sociedades donde ese problema es todavía, y estructuralmente, el problema central.

III. Mariátegui y la crítica desde la cuestión indígena

3.1 El diagnóstico de la república peruana

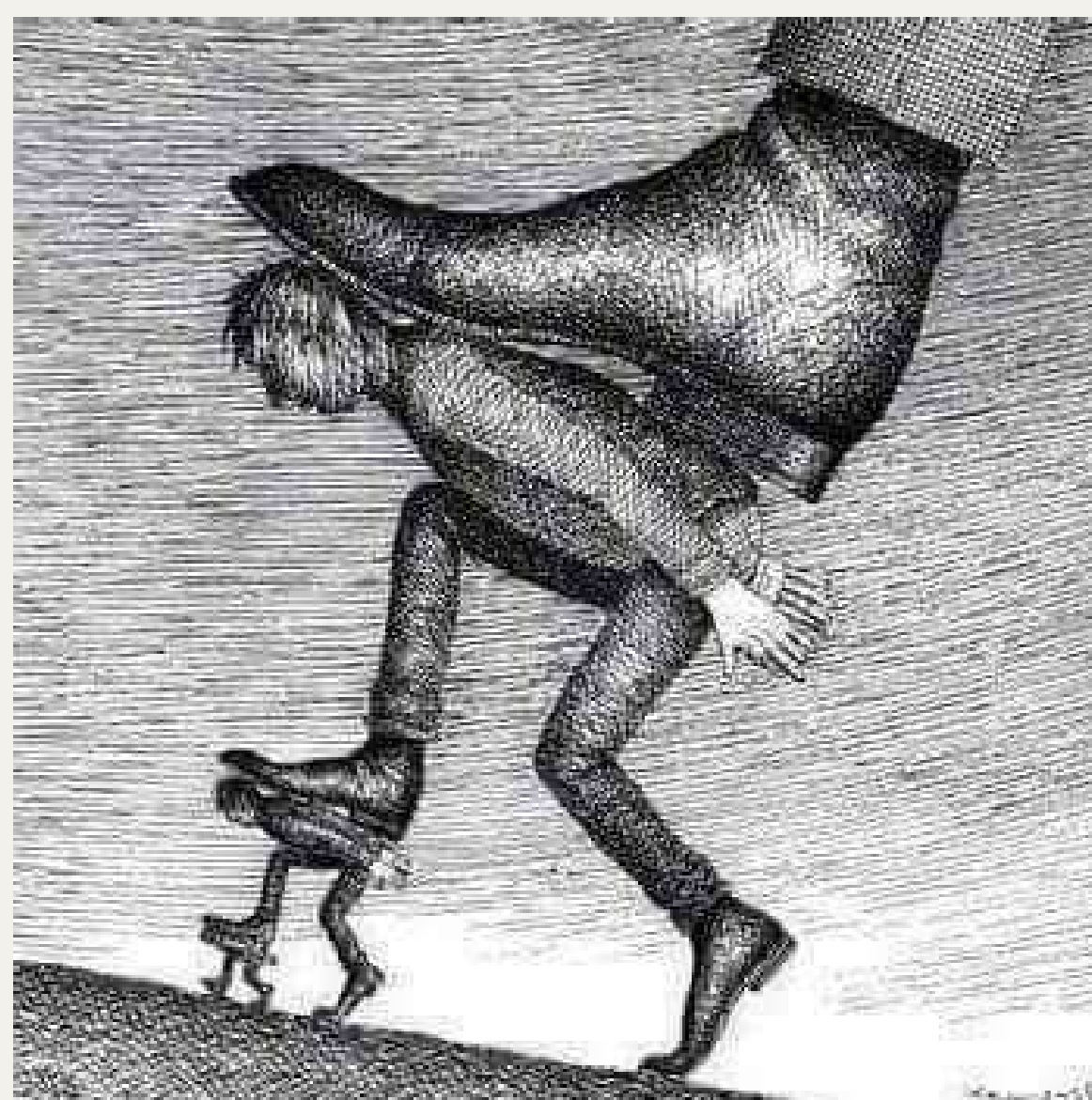
José Carlos Mariátegui publicó los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1928, dos años antes de su muerte a los treinta y cinco años. La obra es, en muchos sentidos, inclasificable: combina análisis económico marxista, crítica literaria, sociología histórica y reflexión filosófica en una síntesis que no tiene equivalente en el pensamiento latinoamericano de su época.

Pero su núcleo argumentativo puede resumirse en una tesis que Mariátegui formula con creciente claridad a lo largo de sus ensayos: la independencia peruana de 1821 no resolvió el problema central de la sociedad peruana porque no tocó la estructura que lo producía. Esa estructura era el gamonalismo: el sistema de dominación territorial, racial y económica que mantenía al indígena en una condición de servidumbre feudal bajo el dominio de los terratenientes de la sierra.

La república, en el análisis mariáteguiano, fue un proyecto de y para las élites criollas. No incorporó al indígena como ciudadano, sino que lo dejó donde el orden colonial lo había colocado: fuera del pacto político, fuera del mercado moderno, fuera del sistema educativo, fuera de la esfera pública. La promesa ilustrada de igualdad y razón que animó a los constructores de la república se formuló, desde el principio, con una exclusión constitutiva. Como escribe Mariátegui en el ensayo dedicado al problema del indio: *"El problema del indio es el problema de la tierra"*.

Esta formulación, que a primera vista parece reduccionista, esconde una operación teórica sofisticada: Mariátegui rechaza las explicaciones que reducen la exclusión indígena a factores culturales, raciales o morales, y la vincula directamente a una estructura de propiedad que reproduce la dominación colonial bajo formas republicanas.

Lo que Mariátegui diagnostica, en términos que hoy podemos precisar con mayor rigor filosófico, es la existencia de una exclusión que no es accidental sino constitutiva del orden republicano peruano. El indígena no quedó fuera de la república por una omisión que podría haberse evitado: quedó fuera porque



su inclusión habría requerido dismantelar las estructuras de poder —latifundio, gamonalismo, servilismo— sobre las que ese orden se edificó. La república peruana no fue una promesa incumplida por negligencia; fue, en ciertos aspectos decisivos, una promesa que nunca se hizo.

3.2 Raza, clase y estructura colonial

Una de las contribuciones más originales de Mariátegui al pensamiento social latinoamericano es la articulación entre raza y clase como dimensiones que se refuerzan mutuamente en la producción de la exclusión indígena. A diferencia de posiciones contemporáneas que separaban ambas categorías —o que reducían la raza a una superestructura ideológica de la lucha de clases—, Mariátegui insistió en que la condición del indígena no podía entenderse solo en términos económicos ni solo en términos raciales: era la combinación de ambas que producía una forma de dominación específica, heredada del orden colonial y reproducida bajo el ropaje de la república moderna.

Esta articulación tiene implicaciones directas para la pregunta que aquí nos ocupa. En el esquema habermasiano, las distorsiones de la comunicación son, fundamentalmente, distorsiones sistémicas: la lógica del dinero y el poder coloniza el mundo de la vida y deforma las prácticas comunicativas. Pero Mariátegui señala algo distinto: que hay formas de exclusión que no son meramente sistémicas en el sentido habermasiano sino constitutivas de la identidad misma del sujeto excluido. El indígena no es simplemente alguien a quien el sistema le impide hablar: es alguien cuya palabra, cuando se produce, no es reconocida como argumento válido por la estructura racial e institucional que define quién cuenta como interlocutor legítimo.

Esta distinción es teóricamente decisiva. La teoría habermasiana puede dar cuenta de situaciones en las que ciudadanos reconocidos como tales son, sin embargo, excluidos de facto de los procesos deliberativos por desigualdades económicas o por la colonización mediática del espacio público. Para esas situaciones, el modelo ofrece criterios normativos de corrección:

hay que democratizar el acceso a la esfera pública, reducir las asimetrías de poder, proteger la autonomía de los medios de comunicación. Pero no está equipado para dar cuenta de situaciones en las que el problema no es la exclusión de quienes ya son reconocidos como ciudadanos, sino la negación misma de ese reconocimiento previo. En el Perú de Mariátegui —y, en importantes aspectos, en el Perú de hoy—, el problema no es que el indígena tenga menos voz en la deliberación pública: es que su condición de interlocutor válido no ha sido reconocida.

3.3 El socialismo como alternativa y sus implicaciones epistémicas

La propuesta política de Mariátegui —la articulación del socialismo con las comunidades indígenas andinas como base de una transformación social— suele ser leída como su contribución más específicamente latinoamericana y, por eso, como la más alejada de la tradición europea. Pero hay en esa propuesta una dimensión epistémica que es igualmente relevante para nuestra discusión:

la afirmación de que el conocimiento y las prácticas organizativas de las comunidades indígenas tienen valor propio, no son meras supervivencias del pasado sino recursos actuales de construcción social.

Esta afirmación tiene consecuencias para la teoría de la esfera pública. Si las comunidades indígenas andinas tienen formas propias de deliberación colectiva, de toma de decisiones y de gestión de los asuntos comunes —formas que Mariátegui documenta con atención en su análisis del ayllu—, entonces el problema no es simplemente incluir al indígena en la esfera pública tal como existe, sino preguntarse si esa esfera pública, en su forma históricamente constituida, es el único modelo posible de deliberación democrática. Mariátegui no formula esta pregunta en términos filosóficos, pero la plantea de hecho al tomar en serio las instituciones comunitarias andinas como alternativas y no solo como déficits.

IV. El punto ciego estructural: el problema del reconocimiento previo

4.1 *Lo que Habermas no vio*

El encuentro entre Habermas y Mariátegui permite articular, con mayor precisión que la que cada uno alcanzó por separado, un problema que es central para cualquier teoría democrática con pretensiones de universalidad: el problema del reconocimiento previo como condición de posibilidad de la deliberación.

La teoría habermasiana de la democracia deliberativa opera sobre la base de un sujeto que ya está constituido como ciudadano: alguien que tiene, al menos formalmente, el derecho a participar en los procesos de formación de la voluntad colectiva. Las desigualdades que Habermas critica —la colonización del mundo de la vida por el dinero y el poder, la deformación del espacio público por los medios de comunicación de masas— son desigualdades que operan sobre ese sujeto ya reconocido. Son distorsiones de una relación que ya existe, no negaciones de su existencia misma.

Mariátegui describe una situación radicalmente distinta. El indígena peruano no es un ciudadano cuya participación deliberativa está distorsionada por desigualdades económicas o mediáticas: es alguien a quien el orden republicano no reconoció como ciudadano en ningún sentido sustantivo. No tenía acceso a la educación formal que era condición de la participación política. No podía votar —el voto estaba restringido a los alfabetos hasta 1979. Su lengua, el quechua o el aymara, no tenía estatuto oficial ni presencia en las instituciones del Estado. Sus formas de organización comunitaria eran ignoradas o activamente destruidas por el sistema legal. Su conocimiento y su experiencia no contaban como argumentos válidos en los espacios donde se tomaban las decisiones que lo afectaban.

Esto no es simplemente una aplicación deficiente del modelo habermasiano: es la ausencia de las condiciones que ese modelo presupone. Y lo que hace que el punto ciego sea estructural —y no meramente contingente— es que esa ausencia no fue un accidente histórico superable dentro de la misma lógica republicana:

fue producida y reproducida activamente por el orden social que la república peruana instauró y legitimó. La exclusión del indígena no era el residuo de un pasado que el progreso republicano iría disolviendo; era una función del presente: el gamonalismo necesitaba al indígena excluido para funcionar.

4.2 El universalismo y sus exclusiones constitutivas

Hay una objeción previsible a este argumento que conviene anticipar. Un lector habermasiano podría responder que Habermas es perfectamente consciente de que su modelo es una idealización normativa que la historia ha realizado solo de manera parcial e inequitativa, y que la exclusión del indígena peruano es precisamente el tipo de déficit que su teoría permite identificar y criticar. En otros términos: el modelo no falla; falla su aplicación histórica, y el propio modelo proporciona los criterios para denunciar esa aplicación fallida.

Esta respuesta es parcialmente correcta pero insuficiente. Es correcta en la medida en que la teoría habermasiana sí proporciona recursos normativos para criticar la exclusión: si la democracia deliberativa exige que todos los afectados puedan participar en condiciones de igualdad, entonces la exclusión del indígena es una violación de ese principio que el modelo puede y debe denunciar. Pero es insuficiente por una razón más profunda: que la teoría habermasiana fue construida desde una experiencia histórica —la modernidad europea occidental— en la que el problema del reconocimiento básico del sujeto político había sido, al menos formalmente, resuelto antes de que se planteara la pregunta por la calidad de la deliberación.



En Europa occidental, los debates sobre la ampliación de la ciudadanía —a las mujeres, a los trabajadores, a las minorías étnicas— se dieron dentro de un marco en el que la idea misma de ciudadanía universal era, al menos discursivamente, el horizonte compartido. Las exclusiones eran contradicciones internas de un principio que, en teoría, todos afirmaban. En el Perú que Mariátegui analiza, la situación era distinta: la exclusión del indígena no era una contradicción de un principio universalista compartido sino la condición de posibilidad de un orden social que nunca pretendió, en sus prácticas efectivas, ser universal. La diferencia no es de grado sino de estructura.

Esta distinción tiene consecuencias para la evaluación del modelo habermasiano. No se trata de decir que Habermas esté equivocado en sus principios: la razón comunicativa, la esfera pública y la democracia deliberativa siguen siendo ideales normativos valiosos. Se trata de señalar que esos principios fueron elaborados con una experiencia histórica específica como horizonte implícito,

y que, por eso, son insuficientes —no incorrectos, sino insuficientes— para pensar sociedades en las que el problema del reconocimiento previo sigue siendo el problema central.

4.3 Colonialidad y razón comunicativa

El concepto de colonialidad del poder, desarrollado posteriormente por Aníbal Quijano, permite precisar con mayor rigor teórico el punto que Mariátegui intuía. La colonialidad no es sinónimo de colonialismo: mientras el colonialismo designa un régimen político de dominación territorial, la colonialidad designa la matriz de poder —racial, epistémica, económica— que ese régimen instauró y que sobrevive a su desaparición formal. En el Perú postcolonial, la república no eliminó la colonialidad: la reprodujo bajo nuevas formas institucionales.

Lo que la colonialidad produce, en términos habermasianos, no es solo una distorsión de la comunicación sino algo anterior y más fundamental:

una jerarquía de quién puede hablar y ser escuchado que está inscrita en las instituciones, en los cuerpos y en las subjetividades antes de que cualquier proceso deliberativo comience. El indígena no llega a la esfera pública en igualdad de condiciones con el criollo letrado; llega —si llega— cargando una posición de inferioridad que no es solo económica sino racial y epistémica: su conocimiento, su lengua y sus formas de argumentar no son reconocidas como válidas por las reglas del juego deliberativo que la sociedad dominante ha establecido.

Habermas, en sus reflexiones sobre el multiculturalismo y la inclusión del otro —especialmente en *La inclusión del otro* (1996)—, reconoce que las democracias liberales deben acomodar la diferencia cultural y garantizar los derechos de las minorías. Pero su solución —el patriotismo constitucional, la adhesión compartida a principios procedimentales universales— presupone que esa diferencia puede ser acomodada sin transformar las reglas del juego deliberativo,

que basta con ampliar el círculo de los incluidos sin cuestionar la forma misma de inclusión. Mariátegui, desde su análisis del problema indígena, sugería algo más radical: que en ciertas condiciones históricas, la inclusión genuina requiere no solo ampliar el espacio público sino transformar su estructura.

V. Las posibilidades del diálogo: lo que cada uno le debe al otro

5.1 Lo que Mariátegui le aporta a Habermas

El diálogo entre Mariátegui y Habermas no es solo crítico: también es productivo. Mariátegui le aporta a la tradición habermasiana al menos tres elementos que esta no puede generar por sus propios medios.

El primero es la historización radical de las condiciones de posibilidad de la deliberación. La teoría habermasiana tiende a tratar las condiciones de la situación ideal de habla —igualdad de acceso, ausencia de coacción, validez de los argumentos—

como exigencias normativas que se pueden añadir a cualquier situación histórica mediante reformas institucionales. Mariátegui muestra que, en ciertas situaciones, esas condiciones no son meramente deficientes, sino que su ausencia es el producto de una estructura que se reproduce activamente y que no puede ser corregida sin una transformación que el modelo no puede imaginar desde adentro.

El segundo aporte es la articulación entre exclusión epistémica y exclusión política. La teoría habermasiana reconoce que las desigualdades económicas y de poder distorsionan la deliberación. Pero no tematiza suficientemente la dimensión epistémica de la exclusión: el hecho de que ciertas formas de conocimiento, ciertos modos de argumentar y ciertas experiencias históricas son descalificadas de antemano como no válidas por las reglas implícitas del espacio deliberativo. Mariátegui, al tomar en serio el conocimiento y las prácticas organizativas de las comunidades andinas, señala en dirección a una ampliación del concepto mismo de razón pública que la tradición habermasiana no ha desarrollado suficientemente.

El tercero es la perspectiva desde la periferia como corrección necesaria del universalismo. Habermas ha formulado principios con pretensión de validez universal. Mariátegui muestra que esa pretensión debe ser sometida a la prueba de la experiencia de quienes quedaron fuera del horizonte desde el que esos principios fueron formulados. No para rechazarlos sino para corregirlos, para obligarlos a dar cuenta de situaciones que no habían anticipado. En ese sentido, la crítica mariáteguiana no destruye el proyecto habermasiano, sino que lo completa.

5.2 Lo que Habermas le aporta a Mariátegui

El intercambio, sin embargo, no es unidireccional. La tradición habermasiana también tiene algo que ofrecer a la lectura contemporánea de Mariátegui.

En primer lugar, un aparato conceptual más preciso para articular la dimensión normativa de la crítica. Mariátegui critica la república peruana por excluir al indígena, pero los fundamentos normativos de esa crítica no siempre están explicitados con suficiente rigor.

La distinción habermasiana entre acción estratégica y acción comunicativa, la noción de pretensiones de validez y la teoría del discurso permiten reconstruir de manera más precisa por qué la exclusión del indígena es una violación de principios que la propia república, en sus declaraciones formales, afirmaba sostener.

En segundo lugar, la teoría habermasiana ofrece recursos para pensar la dimensión institucional de la transformación que Mariátegui propugnaba. La propuesta mariáteguiana de articular el socialismo con las comunidades indígenas andinas es políticamente visionaria pero institucionalmente poco desarrollada. La reflexión habermasiana sobre la relación entre esfera pública, sociedad civil y sistema político sugiere vías de institucionalización de esa propuesta que el propio Mariátegui no alcanzó a elaborar.



En tercer lugar, y quizás más importante, la insistencia habermasiana en el potencial racional del lenguaje ordinario —la idea de que la capacidad de entendimiento no es un privilegio de los letrados sino una competencia comunicativa que todos los hablantes ejercen en sus prácticas cotidianas— proporciona un fundamento para la reivindicación de la voz indígena que es más sólido que el que ofrecen las versiones puramente culturalistas o identitarias del multiculturalismo. El indígena, en términos habermasianos, no necesita que se le conceda la palabra como un favor: tiene derecho a ella en virtud de su competencia comunicativa, que no es menor ni superior sino simplemente diferente en sus formas históricas de expresión.

VI. Conclusiones: hacia una teoría democrática poscolonial

¿Qué le dice Mariátegui a Habermas? Le dice, en primer lugar, que la teoría de la democracia deliberativa tiene un punto ciego estructural:

su incapacidad para dar cuenta de situaciones en las que el problema no es la distorsión de la deliberación entre sujetos ya reconocidos, sino la negación del reconocimiento previo que haría posible cualquier deliberación. Le dice, en segundo lugar, que ese punto ciego no es accidental, sino que está inscrito en la experiencia histórica desde la cual la teoría fue formulada: la modernidad burguesa europea, donde el problema del reconocimiento básico había sido, al menos formalmente, resuelto antes de que se planteara la pregunta por la calidad de la democracia. Le dice, en tercer lugar, que cualquier teoría democrática con pretensiones de universalidad debe ser capaz de pensar desde la periferia —desde la experiencia de los excluidos— y no solo aplicarse a ella desde fuera.

Estas no son observaciones que invaliden el proyecto habermasiano. Son, en un sentido preciso, observaciones que lo extienden y lo corrigen desde adentro: toman en serio sus principios —la razón comunicativa, la inclusión de todos los afectados, la igualdad de acceso a la palabra—

y muestran que esos principios exigen más de lo que la teoría ha desarrollado hasta ahora. La cuestión indígena en el Perú no es un caso particular que la teoría general debe acomodar como excepción: es una interpelación a la generalidad misma de la teoría, una exigencia de que el universal demuestre su universalidad tomando en serio las experiencias que tendía a ignorar.

El diálogo entre Mariátegui y Habermas, por todo lo dicho, no es solo posible sino necesario. No es un diálogo entre iguales —las tradiciones que representan tienen muy distintos recursos teóricos y muy distinto reconocimiento académico—, pero sí es un diálogo en el que ambas partes tienen algo que aprender. Una teoría de la democracia para el siglo XXI —y especialmente para sociedades latinoamericanas que siguen procesando las herencias coloniales— necesita la precisión conceptual de la tradición habermasiana y la radicalidad crítica del diagnóstico mariáteguiano.

Sin la primera, la crítica corre el riesgo de quedarse en la denuncia sin fundar normativamente sus exigencias. Sin la segunda, la teoría corre el riesgo de proponer soluciones a problemas que no son los problemas reales de las sociedades a las que pretende iluminar.

La promesa de la democracia deliberativa, como toda promesa, debe ser evaluada no solo por su coherencia interna sino por su capacidad de dar cuenta de todos aquellos a quienes, en principio, interpela. En el Perú, esa evaluación pasa inevitablemente por la pregunta que Mariátegui formuló hace casi un siglo y que todavía no tiene respuesta definitiva: la pregunta por el lugar del indígena en la república. Mientras esa pregunta permanezca sin respuesta, la promesa de la democracia deliberativa seguirá siendo, también en el Perú, un proyecto inacabado.



Bibliografía:

Habermas, J. (1962/1981). Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1981/1987). Teoría de la acción comunicativa (2 vols.). Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1985/1989). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1992/1998). Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (1996/1999). La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Barcelona: Paidós.

Mariátegui, J. C. (1928/2005). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, J. C. (1925/1959). La escena contemporánea. Lima: Amauta.

McCarthy, T. (1978/1987). La teoría crítica de Jürgen Habermas. Madrid: Tecnos.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

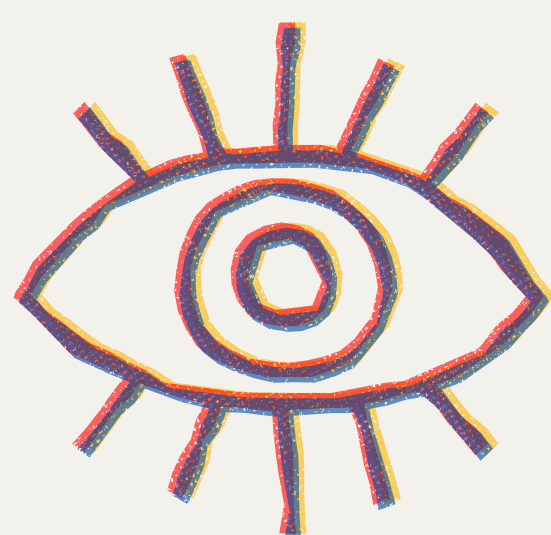
Dussel, E. y Apel, K.-O. (2004). Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid: Trotta.

Mignolo, W. (2000). Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, pp. 56-80.

Flores Galindo, A. (1987). Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Cosmovisiones, Pueblos Originarios y Modos de Vida



DECLARATORIA DE LA SÉPTIMA ASAMBLEA NACIONAL POR EL AGUA, LA VIDA Y EL TERRITORIO REALIZADA EN LA COMUNIDAD DE ZITACUA, TEPIC, NAYARIT^[1]

9 agosto, 2026

Al Congreso Nacional Indígena

Al Ejercito Zapatista de Liberación Nacional

A la Sexta nacional e internacional

A la Europa insumisa

A Quienes vemos la digna lucha zapatista como la vía por donde caminar juntos

A los pueblos originarios de Jalisco, Nayarit, de México y el mundo que resisten en contra del sistema capitalista de muerte

Aquí donde se gesta el espíritu vivo de nuestra gran Madre Tierra, aquí donde la espiritualidad sostiene los pilares del universo de vida, tatewari (abuelo fuego), tsi nönö Xihmjai (nuestra madrecita tierra), Nanda (Agua la mejor madre), ndöhi (aire).

[1] <https://www.congresonacionalindigena.org/2026/08/09/declaratoria-de-la-septima-asamblea-nacional-por-el-agua-la-vida-y-el-territorio-realizada-en-la-comunidad-de-zitacua-tepic-nayarit/>

Nos encontramos los días 8 y 9 de agosto de 2026 en la comunidad de Zitacua, Tepic, Nayarit, para escucharnos con respeto, mirarnos, acompañarnos y sabernos en resistencia para identificar a los enemigos que tenemos en común y unirnos como las gotas que forman un río y defender nuestra madre tierra, porque hay quienes la respetamos como nuestra madre.

Nosotros, nosotras, asistimos 427 personas adultas y 60 niños que participaron en la Asamblea de niñeces, provenientes de 18 estados de la república, de 7 países y de 18 pueblos originarios.

Quienes defendemos la vida, sabemos que la Madre Tierra es sabia, que le dio su lugar a cada elemento, que hizo nacer al agua libre, que le dio su lugar, sus caminos, sus cauces, para que alrededor de ella florecieran todas las formas de vida y el agua que guardó dentro de ella, la dejó ahí para que nazcan nuevos mañanas, para que generación tras generación tengan con qué saciar su sed.

Formó cerros y montañas para que filtren la lluvia que emana de los cielos, guardó minerales y piedras para dar soporte a todo lo que nombramos territorio, que es el espacio donde habitan nuestros dioses, donde nacen nuestros manantiales, donde descansan nuestros ancestros, donde florece nuestra lengua, donde se transmiten nuestros conocimientos para reproducir la vida comunitaria.

En esta Séptima Asamblea Nacional por el Agua, la Vida y el Territorio atendimos al llamado de los ríos: San Pedro Mezquital, Santiago, Lerma, Mololoa, Tulija, Salsipuedes, Xanga Ndá Ge, las Cañas, Chuvistar, Sacramento, Amealco, Conchos, Acaponeta, Xanadú, Petlapa, San Buenaventura, Arareco, Mayo, Prieto, Metlapanapa, Xopana, Xotiac, Bolaños, Tulija, Álamo, Tenbembé, Coyuca, Río Bravo, Amealco; Arroyos los Guayabos, Chicles, Arenal y Sarco; las cuencas: Lerma Santiago, Libre Oriental de San José Chiapa; los acuíferos: Matatipac, de Cuernavaca, Alto Atoyac, Ojo de agua Tenbembé;

los manantiales: de San Cristóbal de las Casas, de Huitepec, Tulica, Agua Clara, Jataté, Xochimilco y San Isidro; los lagos: Chapala, Calaque; las lagunas: San Pedro Lagunillas, Santiago Mexquititlán Tinamate, Guadalupe, Arareco y Lagunas de Zempoala; los humedales: Santa Cruz de las flores; las playas: Tlajomulco de Zuñiga; las Bahías de Topolobambo y Ouirá; y los cerros San Juan, la Reina, Toltepec, Tequixquiac.

Aquí, donde la Madre tierra colocó el todo, aquí debe preservarse. Los trasvases a los ríos, la extracción del agua subterránea, de minerales y de gas, son crímenes contra ella, nosotras y nosotros, los pueblos, comunidades, barrios, que somos sus hijos, tenemos la permanente tarea de defenderla.

En México vivimos un sistema basado en la explotación de nuestra Madre Tierra, en la imposición de megaproyectos, en la minería, la tala ilegal, el acaparamiento del agua, los cambios de uso de suelo, en el control del crimen organizado y la violencia criminal contra quienes defendemos nuestros territorios, representando una guerra permanente que amenaza nuestra existencia como pueblos y como humanidad.

Podemos encontrar al mismo criminal actuando en diferentes territorios con diferentes formas de despojo, que lo perciben como un gran territorio para lucrar. No nos miran como pueblos separados sino como los que estorbamos dentro de sus proyectos de muerte. Para ellos, la tierra es un negocio, su ambición por minerales, petróleo, agua, gas, madera, lleva a destruir todo.

En México, el despojo del agua, la vida y el territorio no es un accidente, sino una maquinaria sistemática, violenta y corrupta que entrelaza los intereses del Estado, las grandes corporaciones y el crimen organizado. Nos enfrentamos a una embestida estructural que opera desde la legalidad simulada hasta la violencia directa. Por un lado, las instituciones facilitan el saqueo mediante concesiones ilegales, el maquillaje sistemático de datos oficiales y la imposición de planes de reordenamientos regionales y ecológicos locales que sirven como mera fachada para autorizar el cambio de uso de suelo que ya han pactado con los grupos de poder industriales, mineros e inmobiliarios.

A esto se suma un marco legal a modo, como la reciente ley de pueblos indígenas y afromexicanos, que pretende reglamentar, limitar y establecer los procedimientos administrativos para que los pueblos puedan constituirse como sujeto de derecho público y ejercer la autonomía, omite el reconocimiento de los derechos territoriales, pero además establece mecanismos para que los saberes, conocimientos y "patrimonio cultural" pueda entrar al mercado y ser apropiado "legalmente" por las grandes empresas. Además, esta ley socava el derecho a la libre determinación.

La aprobación de la Ley Nacional de Aguas, sin derogar la Ley de Aguas Nacionales, -una ley salinista con la que el Estado mexicano sigue mercantilizando el agua y gestionándola para el capital y en contra de nuestras comunidades-. Estas modificaciones legislativas son fortalecidas por la reforma a la Ley de Amparo y en general la reforma judicial con la que limitan el acceso a la justicia para nuestros pueblos bajo el discurso del progreso y del desarrollo -como ocurre en Puebla,

donde fábricas, fraccionamientos y basureros se imponen bajo la promesa de una capital tecnológica- se justifica la construcción de megaproyectos destructivos: el tren México-Querétaro, centros de datos que devoran energía y agua, termoeléctricas y el acaparamiento hídrico para el "fracking".

La actual presidenta del país Claudia Sheinbaum, asegura que el fracking es necesario para alcanzar la soberanía energética, argumentando que podían utilizar agua salada, argumento que representa una burla, pues sabemos de lo mortal que es esta forma de extracción de hidrocarburos que emplea billones de litros de agua y la contamina. La 4T se ha arropado de científicos que ignoran y traicionan a nuestras comunidades, quienes ahora se dedican a acatar los mandatos del poder en contra de toda ética.

Al mismo tiempo, el Estado abandona de forma deliberada la inversión en acueductos, alcantarillado y plantas de tratamiento,

precarizando el servicio para luego justificar su privatización, un modelo donde se gastan millones en supuesta potabilización sin resolver jamás la distribución y el acceso real para los pueblos.

Cuando se destruye un río, se destruye una parte de nuestra historia, una parte de nuestra propia existencia, cuando contaminan un manantial, se enferma nuestro pueblo, cuando se invade un territorio indígena, se agrede la identidad colectiva.

Atrapar el agua a través de presas para generar energía es altamente lucrativo para las instituciones criminales como ocurre en el caso de San Pedro Mezquital en Nayarit el último río libre en la Sierra Madre occidental, amenazado por Conagua intenta imponer la presa el Nayar antes las cruces, pese a que los pueblos originarios han logrado frenarla, cambian el nombre al proyecto como si eso borrara el ecocidio que representa,

con la construcción de esta presa no solo se afectaría el flujo natural del río San Pedro y todas las formas de vida que sostiene, también afectaría a la pesca, la agricultura que las comunidades aledañas se desarrolla, así como la destrucción de centros ceremoniales del pueblo Naayeri, O'dam, wixarika, meshikan como ocurre con la Muxatena, en total desconocimiento y violencia, el gobierno propone reubicar a poblaciones y centros de ceremonia en total evitando el acceso por la inundación desconocimiento y violencia a los pueblos que con su espiritualidad y sus formas de vida sostienen el equilibrio de la madre tierra.

El río Mololoa está contaminado con coliformes fecales provenientes de la ciudad, provocando graves afectaciones de salubridad. Además, hay afectaciones en el cerro de San Juan, que ocasionan la falta de agua en las colonias y provocan inundaciones. Los humedales también se han visto afectados por la construcción de casas y el intento de imponer una minera.



En la comunidad de Jazmín del Coquito sus habitantes han luchado en contra de concesiones mineras, ganaron un amparo que tiró una de ellas, sin embargo, actualmente está concesionado prácticamente toda la comunidad. En Wirikuta, continúa la amenaza minera con 7 concesiones. Al mismo tiempo, el canal centenario es un proyecto que forma parte del plan hídrico del noroeste (diseñado para los estados de Nayarit, Sinaloa, Sonora y Baja California), de imponerse, dicho canal ocasionará una amplia destrucción en las poblaciones aledañas y ecosistemas completos; pretende ser usado para desviar agua de los ríos Acaponeta, San Pedro y Santiago al norte del Estado de Nayarit, a los desiertos de Sonora y parte de Estados Unidos. El desvío de agua afectaría directamente a las Marismas Nacionales, ya que se disminuiría el flujo de agua que llega a las mismas, ocasionando alteraciones en la salinidad del agua y como consecuencia, la afectación a los ecosistemas de los manglares de la zona.

En la cuenca Chapala-Santiago, la Asamblea de Pueblos en Resistencia denunció los múltiples proyectos, actividades y procesos de despojo que confluyen en el río Santiago y en el río Ameca.

En Tala, las comunidades señalan que el gobierno de Jalisco los quiere situar como el gran basurero de Jalisco con el Centro Integral de Economía Circular, el Relleno Sanitario intermunicipal de la zona agavera, el basurero clandestino en la comunidad de Huaxtla y otros proyectos de residuos industriales.

Desde la comunidad de Santa Cruz de las Flores en el municipio de Tlajomulco de Zúñiga, están luchando contra el crecimiento industrial acelerado, donde la farmacéutica PISA, ha saqueado el agua del subsuelo para la producción de Electrolit durante años. La comunidad coca de Mezcala después de haber recuperado las tierras invadidas por el empresario Guillermo Moreno Ibarra, denuncian la grave contaminación del lago de Chapala que tiene repercusiones en la salud de la población, siendo uno de los epicentros de la enfermedad renal crónica en el país.

En Tonalá, las compañeras continúan en la defensa del cerro de la Reina, y en contra de la contaminación del río Osorio, afluente del río Santiago.

Desde Juanacatlán, la lucha contra la urbanización, la industrialización y la deforestación, continúa junto con las exigencias de atención a la salud y la cancelación definitiva de la termoeléctrica La Charrería de la empresa Fistera Energy.

Desde El Salto, como uno de los lugares más contaminados de todo el país, continúan denunciando los proyectos inmobiliarios, industriales y energéticos como la termoeléctrica El Salto 1 de la empresa Ad Astra Energía y las invasiones a los humedales afluentes del río Santiago, como son el Cajón-Las Rusias, las Pintas y El Ahogado.

En San Lorenzo Azqueltán los cuerpos de agua son contaminados por las empresas agroindustriales, ganaderas y madereras provenientes de Zacatecas, y Jalisco. Esto demuestra que el problema no es local, sino regional, pues como pueblos compartimos el mismo territorio. El despojo se ejecuta mediante la invasión de tierras comunales, los proyectos agroindustriales y la tala ilegal que altera los ciclos hídricos.

Los impactos del capitalismo se reflejan en los daños a la salud, alimentación, trabajo, cultura y la espiritualidad. El estado responde con indiferencia, abandono y criminalización.

El pueblo se organiza a través de la asamblea general de comuneros que ha defendido jurídicamente y en la práctica su tierra. El horizonte de Azqueltán es el fortalecimiento de la autonomía comunal, donde la asamblea sea la máxima autoridad.

Ante este panorama de guerra generalizada contra la humanidad, como Asamblea llamamos a seguir caminando juntas y juntos, responder con solidaridad y organización para asegurar el mañana.

Hemos aprendido a tener esperanza y la construimos cada día, o morimos o dejamos que nos maten o nos sobreponemos.

Construimos autonomía en sus diferentes formas según lo demande nuestra cultura, territorio, historia y conciencia.

Como Asamblea Nacional por el Agua, la Vida y el Territorio, nos posicionamos y exigimos:

-No estamos de acuerdo con la consulta de la ley colonialista mal llamada Ley de pueblos indígenas y afrodescendientes impuesta por el INPI con la finalidad de facilitar el despojo del territorio de los pueblos originarios.

-Como asamblea ratificamos que el Río San Pedro Mezquital es y será libre.

-Exigimos que el río San Pedro Mezquital se decrete río libre como sujeto de derecho.

-Exigimos el respeto a los cuerpos de agua donde se ubican centros ceremoniales y lugares sagrados de los pueblos Naayeri, O'dam, Wixarika y Meshican.

-Cancelación total el proyecto hidroeléctrico El Nayar.

-Cancelación total del Canal centenario.

-Justicia para Marcos Aguilar Rojas de San Lorenzo Azqueltán, Jalisco: Reconocemos y expresamos nuestra solidaridad por la defensa de su territorio ancestral, exigimos al estado mexicano garantizar el respeto de su propiedad comunal,

la protección del pueblo originarias de Azqueltán, el cese del saqueo de sus recursos naturales, justicia para marcos y el cumplimiento de la resolución judicial agraria para la restitución completa de sus tierras, el respeto de su libre determinación de la comunidad. Llamado a seguir exigiendo castigo a los responsables del asesinato del compañero Marcos.

-Libertad para Francisco Moreno Hernández de Jotolá Chiapas, cancelación de la super carretera palenque, Chiapas, justicia para las ejecuciones, desapariciones y tortura de jóvenes ligadas al crimen organizados que ha sido invisibilizado por en la zona zoque Chiapas.

-Exigimos la restitución del pozo de Barrio Cuarto de Santiago Mexquititlán Amealco, Querétaro.

-Para Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, exigimos el fin de la persecución mediante la declaración de sentencias firmes en todas las instancias judiciales y la cancelación de las órdenes de aprehensión de 14 defensores exiliados perseguidos desde hace 12 años por defender la autonomía y el territorio; asimismo, exigimos justicia para el río Xangá Ndá Ge.

-Exigimos el cese de la hipocresía que negocia sobre nuestro río Santiago ya enfermo por las descargas de más de 3500 industrias que el estado utiliza como pretexto para justificar cada año millones de pesos para tratamientos de agua que no se realizan.

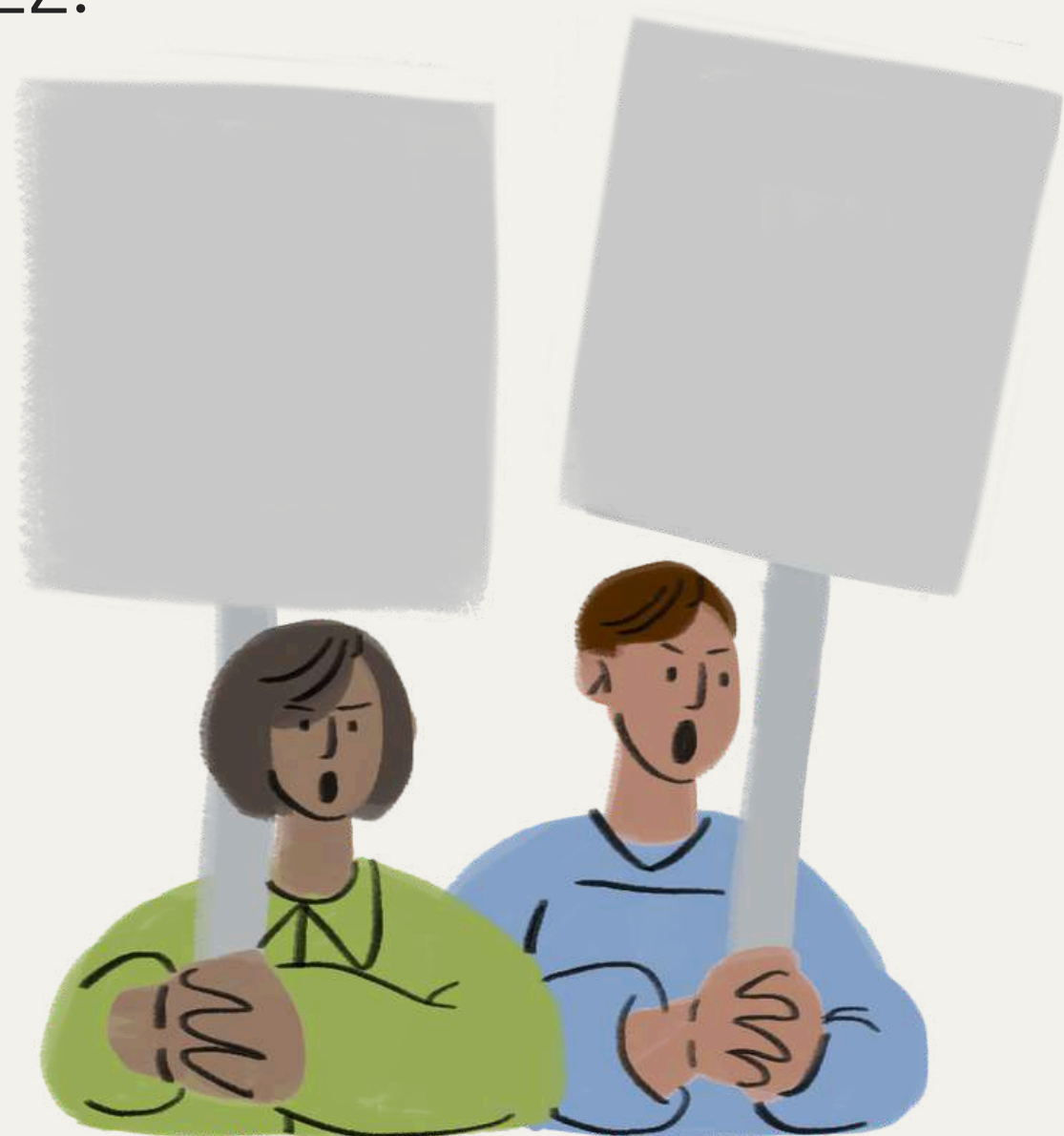
-No al plan hídrico de San Gregorio Atlapulco CDMX, que inunda nuestro territorio de aguas negras, acabando con la identidad chinampera. Responsabilizamos a Clara Brugada y Mario Esparza director de SEGIAGUA de toda la violencia criminal que impone planes de despojo.

-Exigimos libertad inmediata para Jesús Placido Galindo acusados por delitos graves fabricados, justicia para los 84 ejecutados y presentación con vida de los 25 desaparecidos de la montaña baja de Guerrero pertenecientes a CIPOG-EZ.

Resulta urgente fortalecer la unidad entre los pueblos, comunidades, autoridades tradicionales, y organizaciones para construir una agenda común por la defensa del agua, la vida y el territorio.

Defender el agua es defender la vida, defender el territorio es defender nuestra historia, defender la autonomía es defender el futuro de nuestros hijos.

Los pueblos originarios no luchamos solo por nuestras comunidades, luchamos por el equilibrio de la naturaleza, la biodiversidad, los bosques, ríos, y el derecho de la futuras generaciones de vivir en un planeta donde aún exista vida, hoy más que nunca debemos caminar unidos, que nuestra palabra se convierta en acuerdo, que nuestros acuerdos se conviertan en organización, que nuestra organización se convierta en esperanza y acción, porque el agua no tiene dueño, porque la tierra no se vende, porque la vida no se negocia, nunca más un México sin los pueblos originarios.



Ponemos a consideración de esta Asamblea, las siguientes propuestas emanadas de las mesas de trabajo:

- Hacer Rutas críticas, cartografías de las empresas contaminantes, cómo actúan, para saber a dónde dirigir las fuerzas y hacia dónde hacerlo con más urgencia.

- Hacer un registro histórico de lo que va pasando y por lo que los demás tienen que seguir luchando.

- Documentar todas las agresiones que sufren los cauces de agua y denunciar, por ejemplo, a la Comisión de Derechos Humanos.

- Difusión de todos los logros del CNI en estos 30 años, porque han sido muchos los éxitos.

- Estudiar el lenguaje del Estado y explicarlo desde nuestro lenguaje materno en nuestros pueblos e implementar traductores de información especializada, porque la gente a veces no combate las agresiones porque no entienden lo que está pasando.

- Respaldar y fortalecer los procesos autónomos en cada una de las regiones que participan en la ANAVI.

- Sumarnos a las acciones por la libertad de Jesús Plácido del CIPOG-EZ.

- Espacios de reflexión y formación autónoma o ferias de identidad como la del maíz en Querétaro.

- Hacer revisión de todos los acuerdos de las Asambleas anteriores.

- Posicionarse respecto a la reforma del artículo 2º constitucional

- Crear espacios intermedios entre cada ANAVIT para discusiones más concretas.

- Discutir la estructura y formas de organización dentro de la ANAVIT para mejorar el seguimiento de los acuerdos.

Horizonte de aprendizaje:

- Construcción de identidad de region.

- Crear conocimiento comunitario.

- Aprender de otros ejemplos como los observatorios de agua.

- Tener una pedagogía del cuidado y resguardo del agua.

-
- Reconstrucción del tejido social.
 - Recuperación de espacios públicos.
 - Incorporar la frase "el pinche capitalismo" a la narrativa del común en nuestros discursos.
 - Aprender a tener esperanza y reconstruir.
 - Construir el Común desde el internacionalismo.
 - No hay que exponer la sabiduría indígena.
 - Los grupos de autodefensa también como propuesta para defendernos del narco.
 - Desconectarnos de la narrativa oficial, para construir nuestra narrativa de derechos.
 - Reinterpretar el conocimiento desde nuestros saberes y nuestros contextos.
 - Rescatar nuestra propia alimentación.
 - Tener control de nuestra agua.
 - Saber dónde está asentada tu vida, donde corre un río, manantial, laguna humedal, qué función tiene para la coexistencia de la vida. Adquirir conciencia territorial: Como conocer el territorio, oliéndolo, sintiéndolo,
 - Dejar de consumir lo que producen las empresas y que nos venden como alimentos.
 - Reforzar nuestras luchas construyendo el Común reconociendo otras identidades y plantearnos la tarea de fortalecer los vínculos desde la colectividad.
 - Difundir a la sociedad en general más allá o incluso de las redes, estrategias de comunicación a la sociedad en general para combatir la apatía.
 - Fortalecer las estrategias legales volviendo a la tierra como sujeto de derecho.
 - Dar mayor prioridad al trabajo de las infancias y jóvenes.
 - Creación y uso de monedas alternativa

Llamados a acciones

-30 de agosto acompañamiento y apoyo a familias buscadoras en el día internacional de la desaparición forzada.

-Invitación al evento del 10 al 12 de octubre en la casa de los pueblos Samir Flores por los 30 años de la fundación del CNI.

-Invitación al sexto aniversario de la toma del INPI por el pueblo otomí residente en la Ciudad de México, el día 12 de octubre.

-23 de agosto reforestación del río Metlapanapa Nextetelco, en la región cholulteca.

-Emitir una declaración o denuncia para el 9 de Agosto, día internacional del pueblo originario.

-22 y 23 de agosto invitación al foro en el centro comunitario Teocentil en Tehuacán Puebla.

PANPARIUS
(MUCHAS GRACIAS)

AT TSI DEHE BUY, AR TSI DEHE BUY, A TSI DEHE BUY
(el Agua vive, el agua vive, el agua vive)

ATENTAMENTE

TIERRA, AGUA Y LIBERTAD

HASTA QUE LA DIGNIDAD SE HAGA COSTUMBRE

EL AGUA ES EL COMÚN DE LOS PUEBLOS

ASAMBLEA NACIONAL POR EL AGUA, LA VIDA Y EL TERRITORIO

#ríosanpedromezquital

#porelríolibresanpedromezquital



Arte Insurgente



Paulina Pérez

LA TIERRA COMO TESTIGO

La tierra como testigo, 2024-2025, es una serie de impresiones de plata sobre gelatina tomadas en distintos puntos a lo largo de la frontera entre Ciudad Juárez y El Paso.

La obra materializa la esencia intangible y cambiante de la identidad fronteriza. Propone una relación circular entre la tierra y el cuerpo: moldeamos la tierra tanto como ella nos moldea. La tierra funciona como un archivo vivo de memoria colectiva que sostiene la continuidad entre pasado y presente.

Donde antes el río nos conectaba, ahora el muro nos separa. Lo único que nos dividía era la brava corriente del río, que sostenía nuestras vidas. Ningún muro puede borrar los siglos de memoria, fortaleza y conocimiento que la tierra contiene. Esa memoria existía antes de nosotros y permanecerá después.

Esta serie aborda la tensión entre los vínculos ancestrales con el territorio y las fronteras impuestas que fracturan la continuidad cultural, la historia personal y la memoria compartida.

El muro es una estructura de nueve metros que impone una separación física. Sin embargo, la mayor parte de la historia, esa arquitectura no existió. La tierra debajo de ella permanece continua, sin reconocer el límite impuesto. Somos de ella, como ella es de nosotros.













