

REVISTA DESCOLONIALIDAD DEL PODER, BUENOS VIVIRES Y DIALOGO DE SABERES



Núm. 4 | Agosto-Diciembre | 2025



Adnai Yoana Percastegui Gutiérrez | Agustín Lao-Montes | Andrea Pérez Balderrama | Mg. Amelia Leonor Gallastegui | Benjamín Maldonado Alvarado | Carlos Corredor Jiménez | Cesar Germaná Cavero | Héctor León | María Lugones | Piero Quijano | Victor Manuel Negrete Barrera | César Iván Real Jiménez; Erandeni Dac Téllez; Jacqueline Maldonado; Wendolyne Caballero Mora | Nación Wampís

Revista Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes / núm. 4 (AGOSTO-DICIEMBRE) 2025 / México

Director

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Comité Editorial

Boris Wolfgang Marañón Pimentel

Héctor David León Jiménez

Hilda Caballero Águilar

Comité Técnico Editorial

Amarildo Figueroa

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: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).



Queremos reconocer el enorme trabajo hecho por **Josue Emmanuel Perusquía Pichardo** tanto en los primeros 3 números de la revista, como en el primer suplemento, de las entrevistas, etc., y dar un enorme agradecimiento por su trabajo en construir y hacer posible este espacio alternativo y descolonial.

Índice

Presentación: 5-8

Pronunciamento: 9-11

Homenaje I: 12-17

Entrevista a Victor Manuel Negrete: 18

Homenaje II: 19-34

Diálogo de Saberes

Bamboo Cooperativa de Salud Integral: 36-46

Artículos y Ensayos sobre el Mundo y América Latina

Notas para una Crítica al Principialismo Anglosajón: 48-57

Crónica de Mi nacimiento en la Frontera entre México y Estados Unidos: 58-65

Descolonizar las Ideas proponiendo Nuevos Relatos: 66-72

Textos Teórico-Políticos de aspectos específicos de la Colonialidad

Colonialidad y Género: 74-106

Cosmovisiones, Pueblos Originarios y Modos de Vida

Magonismo Anarquista y Comunalidad Libertaria: 108-124

Balance de 10 años de Reconstrucción de la Autonomía Wampis: 125-155

Entrevista a Agustín Lao-Montes: 156

Reseña de Tesis

Redes de Economía Social y Solidaria para la reproducción de la vida en el estado de Hidalgo (2021-2025): 158-164

Reseñas Críticas

Sustentabilidad descolonial en organizaciones colectivas en México. Logros y contradicciones: 166-167

Artes Insurgente

Piero Quijano, pinto contemporáneo: 169-171



Presentación

La Revista **Descolonialidad del poder, Buenos vivires y Diálogo de saberes**, en su número 4 de agosto–diciembre de 2025, 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.

Desde su pronunciamiento inicial contra las guerras colonial-modernas e imperialistas, la revista **asume una posición explícita frente a la violencia del sistema-mundo capitalista imperial de los Estados Unidos**. Este posicionamiento no es solo declarativo, expresa una **lectura descolonial del poder que identifica la guerra, el despojo territorial, el extractivismo y el genocidio como mecanismos constitutivos de la colonialidad-modernidad contemporánea**.

La denuncia del intervencionismo imperial en Palestina, América Latina y el Caribe se articula con una crítica más amplia a las instituciones de la colonialidad-modernidad —el Estado, el mercado capitalista, el patriarcado, el antropocentrismo y la democracia liberal—, evidenciando su incapacidad para garantizar la reproducción digna de la vida humana y no humana. Así, el número abre con una toma de posición que sitúa **el conocimiento y los saberes al servicio de la transformación social** y no de la eurocéntrica neutralidad académica. Uno de los temas centrales de este número es el homenaje a **Orlando Fals Borda**, a cien años de su nacimiento, figura clave del pensamiento descolonial latinoamericano. El texto dedicado a su obra y trayectoria recupera su legado como una praxis integral que articula epistemología, metodología y compromiso político. La reivindicación de la Investigación Acción Participativa (IAP) y del sentipensamiento se presenta como una desobediencia epistémica frente al positivismo colonial y al colonialismo intelectual que históricamente ha subordinado los saberes del Sur a los paradigmas eurocéntricos. En este sentido, **Fals Borda** aparece no solo como un referente histórico, sino como una fuente viva de inspiración para las luchas contemporáneas por la **descolonialidad del saber, del poder y del ser**.

La recuperación del **sentipensamiento**, categoría nacida de los saberes populares del Caribe colombiano, constituye una de las apuestas descoloniales más potentes de este número. Al cuestionar la dicotomía moderna entre razón y emoción, este enfoque propone una **epistemología encarnada, colectiva y situada, que reconoce la dimensión afectiva, espiritual y territorial del conocimiento**. Pensar sintiendo y sentir pensando implica desmercantilizar el saber, romper con la figura del investigador como sujeto externo y reconocer a los pueblos como productores legítimos de saber.

El Homenaje II a la revista **Amauta** y al proyecto intelectual de **José Carlos Mariátegui** amplía la genealogía descolonial que atraviesa este número. La lectura de **Amauta** como un espacio de disputa en el campo intelectual peruano de la década de 1920 permite rastrear los orígenes de una crítica temprana al eurocentrismo y a la colonialidad del saber. La reivindicación del socialismo indoamericano, del indigenismo crítico y de la articulación entre mito y logos muestra que **la descolonialidad no es un giro reciente, sino una tradición larga de pensamiento insurgente en América Latina**. Al recuperar estos planteamientos, la revista establece un diálogo intergeneracional que conecta las luchas del pasado con los desafíos del presente.

Otro aporte significativo del número es la sección **Diálogo de Saberes**, donde se presenta la experiencia de **Bamboo Cooperativa de Salud Integral**. Este trabajo encarna, en el plano de la práctica social, los principios de la economía social y solidaria, el cooperativismo y el buen vivir. La experiencia de **Bamboo** cuestiona los modelos hegemónicos de salud mercantilizada y propone una alternativa basada en el apoyo mutuo, la horizontalidad, la multidisciplinariedad y el arraigo comunitario. Desde una perspectiva descolonial, esta experiencia demuestra que es posible construir formas otras de organización del trabajo, del cuidado y de la vida, que resisten la lógica individualista y extractiva del capitalismo colonial-moderno contemporáneo.



Igualmente, este número de la revista tiene una contribución de Benjamín Maldonado titulada “Magonismo anarquista y comunalidad libertaria”, que reflexiona a partir de los aportes de Flores Magón sobre el encuentro entre sus ideas anarquistas y las concepciones y prácticas comunistas “indígenas” en México. Maldonado destaca el potencial emancipatorio de esta asociación de proyectos políticos, por un lado, el encarnado en la razón histórica de la modernidad, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar, y por otro, la razón “india” prehispánica, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo. La combinación de estas propuestas tiene una de sus expresiones en la emergencia de los Buenos vivires, que combina la relacionalidad de las cosmovisiones indígenas con la igualdad social de la modernidad.

En su conjunto, el número 4 de la revista articula de manera coherente descolonialidad del poder, buenos vivires y diálogo de saberes como ejes inseparables. La descolonialidad aparece no solo como una crítica teórica, sino como una práctica viva que se expresa en la investigación comprometida, en la memoria histórica, en la acción colectiva y en las experiencias comunitarias. Los textos reunidos dialogan entre sí para afirmar que la transformación social requiere también una transformación profunda de las formas de conocer, de sentir y de relacionarnos con los otros y con la naturaleza. Este número 4 de la revista incluye dos reseñas críticas y un apartado de arte insurgente. En su generalidad, este espacio editorial continúa desafiando los criterios hegemónicos de validación académica y apuesta por una pluralidad epistémica orientada a la defensa de la vida, reafirmando el conocimiento crítico, situado y colectivo para imaginar y construir mundos más justos, dignos y plurales.

Después de años de iniciado el genocidio de la política sionista de Israel contra el pueblo palestino, el 3 de enero de 2026 las tropas de Estados Unidos (EU) bombardearon la ciudad de Caracas y otras poblaciones civiles de Venezuela, secuestrando al presidente de ese país y a su esposa. Acto seguido, Donald Trump anuncia que el petróleo de Venezuela le pertenece a EU y que proceden a administrar el país. Advierte, además, con intervenir en países como México, Colombia y Cuba.

Una vez más, el imperialismo actualiza su política y acción neocolonialista de dominación y expansión territorial para apropiarse de los bienes naturales y energéticos de los países latinoamericanos, así como por recuperar su debilitada hegemonía mundial a través de la guerra. “Este es nuestro hemisferio”, declaró el Departamento de Estado al día siguiente de los bombardeos en Venezuela, regresando al uso abierto de la fuerza militar, bloqueando el acceso al mar al hermano país, confiscando buques petroleros rusos y chinos, elevando, de esta manera, los riesgos de una conflagración nuclear, entre potencias capitalistas.

Ante tales acontecimientos, seguimos manifestando nuestra profunda solidaridad con el pueblo palestino, sometido al genocidio por parte del Estado de Israel con el apoyo de los Estados Unidos y el silencio cómplice de las potencias occidentales; nos solidarizamos con el pueblo de Venezuela y nos sumamos a las luchas de resistencia de todos los pueblos de NuestrAmérica y de los pueblos del mundo contra el imperialismo y el neocolonialismo de las grandes potencias occidentales.

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



Pronunciamiento

No a las guerras colonial/modernas e imperialistas en el mundo

Los integrantes de la Red Mexicana de Descolonialidad del Poder, Buenos Vivires y Diálogo de Saberes, manifestamos nuestro enérgico rechazo al intervencionismo y al genocidio imperialista neocolonial sobre los diversos territorios del mundo y de manera enfática sobre Palestina y América Latina, especialmente en Venezuela y el Caribe.

Frente a la crisis civilizatoria irreversible de la modernidad-colonialidad capitalista y sus instituciones (Estado, mercado, patriarcado, democracia representativa, antropocentrismo, entre otras), el negocio de las armas y la guerra por la hegemonía mundial se tornan cada vez más destructivo y pone en riesgo a las zonas consideradas estratégicas, para el suministro de energía, metales, minerales y diversidad biológica, en la disputa geopolítica.

Nos pronunciamos contra la escalada de estas guerras que reactivan y expanden prácticas coloniales de dominación y explotación de territorios y poblaciones, de despojo y saqueo de bienes naturales, que garantizan la acumulación capitalista y la reconcentración de riqueza y poder, mediante la diseminación del terror, las amenazas militares y la apropiación de territorios de los pueblos, generando violencia, desplazamientos forzados, dolor y muerte, sin considerar los daños sociales y ecológico-ambientales, que amenazan con destruir las condiciones de vida en el planeta.

Pugnamos por la descolonialidad del poder, por la autodeterminación de los pueblos, por el derecho a construir, a través de diálogos interculturales, otro horizonte de sentido histórico, orientado a la transformación social contra toda forma de opresión, de ejercicio del poder jerárquico (racista, clasista, patriarcal, antropocéntrico y eurocéntrico) y de proyectos estadocéntricos y desarrollistas fallidos, sean de izquierda, de derecha o progresistas, que tienden a la concentración del poder, que impulsan proyectos desarrollistas y a la destrucción de la Madre tierra y de la Vida...

Acompañamos las experiencias que apuestan por la construcción de relaciones sociales simétricas basadas en la reciprocidad, en la producción de valores de uso, en la socialización del poder, en la producción equilibrada y la redistribución equitativa de la riqueza social, en la defensa de la Madre tierra y en el diálogo de saberes (científico y popular), en favor de la reproducción de la vida humana y no humana.

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.





Homenaje I

Orlando Fals Borda: Descolonialidad y Sentipensamiento en la Investigación Acción Participativa

Eduardo Andrés Sandoval Forero
<https://orcid.org/0000-0003-1659-7588>

En el amplio escenario del pensamiento crítico de NuestrAmérica, Orlando Fals Borda emerge como una de las figuras esenciales en la construcción del pensamiento y la acción social descoloniales. Su praxis no se limitó al ejercicio de la academia, fue todo un quehacer epistemológico, político, metodológico, analítico y ético para transformar la realidad, rompiendo con los mandatos del pensamiento positivista colonial de producir y validar el saber en nuestras sociedades.

El sociólogo Orlando Fals Borda nació en 1925 en Barranquilla, Colombia, en el seno de una familia caribeña; muere a sus 83 años en Bogotá, dejando toda una obra de trascendencia para el pensamiento crítico del sur global. A cien años de su nacimiento, uno de los fundadores de la sociología en Colombia y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 1967 en la ciudad de Bogotá, su legado sentipensante se inscribe en una genealogía de pensamiento que no acepta separar el conocimiento de la vida, el saber de la práctica, la reflexión del compromiso. En su perspectiva, la investigación no puede permanecer como observación alejada del compromiso, ni solo como ejercicio falso de erudición neutral: debe ser un proceso vivo, colectivo, encarnado en las luchas y en los cuerpos de los pueblos que buscan su emancipación.

Fals Borda es considerado el padre de la sociología en Colombia, por ser el fundador — junto con el sacerdote, sociólogo y guerrillero Camilo Torres Restrepo—, de la Facultad de sociología en la Universidad Nacional de Colombia en 1959, la primera creada en NuestrAmérica, siendo el primer decano hasta el año 1966. La perspectiva estuvo centrada en que la sociología no debe limitarse en describir las desigualdades estructurales, debe de comprometerse con las transformaciones sociales.

¿Para quién y para qué investigamos? Fue una pregunta con respuestas recurrentes en la vida de Fals Borda. Los recorridos que realizó y su amplia participación en las luchas, resistencias y formas de conocimiento de comunidades campesinas, pesqueras, afrodescendientes e indígenas, cimentaron su praxis rebelde y de creador de categorías sociológicas como la del **sentipensar** tomadas de las comunidades con las que se involucró.

En los años setenta del siglo pasado, junto con líderes campesinos de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), Fals Borda y Víctor Negrete desarrollaron las primeras experiencias de la Investigación Acción Participativa (IAP) en el departamento de Córdoba, en el norte de Colombia. Allí se integró al proceso de lucha, acompañó a las y los campesinos en las recuperaciones de tierras expropiadas por los terratenientes, y reconoció en el saber popular una fuente de ciencia y de dignidad, por lo que encontramos en varios de sus escritos los argumentos de “ciencia del pueblo”, “ciencia popular”, “saber popular”, “ciencia rebelde”, entre otros.

Su vida se puede sintetizar entre el intelectual y el militante social y político. Fue profesor, investigador, editor de la *Revista Latinoamericana de Sociología* y la *Revista Alternativa* en Colombia, fundada junto con Gabriel García Márquez, además activista por la paz y los derechos humanos. Algunas de su vasta obra —*Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), *Historia doble de la costa* (1979), *Participación popular* (1988), *La subversión en Colombia* (2008)— dan cuenta de una trayectoria que une pensamiento crítico y compromiso político. Junto con la socióloga María Cristina Salazar, su compañera de vida y de lucha, construyeron una sociología profundamente humana, orientada por la idea de que el conocimiento debe servir para liberar y no para dominar.

La Decolonialidad de Fals Borda

El texto *Ciencia propia y colonialismo intelectual* se convirtió en un hito del pensamiento crítico de NuestrAmérica. En él denuncia la dependencia epistémica de las universidades del Sur respecto a los paradigmas científicos del Norte. Para Fals Borda, la imitación acrítica de los modelos europeos y norteamericanos constituyen una nueva forma de colonización, más sutil pero igualmente opresiva: la colonización del conocimiento.

Su propuesta fue la de construir una “ciencia propia”, una sociología de la liberación, arraigada en la realidad de NuestrAmérica, en sus conflictos, en su historia y en su pluralidad cultural. Esa “ciencia rebelde” debía romper con el mito de la neutralidad científica y reconocer que toda investigación se inscribe en un horizonte ético y político. En lugar de reproducir la distancia entre el investigador y la comunidad, tiene que crearse una relación horizontal basada en el diálogo, la confianza y la reciprocidad.

Esta visión descolonial lo vincula con Aníbal Quijano, el sociólogo peruano creador de la descolonialidad del poder, del saber y del ser, así como con su amigo Paulo Freire, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, con los que compartió la convicción de que la liberación de NuestrAmérica debe ser también una

liberación del pensamiento. Fals Borda no hablaba de “exportar teorías”, sino de crear conceptos propios desde las prácticas sociales. Su sociología no pretendía universalizar lo local, sino reconocer en lo local una potencia epistemológica que desestabiliza al universalismo eurocéntrico.

La descolonialidad en su obra no es solo una crítica teórica, fue toda una praxis de luchas con los pueblos: coproducir saberes y reconocer que la transformación social requiere también una innovación de las formas de conocer e investigar. En ese sentido, la IAP es la concreción metodológica de la descolonialidad.

El Sentipensamiento Descolonial

Una de las contribuciones más hermosas y profundas de Fals Borda es la categoría de **sentipensamiento**, término que tomó de los pescadores del Caribe colombiano, quienes decían que el ser humano “no puede pensar sin sentir ni sentir sin pensar”. En esa expresión popular encontró una revolución epistemológica: la integración de razón y emoción, de mente y cuerpo, de teoría y vida.

El **sentipensamiento** constituye una ruptura con la dicotomía cartesiana que ha separado la razón del afecto y que ha sustentado la epistemología moderna. En la perspectiva de Fals Borda, conocer no es un acto puramente mental, sino una experiencia

vital que involucra sensibilidad, empatía y compromiso. Pensar sintiendo y sentir pensando es, entonces, un modo de conocimiento profundamente descolonial, porque rescata dimensiones negadas por la modernidad: la intuición, la memoria, la espiritualidad, la relación con la naturaleza y con los otros.

Desde el **sentipensamiento**, el investigador no se sitúa como observador externo, sino como sujeto implicado en la vida comunitaria. Su tarea es comprender desde adentro, desde la convivencia, desde la palabra compartida. Así, el conocimiento deja de ser una mercancía o un producto individual para convertirse en un proceso colectivo de aprendizaje mutuo.

En tiempos en que la ciencia se ha vuelto cada vez más instrumental y deshumanizada, el **sentipensamiento** nos dice que el conocimiento solo tiene sentido si contribuye al bien común, si nutre la vida y si fortalece el tejido social.

La Investigación Acción Participativa (IAP)

Victor Negrete afirma con frecuencia que la IAP es una filosofía de vida y metodología de acción, su principio básico es investigar para transformar, en esa visión falsbordiana de ciencia liberadora. Se pone énfasis en que no se tratara solamente de

investigar, de conocer y escribir la realidad, sino que busca cambiarla, transformarla a través de la acción colectiva. En esta epistemología, los sujetos sociales, tratados tradicionalmente como “objetos de estudio”, se convierten en coinvestigadores. No se investiga sobre los sujetos, sino con los actores sociales. El conocimiento entonces se construye en un proceso de diálogo de saberes, —lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) denomina una “ecología de saberes”— que combina la ciencia académica con el conocimiento popular, el saber técnico con la experiencia vivida.

La IAP rompe con la verticalidad del conocimiento moderno y propone una relación horizontal entre investigador y actores sociales. Su propósito no es producir **papers** ni escalar en **rankings** universitarios, sino generar procesos de emancipación. Por ello, Fals Borda afirmaba que la IAP debía orientarse hacia los sectores oprimidos de los campesinos, obreros, pueblos originarios, afrodescendientes, mujeres, trabajadores urbanos. En esta revaloración colectiva del saber, Orlando Fals Borda en su texto **La ciencia y el pueblo** (1980), sostiene que la creación del conocimiento genera una “ciencia de la gente” o “ciencia del pueblo”.

La IAP también es pedagogía política, enseña a pensar críticamente la propia realidad y a actuar colectivamente para transformarla. Fals Borda nos invitó a pensar nuestros contextos a partir de las diferencias y la diversidad cultural como ejes de transformación, para romper con los modelos occidentalizados y con el “servilismo y colonialismo intelectual” y “hacer ciencia propia” (Fals Borda, 1970). Su aplicación se puede realizar en el medio rural, urbano, en escuelas, barrios, organizaciones sociales, políticas, instituciones públicas o espacios interculturales. En todos los casos, se mantiene el principio del conocimiento al servicio de la vida.

Estos principios señalados y muchos más de la IAP constituyen una desobediencia epistémica que desafía los fundamentos del cientificismo positivista, y al mismo tiempo inaugura una manera de pensar y actuar desde las experiencias populares, desde los territorios, desde la colectividad, desde la vida misma. Esta epistemología (Sandoval-Forero 2024) entrelaza la descolonialidad como ruptura con la colonialidad del saber y del poder, con el sentipensamiento, categoría que resignifica la racionalidad moderna al incorporar la dimensión sensible, emocional y colectiva del conocimiento.



Al cumplirse el pasado 11 de julio de 2025 el centenario del nacimiento de Orlando Fals Borda, podemos afirmar que su vida y obra son parte del pensamiento insurgente de NuestraAmérica que sigue presente en el sentipensar descolonial, en las luchas por la justicia social, la democracia participativa y la construcción de paz desde abajo.

La última vez que nos saludamos y que escuche sus últimas palabras al maestro Fals Borda fue el 23 de julio del 2008 en la Universidad Central, ciudad de Bogotá, en la presentación de su libro *La Subversión en Colombia. Cambio Social en la Historia*. El evento inició con el famoso poema de Roque Dalton “El descanso del guerrero”, en una despedida formal de sus compromisos académicos. Fals Borda se puso de pie y con el bastón en mano dijo:

Nuestros sabios no están en Europa con los grandes pensadores políticos que hemos leído en la historia, sino que están acá, en las selvas, en los ríos, están pescando para sobrevivir y a ellos es que debemos escuchar para lograr lo que soñamos: la utopía (Fals Borda 2008).

A manera de cierre

Orlando Fals Borda nos legó una epistemología, una teoría y una praxis sociológica como forma de vida. Su pensamiento nos invita a cuestionar las bases de la ciencia moderna y a construir un conocimiento descolonial, comprometido, sensible y liberador. En tiempos de crisis civilizatoria, cuando la humanidad enfrenta desigualdades extremas, devastación ambiental y deshumanización tecnológica, la IAP y el sentipensamiento cobran una vigencia radical. Orlando Fals Borda nos legó una epistemología, una teoría y una praxis sociológica como forma de vida. Su pensamiento nos invita a cuestionar las bases de la ciencia moderna y a construir un conocimiento descolonial, comprometido, sensible y liberador. En tiempos de crisis civilizatoria, cuando la humanidad enfrenta desigualdades extremas, devastación ambiental y deshumanización tecnológica, la IAP y el sentipensamiento cobran una vigencia radical.

Fals Borda demostró que es posible hacer ciencia desde el Sur, con dignidad y creatividad, sin reproducir la subordinación epistémica. Su *sociología sentipensante*, anclada en la experiencia de los pueblos, nos recuerda que el conocimiento es siempre una práctica situada, un diálogo de cuerpos, memorias, saberes y territorios que sirven para construir mundos más justos y plurales.

El desafío que nos deja Fals Borda es inmenso, no basta con citarlo, hay que practicarlo con investigación sentipensante, con el corazón y con la cabeza, con la palabra y con la acción.

Bibliografía

- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. México: Siglo XXI Editores / CLACSO.
- Fals Borda, O. (1980). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la investigación-acción. En Asociación Colombiana de Sociología, *La sociología en Colombia: balance y perspectivas*, Memoria del Tercer Congreso Nacional de Sociología, Bogotá, 20-22 de agosto, pp. 149-174.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. México: Siglo XXI Editores / CLACSO.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

- Sandoval-Forero, E. A. (2024). Epistemología de frontera de la Investigación Acción Participativa. En Luis Eduardo Primero Rivas, Coordinador (2024). *La metodología de la hermenéutica analógica y otra de frontera*. México: Publicar al Sur, pp. 41-77.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO / Siglo XXI.





Victor Manuel Negrete Barrera: 100 Años de Fals Borda

Entrevistado por: Eduardo Andrés Sandoval
Forero



En esta entrevista el investigador social y periodista, cofundador de la Investigación Acción Participativa (IAP), Victor Manuel Negrete Barrera, nos platica sobre su experiencia conviviendo y trabajando con Fals Borda y reflexiona sobre su importancia a 100 años de su natalicio.

Para visualizar y escuchar la entrevista completa visita el siguiente enlace a nuestro canal de Youtube:
<https://www.youtube.com/watch?v=HvRkwYzGzAg>



Homenaje II

Amauta en el campo intelectual peruano de la década de 1920

*

Cesar Germaná Caverio

El presente texto trata sobre la constitución de un nuevo campo intelectual en el Perú de los años veinte del siglo pasado y el lugar que en este espacio cultural ocupó el proyecto creador de la revista **Amauta**. El examen de esta problemática, no siempre evidente, busca comprender la manera como se fue formando el movimiento intelectual de la “nueva generación”, donde **Amauta** tuvo un papel central. El punto de partida de este estudio es la consideración de que los intelectuales, como grupo, conforman un espacio social, esto es, un sistema de relaciones sociales en el cual se enfrentan o cooperan configurándose su estructura específica en un momento determinado. El proyecto de **Amauta**, que llevó adelante José Carlos Mariátegui, se inscribió dentro de ese campo de fuerzas sociales.

La publicación de una revista era un proyecto largamente acariciado por Mariátegui a su regreso al Perú en 1923, después de su productiva estadía en Italia. En una entrevista, en 1926, expresó la antigüedad del propósito de crear una revista: “Vuelvo a un querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una revista crítica”. La revista se iba a llamar **Vanguardia**; pero consultados sus colaboradores y amigos terminó por publicarla, en septiembre de 1926, con nombre de **Amauta**, denominación que traduce la adhesión al mundo indígena, “para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya”.

Se publicaron 32 número de la revista; los primeros 29 bajo la dirección de Mariátegui; mientras que los número 30, 31 y 32, cuando ya había fallecido Mariátegui, tuvieron la dirección de Ricardo Martínez de la Torre. En la biografía de la revista se pueden identificar tres momentos que corresponden a la orientación ideológica de la publicación. El primer momento corresponde a los números 1 al 16; se trata de la etapa donde es “una revista de definición ideológica, que ha recogido en sus páginas las proposiciones de cuantos, con título de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento”. El segundo momento corresponde a los números 17 al 29; etapa donde “el trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan.

* Esta presentación de la edición facsimilar de la revista **Amauta** retoma, con algunas modificaciones, mi ensayo “El campo intelectual peruano de la década de los años veinte y el proyecto creador de **Amauta**”, ponencia presentada en el Seminario Internacional Amauta y su época.

La primera jornada de "Amauta" ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la "nueva generación", de la "vanguardia", de las "izquierdas". Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista^[1]. El tercer momento concierne a los números 30, 31 y 32, cuando Mariátegui ha fallecido, y su orientación será la del Partido Comunista, recientemente creado como resultado de la transformación del Partido Socialista de Mariátegui, pero que sigue la línea política de la Tercera Internacional.

Los colaboradores de **Amauta**, una gran variedad de escritores, examinan diversos aspectos de la existencia social tanto del Perú como de América Latina y del mundo de la época. Si bien predominan los textos que corresponden al mundo cultural, en particular la poesía, la novela, la crítica literaria, la pintura, la escultura, el cinema, las ciencias sociales (antropología, sociología, historia, economía), también destacan los artículos sobre ideología y política y sobre temas de actualidad. Así, en el número 11 se reproducen varios capítulos de la novela de Mariano Azuela **Los de abajo**; en el número 4 "Nuestro frente intelectual" de Víctor Raúl Haya de la Torre; en el número 15 se publica de Anatolio Lunacharski el prólogo del **Mensajero de la literatura extranjera**; en el número 18 aparece un extraordinario artículo de Mariátegui "Esquema de una explicación de Chaplin"; en varios números se publican artículos sobre Freud y el psicoanálisis;

en particular es importante el texto de Sigmund Freud "Resistencia al psicoanálisis", en el número 1; en diversos números se publican análisis de la Revolución Mexicana, como el de Luis Araquistáin "El aspecto agrario de la revolución mexicana", en el número 20. También se encuentran textos de Marx, de Trotsky, Bernard Shaw, Piero Gobetti, Romain Rolland, Máximo Gorki, entre muchos otros.

Han pasado casi cien años de la publicación del primer número de **Amauta** en septiembre de 1926, época en la que Mariátegui reflexionó sobre la naturaleza de la sociedad peruana y sobre la posibilidad de alcanzar un **socialismo indoamericano**. En el periodo actual, después de este largo proceso de transformaciones, existen diversos indicadores que nos muestran que estamos viviendo un periodo de transición. Asistimos al convulso final de un sistema histórico y al incierto inicio de otro o de otros^[2]. El patrón de poder que surgió en el largo siglo XVI, y que modeló el mundo que hemos conocido, se ha venido desintegrando y ha entrado en una fase de crisis terminal. El punto de bifurcación de ese sistema puede ser ubicado en el periodo 1968/1972. A partir de ese momento, se puede identificar un conjunto de tendencias que revelan los profundos cambios que vivimos en el mundo de hoy.

[1] Las citas corresponden al editorial "Aniversario y Balance" de **Amauta**, No 17, setiembre de 1928.

[2] Véase el análisis del proceso de transición en: I. Wallerstein, **Utopística o las opciones históricas del siglo XXI**, México, Siglo XXI, 2003, pp. 35-64.

El mundo que estamos dejando atrás, al que Aníbal Quijano ha especificado como un patrón de poder colonial/moderno^[3], se instauró con la conquista ibérica de lo que sería América, en 1492. La actual crisis del patrón de poder colonial/moderno denota la incapacidad de este sistema histórico para resolver los problemas que han surgido en su funcionamiento y que requieren de uno diferente para solucionarlos. La concentración de la riqueza en cada vez menos manos, el incremento del desempleo, la precarización del trabajo, la incapacidad del estado para satisfacer la creciente demanda por una mayor democratización de la sociedad, la pérdida paulatina del sentido histórico que unificó el mundo intersubjetivo y el cambio climático y la crisis ecológica; son algunas de las dificultades que este sistema histórico se muestra incapaz de remediar.

En este periodo de transición, ¿sigue vigente la obra de Mariátegui? ¿Tiene algo que decirnos para comprender la sociedad peruana y el mundo contemporáneo y para pensar en su transformación? ¿Podemos encontrar en sus reflexiones las herramientas teóricas y políticas que nos ayuden a modelar un nuevo orden social

más igualitario y democrático? Considero que la lectura de los textos publicados en *Amauta* puede ayudarnos a responder a estas importantes cuestiones.

La exploración de estas problemáticas debería permitir un primer acercamiento a una doble cuestión. De un lado, a cómo, en la tercera década del siglo XX, un amplio conjunto de intelectuales se liberaron, económica y socialmente, de la tutela de la oligarquía y de su cultura. Y, de otro lado, cómo en *Amauta* se fue desarrollando un esclarecedor debate entre las corrientes indigenistas, nacionalistas y socialistas hasta llegar a la delimitación de un proyecto específico: el “socialismo indoamericano”. En cuanto a lo primero, quisiera explorar tanto algunos aspectos básicos de la coyuntura peruana de la década de los 20's del siglo

pasado, momento donde se estableció el marco social dentro del cual emergió la “nueva generación”, como algunas de sus principales características (sociales, ideológicas y políticas) en tanto grupo socialmente definido.



[3] Véase el texto de Aníbal Quijano “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, pp. 342-386.

En cuanto a lo segundo, me interesaría rastrear el sentido del proyecto creador que representó **Amauta**: una propuesta orientada a construir las bases de un tipo de socialismo específico de la formación social peruana.

La indagación interrelacionada de estas dos cuestiones busca comprender tanto los mecanismos que hicieron posible el surgimiento de un campo intelectual crecientemente autónomo y enfrentado a la cultura oligárquica como los esfuerzos de la corriente socialista de Mariátegui para imponer su progresiva hegemonía en la “nueva generación”. Amauta expresó de manera paradigmática esa lucha en el campo cultural. Las vicisitudes –sus acuerdos y sus enfrentamientos– de los intelectuales renovadores de los años veinte están plasmadas en la revista. En este sentido, es indicativa la afirmación que inicia la “Presentación” del N° 1 de **Amauta**: “Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu”^[4]. Y la historia de ese movimiento, de ese espíritu renovador, fue la creciente depuración de las ideologías nacionalistas, agraristas, anti-imperialistas y su incorporación en el socialismo, como se afirma en el editorial “Aniversario y balance”, del número 17 de **Amauta**, al señalarse que la revolución latinoamericana “será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis, “anti-imperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”.

El proyecto intelectual y político de Amauta El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos”^[5]. **Amauta** nos señala, con mucha precisión, el derrotero intelectual de la generación que emerge en el Perú de la década de 1920.

El proyecto intelectual y político **Amauta** implicó el cuestionamiento a la perspectiva eurocéntrica de conocimiento en las ciencias y en las humanidades dominante en la década de 1920 debido a la hegemonía del pensamiento de la “generación del novecientos”. **Amauta** buscaba expresar el nuevo espíritu que surgía en la “nueva generación” de intelectuales y artistas que tenía como tarea común “su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo”. La realización de este objetivo comportaba una nueva manera de plantear y conocer los problemas peruanos cuyo eje central estaba dado por una perspectiva de análisis donde se articulaba el logos y el mito que para el eurocentrismo constituían paradigmas antagónicos. En el presente texto se exploran algunas de las orientaciones teóricas de Amauta que apuntan –de manera todavía embrionaria, pero significativa y consistente– a la perspectiva de la descolonialidad del saber.

No faltan estudios sobre la constitución del campo intelectual en los años veinte.

[4] **Amauta**, N° 1, setiembre 1926. Edición facsimilar. Todas las referencias posteriores a la revista se refieren a esta edición.

[5] **Amauta**, N° 17, setiembre 1928.

Pero estas aproximaciones no han puesto el acento en la lucha teórico-política por la hegemonía en el campo cultural. Mariátegui tenía una clara conciencia de la importancia de ese debate, de la “definición ideológica” de una generación y de un movimiento, de las controversias “de cuantos, con títulos de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento”. Este carácter central de la polémica fue la nota dominante en el trabajo cultural de Mariátegui en la perspectiva de alcanzar el socialismo.

En la “Réplica a Luis Alberto Sánchez” con mucha precisión señala: “Pues del trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su falencia”[6]. Teniendo en cuenta esta indicación, examino algunos aspectos de la polémica sobre el indigenismo en **Amauta**, debate que considero fundamental para comprender la concepción mariateguiana del socialismo.

Sin embargo, todavía estamos lejos de la elaboración de una teoría que permita comprender la instancia cultural de la vida social en el Perú. Los estudios realizados sobre aspectos particulares (literatura, filosofía, por ejemplo) son de carácter monográfico o de síntesis histórico-descriptivas.

Estas aproximaciones son insuficientes para explicar los procesos de constitución de las estructuras simbólicas. Para una sociología de la creación intelectual es fundamental examinar las relaciones que un autor sostiene con su obra, y también cómo la misma obra, “se encuentran afectados por el sistema de las relaciones sociales en las cuales se realiza la creación como acto de comunicación, o, con más precisión, por la posición del creador en la estructura del campo intelectual (la cual, a su vez, es función, al menos en parte, de la obra pasada y de la acogida que ha tenido)”[7]

I. La constitución de un nuevo campo intelectual en el Perú de los años veinte

El Perú del decenio 1920-1930 —periodo en el cual se consolida una nueva generación intelectual— se caracterizó por grandes cambios en el edificio social peruano, aunque estos no afectaron de manera sustancial la estructura básica resultado del modelo de desarrollo vigente desde fines del siglo XIX.

[6] José Carlos Mariátegui, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, **Amauta**, N° 7, marzo 1927, p. 38.

[7] P. Bourdieu, “Campo intelectual y proyecto creador”, en AA.VV., **Problemas del estructuralismo**, México, Siglo XXI, 1969, p. 165. En este texto, P. Bourdieu define el campo intelectual del siguiente modo: “Irreducible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente contrapuestos, el campo intelectual, a la manera de un campo magnético, constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo”.

Sin embargo, fueron lo suficientemente importantes como para resquebrajar la sociedad oligárquica y redefinir sus patrones de organización social y política. En esta coyuntura se comenzaban a sentir los primeros crujidos de un orden social que se había modernizado de manera incompleta y contradictoria y se encontraba en la búsqueda de una nueva dinámica de desarrollo.

Dos características pueden resumir la situación de ese periodo.

En primer lugar, la consolidación del capital estadounidense en el control del sector productivo exportador, desplazando al capital inglés del rol preponderante que éste había

venido detentando. Con anterioridad a la Primera Guerra Mundial el capital

estadounidense había comenzado a penetrar en la economía peruana, tanto en el sector productivo como en el de los servicios. Sin embargo, fue a partir del primer conflicto bélico mundial cuando los capitalistas de Estados Unidos comenzaron a invertir en el Perú, consolidándose el modelo de acumulación semicolonial. Este hecho produjo un cambio en la estructura de poder vigente.

El creciente control de los sectores más dinámicos de la economía por el capital estadounidense fracturó la alianza oligárquica de las fuerzas que dominaban la sociedad peruana. En esta alianza, la oligarquía controlaba el sector productivo de la economía de exportación, mientras que el capital extranjero dominaba el sector de la comercialización. En el nuevo acuerdo

—puesto de manifiesto durante el régimen del presidente Leguía (1919-1930)— la burguesía peruana quedó totalmente sometida al capital imperialista.

En segundo lugar, surgían signos claros de la erosión de la hegemonía política e ideológica de la oligarquía. El poder oligárquico se basaba en la alianza entre el capital imperialista, la burguesía nacional y los

terratenientes gamonales. Además, ese poder era sostenido por la subordinación de las capas medias y la exclusión de las masas indígenas y de la naciente clase obrera. Hacia la década de 1920, este sistema de dominación no podía seguir funcionando ni legítima ni eficazmente; de esta manera, se iniciaba el largo proceso de la crisis de la dominación oligárquica.



Varios factores contribuyeron a esta crisis. Entre los más importantes se puede mencionar los siguientes: el reacomodo de la alianza imperialista; el incremento de las capas medias y de la clase obrera, consecuencia de la economía de exportación y del cada vez más intenso proceso de urbanización; y, finalmente, la emergencia de los movimientos políticos, sociales y culturales que cuestionan la dominación oligárquica. Así, sin perder su poder económico, la débil burguesía peruana asistía a los primeros momentos de la desarticulación de su Estado y con ello comenzaba a desmoronarse la **pax oligárquica**.

En el contexto histórico que se editó **Amauta** —la década de 1920—, empezaban a difundirse ideas, imágenes del mundo y motivaciones, cuestionando los sistemas de legitimación y de moralidad sobre los que se asentaba el orden oligárquico. Estos impulsos hacia el cambio del mundo intersubjetivo surgieron primero entre los intelectuales, y posteriormente, se propagaron entre las capas medias urbanas y entre los obreros. Aunque este complejo proceso no ha sido estudiado de manera sistemática, se han señalado por lo menos dos núcleos de problemas que habrían influido en esos cambios de mentalidad: primero, la derrota del Perú en la “guerra del Pacífico” y la creciente presencia del capital imperialista en la economía peruana;

segundo, las insurrecciones indígenas y las luchas obreras en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo primero porque puso en evidencia la debilidad del país como nación y la necesidad de reconstruirla sobre nuevas y más sólidas bases; así fue emergiendo una conciencia nacional. Lo segundo porque mostró la marginación de las masas indígenas y de los obreros y la necesidad de que alcanzaran su efectiva emancipación; así fue emergiendo una conciencia social.

Tuvo razón Mariátegui cuando escribió que Manuel González Prada (1844-1918) representó “un instante —el primer instante lúcido— de la conciencia del Perú”^[8]. Efectivamente, fue el primer intelectual en denunciar el orden colonial como el mecanismo que reproducía y consolidaba el orden oligárquico, pues este tenía como fundamento la dominación y la exclusión de la población indígena. En este hecho veía la causa de la ausencia de una efectiva integración nacional del Perú. El verdadero Perú —dijo Manuel González Prada en 1888— “está formado por la muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”^[9]. Si bien el autor de **Páginas Libres** no propuso un programa político destinado a lograr la emancipación de la población indígena, su prédica —liberal, primero; anarquista, después— influyó de manera significativa en la formación de lo que Mariátegui denominó la “nueva generación”. Por ello, se puede considerar a Manuel González Prada como el punto de partida de la conciencia social moderna en el Perú.

[8] J. C. Mariátegui, 7 **Ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Lima, Amauta, 1994, p. 255.

[9] Manuel González Prada, **Páginas Libres**, Lima, Pisa, s/f, p. 156.

Inspirados -al igual que Manuel González Prada- en la filosofía positivista surge, a principios del siglo XX, un grupo de escritores a los que se les va a conocer como "generación del novecientos". Estos escritores se consideraban como una minoría selecta capaz de influir intelectualmente sobre la clase dominante -de la que socialmente procedían y a la que querían reformar- para que ésta modernizara la sociedad peruana según el modelo de la modernidad europea. Para ello, proponían una reforma de las instituciones políticas y educativas, pues consideraban que de individuos mejor instruidos surgiría una aristocracia del espíritu, sustento de una verdadera democracia. Si bien la "generación del novecientos" no logró la materialización de su proyecto de reformas, en cambio sus ideas se convirtieron en el punto de referencia de la cultura peruana de los primeros decenios del siglo XX.

Hacia 1920, el proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana siguió una vía diferente de la trazada por la "generación del novecientos". En efecto, en ese periodo emerge un grupo de escritores guiados por un espíritu de renovación en el pensamiento, el arte y la literatura.

Tenía como antecedente la generación radical de Manuel González Prada y el iconoclasta grupo de escritores reunidos alrededor de la revista **Colónida**. Mariátegui los designaba como la "nueva generación" y los consideraba un movimiento animado por un espíritu de cambio. Convergían en él dispares corrientes ideológicas pero todas animadas de un común objetivo: la "voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo".

Un momento clave en la cristalización de ese corriente fue la creación por Víctor Raúl Haya de la Torre, en México, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (**APRA**), en el año 1924. Surgía como un frente político con el declarado propósito de agrupar a todos las corrientes antioligárquicas del Perú y de Latinoamérica: nacionalistas, indigenistas, socialistas. Sin embargo, en el curso del año 1928, ese movimiento se fue diferenciando política e ideológicamente para, finalmente, desembocar en una ruptura abierta.

En "Aniversario y Balance", editorial del Número 17 de **Amauta**, Mariátegui señala con claridad como en los dos años de existencia de **Amauta** había sido "una revista de definición ideológica"; sin embargo, consideraba ese "trabajo de definición ideológica" había concluido.



Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la "nueva generación": **el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.**

La "nueva generación" estuvo formada por escritores, historiadores, economistas y artistas que surgieron en la vida cultural y política del Perú después de la Primera Guerra Mundial. Todos ellos tenían en común la preocupación por la "realidad profunda del Perú" y un "espíritu de renovación". Este esfuerzo por comprender el Perú en los años veinte cobra mayor importancia si se tiene en cuenta el nivel incipiente de los estudios histórico-sociales en el país de esa época. A partir de ese momento se empieza a investigar las diversas áreas de la realidad peruana: la historia, la economía, la estructura social.

Precisamente, éste fue el mérito mayor que Mariátegui encontraba en los hombres de su generación, la "nueva generación". "En el haber de nuestra generación —escribió en el artículo "Hacia el estudio de los problemas peruanos"— se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas"^[10]. Esta nueva actitud de la intelligentsia peruana, Mariátegui la veía como el resultado de las profundas modificaciones que se estaban produciendo en el mundo y también en la sociedad peruana.

Sobre las causas que motivaron la extensa ola de agitación que atravesó a toda América Latina en el periodo de la posguerra, Mariátegui escribió en los **7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana**:

De igual modo, este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia margejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas; los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la posguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido^[11].

De esta voluntad de renovación que se había apoderado de los "hombres nuevos", Mariátegui deducía el nacimiento de "una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana". Esta necesidad de estudiar los problemas peruanos se hacía más apremiante debido a los cambios que se comenzaban a operar en el país.

[10] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986.

[11] J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 132.

En el periodo de la postguerra se acentúa la presencia del imperialismo norteamericano, aparece un movimiento obrero y un movimiento campesino y se manifiesta el descontento de las capas medias. Todo ello se traduciría en la creciente erosión del sistema oligárquico de poder. La dictadura del presidente Leguía (1919-1930), cristalizó todas las tendencias y contradicciones de un país en proceso de transformación. Los intelectuales de esa convulsionada época buscaron definir su propia identidad. No podía ser ya la "latinidad" de la "generación del novecientos". La crisis de la civilización occidental era demasiado evidente para encontrar en ella el modelo del futuro del Perú. La salida la buscaron en la propia realidad peruana. Pero esa realidad no podían encontrarla en los intelectuales de las generaciones anteriores "sumisa clientela" de la clase dominante- pues "los intereses de esta casta les impedía descender de su desdeñoso y frívolo Parnaso a la realidad profunda del Perú". La "exploración y definición de la realidad profunda del Perú" correspondía a la nueva generación. Esta idea central del artículo "Un programa de estudios sociales y económicos", Mariátegui la resumió en el siguiente párrafo:

La nueva generación quiere ser idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico. Siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Que hay que comenzar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial^[12].

Para Mariátegui esa "realidad profunda" era el mundo indígena. En él encontraba el fundamento del Perú. Como el Perú se había construido "sin el indio y contra el indio" era una nación incompleta, "en formación". Por eso, propugnaba "la reconstrucción peruana sobre la base del indio" como la tarea de los que querían cambiar la sociedad peruana.

En *Amauta* podemos encontrar artículos y ensayos que muestran, desde diferentes puntos de vista, algunos de los aspectos fundamentales del proceso por el cual se va a ir constituyendo nuevas vías para establecer formas de conocimiento para encontrar la "realidad profunda" del país. Entre otros, podemos destacar uno de los debates más significativos para alcanzar ese objetivo: el debate sobre el indigenismo.

II. El debate sobre el indigenismo

En los años veinte, Mariátegui constataba una nueva actitud frente al problema indígena. "La propagación de ideas socialistas en el Perú -escribe- ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena"^[13]. Advertía la expresión de ese movimiento tanto en las nuevas orientaciones de los escritores y artistas como en el despertar de los propios indios. En cuanto a los primeros, reparaba en la tendencia creciente de los estudios que tratan de los problemas -históricos, económicos, sociológicos- del indio y

[12] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, op. cit., p. 78.

[13] J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit. p. 48.

también consideraba que “ese mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes despreciado por el predominio de un espíritu y de una mentalidad coloniales españolas”^[14]. En cuanto a los segundos – y este es el acontecimiento más importante para Mariátegui – consideraba que los propios indios “empiezan a dar señales de una nueva conciencia”^[15], indicador del surgimiento de un movimiento indígena.

En 1927, varios escritores publicaron en *Amauta* sendos artículos cuyo núcleo central era la evaluación del significado del indigenismo. Las opiniones de mayor importancia fueron defendidas por Mariátegui y por Luis Alberto Sánchez. Más allá de los aspectos anecdóticos de la polémica, es posible precisar algunos de sus temas fundamentales para comprender la relación que Mariátegui veía entre el indigenismo y el socialismo.

L. A. Sánchez criticaba el indigenismo de los intelectuales costeños y señalaba que la “indolatría reinante” se traducía en el olvido del “cholo” y del criollo. “¿No podría acordar –se pregunta L. A. Sánchez– un movimiento de reivindicación total y no exclusivista?”. El punto de vista de Mariátegui era diferente. Consideraba que el movimiento indigenista tenía “expresiones positivas y negativas”, pero no era una corriente superficial y fruto de escritores criollos de la costa.

Más bien lo veía profundamente arraigado en el espíritu de los intelectuales, trabajadores e indios de la sierra. Por esta razón sostuvo: “El “indigenismo” contra el cual reacciona belicosamente el espíritu de Sánchez, no aparece exclusivamente, ni principalmente, como una elaboración de la inteligencia o el sentimiento costeños. Su mensaje viene, sobre todo, de la sierra. No somos “nosotros los costeños” los que agitamos, presentemente, la bandera de la reivindicaciones indígenas. Son los serranos; son particularmente, los cuzqueños. Son los serranos más auténticos. Y, además, los más insospechables. El “Grupo Resurgimiento” no ha sido inventado en Lima. Ha nacido, espontáneamente en el Cuzco”^[16].

Mariátegui rechazaba la arbitraria suposición de que su visión del Perú pudiera interpretarse como la oposición entre la costa criolla y la sierra india. Una de sus tesis fundamentales fue señalar la existencia de una dualidad surgida con la conquista española entre el Perú indio y el Perú criollo. Como la revolución de la independencia no produjo la emancipación de los indios, el Perú se constituyó solamente sobre la base de la población criolla. Pero el autor de los 7 Ensayos no asumía la defensa de las consecuencias de una revolución burguesa inconclusa; creía, más bien, en la posibilidad de soldar esa fractura histórica. Esa sería la tarea de la revolución socialista. La respuesta a las críticas de Sánchez con respecto a este punto fue tajante:

[14] Ibid., p. 48.

[15] Ibid.

[16] J. C. Mariátegui, “Intermezzo polémico”, en *Amauta*, N° 17, marzo 1927, pp. 37-38.

El cuestionario que Sánchez me pone delante es –permítame que se lo diga– bastante ingenuo. ¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo. ¿Y cómo puede preguntarme Sánchez si no involucro en el movimiento al cholo? ¿Y si este no podrá ser un movimiento de reivindicación total y no exclusivista? Tengo el derecho de creer que Sánchez no toma en consideración mi socialismo, sino que me juzga y contradice sin haberme leído^[17].

Por otra parte, el indigenismo de las capas medias buscaba resolver el problema del indio, pero sin llegar a plantearse la realización de una revolución. El primer planteamiento se orientaba hacia el socialismo; este desemboque lo preveía Mariátegui cuando en el prólogo al libro de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, afirmó: “Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”^[19]. La segunda propuesta, se orientaba hacia el nacionalismo radical. V. R. Haya de la Torre, por ejemplo, sostuvo que el indio era una de las fuerzas principales en la lucha anti-imperialista, pues “el imperialismo, enemigo de nuestros países, es el peor enemigo del indio”^[20].

Sucedía que el movimiento indigenista o, en general, la reivindicación de los derechos del indio, estuvo atravesado por dos orientaciones principales que, en los años siguientes, tomarían forma más definida. Por una parte, el indigenismo radical de Luis E. Valcárcel quien sostenía que, a la manera del “misticismo, el mesianismo de la generación post-bélica”, el indigenismo era “una doctrina plena de mística unción” y que los que habían construido la civilización incaica serían los únicos capaces de regenerar al Perú^[18].



Por esta razón, no es excesiva la observación de Luis Monguió sobre las críticas de L. A. Sánchez. Podría explicar la alusión final del artículo “Réplica a Luis Alberto Sánchez” sobre la ausencia de “móviles claros” en la polémica. El escritor señaló a propósito de la literatura indigenista:

[17] J. C. Mariátegui, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en *Amauta*, N° 7, marzo 1927, p. 38.

[18] Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Universo, 1975.

[19] J. C. Mariátegui, 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 36 (nota).

[20] V. R. Haya de la Torre, “El problema del indio”, en *Teoría y práctica del aprismo*, ahora incluido en sus *Obras Completas*, Lima, 1977, t. I, p. 190.

Quizás también la imprecisión que se nota en los términos de las incitaciones a la revolución que llenan la literatura y la poesía indigenista fuera debido a que lo que íntimamente quisieran los escritores fuera la revolución hecha contra el criollo (étnico, social o económico) sobre la base de una multitud india (pobre) pero con una dirección mestiza (clase media). Refuerza estas sospechas el hecho de que Mariátegui y sus amigos marxistas fueran objeto de la repulsa de los indigenistas cuando plantearon el problema como una cuestión descarnada, básica y revolucionariamente social y económica. Y las sospechas indicadas se hacen más vehementes todavía al observar que la virada del nativismo peruano, del indigenismo hacia el "cholismo", es casi simultánea en el tiempo con la aparición de un movimiento -el aprismo- esencialmente de clase media mestiza (y vocabulario "indo-americano") con vista a la conquista del Estado[21].

El segundo problema implicado en la polémica tenía como núcleo principal la relación entre indigenismo y nacionalismo. Sánchez se proclama peruano nacionalista por haber sido uno de los iniciadores del estudio de los problemas del país. Inclusive muchos años después de la polémica -como bien lo hace notar Tomás Escajadillo-Sánchez en varias ocasiones ha deslizado la infortunada tesis de que gracias al debate que sostuvo con Mariátegui, el Amauta se interesó por los problemas del Perú, los que hasta ese momento le eran, en lo fundamental, extraños.

Aparte de subrayar la egolatría de su autor, no tendría utilidad señalar esta derivación de la polémica si no fuera porque echa luces sobre el significado del nacionalismo de Sánchez y la crítica de Mariátegui.

Para Mariátegui el fundamento del nacionalismo en el Perú se encontraba en el mundo indígena. En un artículo de 1925, "Nacionalismo y vanguardismo", afirmaba que el verdadero Perú era el que descendía del "Inkario autónomo"; por esa razón la "vanguardia", la "nueva generación", propugnaba "la reconstrucción peruana sobre la base del indio"[22]. Concluía el artículo con una afirmación que precisaba bien como veía los vínculos entre la "reivindicación del indio" y el nacionalismo: "En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía"[23].

Lo nacional visto desde esta perspectiva no era, pues, un "nacionalismo exótico", como calificaba Sánchez la posición de Mariátegui, sino una actitud vinculada con la necesidad de crear un "nacionalismo peruano"[24].

[21] L. Monguió, *La poesía postmodernista peruana*, México, FCE., 1954, p.107.

[22] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, op. cit. p. 99.

[23] *Ibid.*, p.102.

[24] J. C. Mariátegui, "Intermezzo polémico", en *Amauta*, N° 7.

Dos ideas permiten precisar este punto de vista. Primero, Mariátegui sostenía que no era suficiente ocuparse del estudio de los problemas peruanos -como era el caso de Sánchez- para ser nacionalista; más bien, era necesario, además, asumir los intereses de las mayorías del país. "Ser nacionalista por el género de los estudios -escribió- no exige serlo por la actitud política (...)"[25]; esto es, conocer el Perú exigía, para adoptar una posición nacionalista, comprometerse con la tarea de transformarlo. Segundo, Mariátegui constataba las diferencias entre el nacionalismo conservador e imperialista de los países europeos y el nacionalismo revolucionario de los países coloniales y semicoloniales. En este sentido afirmó:

El nacionalismo de las naciones europeas -donde el nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian- se proponen fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales -si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye en el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica[26].



Todavía en ese momento -marzo de 1927- Mariátegui tenía puestas sus esperanzas en la revolución nacionalista del Kuomintang, en China, la que pone como prueba de su tesis. En los años siguientes modificaría su punto de vista; pero no abandonaría la idea central del nacionalismo revolucionario. Deja de lado la propuesta de la revolución nacionalista como etapa previa del socialismo; asimismo pone en evidencia el carácter inconsecuentemente nacionalista de la pequeña burguesía y de la burguesía nacional; pero sostendría la tesis de que la

revolución socialista supondría, antecedería y abarcaría al nacionalismo, como a las otras reivindicaciones no socialistas.

El tercer núcleo de problemas implicados en la polémica con Sánchez se refería a la relación entre indigenismo y socialismo.

Este es el aspecto más sugestivo del planteamiento de Mariátegui; pero su comprensión conlleva espinosas dificultades. Se trata de la simbiosis entre socialismo e indigenismo. Es la primera formulación de la tesis central de Mariátegui: el socialismo que surja en el Perú no podía dejar de asumir las reivindicaciones de los campesinos indígenas, la población mayoritaria del país. Su propuesta la formuló en los siguientes términos:

[25] J. C. Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", Óp. Cit., p. 38.

[26] Ibid.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas -la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano ni tan siquiera socialismo si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista[27].

Desde este punto de vista, el socialismo aparece como el lugar de encuentro de la costa -de los trabajadores urbanos- y de la sierra del mundo indígena. Las reivindicaciones de los primeros son anticapitalistas; la de los segundos antif feudales. Pero ambas tenían el mismo objetivo: la abolición de la explotación. La perspectiva de Mariátegui en ese momento -influida por la experiencia de la Revolución China y la Revolución Mexicana y por la estrategia de la Tercera Internacional- consideraba que para alcanzar esa meta era necesario realizar las tareas de la revolución burguesa. Solo más adelante, cuando se produjo la ruptura con el nacionalismo radical y con la estrategia de la Tercera Internacional, llegaría a definir su punto de vista específicamente socialista.

Lo afirma sobre la base de la confluencia de las reivindicaciones de los obreros y de los indígenas en el "mito" de la revolución social. En este "mito" vería el encuentro del anticapitalismo de los obreros y de las capas medias con el anticapitalismo indígena basado en el "comunismo indígena".

Sin embargo, el vínculo entre indigenismo y socialismo también expresaba otra de las preocupaciones de Mariátegui: la relación entre lo nacional y lo internacional; entre la civilización andina y la civilización occidental. Pocos meses antes de la polémica con Sánchez, Mariátegui había escrito un artículo sobre el Japón, donde se encuentra la siguiente afirmación: "El Japón moderno, sobre todo, reclama nuestra atención, porque nos ofrece el ejemplo de un pueblo capaz de asimilar plenamente la civilización occidental sin perder su propio carácter ni abdicar su propio espíritu[28].

Este es el problema que también se planteaba para el Perú. ¿Cómo sería posible integrar las conquistas de la civilización occidental sin perder la identidad y las tradiciones de la milenaria civilización andina? Mariátegui buscó la solución a esta cuestión en la propia historia del Perú. Encontró que la propia civilización andina era un "tipo orgánico de sociedad y de cultura" y había mantenido su "espíritu" detrás del aparente retardo.

[27] J. C. Mariátegui, "Intermezzo polémico", op.cit., p. 37. También en La "Réplica a Luis Alberto Sánchez" precisa su tesis: "Las reivindicaciones que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate -esto es en la teoría- diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia", op.cit. pp. 38-39.

[28] J. C. Mariátegui, "El movimiento socialista en el Japón", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, 1986, t. II, p. 139.

El elemento que le daba su organicidad era un sentido específico de concebir el mundo, esto es, una racionalidad. Por eso podía incorporar la herencia occidental y traducirla a su propia cultura, sin occidentalizarse.



Diálogo de Saberes





Bamboo Cooperativa de Salud Integral. De las calles a la clínica. Una historia de Cooperativismo en un modelo de salud multidisciplinaria.



Caballero Mora Wendolyne
Dac Téllez Erandeni
Maldonado Jacqueline
Real Jiménez César Iván

Presentación

Somos Bamboo Cooperativa y nuestra historia es ampliamente conocida. Nos reunimos como colectivo de afinidad y nos agrupamos como cooperativa hace 15 años, egresados de una universidad estatal de carreras de la salud, de la Universidad Estatal del Valle de Ecatepec (UNEVE). Nos instalamos en Ecatepec, tomando nuestro domicilio fiscal en San Cristóbal, cabecera municipal, y registrándose como Centro Integral para la salud Bamboo SC de RL de CV. Después de un proceso largo de capacitación en formación de colectivos sociales y empresas cooperativas, presentamos nuestro plan de negocios como meta final de un programa para egresados. No quisimos una empresa como tal sino un proyecto cooperativista que nos diera representación igualitaria, trato digno y donde buscáramos ejercer nuestras profesiones con ingresos y horarios dignos en nuestra condición como profesionales de la salud y que nos permitiera seguir estudiando y creciendo. Aprendimos de ejemplos de otras cooperativas y mutuales que se estaban formando para solucionar problemas comunitarios o demandas de trabajadores y sectores específicos, mediante proyectos sociales y comunitariamente responsables, acercados a la población que era nuestra familia y nuestra comunidad inicialmente.

Con el tiempo, conseguimos profesionalizar nuestra identidad con logo, tipografía y personalidad que nos definió como Bamboo Cooperativa de Salud. La salud integral fue nuestra motivación, incorporando aspectos de diferentes disciplinas para atender a nuestra comunidad de pacientes mediante el aporte de cada área de profesionales con un enfoque multidisciplinario. Nos inspiró la filosofía y la historia del bambú, la historia de sus raíces profundas, su crecimiento abundante, su utilidad comunitaria y los beneficios que ha dado para la humanidad, así como su naturaleza resistente, su crecimiento constante y la fortaleza en la unidad para grandes construcciones. Sus cualidades nos dieron ejemplo de lo que queríamos ser, un referente de crecimiento colectivo.

Nuestras actividades son:

- Servicios de atención en salud. Consultas de evaluación, diagnóstico, tratamiento y rehabilitación integral, para la recuperación de las afecciones del sistema musculoesquelético.
- Procesos de recuperación y seguimiento interdisciplinarios, mediante consultas de área en acupuntura y medicina tradicional china, quiropráctica, rehabilitación, masaje, terapia física y áreas afines.
- Educación y formación en salud preventiva para pacientes y personal, a manera de autocuidados y primeros cuidados.
- Actualización y certificación de procesos clínicos de atención integral en salud.
- Formación y comunicación respecto al cooperativismo, economía social y solidaria.



Nuestro entorno

Nuestro entorno de trabajo respecto a las consultas que ofrecemos, ha sido la comunidad donde surgimos, en general zonas de clase media y baja inicialmente en municipios de la periferia de la ciudad de México, donde impera la falta de servicios de salud, sin prestaciones de ley, sin seguridad social o con servicios incompletos o deficientes debido a la saturación y la sobredemanda. Inicialmente realizamos nuestro servicio social y prácticas en diferentes instituciones de salud, como DIF, ISEM, UBRIS e ISSEMYM. Además, participamos en jornadas de salud en comunidades lejanas del Estado de México e Hidalgo. Actualmente estamos en el entorno urbano de Ciudad de México, Cuauhtémoc, Coyoacán, Benito Juárez, donde nuestra comunidad son en parte universitarios, colectivos Y comunidades que practican la economía social y solidaria, como cooperativistas, sus familiares, público en general de la alcaldía, académicos y estudiantes de posgrados, que son antiguas amistades y pacientes de al menos 15 años, activistas políticos, artistas, deportistas, promotores de espacios culturales, comunidades autónomas y de afinidad política con una lógica anticapitalista.



Nuestros valores

- Apoyo mutuo
- Solidaridad
- Respeto
- Honestidad
- Profesionalismo
- Transparencia



Un espacio donde pacientes y especialistas converjan en un ambiente de confianza, aprendizaje y acompañamiento mutuo.



Algunos de nuestros logros

- Desarrollamos un modelo de integración de profesionales de la salud. Fuimos la primera clínica de egresados con un modelo integral de atención multidisciplinaria con ética profesional.
- Atender a poblaciones vulnerables, comunidades socialmente comprometidas y políticamente conscientes. No partidos políticos. En distintos espacios de resistencia y en comunidades donde el acceso a este tipo de servicios es limitado.
- Compartimos conocimientos y prácticas comunitarias y profesionales con organizaciones sociales, cooperativas de vivienda como Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII) realizando jornadas de prevención, talleres de promoción de la salud y cursos de actualización para las comisiones de cada unidad, edificio o predio.
- Nos mantenemos desde la autogestión económica, sin dependencia de programas y recursos estatales o capitales empresariales, manteniendo la horizontalidad, la colaboración y el mutualismo como pilar de conexión con comunidades social y políticamente responsables.
- En el área deportiva y de competencia, mantenemos amplia experiencia de atención y seguimiento a practicantes desde amateur hasta atletas de alto rendimiento en su preparación, competencia y seguimiento de lesiones y procesos de recuperación. Los acompañamos hasta su carrera profesional en todas sus fases.
- Formamos una comunidad de profesionales de la salud con principios éticos, solidarios y de trato humano, sensibles y activos social y políticamente. Promovemos la formación continua hacia niveles de posgrado, especialidad e investigación, apoyando la publicación y divulgación del conocimiento.



Nuestra primera acta constitutiva fue realizada en 2010 y ratificada en 2011 con el registro de la sociedad con 5 socios. Funcionó hasta 2013/14 en que dos socios solicitaron su retiro y sus fondos. Se cubrieron sus lugares y funciones por los restantes, con apoyo de colaboradores de confianza.

En 2015 otra socia pide su retiro. De 2017 en adelante, ha funcionado con una figura asamblearia que analiza y toma decisiones para funcionamiento, regulación, contratación de nuevos colaboradores y decisiones clínicas.

A partir de 2024/25 entra en una etapa de autoevaluación, llamada consultoría social, presentando una propuesta de cambio sistémico y rediseño de imagen. Hacia el modelo colaborativo y con afán de crecer en número de socios y personal activo, se pretende la contribución colectiva. Hemos solicitado apoyo y asesoría profesional para la parte contable. Para los aspectos legales, se cuenta con un colectivo de abogados para tratar situaciones críticas. También en el aspecto organizacional, se ha creado un núcleo o comisión de planeación que realiza labores de consultoría, psicología social y relaciones humanas internas. Igualmente en el área de marketing y administración clínica cuenta con una comisión que realiza estas labores.

Actualmente el reto está en dar seguimiento a la comisión de educación cooperativa, así como la comisión de género. Esto es derivado de las necesidades de brindar espacios seguros y confiables a las compañeras, evitando situaciones de violencia de género, abusos de poder y confrontación en las diferentes áreas, así como gestionar espacios donde se hable de las emociones que prevalecen en el trabajo y en las relaciones y las condiciones en que son trastocadas las personas.

Tenemos un organismo de decisión administrativa y nuclear, que sesiona cada semana y realiza la parte administrativa y la evaluación del contexto, la planeación y distribución de actividades, pagos, adquisiciones, actividades sociales y comportamiento clínico interno.

El segundo núcleo es la asamblea o reunión general que recoge la información y opinión individual de cada participante o colaborador, los informes de comisiones y tareas específicas y convoca a actividades de interés de la cooperativa o de respaldo social. Sesiona una vez al mes o cuando se convoca por necesidades especiales, contingencias, mudanzas, actividades, eventos, etc.

Al momento, estamos en transición y en transformación completa y compleja. Tuvimos adaptaciones en el logo y en el formato de diseño, y eso incluye aspectos fundamentales, como la automatización y digitalización de procesos, que comentaremos en próximas comunicaciones. En la nueva etapa, hasta donde llevamos, cambiaremos el nombre comercial, el logo y la estructura cooperativa, manteniendo la base asamblearia y la horizontalidad, que es lo más importante de nuestra organización.

Nuestras ubicaciones en la historia.

- San Cristobal Ecatepec. 2011 a 2014
- Comunidad terapéutica Madreselva 2014 - 2015
- Casa de Ondas 2014-2017
- Gimnasio Bonebreakers Pino Suarez 2014-2021
- Casa Tamatz 2020-2025



Algunos de los obstáculos que hemos encontrado en el camino.

Desde la parte clínica, desarrollar el modelo de atención integrativo, basado en las normatividades, mejorarlo y traspasarlo a las siguientes generaciones. La educación y certificaciones de estudios básicos y avanzados como posgrados afines. Regulaciones de protocolos y técnicas de atención, basadas en evidencia científica, experiencia clínica y mantener calendarios de actualización constante.

En la parte administrativa, la regulación y distribución de los ingresos, la emisión de bonos cooperativos, los fondos sociales, ahorros, recursos para pagos de trámites y procesos de la alcaldía, impuestos, multas incluso.

En lo organizacional, las relaciones profesionales y colectivas internas, el manejo de conflictos, las situaciones de crisis y resolución de procesos internos, dar camino y acompañar situaciones de género y comunicación grupal. La entrada y salida de profesionales, colaboradores y socios.



Visión a corto y largo plazo

Por ahora estamos en la transición y reubicación de la cooperativa en mejores instalaciones, que cumplan las regulaciones necesarias de funcionamiento.

Lo mismo buscamos la mejora del sistema de atención, la automatización y digitalización de procesos, la modernización de aparatos, la difusión y el mayor alcance de los servicios que ofrecemos al público, recuperar la cartera de pacientes por la pausa y generar mejores condiciones de trabajo para todos los integrantes.

Otro aspecto es la formalización de las actas de la cooperativa, la actualización de socios, las comisiones y los procesos de integración del equipo de trabajo.

En el largo plazo, el reto es tener un mejor sistema, aumentar la cantidad de pacientes, pero también actividades de tipo académico, relaciones sociales y la consolidación de la cooperativa en aspectos funcionales y legales para poder acceder a procesos de mayor crecimiento.

Otra necesidad al crecer colectivamente, es fortalecer las redes de trabajo, los intercambios de productos, nuevos servicios, compartición de saberes, talleres en los tiempos libres, así como ejercer la conciencia de interacción económica sostenible.

En lo importante, que es la razón de existencia de Bamboo, es mantener la base social, la atención a comunidades urbanas o rurales vulnerables, identificando que las necesidades específicas de salud no son atendidas en su complejidad por instituciones de salud o por el estado y que el rubro de salud ha sido golpeado fuertemente por razones económicas, por ejemplo las farmacéuticas, la tecnología y avances clínicos que están siendo eliminados de la atención social.





Algunas anotaciones sobre el contexto de la cooperativa

1. El proceso de toma de decisiones y el consenso. La vida asamblearia como parte de la cooperativa requiere actitudes y procesos colectivos para tomar decisiones los cuales tienen que ver con la planeación estratégica, el aumento de activos, las convocatorias de actividades, contratos de personal o servicios, los cuales pasan por momentos críticos. La cooperativa ha optado por la vía del consenso para decidir situaciones primordiales, de tal manera que la asamblea promueva que se agoten las discusiones de cada uno de los puntos y se escuchen las opiniones de cada integrante, hasta que se tome una decisión colectiva derivada de esta discusión. Para no llegar a votación de uno, dos o más bandos polarizados, ni a considerar usar el poder de la mayoría. Por el inicio, llegar por voluntad colectiva a una decisión por consenso, dónde todos tengamos la opinión y resolvamos de manera unívoca, ha sido un reto, pero lo vivimos constantemente.
2. La horizontalidad y rotatividad en comisiones y cargos. Por principio en lo administrativo, se determinó que los puestos de importancia de la cooperativa y las comisiones siempre son rotativas. Tienen un inicio, una temporalidad y un cambio en el tiempo. Nadie puede permanecer más de 3 o 5 años en un mismo puesto, ni puede convertir su área de trabajo en un coto de poder, por lo que entrega planeación e informes a la asamblea. De esta manera la rotatividad también promueve el intercambio de saberes, de conocimientos y la obtención de habilidades para rotar por diferentes áreas y tareas. La representación de la cooperativa, la administración, los responsables de áreas o de espacios de trabajo y titulares de comisiones durante el paso por la cooperativa, entregan informes a la asamblea como máximo órgano y después, de acuerdo al plan de trabajo estratégico, se rota de área, previa capacitación o formación, al menos en las responsabilidades estratégicas.

3. Ceder el poder. Para nosotros es importante desarrollar procesos donde se tengan las habilidades y desarrollen las capacidades de participación, en el cual la responsabilidad personal vaya de la mano con los compromisos con el colectivo. Nos comprometimos por no generar jerarquías, posiciones de poder o de control hacia los demás, de manera que cada puesto respete la integridad personal y los acuerdos colectivos. No habiendo jefes, sino responsables de área, no dueños, sino responsabilidades compartidas, también abrimos la discusión a las condiciones de antigüedad y experiencia reconociendo su aporte, pero no como medio de ventaja económica o clasificación que promueva la verticalidad, sino el trabajo horizontal. Las nuevas generaciones, los roles creados y los procesos de transición, aunque nos atraviesan transversalmente por mor de la administración y la burocracia, en la convivencia y el trabajo, se desenvuelven promoviendo la convivencia respetuosa y relaciones con equidad.

4. La transmisión de conocimientos y la transitoriedad. En Bamboo han pasado más de 35 personas, como personal en capacitación, como estudiantes en práctica profesional, como profesionales contratados por servicios, como compañeros de trabajo y siempre se les ha recibido de una manera profesional, honesta y humilde si piden el acceso al conocimiento. Se fueron organizando talleres y procesos de formación para ir cubriendo el perfil que queremos de la gente que integra el colectivo y con el tiempo pudieran adherirse al trabajo y al funcionamiento, cumpliendo con los principios cooperativos y con su plan de ingreso, para ser cooperativista y socios, como en el tiempo ha ido sucediendo. Inicialmente por invitación, posteriormente por ruta de formación, hemos ido admitiendo nuevos integrantes y nuevos profesionales en la cooperativa. Al momento somos 13 personas trabajando de manera constante en diferentes áreas, así como algunas comisiones de asesoramiento y comisiones de apoyo a las cuales se les ha ido contratando y sosteniendo, porque su trabajo es fundamental para la cooperativa. 5 titulados con licenciatura del área de la salud, titulados con maestría 3, estudios técnicos 3. Auxiliares de recepcionista 2.

5. Tramitología y pasos para sostener la cooperativa. Una situación a la que siempre nos hemos enfrentado como cooperativa de salud y como individuos, es la regulación de nuestras actividades, la validación de los procesos clínicos y la acreditación de los estudios de cada integrante. Debido a la incompreensión legal y falta de interés institucional para regular de manera correcta 1. Como cooperativa, los estatutos, actas de asamblea, manuales de procedimientos administrativos, fondos cooperativos, cursos de actualización, regulación y declaraciones en SAT, como figura moral y por cada individuo como persona física. 2. Como empresa. Contratos y altas de funcionamiento, en alcaldías, secretaría de economía, INVEA para rentar inmuebles, Protección Civil, COFEPRIS en caso de áreas de la salud. Permisos del uso de calles y estacionamientos para personas con discapacidad. 3. Como clínica. La regulación de los espacios de atención, instalaciones, tecnología y procesos clínicos. Expedientes, consentimiento informado, manejo de datos personales y privacidad. Contamos con

estudios académicos de licenciatura y posgrados, pero nuestras profesiones aún se consideran dentro de la medicina tradicional o alternativa, pero se regula como cualquier profesión de salud de alto alcance. Cuando esto sucede, una supervisión, una denuncia, la asamblea sesiona, asigna responsables de área o comisiones que pueda dar seguimiento. No obstante, nos hemos enfrentado a diversas fallas en la red por lo que hemos sufrido de acoso administrativo, mordidas y estafas por elementos corruptos, robos individuales o desvío de fondos, asedio por parte de instituciones, por nombrar algunas situaciones, que hemos atendido sobre la marcha, aún en inestabilidad y en crisis financiera. La cooperativa, al no ser una entidad capitalista que genere plusvalías, todos estos rubros, utilizan fondos y finalmente un dinero que no producimos. Lo que se ejerce al final del año, por ejemplo nuestras ganancias o fondos comunes, se terminan utilizando para pagar cada una de estas, sea por desconocimiento u omisión, para contratar licenciados expertos en el área, asesores, firmas de abogados para asuntos legales, pero también expertos en asuntos fiscales o administrativos, lo que deriva en gastar los fondos sociales o los excedentes que terminen pagando estos servicios.

6. Economía social, solidaria y comunitaria. Hemos entendido que es un proceso de educación y conciencia económica, el que la población conozca y utilice cooperativas de servicios de salud. Porque trabajadores, obreros, artesanos, artistas, estudiantes, no consideran prioritario el cuidado de la salud antes de otras cosas, como vivienda, trabajo, vestido, educación. Actualmente mediante talleres, pláticas, convivencia con nuestras comunidades, promovemos la información de nuestros servicios y practicamos el trueque, el intercambio justo y las jornadas comunitarias, para reducir los costos en servicios en salud, para orientar sobre los cuidados personales y asegurar la frecuencia, realizamos calendarios anuales o trimestrales, donde visitamos comunidades, priorizando adultos mayores, disidencias, infancias y lesiones laborales o deportivas, así como los talleres de promoción de la salud. Sin embargo al causar gastos en cualquier condición, tratamos de reducir lo más posible, y llegar a comunidades organizadas que puedan solventar previamente con sus propios fondos este tipo de actividades, proponiendo trueques, intercambio de saberes y servicios y otras modalidades para que esto ocurra.



A manera de conclusión, podemos considerar que la cooperativa es un espacio de crecimiento, aprendizaje y desarrollo profesional y personal como una entidad social y económicamente sustentable, pero también depende mucho de la decisión de cada uno de sus integrantes. De los valores que se ejerzan y que se mantengan en la comunidad y en constante dinámica, evolucionando para que pueda funcionar de manera interna. Los aspectos externos y los aspectos que tienen que ver con la regulación pública y la vida económica global, son factores que todavía no se han solventado totalmente, pero tenemos buenos asesores. Sobre todo, lo que nos apoya es la comunidad y el contexto en el que nos desarrollamos. Volviendo fundamentales las redes de apoyo, así como los circuitos económicos y los convenios mutuos con colectivos y entidades económicamente responsables, que puedan derivar sus necesidades de servicios a lo que nosotros ofertamos y que en algún momento pudiera ser un soporte en los distintos niveles de atención. Para que nuestras profesiones se mantengan de manera activa en la comunidad y no terminen siendo elitizadas.



Fuentes de Consulta

Revista nova Num 5. UNEVE 2011.

(https://www.academia.edu/49580480/Nova29_Amoxltli_Amgo?) Blogspot

Instagram

Publicación. Journal of Chiropractic of Australasia.

Publicación. UNEVE. Libro los trabajos y los años.

Documentos.

Acta constitutiva 2011

Ppt. Historia de la Cooperativa Bamboo

Artículos y Ensayos sobre el Mundo y América Latina





Notas para una crítica al principialismo anglosajón. Una lectura latinoamericana y decolonial

Héctor León

Guadalajara, Jalisco, diciembre de 2025

Resumen: el presente escrito es un ensayo de opinión donde se cuestiona el principialismo de origen anglosajón y desde la perspectiva de la realidad latinoamericana se plantean diversos cuestionamientos en razón de elaborar un principialismo ampliado acorde con el contexto latinoamericano atravesado por una lógica colonial, por asimetrías y condiciones de vulnerabilidad.

Palabras clave: principialismo anglosajón, Latinoamérica, decolonial, bioética.

La Bioética Anglosajona

Cuando en bioética nos hacemos dos preguntas básicas: ¿Cuál es el origen o la historia de la bioética? Y, en segundo lugar, ¿Cuáles son los principios fundamentales de la bioética? En ambos casos la respuesta tiene referencia del mundo anglosajón.

Es lugar común pensar que la bioética tiene que ver con los problemas éticos al principio y al final de la vida, es decir, a la bioética se le piensa con referencia no sólo a los humanos, antropocentradamente, sino con referencia al ámbito clínico, donde la bioética se concentra en los problemas “clásicos” de los confines de la vida (eugenesia, aborto, fertilización in vitro, clonación, eutanasia y suicidio).

En la historia “clásica”, de corte anglosajón y occidental, aparecen un montón de acontecimientos del ámbito sanitario del contexto de los Estados Unidos de Norteamérica, a todos ellos se les considera antecedentes que dieron lugar a la configuración y correspondiente conceptualización.

En esa historia tienen un lugar particular figuras como Van Renselaer Potter, quien introdujo el término de bioética con su libro “Bioethics, the science of survival” y es profundamente relevante reconocer como en el propio Potter había una perspectiva de lo que hoy llamamos ecoética; en su pensamiento había una mirada no sólo crítica del ser humano (al considerarlo un cáncer, por las responsabilidades éticas que le asignó respecto de la crisis climática), si no también visualizó la necesidad de una bioética más allá de los problemas y dilemas propiamente humanos.

Lo cierto es que en la configuración y conceptualización de la bioética han jugado un papel particularmente relevante figuras como **André Hellegers** y los desarrolladores del principialismo anglosajón **Tom Beauchamp** y **James Franklin Childress** quienes publicaron en el libro **Principles of Biomedical Ethics**; que en dicho texto ambos autores desarrollan lo que se considera como los principios de la bioética: **beneficencia, autonomía, justicia y no maleficencia**[1].

En el mundo de la bioética estos principios se consideran fundamentales para la toma de decisiones. Incluso operan como normas. De ellos se han derivado protocolos y metodologías para deliberar los dilemas y los conflictos que se enfrentan, particularmente en el ámbito sanitario.

Esta bioética, en su sentido clásico, tiene un carácter liberal, **donde la vida humana es entendida desde una perspectiva liberal, racionalista, individualista y antropocentrada**. Resultado justamente del pensamiento liberal anglosajón que se desarrolló, y que hunde sus raíces, en la tradición liberal occidental del siglo **XVII** y **XVIII**. En dicha perspectiva el principio de autonomía se ha convertido a lo largo de la historia en el eje articulador, el motor o el impulso de las tomas de decisiones, toda vez que la visión liberal y anglosajona privilegia una comprensión de la salud, de la medicina, de la ética y por supuesto de la vida misma, en clave liberal y anglosajona.

La vida es un hecho biológico y el ser humano es un ser individual y singular que tiene el desafío de humanizarse a partir de sus propias determinaciones, autónomamente.

La bioética en ese marco de comprensión se explica con referencia a la tradición liberal y occidental, tal y como se explican los derechos humanos o la idea, igualmente liberal, de desarrollo humano. En esa visión el ser humano es comprendido como un ser racional, como sujeto libre y autónomo y, por ser justamente racional es digno. Su vida y su realización pueden correr con plena autonomía y no requiere para ello de la consideración de los otros, de la realidad y la naturaleza, porque todo lo demás que no es humano está en razón de su humanización.

Entendidas las cosas en estos términos nos parece que resulta necesario y obligado preguntarse por los **límites de la bioética de corte liberal y anglosajona**, en particular por los límites del principialismo que emerge en dicha tradición.

La Bioética desde la mirada latinoamericana

Pensar la bioética más allá de ese marco, en una perspectiva crítica, con referencia a la realidad de América latina impone otras condiciones, otros referentes; se demanda otro marco teórico y epistemológico.

[1] Una consideración profundamente importante es el reconocimiento de que el principialismo de Beauchamp y Childress es uno entre varios modelos de principialismo, por eso la caracterización de anglosajón

El punto de partida de la reflexión es la pregunta por la vida, la buena vida. Si la bioética es una ética del cuidado de la vida, una pregunta que se nos impone es **¿En dónde se pone en juego la buena vida?** Pero esa pregunta cobra una suerte de especificidad cuando se hace de manera situada, considerando el propio locus, en específico de la realidad latinoamericana.

La pregunta por la vida, por la buena vida, por el buen vivir, no puede realizarse al margen del contexto. Las sociedades latinoamericanas están atravesadas por visiones contrapuestas de buena vida, de buen vivir. Para la lógica capitalista la buena vida tiene que ver con consumo, con capacidad de compra. El imaginario de un buen desarrollo supondría crecimiento y progreso.

Y en un imaginario contrapuesto, la visión de pueblos originarios, de comunidades, de campesinas y campesinos, que postulan modelos alternativos de desarrollo, el buen vivir y la buena vida no está atravesada por las promesas del capitalismo. La ética y, en consecuencia, la bioética, no suponen necesariamente que la realización humana es una realización individual producto de la búsqueda egoísta de la propia realización.



La vida no se explica en términos de autos, autonomía, autorrealización, sino siempre y necesariamente realización conviviente. La buena vida, el buen vivir están marcados por reciprocidad, relacionalidad, responsabilidad, cuidado y autocuidado.

Por eso nos cuestionamos **¿Cuáles son los escenarios donde se posibilita, cataliza y amplía la buena vida, buen vivir, disfrute y el deleite?** Pero también y no menos importante, cuáles son los escenarios donde la vida se pone en riesgo, donde la vida es negada, arrebatada, desconocida. **¿Cuáles son las**

condiciones o los escenarios en donde las personas dejan de ser sujetos merecedores de una buena vida y son puestos en escenario no de buena vida sino de muerte, incluso de mala muerte, de una muerte silenciosa y prolongada?

¿Cuáles son esos escenarios donde o se muere con dignidad, sino que se muere progresivamente, dolorosa y trágicamente? De otro modo la pregunta es **¿Cuáles son los lugares, los contextos y los escenarios, las personas y sus realidades que deben ser consideración para la bioética en un contexto latinoamericano?**

La bioética es un saber profundamente importante, justo por eso estamos aquí discutiendo y problematizando su razón de ser y sus tareas,

porque encontramos relevancia respecto de los muchos problemas que nos ayuda a esclarecer y resolver.

El problema no es la bioética, el problema es nuestra comprensión-conceptualización de la bioética, de los marcos teóricos y epistemológicos desde donde practicamos la bioética (la estudiamos, ejercemos, desarrollamos, conceptualizamos, etc.). No es problema que la bioética tengan una palabra sobre los llamados confines de la vida, que la bioética sea un referente para los dilemas y problemas humanos en los ámbitos hospitalarios, pero la pregunta es *¿Sólo en esos ámbitos, en esos marcos y contextos hay problemas bioéticos, dilemas respecto de la buena vida y el buen vivir?*

La bioética, entendida sólo con referencia al ámbito hospitalario y clínico, es una bioética limitada; la crítica que emerge en el contexto latinoamericano no es sólo por la perspectiva antropocentrada, sino también, en una perspectiva exclusivamente clínica, propia del ámbito de la bioética médica, como si esos fuesen los únicos problemas. Pero además y no menos importante, por su práctica —a veces fundada en su comprensión y conceptualización— racista y colonialista.

Las investigaciones del *Dr. Alonso Salas*^[2] nos permiten sentipensar para ampliar la mirada, para reconocer no sólo otros problemas, sino también otros marcos teóricos y epistemológicos.

Cuando nos preguntamos por la relación entre bioética y contexto social latinoamericano aparecen otros temas, otros problemas, si no se ponen otras preguntas. Pensamos la bioética por ejemplo con referencia a la relación entre derechos humanos y bioética. Incorporamos otras categorías: vulnerabilidad y marginalidad, exclusión y de negación. Preguntas no ordinarias emergen *¿En los contextos de migración forzada aparecerán problemas bioéticos? ¿Habrá dilemas o conflictos bioéticos en situaciones de cárcel, de refugio, en escenarios de prostitución, en asilos o en albergues? ¿La bioética social tendría que ver con problemas de justicia o mejor de injusticia, de justicia reparativa?* Cuando violamos derechos humanos, individuales o colectivos, generamos negación de humanidad, *¿La bioética social tendría que ver con la responsabilidad de garantizar buena vida, vida digna a quienes la dignidad les ha sido negada o arrebatada, no sólo personas vulneradas, sino incluso animales no humanos?*

En el contexto de América latina se impone pensar la relación existente entre bioética y los problemas de la calle, de la plaza pública; donde los principios clásicos podrían ayudarnos a esclarecer ciertos dilemas o conflictos pero seguramente no serían suficientes.

[2] Cfr. Alonso Salas, Ángel (2023). "Apuntes para una bioética social", Revista de filosofía, A. 55, N. 155, UNAM, pp. 72-95 y Alonso Salas, Ángel (2025). Una aproximación a la bioética social, Disponible en: https://youtu.be/evoG_CnlinM?si=Uxr7dsrwGtAWmRDC

El hecho es que emergen problemas invisibilizados, desconocidos o negados. Incluso en algunos casos son realidad ocultada donde la empatía y la solidaridad no siempre están a flor de piel.

Se impone una pregunta: ¿Será que la bioética no sólo es una mirada a los problemas bioéticos clínicos y hospitalarios, del inicio y el final de la vida, sino a aquellos asuntos que enfrentamos socialmente de manera ordinaria, como seres y sujetos sociales que somos, como personas que convivimos, que constituimos comunidades, organizaciones y colectivos en razón de garantizarnos humanidad? ¿Será que la bioética, particularmente desde el contexto de la realidad latinoamericana, tendría que tener como uno de sus referentes aquella consideración de Lévinas, cuando afirma que “el rostro del otro” dice “heme aquí” no me mates?

Puestas las cosas así, los problemas bioéticos entonces son problemas que van más allá del ámbito clínico o sanitario.

La bioética no sólo cobra una dimensión social, sino profundamente política, por eso se impone una pregunta: ¿La bioética tendría que visibilizar lo invisibilizado? Y la pregunta no solo nos parece pertinente sino necesaria.

Porque nos convoca a mirar la vulnerabilidad y la precariedad de la vida, no solo con referencia a los hospitales, solo pensando que la única bioética posible es la bioética clínica hospitalaria, como si la vida no se pusiese en riesgo más allá de un ámbito clínico. Como si la vulnerabilidad fuese solo con referencia a la persona que está en una camilla.

La consideración parece no solo pertinente sino profundamente necesaria y obligada. Convoca a que la filosofía, y la bioética como parte de la filosofía, justamente escuchen las palpitaciones y los gemidos que produce la realidad, de tal modo que eso implique mirar donde nadie mira, escuchar lo que nadie escucha, pensar lo que no suele ser pensado, decir lo que nadie dice... En razón de construir humanidad.

Desde esa lógica entonces el cuestionamiento es si fuera del hospital no hay vida precaria, si en la cárcel, la persona recluida no es alguien que demanda vida digna y derechos. Solemos mirar con mucha atención la persona que está en el hospital esperando largas filas para una atención o para conseguir su tratamiento, solemos reconocer a la mujer que está a punto de dar a luz y que tiene riesgo de aborto y que enfrenta el desafío de si elegir entre su vida y la vida de su producto, no es difícil reconocer la tragedia que representa estar en un hospital un mes o un año en un estado de coma o en condición de postración, entubado o dependiente de un respirador artificial.

Los imaginarios clínicos son escenarios visibilizados, están ahí expuestos para ser reconocidos: el niño o la niña con leucemia, la mujer con cáncer de mama, el abuelo o la abuela con una enfermedad terminal y una persona desahuciada. La persona que tiene algún tipo de discapacidad o funcionalidad diversa, el que tiene una amputación o que espera un trasplante. Todos estos son escenarios que efectivamente nos demandan consideración y en alguna medida piden de nosotros atención porque la vida se pone en riesgo, la vida se ha vulnerado y precarizado. Minimizar o desconocer cualquiera de los escenarios anteriores es profundamente irresponsable, inmoral y antiético, pero **¿Son los únicos escenarios de consideración bioética?**

No necesitamos invisibilizar eso. No se pide desconocerlo y tampoco minimizarlo. La demanda es ampliar la mirada para reconocer que la bioética, la demanda de una ética para el cuidado y la procuración de la buena vida del buen vivir no se constriña al ámbito hospitalario.

También en los burdeles, en las cantinas, debajo de un puente, en un asilo de ancianos, en un refugio, es un centro de migrantes, en un montón de esquinas, en parques y plazas públicas la vida se precariza, la vida se pone vulnerable.

¿Quién cuestiona la importancia de que la autonomía sea un asunto importante y se nos enseñe a cada persona a pensar y proyectar la vida, imaginarnos una buena vida y construir un plan para una larga vida? Nadie con dos dedos de razón podría decir que es cuestionable la autonomía. Ésta no sólo es profundamente relevante, sino absolutamente necesaria, pero no puede ser el único criterio.

La pregunta es **¿La realidad de América latina?** La vida de las personas que habitamos este continente **¿Qué otros principios demandan?**

Siguiendo la lógica pensamiento de Ángel Alonso, a quien antes hemos referido, sería bueno preguntarnos: **¿Quién imaginó y proyectó su vida, por ejemplo, para vivirla en un esquema de trata de blancas, quién pensó que iba a terminar su vida en una terminal de autobuses esperando por un mes o por 5 años al hijo o al nieto, quién**

quién imaginó que su vida sería pasar cinco meses o 5 años en una cárcel porque no existe un traductor y

nadie habla en idioma del pueblo

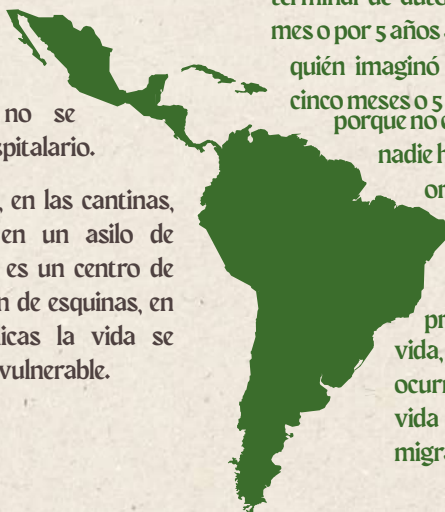
originario al que

pertenezco? ¿Qué

persona, en un ejercicio de planeación y

proyección de la propia

vida, de su plan de vida tiene la ocurrencia de imaginar que su vida terminará en un cruce migratorio,



en una fosa clandestina, en un asilo de ancianos, descuartizado por algún narcotraficante.... Etc., Etc.? ¿Quién anhela y proyecta su vida pensando que lo mejor que le puede pasar es vivir debajo de un puente y comer de las sobras que dejan las personas en las plazas públicas? ¿Quién se imagina y proyecta una vida pidiendo limosna para conseguir los alimentos básicos?

En este marco es entonces donde nos preguntamos si ¿La bioética debe o no tener una palabra sobre esas vidas? ¿Es o no responsabilidad de filósofos y filósofas, de bioeticistas, pensar la vida y pensar una ética para vidas precarizadas y vulneradas? ¿Qué principios y qué criterios elevar cuando los clásicos principios de la bioética nos resultan limitados e insuficientes porque se piensan en escenarios muy limitados y acotados y la vida se pone en riesgo en situaciones por demás complejas e inimaginables?

Si la bioética es una ética para el cuidado y la procuración de la vida, de una buena vida, mi vida con dignidad. No será que es responsabilidad de quienes se dedican a la bioética, de quienes hacen filosofía o quieren pensar filosóficamente el mundo, esclarecer y responder en su contexto quiénes son los vulnerables, cuáles son las vidas precarias y precarizadas, quiénes son los invisibilizados, los huérfanos y las viudas, pobres y marginados, a quiénes se les ha negado vida digna, con exclusión y marginación, porque justamente para ellos,

para todos esos escenarios y contextos necesitamos otra bioética no simplemente la bioética de corte hospitalario... Para garantizarles buena vida sería considerablemente insuficiente la consideración de los principios clásicos de la bioética anglosajona.

Necesitamos una bioética no sólo para quienes son víctimas, sí no para quienes las lógicas de capital, los principios anglosajones, juzgan como vidas no deseables, especies de residuales humanos o parafraseando a Bauman, vidas líquidas, desperdiciadas o despreciables.

Cuestiones para repensar los principios

En el marco occidental, anglosajón y europeo, al principio más importante, que se le da primacía y relevancia es el principio de autonomía. Ya hemos señalado de manera reiterada que la autonomía es profundamente importante, quién podría hacer su vida y humanizarla si no le enseñamos a definirla y proyectarla, a decidirla y ganar progresivamente en dignidad. No se cuestiona la autonomía y su relevancia, se cuestiona que sea el principio. Se cuestiona que frente a la autonomía no se puedan alzar otros criterios de tal manera que pongamos límites a la afirmación individualista del ser humano.

¿Qué pasaría si frente a autonomía o a un lado de la autonomía ponemos no solo la alteridad como principio y criterio de bioética? ¿Qué pasa si la vida no se decide solo con referencia a mí, sino a partir de la consideración de los otros?

¿Qué pasaría si frente a autonomía o tal vez no frente, sino al lado, ponemos el principio de realización humana, que no es lo mismo que la llamada autorrealización, porque la realización es la exigencia que tenemos los humanos de pensar la vida y decidirla en función de humanizarla? ¿Cambia algo cuando el centro de la dignidad es la vida; la vida, no necesariamente mi vida, la vida la mía, la propia, pero no solo la mía, sino la vida de los otros, lo mismo la vida de los que me son cercanos, que aquellos que resultan profundamente lejanos, la vida de los otros radicalmente otros, distintos a mí, opuestos a mis intereses, pero sin los cuales no puedo humanizarme, realizarme? ¿Qué pasa si frente a autonomía, o a un lado, ponemos el principio de realización de la realidad, que la realidad, la humana y la no humana se realicen?

¿Qué pasaría si repensamos, reformulamos, resignificamos, incluso si cuestionamos la idea clásica de justicia en términos muy limitados, que se le piensa como justicia distributiva, como equidad o igualdad de oportunidades y de derechos? ¿Qué pasa si justamente la vida de una persona no merece la misma consideración que la vida de otra persona, que ha estado permanentemente expuesta a situaciones

de abandono, de negación, de exclusión y de marginación? ¿No será que la justicia tendría que ver también con la reparación, pero no solo con una suerte de reparación, sino con una suerte de ajustamiento, es decir, qué pasa si la justicia no es la consideración de que los humanos tenemos los mismos derechos y las mismas garantías y las mismas oportunidades porque justamente vivimos en un mundo atravesado por asimetrías y desigualdades y, justamente para hacer justicia tendríamos que reparar las injusticias y las asimetrías propiciando que quienes históricamente han tenido menos tengan más?

¿Qué pasa si ponemos un límite a la justicia en perspectiva eurocentrada y anglosajona, si la cuestionamos, incluso si desideologizamos la justicia (desde la injusticia cotidiana y permanente que vivimos) para situarla como reparación de las situaciones de orfandad y negación; como restauración de aquellas situaciones donde las personas han sido permanentemente víctimas, qué pasa si la justicia tiene que ver más con ajustar las condiciones de vulnerabilidad y de precariedad y no con oportunidades equitativas?

¿Qué pasa si la justicia, incluso la autonomía, son pensadas con referencia al bien común, no con referencia a la vida individual y singular sino con referencia a la consideración de que la vida, toda vida, todo vivir siempre es un con-vivir?

La vida no es un vivir aislado, cada ser humano individual y singular lleva dentro de sí a los otros y por esa consideración es la que nos preguntamos si ¿El límite de la autonomía no es la presencia de los otros en mi vida? Si la vida siempre ha sido una vida construida con mucho gratuitamente, gracias a la presencia querida de los otros, ¿No será que la autonomía tiene límites y los otros son ese límite, será que la justicia también tiene límites y su límite es el bien común, la configuración de lo público?

Y si estamos pensando en otros principios o criterios para la bioética, ¿El bien público, el bien común sería un criterio, incluso justamente los otros como comunidad? ¿En algunos sentidos, en ciertos contextos la nostridad o la comunidad, lo comunal serían criterio de decisión ética y bioética?

Es importante que nos hagamos una pregunta: ¿La bioética tendría responsabilidades para con quiénes han sido víctimas, incluso para quienes han sido revictimizadas, para quienes no tienen solo una vida precaria sino una vida precarizada, para aquellas personas a quienes la vida no solo les ha sido vulnerada sino permanentemente vulneralizada? ¿Qué relación hay entre justicia y todos estos principios? ¿La precariedad, la vulnerabilidad, la responsabilidad son principios paralelos o correlacionales a la justicia o tendrían que ser considerados como principios otros, necesarios y fundamentales para un ejercicio y una práctica bioética?

Y si alguien se pregunta ¿Por qué tendría que pensar todas estas cosas, si alguien cuestionara no solo la pertinencia sino la obligación de estas consideraciones éticas y morales? ¿Qué responderle? Una pregunta muy sencilla sería necesario convocarle a pensar ¿Mi humanidad (la suya), mi humanización y realización, puede configurarse sin la consideración de los otros, esos que están ahí, que me son ajenos?

¿Qué significa que la vida es digna? ¿Qué o quién y cómo, con qué criterios y bajo qué circunstancias puede definir qué unas vidas son más dignas de vivirse que otras? ¿Acaso deja de ser digna la vida de una persona que ha justificado la explotación, carece de dignidad de la vida del violador, del asesino serial, del explotador de la naturaleza, de quien con la ley en la mano viola derechos humanos?

¿Lo que hace digna a una vida es lo mismo que para todas las vidas? ¿Tiene la bioética una responsabilidad o no, frente a las vidas, cuya dignidad se pone en cuestión? ¿Es posible pasar de largo, con indiferencia, con desconocimiento frente a las asimetrías y las injusticias, frente a la precarización de la vida y su indignidad?

¿Cómo resolver cuando una vida se sostiene con instrumentalización y negación de los otros, con el desconocimiento invisibilización de las violencias, de la exclusión y la marginación?

¿Es digna la vida que supone explotación de la naturaleza y violación sistemática de los derechos de los animales no humanos? ¿Ahí qué lugar ocupa y qué palabra tiene la bioética?

¿La responsabilidad se puede o se tendría que asumir frente a las lógicas de Colonialidad, colonialismo, capitalismo feroz, expoliante y enajenante?

La realidad de América latina es compleja por eso nos demanda preguntarnos ¿Qué bioética, qué principios, para esta realidad?





Crónica de mi nacimiento en la Frontera entre México y Estados Unidos

Andrea Pérez Balderrama

El siguiente escrito cuenta cómo obtuve mi doble nacionalidad mexicana y estadounidense y la historia de mi familia, que ha estado arraigada a esa tierra desde antes de que se dibujara la frontera. Aunque habla de mi nacimiento, el objetivo del escrito es dar cuenta de que mi historia es parte de una experiencia colectiva que ha encontrado la manera de existir y resistir en un espacio austero y fragmentado: la **frontera**.

1. **Hablar de mi nacimiento en la frontera.** En esta parte quiero contar la historia de mi nacimiento; por qué y cómo de nacer en la frontera. Tengo la ciudadanía estadounidense por haber nacido en El Paso, Texas, y la mexicana por mis papás. Sin embargo, mi familia y yo pertenecemos a una comunidad mexicano-estadounidense que habita un “**tercer espacio**” (partiendo de Anzaldúa) que existe más allá de la frontera. Mis papás siempre me dijeron que decidieron que naciera en Estados Unidos para “borrar” la frontera para mí. Lo hicieron porque saben que muchas personas de nuestra comunidad solo tienen acceso a una parte de este “tercer espacio”, ya que está atravesado por la frontera y por las leyes impuestas por el Estado mexicano y estadounidense.
 2. **Hablar de la experiencia de un “nosotros” fronterizo.** En esta parte quiero indagar en la historia de mi familia y dar cuenta de que mi experiencia es solo una de muchas que se viven en la frontera. Quiero enunciar la experiencia de un “**nosotros**” fronterizo, cuya historia abarca siglos en el tiempo y comprende un “**tercer espacio**” que nunca ha existido en los mapas. Según los registros (coloniales, patriarcales y eurocéntricos) que ha conservado mi familia, sé que mis ancestros españoles llegaron a la región en el siglo XVII. Ahí comenzó el mestizaje con las comunidades indígenas que denominaban las “tribus de los indios Pueblo”, que incluyen a los hopi, los zuñi y otros grupos descendientes de la civilización anasazi. Desconozco las lenguas, historias, cosmovisiones y tradiciones específicas de mis ancestros indígenas, ya que solo aparecen en los registros con nombres hispanizados –su identidad borrada–. De estos registros sabemos que mis ancestros mestizos formaron parte de la fundación de los poblados coloniales de Paso del Río del Norte (hoy Ciudad Juárez), y de Santa Fe y Albuquerque (hoy Nuevo México, Estados Unidos). Después de la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848), mi familia se desplazó al sur y se restableció en territorio mexicano, en el pueblo fronterizo que hoy es Práxedes G. Guerrero, Chihuahua.
-



-
3. **Hablar de la política actual y de sus consecuencias para la comunidad fronteriza.** En esta parte quiero dar un salto al presente y, en mi caso otra vez, hablar de cómo la política actual le impone al “**nosotros**” fronterizo maneras de ser, vivir y existir en un espacio que siempre ha sido nuestro. En la actualidad, el “**tercer espacio**” existe fragmentado por la frontera. Las lógicas y leyes coloniales de los Estados que reclaman partes de nuestro territorio intentan imponer lealtades nacionales en mi comunidad. Sin embargo, mi sentir, pensar y ser pertenecen al “**tercer espacio**”. La única razón por la que tengo acceso a ambos lados de este espacio ancestral es porque nací en Estados Unidos. Si mis papás no hubieran decidido “**borrar**” la frontera para mí, me habría quedado sin acceso (o con acceso limitado) a una parte de mi identidad, comunidad y tradición.
-

La Frontera

Abre el telón. Como una clase de pájaro, vemos todo desde los cielos. Avizoramos un espacio desértico: de arena oscura y cielo luminoso, terreno montañoso y plano, y tierra árida y fértil. Con una **herida que no acaba se sanar.**

En él hay una ciudad, o dos, depende de a quien le preguntes. Al **poniente** una cordillera, la Sierra de Juárez o las Montañas de Franklin. El nombre cambia. Al **oriente** un valle, poblado de los restos dispersos de las antiguas misiones españolas del siglo XVII. En el **centro**, hay un río.

El Río Bravo, o Río Grande, es el eje que organiza todo lo que habita este desierto. **Su cauce divide en dos:** lo que le pertenece al **sur**—a Ciudad Juárez, a Chihuahua, y a México—y lo del **norte**—de El Paso, de Texas, y de Estados Unidos.

Este desierto, donde todo tiene dos nombres, es tierra ajena de muchos, pero conocida mía. Según los registros (coloniales, patriarcales y eurocéntricos) que ha conservado mi familia, sé que mis ancestros españoles llegaron a la región en el siglo XVII. Ahí comenzó el mestizaje con las comunidades indígenas que ellos denominaban las “**tribus de los indios Pueblo**”, que incluyen a los hopi, los zuñi y otros grupos descendientes de la civilización anasazi.

Desconozco las lenguas, historias, cosmovisiones y tradiciones específicas de mis ancestros indígenas, ya que solo aparecen en los registros con nombres hispanizados, su **identidad borrada.**

De estos registros sabemos que mis ancestros mestizos formaron parte de la fundación de los poblados coloniales de Paso del Río del Norte (hoy Ciudad Juárez), y de Santa Fe y Albuquerque (hoy Nuevo México, Estados Unidos). Después de **la guerra entre México y Estados Unidos** (1846-1848), mi familia se desplazó al sur y se restableció en territorio mexicano, en el pueblo fronterizo que hoy es Práxedes G. Guerrero, Chihuahua.

Yo soy uno de esos seres que el río organizó. Toda mi vida he existido entre esos dos mundos—**entre el norte y el sur**—pero **no pertenezco del todo a ninguno.** Soy una **atravesada** (Anzaldúa, 1987). Destinada a existir en este desierto dividido y a que esa frontera, trazada en la imaginación del continente hace casi dos siglos, se dibuje dentro de mí.

Esta herida es mi herencia. Mis papás son **atravesados**, como lo fueron mis abuelos, y mis bisabuelos antes que ellos. Hemos vivido en esta tierra por generaciones y pertenecemos a una comunidad mexicano-estadounidense que habita un tercer espacio, escribe Anzaldúa, que existe más allá de la lógica de cualquier Estado-nación, pero está separado por la la frontera y por las leyes impuestas en el por el Estado mexicano y el estadounidense. No aparece en ningún mapa oficial y no tiene límites específicos. No es mexicano, ni estadounidense. **No es un mito, ni una realidad.** Está como nosotros. **Atravesado.**

...

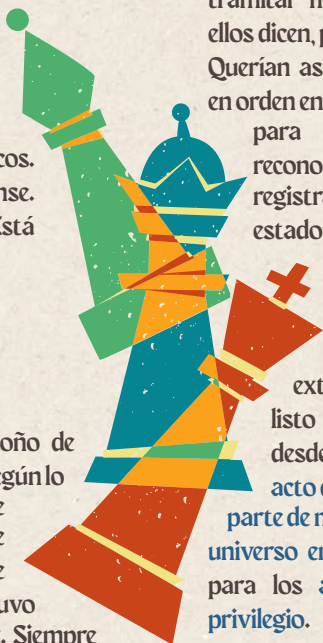
Nací **atravesada** un día de otoño de 1997 en El Paso, Texas, EE. UU. Según lo que me han contado, el parto fue difícil, pero después de doce horas y una cesárea de emergencia, mi mamá me sostuvo en sus brazos por primera vez. Siempre me ha dicho que lo primero que notó en mi fue que no tenía cejas y que, según ella por falta de oxígeno, mi piel estaba morada. Aparte de eso, fui una bebé ordinaria. Cuando los doctores nos dieron el visto bueno, mi mamá y yo salimos del hospital, y nos fuimos a nuestra casa en Ciudad Juárez. Fue entonces, a los pocos días de nacida, que **crucé la frontera por primera vez.**

Pasé de El Paso, con las Montañas de Franklin al oeste y el Río Grande al sur, a Ciudad Juárez, con la Sierra de Juárez al oeste y el Río Bravo al norte.

Durante los primeros meses de mi vida, mis papás corrieron entre oficinas de gobierno y cruzaron la frontera muchas veces para tramitar mi doble nacionalidad, o como ellos dicen, para **borrar la frontera para mí.** Querían asegurarse de que todo quedara en orden en México y en Estados Unidos para que ambos países me reconocieran como suya. En Texas, me registraron como ciudadana estadounidense por haber nacido en en territorio gringo. En Chihuahua, me registraron como ciudadana hija de padres mexicanos nacida en el extranjero. Al final, todo quedo listo para que pudiera “**ser libre**” desde Guatemala hasta Canadá. **El acto de cruzar la frontera se volvió parte de mi cotidianidad y fui creando mi universo en ese tercer espacio.** Pero, aún para los **atravesados**, el cruce implica **privilegio.**

...

En 1848, cuando se estableció el Río Bravo/Grande como frontera con el **Tratado de Guadalupe Hidalgo**, se **impuso en el tercer espacio otra racionalidad del poder.**



Lo que existía en ese desierto, hasta entonces categorizado de acuerdo a los intereses, primero de la corona española, y luego del incipiente Estado mexicano, fue etiquetado una vez más al estilo imperial estadounidense.

A la jerarquía que los conquistadores y misioneros españoles construyeron en el desierto—que imponía la explotación y mercantilización de los seres no humanos, la concentración del capital para los Europeos y blancos, la esclavitud negra, la servidumbre indígena y la factoría urbana mestiza (Quijano, 2000)—se le depositó al anglo-estadounidense/gringo en la cima. Desde esa posición, el gringo, con su destino manifiesto y la divinidad de su lado, pronunció la fortuna de los atravesados.

Los atravesados que se quedaron a seguir haciendo su vida al norte del Río Bravo/Grande se convirtieron en *second class citizens*. Como supuestos ciudadanos estadounidenses, fueron despojados de sus tierras y asechados por grupos de vigilantes gringos que buscaban extirpar la “barbarie” del desierto. Cientos de atravesados murieron linchados y miles tuvieron que dejar sus ranchos y regresar a México (Anzaldúa, 1987). Sus descendientes, que por generaciones han sido supuestos ciudadanos estadounidenses, hoy siguen viviendo bajo el yugo de la superioridad anglo-estadounidense/gringa en condiciones precarias y barrios marginados.

Los que se restablecieron al sur del Río Bravo/Grande en 1848 también fueron despojados de sus tierras y forzados a migrar a México después de la guerra.

Luego de ese despojo inicial, llegaron a Chihuahua, a Coahuila, a Nuevo León y a Tamaulipas a enfrentarse a la negligencia del Estado mexicano y a la dependencia de Estados Unidos. Los atravesados que decidieron regresar al sur en ese entonces dependían del comercio de importación y de la agricultura para vivir. Cuando Estados Unidos se volvió el principal socio comercial de México al final del siglo XIX y los gringos comenzaron a apropiarse de las aguas del Río Bravo/Grande (Kuntz Ficker, 2000), la vida al sur de la frontera se trastornó. Las comunidades fronterizas dependían de las alianzas entre la elite mexicana y empresas gringas (Anzaldúa, 1987), quienes se aseguraban de mantener el capital entre ellas.

Hoy en día, esas alianzas siguen vigentes y los descendientes de los atravesados que se asentaron al sur de la frontera trabajan como transportistas de mercancías, en maquiladoras ensamblando bienes para el consumo gringo, o en el contrabando y narcotráfico. La violencia y la pobreza son hechos cotidianos y el cruzar/migrar a Estados Unidos se presenta como la única solución.

...

Creí **atravesada** en Ciudad Juárez durante la primera década del siglo XXI. Mi papá era ingeniero y trabajaba en una empresa estadounidense de la industria automotriz. Mi mamá era ama de casa. Vivíamos en un fraccionamiento de clase media donde se supone que había códigos de convivencia y de estética para proteger la “**plusvalía de los inmuebles**”, pero todos pintaban sus casas como querían—mi favorita era la casa de Barney, que era verde y morada—y hacían fiestas los fines de semana. En la casa uno, vendían mangoneadas en el verano. Había un gato que dejaba sus huellas en los techos empolvados de los carros y un árbol viejo y chueco que escalábamos los niños.

Mi mamá cruzaba la frontera una vez por semana para ir al mandado. La leche, los cereales, los huevos, y el yogurt los compraba en **El Paso**. La carne, las verduras, el queso, el pan y las tortillas las compraba en Juárez. Cada año, antes de empezar la escuela en agosto, cruzábamos a **El Paso** para comprar ropa y útiles escolares.

Para mí era sencillo, lo único que le tenía que decir al agente de inmigración era “**American**”, luego revisaba mi acta de nacimiento, y nos dejaba pasar. A mi mamá le hacían más preguntas.



Que cuándo iba a regresar, que si éramos sus hijos, que a dónde iba, que qué iba a comprar, que si tenía familia en Estados Unidos. Siempre era lo mismo. Nos levantábamos temprano, desayunábamos y nos preparábamos para estar sentados en el carro varias horas esperando a que los agentes revisaran a todos los que querían cruzar.

Era una larga fila de carros, con placas de Chihuahua, Texas y otros estados del suroeste de Estados Unidos. La línea empezaba en Juárez, bloqueando una avenida principal, y seguía hasta llegar al puente que se erguía arriba del lecho del Río Bravo/Grande, que casi siempre estaba seco. Acababa del lado estadounidense—después de cruzar máquinas de rayos equis y agentes con perros buscadores de drogas—con una hilera de casetas en las que los agentes de **U.S. Customs and Border Protection** revisaban nuestro carro y documentos de identificación.

Si teníamos suerte, podíamos durar cuarenta y cinco minutos o una hora, pero si era un día malo, podíamos hacer hasta tres horas de línea para ir a **El Paso**. A veces les comprábamos dulces a los vendedores ambulantes que se ponían del lado mexicano del puente y tratábamos de adivinar cuántas personas iban en el carro de enfrente.

Así era. Cotidiano. Los carros reflejando el sol. El río seco. Los agentes malacarientos. El “turun turun” del puente. El señalamiento de las cosas que teníamos prohibido llevar a El Paso—frutas, carnes, drogas, plantas. Las banderas de México y Estados Unidos una al lado de la otra.

...

Para los años 2000, la fragmentación de la vida en la frontera había llegado a un punto crítico. Después de un siglo de políticas divisivas del Estado estadounidense y del mexicano—como el Programa Bracero, el Inmigración Reform and Control Act (IRCA) y el famoso Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)—la jerarquía del desierto estaba aún más estratificada.

El crecimiento explosivo de las maquiladoras, que ensamblaban autopartes, dispositivos médicos, electrodomésticos, y otros productos volvió la región en un foco de inversión extranjera (Eaton, 1997), y fue el catalizador de procesos de reorganización social. En Ciudad Juárez, este crecimiento significó la migración masiva desde el interior de México, la disponibilidad de empleos mal pagados en las maquiladoras—cuyo modelo de negocios depende de la mano de obra barata—y el aumento de feminicidios y muertes ligadas al narcotráfico.

Al norte, en El Paso, el boom de las maquiladoras había fomentado un boom en empresas relacionadas al transporte transfronterizo, aduanas, almacenes, y servicios de importación y exportación.

Para los atravesados, esto significó la transformación del tercer espacio una vez más. La urbanización y privatización de los ejidos en Juárez (Carrillo y Pérez, 2024) y el crecimiento poblacional en ambas ciudades cambiaron el uso y propiedad del territorio de nuestra comunidad. La pérdida de los territorios comunales al sur de la frontera, el crecimiento de Fort Bliss al norte (Heyman y Campbell, 2012) y la militarización de la frontera en sí—de parte de ambos Estados a partir del Plan Mérida de 2006—condicionaron la manera en la que los atravesados podíamos transitar nuestra tierra ancestral.

...

Mi abuela me contaba que, cuando ella era niña, cruzaba la frontera para comprar dulces con su domingo. Me la imagino sola, o acompañada de sus hermanas o primos, después de misa en la iglesia de Práxedes, subiendo el puente a pie. Me imagino que saluda al agente aduanal, que la conoce. Le da su identificación, que el agente ni revisa, y la deja pasar. Me la imagino entrando a la tienda, con su vestido más lindo y sus moños, y comprando dulces de penny.

Quizá eran taffies, o paletas de colores, o chocolates. Quizá los de la tienda también la conocían. Quizá esa tienda formaba parte de su mundo, al igual que la plaza de Práxedes, o su escuela, o el patio de su casa.

Para mí, casi cincuenta años después, **eso ya no era posible**. En el 2011, me fui **atravesada** de la frontera. Mi familia se emigró al norte de Estados Unidos, al estado de Michigan. Con esa distancia **le pude ver la cara a la frontera** y me di cuenta de lo que en verdad era. De lo que éramos, ella y yo.

En la actualidad, el “**tercer espacio**” existe fragmentado por **la frontera**. Las lógicas y leyes coloniales de los Estados que reclaman partes de nuestro territorio intentan imponer lealtades nacionales en mi comunidad. Sin embargo, mi sentir, pensar y ser pertenecen al “**tercer espacio**”. La única razón por la que tengo acceso a ambos lados de este espacio ancestral es porque nací en Estados Unidos. Si mis papás no hubieran decidido “**borrar**” la frontera para mí, me habría quedado sin acceso (o con acceso limitado) a una parte de mi **identidad, comunidad y tradición**.

Bibliografía:

Anzaldúa, G. (1987) **Borderlands / La Frontera: The New Mestiza**. First Edition. San Francisco: Aunt Lute Book Company.

Carrillo, M. y Perez, J. (2024) ‘The Communal Roots of Mexico’s Maquila Industry: Urbanization, Land, and Inequality in Ciudad Juárez, 1960–2000’, **Latin American Research Review**, (2024), pp. 1-24.

Eaton, D. W. (1997) ‘Transformation of the Mexican Maquiladora Industry: The Driving Force behind the Creation of a NAFTA Regional Economy’, **Arizona Journal of International and Comparative Law**, 14(2), pp. 337-340.

Heyma, J. and Campbell, H. (2012) ‘The Militarization of the United States-Mexico Border Region’, **REU**, 38(1), pp. 75-94.

Kuntz Ficker, S. (2000) ‘La redistribución de los cauces del comercio exterior mexicano: una visión desde la frontera’, **Frontera Norte**, 13(24), pp. 111-157.

Quijano, A. (2000) **La colonialidad del poder y la cuestión de poder**. recuperado el 30 de noviembre de 2025, de <https://www.ceapedi.com.ar/Imagenes/Biblioteca/libreria/58.pdf>





Descolonizar las Ideas proponiendo Nuevos Relatos

Mg. Amelia Leonor Gallastegui
(ameliagallastegui49@gmail.com)

Buenos Aires, Argentina, 2025

Resumen: El presente artículo persigue reflexionar acerca de los procesos de descolonización que suceden en América Latina y de sus posibilidades de concretar la emancipación de las ideas. En este marco, apuntamos a revisar críticamente el concepto de inter-multiculturalidad que nos lleva a considerar los avances, retrocesos y contradicciones que el proceso antes mencionado presenta. Estos conflictos interpretativos intelectuales y prácticos tienen en su trasfondo la matriz de dominación ancestral de Europa en nuestro territorio. De allí que estos breves párrafos tiendan a problematizar antes que dar respuestas concluyentes sobre el tema.

Introducción

Una de las formas por las cuales las preguntas acerca de la descolonización de las ideas, del desarrollo de los procesos decoloniales en América Latina tienen en el primer cuarto del siglo XXI diversas repercusiones, se debe al trabajo incansable de los intelectuales comprometidos con la realidad y con la época. En esta instancia apuntamos a reflexionar desde las perspectivas de ciertos enfoques intelectuales que han profundizado en las problemáticas logrando avances teóricos significativos, la problemática sigue existiendo hoy al igual que ayer, aunque con menos violencia explícita y mayor violencia simbólica. Los debates rondan aquí acerca de la diada colonialidad y poder puesta en el campo práctico-político de la acción y la realidad de nuestros pueblos. Prácticas discriminatorias que van mucho más allá de lo étnico-racial inscribiéndose en lo cultural, sexual y jurídico, que desconocen la plena humanidad de los seres en el respeto puntual de sus derechos.



Desarrollo

El abordaje reflexivo de este artículo tiende a explorar la significación que reviste hoy hablar de **interculturalidad** desde una perspectiva crítica que busca comprender para explicitar las variables de un proceso **decolonial** que se inicia en **América Latina** a mediados del **siglo XX**. El despliegue continental de este proceso crítico ha generado diversas perspectivas o enfoques produciendo múltiples acciones y reacciones en tiempo presente que amplían o redimensionan los conflictos. Entendemos que, ello es parte constitutiva de los debates de este tiempo, máxime cuando las críticas que suceden en ámbitos académicos, políticos y sociales lo hacen con la intención de llamar la atención acerca de la relación existente entre **colonialidad** y **poder** que no logra reducir su negatividad. En estas condiciones, las críticas iniciales que estamos recuperando se plantean en torno a la noción **étnico-racial** que concretan las prácticas sociales y la búsqueda de descolonización de las ideas sustentadas en la modernidad eurocéntrica, que perpetúan en América Latina tales discursos y prácticas.

Estamos haciendo referencia a la intencionalidad explícita de las acciones que van en detrimento de los derechos de las mayorías, ello generado por la continuidad del fuerte lazo entre **poder** y **colonialidad**, que en el presente se ve reformulado con categorías funcionales al sistema produciendo un arco social de mayor desigualdad dado el desplazamiento geopolítico y epistémicos que sucede en todo el territorio **latinoamericano**. En este sentido, el **precedente histórico** está afinado en la **conquista** y **colonización del territorio** y se ha perpetuado hasta el presente con diversas variantes y **esquemas de representatividad**. En este sentido, la alusión al **otro/a** tiene aquí el carácter irrenunciable de **resistencia** a la opresión, a la dominación, y al ejercicio político del poder despótico que asumen los gobiernos con respecto a los países que conforman Latinoamérica. Ideas que abordan las diferencias, **étnico-raciales**, políticas-económicas con múltiples formas de violencia que van desde lo simbólico a lo material cada vez con mayor fuerza en todo el continente.

El anclaje epistémico situado en el presente siglo XXI, desde un marco teórico pertinente, nos lleva a recuperar las propuestas críticas que provienen de la reflexión de la ecuatoriana **Catherine Walsh** porque esta intelectual pone a discusión el análisis sobre la realidad de su país y de su tiempo que consideramos recorren Latinoamérica toda.

En contraste con los constructos teóricos creados de la academia para ser aplicados a ciertos casos para el análisis la interculturalidad es comprendida aquí como un concepto cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano. (Walsh 2006, p.23).

En el marco de estas referencias, es de hacer notar que las críticas ponen el acento en los marcos teóricos que sustentan las bases de lo que se ha dado en llamar interculturalidad. Los acontecimientos recientes han llevado a intelectuales de diversas disciplinas a abordar el tema-problema de la diversidad cultural. A este respecto cabe señalar que, tales críticas ponen en debate el vínculo estrecho entre colonialidad y poder, y exigen reivindicaciones sociales-culturales-políticas-jurídicas y éticas que, en muchos casos permanecen encubiertas bajo el argumento de respeto a la multiculturalidad “aprisionando al otro en su propia identidad” (Lacarrieu 2008, p. 261).

En el mismo sentido es pertinente recuperar las ideas de Anibal Quijano, para las cuales toda forma de existencia social que se reproduce en el largo plazo, demanda una comprensión de la existencia sin la que no sería posible comprender lo social-colectivo.

Ámbito en el que se producen y reproducen relaciones de poder vinculadas al trabajo, al sexo, en las interacciones subjetivas-intersubjetivas y en la autoridad colectiva, que involucra habitar una comunidad que se caracteriza por las disputas al interior de la relaciones sociales, y que, en muchos casos, están en franca controversia por el control del poder epistémico-político del contexto.

Pero hoy no tenemos un horizonte de sentido ni estable ni legítimo, lo tenemos hegemónico en crisis y el que parece emerger aún no es, a mi juicio, suficientemente perceptible para todos nosotros, porque si no estaríamos viviendo exactamente de otro modo, en otra existencia social (Quijano 2009, p.1).

En este marco, cabe señalar que las críticas en torno a los procesos de descolonización en el territorio, han recorrido distintos espacios de significación por los cuales urge problematizar los modos en los que los fundamentos modernos-posmodernos atentan contra estos. Es decir, las preguntas surgen se amplían y despliegan complejizando el análisis de las variables micro y macro-sociales implicadas no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino también en la filosofía cuando la temática sobre el ser y su reconocimiento recorren un camino inverso a las prácticas inclusivas que debieran darse en América Latina.

Internarse en las problemáticas relaciones de poder, nos exigen poner el acento en los marcos teóricos que sustentan el mapa excluyente-arbitrario de las interacciones sociales hoy. Dado que, las problemáticas globales opacan en cierto modo la interpelación de lo local de nuestro territorio. En un contexto, en el que el pensamiento decolonial que pretendemos tenga la relevancia que debiera es resistido o considerado irrelevante para el capitalismo global. Dado que, en diversos ámbitos culturales-académicos-políticos-jurídicos sigue generando, entre las personas involucradas, una especie de diálogo sin retorno. Estamos haciendo mención a la recuperación de las culturas y las lenguas diversas que conforman en América Latina un entramado con caracteres particulares.

De esta forma, tendemos a reflexionar socio-históricamente acerca de lo que llamamos poder, cuál es su sentido en las sociedad contemporáneas develando los objetivos que lo orienta y los modos en que las ideas colonizadas se implementan o discurren por los distintos circuitos o praxis. Del mismo modo, urge analizar los presupuestos que articulan colonialidad y poder desvirtuando cuestiones y segregaciones naturalizadas que se concretan en las muy heterogéneas formas de existir. Todo ello, considerando la diversidad y complejidad sociocultural de los contextos para proponer alternativas viables.

“La descolonialidad es entonces la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad ni cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo 2006, p. 87).

Las ideas en torno a estas cuestiones generan diálogos conflictivos entre el ayer y el hoy, entre el hoy y el mañana desde un pensamiento situado en la frontera modernidad-posmodernidad. Marco situacional en el que, el pensamiento decolonial al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial ritualizado confronta ese universo e intenta escapar de la postcolonialidad como un fenómeno discursivo que perpetúa el vínculo entre colonialidad y poder que estas breves reflexiones buscan de-construir. “Una de las razones por las cuales los movimientos de descolonización como el socialismo/comunismo fracasan es porque el cambio se produjo en el contenido, pero no en los términos de la conversación” (Mignolo 2006, p. 96).

En este sentido, el recorrido por el cual Latinoamérica profundiza el análisis de su proceso de descolonización desde una perspectiva epistémica situada busca generar un marco relevante de cuestionamientos acerca del mundo, la cultura y las relaciones de poder que se suceden en el ámbito de las sociedades del presente.

Razón por la cual, pensar colonialidad y poder desde AL, es poner en tensión las prácticas sociales y políticas de nuestro continente y de su subsunción a la totalidad eurocéntrica por siglos. Las resistencias se inscriben en las conflictivas identidades como marca de nacimiento y modo de ubicarse en su cultura singular y en la cultura más amplia generando debates teóricos, políticos y éticos. Estos tienen por objetivo develar según Quijano “el núcleo básico sobre el cual se ha venido articulando la existencia social-global a lo largo de los últimos 500 años” (Quijano 2020, p. 23).

Los análisis críticos acerca de este proceso descolonizador, puesto en el plano de las reflexiones presentes dejan ver que, en el campo de la materialidad fenoménica del territorio este discurre por senderos un tanto reticentes a incorporar una visión emancipatoria del conjunto. A este respecto cabe señalar que, si bien los debates en torno al desplazamiento geopolítico y epistémicos de las grandes potencias sobre AL hoy con otras herramientas tecnológicas y económicas no han dejado de tener una fuerte injerencia en los entramados económicos-políticos de cada pueblo. También cabe mencionar que, gran parte de esta resistencia proviene de los marcos teóricos que perviven y siguen circulando en las academias sin perder relevancia. Puesto que, los mismos se implementen sin ser resignificados y contextualizados a pesar de los ingentes esfuerzos de quienes proyectan con mucha fuerza este proceso decolonial.

Proceso de descolonización que demanda siguiendo las reflexiones filosóficas de Enrique Dussel:

Los cuatro fenómenos de la Modernidad, el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo son aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan, a un mismo tiempo (Dussel 2017, p. 138).

A partir de estas reflexiones situadas, cabe pensar acerca de la regularidad de los procesos teniendo presente el marco actual de las políticas en el continente, de la avasallante continuidad del despliegue norteamericano sobre el territorio, urge pensar más allá del proceso de descolonización emprendido, generar alternativas que delimiten su poderío. Digamos que, estamos intentando romper con la dominación colonial, pero urge tematizar las dominaciones presentes en un marco global de deshumanización que traspasa o desconoce las fronteras territoriales de los estados.

El poder hoy no dirime cuestiones de colonialidad en países donde la dependencia económica trastoca los criterios fundamentales del poder político generando mayores exclusiones. La arbitrariedad del poder democrático subsumido a las variables del mercado proyecta una profundización de la colonialidad con otros rasgos, otras variables, pero no por ello menos influyente en el destino y la libertad de los pueblos.

En este marco, se hace necesario considerar que, las dificultades existentes se deben a que el **neoliberalismo** en su máxima expresión es debatido y confrontado como una teoría económica sin considerar las profundas implicancias sociales, políticas, democráticas y epistémicas, es decir entre **saber** y **poder** tal como lo venimos expresando en los párrafos que anteceden.



Conclusiones

En definitiva las imágenes, figuras y diálogos **interculturales** que abordamos intentan **epistemológicamente** mostrar los caracteres o variables actuales de lo que se ha configurado como tema-problema en esta época y que revisamos poniendo el acento en el vínculo estrecho entre **colonialidad** y **poder**. La intención no es la mezcla o hibridación de los criterios conceptuales que sustenta cada visión del mundo sino, la puesta en tensión de los mecanismos sociales-político-jurídicos de dominación o subsunción del otro ser a las dietas coloniales en tiempos de masificación y de consumo global ignorando la idiosincrasia de los pueblos.

Puesto que se trata por el contrario de “la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales” (Mignolo 2006, p. 33). Es decir **entabla diálogos** manteniendo la crítica fundamental acerca de la relación entre colonialidad y poder que los pueblos de América Latina buscan superar. Estamos haciendo referencia a un pensamiento que tiende a la construcción de una propuesta de sociedad y de política que confronte a la colonialidad del poder y establezca una lógica política abierta a la diversidad de las culturas y los pueblos que componen América Latina. En definitiva, el vínculo estrecho entre colonialidad y poder sólo puede quebrarse si, los pueblos inician un proceso de descolonización partiendo de las críticas profundas de estas interacciones donde se juega incluso la veracidad de los procesos democráticos.

Bibliografía:

Dussel, E (2017) *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*.

Quijano, A. (2009) Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, el 4 de septiembre de 2009.

-(2020) De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

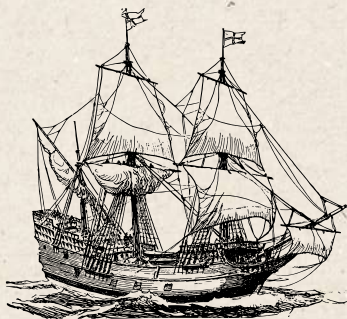
Lacarrieu, M. (2003) “¿Fiestas o políticas o políticas de la identidad?” en, *Globalización y nuevas ciudadanías*, Buenos Aires, Suárez.

Mignolo, W. (2006) “Pensamiento des-colonial, desprendimiento, apertura, manifiesto” en, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*.

Walsh. C. (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*.



Textos Teórico-Políticos de aspectos específicos de la Colonialidad





Colonialidad y Género [1]

MARÍA LUGONES [2] Binghamton
University, USA
mlugones@binghamton.edu

Texto original en:

Lugones, María, *Tábula Rasa* (9)(9), 2008,
<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

“Todo documento de esta publicación puede ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sea con fines académicos”

Resumen: Este artículo investiga la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad con el objetivo de entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, es decir, mujeres no blancas víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género. El artículo se inserta dentro de la tradición de pensamiento de mujeres de color que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Busca entender la forma en que se construye esta indiferencia de los hombres para, así convertirla en algo cuyo reconocimiento sea ineludible para quienes están involucrados en luchas liberadoras. Se discute en detalle una manera otra, muy distinta de los feminismos occidentales, de entender el patriarcado desde la colonialidad del género. La autora nos invita a pensar en la cartografía del poder global desde lo que llama el Sistema Moderno/Colonial de Género.

Palabras clave: feminismo de color, colonialidad del género, interseccionalidad, intersexualidad, Sistema Moderno/Colonial de Género.

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color:[3]

[1] Este artículo es producto de la investigación realizada sobre la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad, llevada a cabo por la autora en la Universidad de Estado de Nueva York en Binghamton.

[2] María Lugones (Ph.D. en filosofía y ciencia política de University of Wisconsin) es Profesora de filosofía y Directora del Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation and Culture en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton.

[3] A lo largo de este trabajo utilizo el término mujeres de color, originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. «Mujer de Color» no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural.

mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a esta investigación teórica. Me interesa que esas comunidades, ya estén situadas en Brooklyn, Los Angeles, Ciudad de México, Londres, —u otros grandes centros urbanos del mundo— o las comunidades rurales indígenas de Nuevo México, Arizona, Mesoamérica, la región Andina, Nueva Zelanda, Nigeria, son comunidades que no han aceptado la invasión occidental colonial pasivamente.

Entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial. Busco entender la forma en que se construye esta indiferencia para, así, convertirla en algo cuyo reconocimiento sea ineludible para quienes sostienen que están involucrados en luchas liberadoras. Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras impasables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial^[4] de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial.

(N de T: María Lugones es una filósofa feminista y educadora popular que centra su trabajo en el entendimiento práxico de la resistencia a lo que ella denomina «opresiones múltiples». Lugones entiende que estas últimas son aquellas «marcas potentes de sujeción o dominación» (raza, género, clase, sexualidad) que actúan de tal forma que ninguna de ellas, al estar oprimiendo, moldea y reduce a una persona sin estar tocada por o separada de las otras marcas que, al estar también oprimiendo, moldean y reducen a esa persona. (Ver Lugones, 2003:223).

[4] Introduzco el neologismo «categorial» para señalar a relaciones entre categorías. No quiero decir «categórico». Por ejemplo, podemos pensar de la vejez como una etapa de la vida. Pero también podemos pensarla como una categoría relacionada al desempleo y podemos preguntarnos si el desempleo y la vejez se pueden comprender separadas la una de la otra. Género, raza, clase han sido pensadas como categorías. Como tales, han sido pensadas como binarias: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario. El análisis de categorías ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables.

Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías.^[5] Sin embargo, esto no ha sido suficiente para despertar en aquellos hombres, que también han sido víctimas de la dominación y explotación violentas, ningún tipo de reconocimiento de la complicidad o colaboración que prestan al ejercicio de dominación

violenta de las mujeres de color.^[6] En particular, la teorización de la dominación global continúa llevándose a cabo como si no hiciera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones de este tipo.



En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta

Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los **feminismos de mujeres de color de Estados Unidos**, a los **feminismos de mujeres del Tercer Mundo**, y a las **versiones feministas de las escuelas de**

jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory.

Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de **interseccionalidad** y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer.^[7]

[5] Existe una literatura extensa e influyente sobre la cuestión de lo interseccional, incluyendo a Spelman, 1988; Barkley Brown, 1991; Crenshaw, 1995; Espíritu, 1997; Collins, 2000, y Lugones, 2003.

[6] Históricamente, no se trata simplemente de una traición por los hombres colonizados, sino de una respuesta a una situación de coerción que abarcó todas las dimensiones de la organización social. La investigación histórica del por qué y del cómo de la alteración de las relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindibles de la base del feminismo decolonial. La cuestión aquí es por qué esa complicidad forzada continúa aún en el análisis contemporáneo del poder.

[7] A los trabajos ya mencionados, quiero agregar los de Amos y Parmar, 1984; Lorde, 1984; Allen, 1986; Anzaldúa, 1987; McClintock, 1995; Oyewùmi, 1997; y el de Alexander y Mohanty, 1997.

El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder. (2000a; 2000b; 2001-2002), que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. [8]

Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, «el sistema moderno-colonial de género».

Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. Caracterizar este **sistema de género colonial/moderno**, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia.

Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género. Necesitamos situarnos en una posición que nos permita convocarnos a rechazar este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales. [9] En este ensayo inicial, presento y complico el modelo de Quijano porque nos brinda, con la lógica de ejes estructurales, una buena base desde la cual entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género.

La Colonialidad del Poder

Anibal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. Para entender su concepción de la intersección de raza y género hay que entender su análisis del patrón de poder capitalista Eurocentrado y global. Tanto «raza»[10] como género adquieren significado en este patrón.

[8] Anibal Quijano ha escrito sobre esta temática prolificamente. La interpretación que ofrezco proviene de sus trabajos de 1991; 2000a; 2000b; 2001-2002.

[9] La educación popular puede ser un método colectivo para explorar críticamente este sistema de género en sus grandes trazos pero, lo que es más importante, también en su detallada concretitud espacio-temporal para así movernos hacia una transformación de las relaciones comunales.

[10] Quijano entiende la raza como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas. Cuando escribe términos como «europeo», «indio» entre comillas es porque representan una clasificación racial.

Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de **dominación, explotación, y conflicto** entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos» (2001-2002:1). El **poder capitalista, Eurocentrado y global está organizado**, distintivamente, alrededor de **dos ejes: la colonialidad del poder y la modernidad** (2000b:342). Los ejes ordenan las disputas por el control de cada una de las áreas de la existencia de tal manera que el significado y las formas de la dominación en cada área están totalmente imbuidos por la colonialidad del poder y la modernidad. Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder. El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico.

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el **lado claro/visible** de la organización **colonial/moderna del género**. El **dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado** están **inscriptos** con mayúsculas, y hegemonícamente **en el significado mismo del género**. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder **trato de expandir y complicar el enfoque** de Quijano que considero central a lo que llamo el **sistema de género moderno/colonial**.

La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de «raza» (Quijano, 2001-2002:1).

La invención de la «raza» es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. Es importante notar que lo que Quijano ofrece es una teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina las «teorías eurocéntricas de las clases sociales»

(2000b:367). Su análisis provee un espacio

conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en

términos de razas en el capitalismo global. También genera un espacio conceptual sobre

el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración, en vez de entender a cada uno de los elementos como anteriores a esas relaciones de poder. Los elementos que constituyen el modelo capitalista de poder eurocentrado y global no están separados el uno del otro y ninguno de ellos pre-existe a los procesos que constituyen el patrón de poder.



Por cierto, la presentación mítica de estos elementos como antecedentes, en términos metafísicos, es un aspecto importante del modelo cognitivo del capitalismo, euro centrado y global.

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales (Quijano, 2000b:342).

«América» y «Europa» se hayan entre estas nuevas identidades geoculturales. «Europeo», «indio», «africano» se encuentran entre las identidades «raciales». Esta clasificación es

“la expresión más profunda y duradera de la dominación colonial” (2001-2002:1). Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva. Por lo tanto, «colonialidad» no se refiere solamente a la clasificación racial.

Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y,

como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la «estructura axial» en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana. Finalmente, Quijano también aclara que, aunque la colonialidad se encuentra relacionada con el colonialismo, estos son distintos ya que este último no incluye, necesariamente, relaciones racistas de poder. El nacimiento de la colonialidad y su extensión, profunda y prolongada a lo largo del planeta, se hallan estrechamente relacionados con el colonialismo (2000b:381).

En el patrón de poder capitalista eurocentrado y global que Quijano expone, capitalismo hace referencia a «la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el trabajo asalariado, y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital-salario» (2000b:349). En este sentido, la estructura de las disputas sobre el control de la fuerza de trabajo es discontinua: no todas las relaciones de trabajo bajo el capitalismo eurocentrado y global encajan en el modelo de la relación capital/salario, aunque éste sea el modelo hegemónico. Para comenzar a discernir el alcance de la colonialidad del poder es importante advertir que el trabajo asalariado ha sido reservado, casi exclusivamente, para los europeos blancos. La división de trabajo se halla completamente racializada así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento^[1] del trabajo y la raza.

[1] N de T.: Términos como “intertwinning”, “intermeshing” e “interweaving” son utilizados por la autora para dar cuenta de la inseparabilidad de las marcas de sujeción/dominación (que ella suele denominar «opresiones») y de la inseparabilidad de las categorías con las que se nombran tales marcas (raza, género, sexualidad, clase). Los términos, al revisar gran parte la producción de Lugones, se refieren a las acciones que forman parte del arte del tejido. Es por ello que términos tales como «entrelazar», «entrecruzar», «trama», «urdimbres», y «entretejer», podrían ser emplazados como afines para negociar la traducción aquí en cuestión. Lo que cabe notar, y es importante subrayar, es que una de las técnicas más sencillas para tejer, con un telar, se sirve de bandas verticales de hilos tensados, la urdimbre, y otro grupo de hilos en posición horizontal, la trama, con los que se entreteje tomando como base a la urdimbre. Lo que se compone al entretejer es una tela cuyo cuerpo, textura, y apariencia depende siempre del entrecruzar entre trama y urdimbre. La tela, su textura, tensión y apariencia es definitivamente distinta tanto a la trama como a la urdimbre y a los hilos que la componen. Nota de la autora: La dificultad reside en casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado «interconexión», «entrelazado», «entrecruzado». El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como «urdimbre» y «entretrama» me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.

Quijano entiende a la modernidad, el otro eje del capitalismo eurocentrado y global, como «la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada» (2000b:343). Para caracterizar a la modernidad, Quijano se enfoca en la producción de un modo de conocimiento, el que se rotula como racional, y que emergería desde el interior de este universo subjetivo en el Siglo XVII en los centros hegemónicos más importantes de este sistema-mundo de poder (Holanda e Inglaterra). Este modo de conocimiento es Eurocentrado. Quijano entiende que el Eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente de los Europeos, sino del mundo eurocentrado, de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial. «El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder» (2000b:343).

Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, y las relaciones de colonialidad, y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado la producción de esta forma de conocer. Las necesidades cognitivas del capitalismo incluyen:

«la medición, la cuantificación, la externalización (o objetivación, tornar objeto) de lo cognoscible en relación al sujeto conocedor, para controlar las relaciones entre la gente y la naturaleza y entre la gente mismo con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción» (Quijano, 2000b:343). Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad.

De modo mitológico, se entendió que Europa, como centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, pre-existía al patrón capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies. De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En términos del tiempo evolutivo, primitivo se refería a una época anterior en la historia de las especies.

Europa vino a ser concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial, y como habiendo alcanzado un estadio muy avanzado en ese camino unidireccional, lineal y continuo.

Así, desde el interior de este mítico punto de partida, otros habitantes, humanos, del planeta llegaron a ser míticamente concebidos ya no como dominados a través de la conquista, ni como inferiores en términos de riqueza o poder político, sino como etapa anterior en la historia de las especies en este camino unidireccional. Este es el significado del calificativo «primitivo» (Quijano, 2000b:343-4).

Podemos ver, entonces, el encaje estructural entre los elementos que constituyen el capitalismo global y eurocentrado en el patrón de Quijano. La modernidad y la colonialidad proveen una comprensión compleja de la organización del trabajo. Nos permiten ver el encaje entre la racialización total de la división del trabajo y la producción de conocimiento. El patrón hace lugar conceptual para la heterogeneidad y la discontinuidad. Quijano argumenta que esta estructura no es una totalidad cerrada (Quijano, 2000b:355).

Lo dicho hasta ahora nos permite abordar la pregunta de



la interseccionalidad de la raza y el género^[12] dentro del esquema de Quijano.

Creo que la lógica de «ejes estructurales» hace algo más pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nombra. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales «Black», «hispanic», «Asian», «Native American», «Chicana» a la vez, es decir a las mujeres de color. Como ya he indicado, la autodenominación *mujer de color*, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el

Estado racista nos impone.

[12] Al abandonar el uso de las comillas para el término «raza», no intento marcar un desacuerdo con Quijano acerca de la cualidad ficticia de la raza. Más bien, lo que quiero hacer es comenzar a poner énfasis en la calidad ficticia del género, incluyendo la «naturaleza» biológica del sexo y de la heterosexualidad.

A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.^[3] Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color.

Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.

La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género. Qué aspectos se ven depende del modo en que, de hecho, el género se conceptualice en el modelo. En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo.

[3] Ver mi libro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003) y «Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms» (sf) para un abordaje de esta lógica.

No he encontrado una caracterización del concepto o fenómeno género en lo que he leído de Quijano. Me parece que en su trabajo Quijano implica que la diferencia de género se constituye en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y productos. Las diferencias se configuran a través de la manera en que este control esté organizado. Quijano entiende al sexo como atributos biológicos^[14] que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, «El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona» (Quijano, 2000b:373). Pero para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico. Quijano caracteriza la «colonialidad de las relaciones de género»^[15], es decir, el ordenamiento de las relaciones de género alrededor del eje de la colonialidad del poder, de la siguiente manera:

(1) En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y en consecuencia los patrones de organización familiar de los «europeos» fueron directamente fundados en la clasificación «racial»:

la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del «libre»—esto es, no pagado como en la prostitución, más antigua en la historia—acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias», en América, «negras» en el África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido.

(2) En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa.

(3) La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres-hijos en las «razas» no-«blancas», apropiables y distribuibles no sólo como mercancías, sino directamente como «animales». En particular, entre los esclavos «negros», ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

(4) La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

[14] No he visto un resumen de estos atributos en Quijano. Por eso, no se si es que él está pensando en combinaciones cromosómicas o en los genitales y las características sexuales secundarias como las mamas.

[15] Quiero resaltar que Quijano, en su artículo «Colonialidad del poder y clasificación social» (2000b), no titula esta sección la colonialidad del sexo sino la colonialidad del género.

Como podemos ver en esta cita importante y compleja, el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como «recurso». Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco parecen ser entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva.

Intersexualidad

En «Dilemas de Definición», Julie Greenberg (2002) dice que las instituciones legales tienen el poder de asignar a cada individuo a una categoría sexual o racial particular.[16]

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos (2002:112).[17]

Greenberg argumenta que a lo largo de la historia de los Estados Unidos, la ley no ha reconocido a los intersexuales, a pesar que alrededor del 1 al 4 por ciento de la población mundial es intersexuada. Es decir, esta es una población que no encaja prolijamente dentro de categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad;

cuentan con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con los machos y con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con las hembras. La manera en que la ley define los términos masculino, femenino y sexo tendrá un impacto profundo en estos individuos (112).

Las asignaciones revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido. Durante la última parte del siglo XIX y hasta la primera Guerra Mundial, la función reproductiva fue considerada la característica esencial de una mujer. La presencia o ausencia de ovarios fue el criterio más definitorio respecto al sexo. (Greenberg, 2002:113). Sin embargo, hay un gran número de factores que intervienen «en el establecimiento del sexo “oficial” de una persona»: cromosomas, gónadas, morfología externa, morfología interna, patrones hormonales, fenotipo, sexo asignado, y aquel que una persona se asigna a sí misma (Greenberg, 2002:112).

[16] La relevancia de disputas legales contemporáneas sobre la asignación de género a individuos intersexuales debería estar clara debido a que el patrón de Quijano incluye al periodo contemporáneo.

[17] Anne Fausto Sterling (2000), teórica feminista y bióloga investiga esta cuestión en detalle.

En la actualidad, los cromosomas y los genitales forman parte de esta asignación pero de una manera que revela que la biología está completamente interpretada y es, en sí misma, quirúrgicamente construida.

Infantes XY con penes «inadecuados» deben ser convertidos en niñas porque la sociedad cree que la esencia de la virilidad es la habilidad de penetrar una vagina y orinar de pie. Sin embargo, infantes XX con penes «adecuados», serán asignados sexo femenino porque la sociedad, y muchos miembros de la comunidad médica, creen que, para la esencia de ser mujer, reviste mayor importancia la habilidad de tener hijos que la habilidad de participar en un intercambio sexual satisfactorio (Greenberg, 2002:114).



Con frecuencia, los individuos intersexuales son convertidos, quirúrgica y hormonalmente, en machos o hembras. Estos factores se toman en cuenta en casos legales a través de los cuales se dirime:

el derecho a cambiar la designación sexual en documentos oficiales, la capacidad para presentar un caso por discriminación sexual dentro del lugar de trabajo o en el mercado de trabajo, y el derecho al casamiento (Greenberg 2002:115).

Greenberg nos informa sobre las complejidades y la variedad de decisiones que se toman para cada uno de estos casos

de asignación sexual. La ley no reconoce el estatus de intersexual. A pesar que la ley permite la auto-identificación sexual que un individuo hace de sí para ciertos documentos, «en la mayoría de las situaciones, las instituciones legales continúan basando la asignación sexual en las presuposiciones tradicionales sobre el sexo como algo binario y que puede ser determinado, con

facilidad, sólo con el análisis de factores biológicos» (Greenberg, 2002:119).

El trabajo de Julie Greenberg me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece.

El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores[18] los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. [19] Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología.

Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el «género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza». Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada.

Igualitarismo ginecrático y no-engenerizado[20]

Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna. Oyéronké Oyewùmi (1997)

[18] Anne McClintock sugiere que el colonizador sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito que toman una forma sexual, un miedo a ser devorado sexualmente.

[19] Ver McClintock 1995.

[20] N de T: "Gendered" en inglés hace referencia a la negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a masculinidad y la femineidad. La asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género forman parte de tal negociación. El término «engenerar» no forma parte del léxico de la Real Academia Española. Sin embargo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en Latino América, el término «engenerar» se comenzó a utilizar, de diversas formas, a mediados de los 90'. En particular, el uso se ligó, en un primer momento, a la recepción de los trabajos del feminismo postestructuralista anglosajón y europeo. Sirvió, en ese contexto, para dar cuenta de los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés, "gender" (en su acepción verbal) y "engender". Recientemente, también se lo ha adoptado para señalar la posibilidad de interrogar algún aspecto de la realidad social, y/o institucional, desde el andamiaje epistemológico de «la teoría feminista». Este último uso, por ejemplo, se encuentra en el trabajo de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003:72)

nos ha enseñado que el sistema opresivo de género que fue impuesto en la sociedad Yoruba llegó a transformar mucho más que la organización de la reproducción. Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Esto nos lleva a ver el análisis del alcance del género en el capitalismo global eurocentrado de Quijano como bastante más limitado de lo que parece a primera vista. Allen razona que muchas comunidades tribales de Nativos Americanos eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al «tercer» género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer. El trabajo de Gunn Allen nos permite ver que el alcance de las diferencias de género era mucho más abarcador y no se basaba en lo biológico. También contrapone a la producción moderna del conocimiento una construcción del conocimiento y un acercamiento al entendimiento de la «realidad» que son ginecéntricos. De esta manera nos apunta en una dirección de reconocer una construcción «engenerizada» del conocimiento en la modernidad, otro aspecto oculto en la descripción de Quijano del alcance del «género» en los procesos que constituyen la colonialidad del género.

Igualitarismo sin genero

En *La Invención de las Mujeres*, Oyèrónké Oyewùmi se pregunta si patriarcado es una categoría transcultural válida (1997:20). Al proponer este interrogante, no contrasta al patriarcado con el matriarcado sino que propone «el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental» (31). No había un sistema de género institucionalizado. Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón (30). Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» (32). Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando (31).

La glosa usual de las categorías Yoruba *obinrin* y *okunrin* como «hembra/ mujer» y «macho/hombre», respectivamente, es una traducción errónea. Estas categorías no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía (32-33).

Los prefijos **obin** y **okun** especifican una variación anatómica que. Oyewùmi traduce como apuntando al macho y a la hembra en el sentido anatómico, abreviándolos como **anamacho** y **anahembra**. Es importante notar que no entiende a estas categorías como binariamente opuestas.

Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. «Mujeres» (el término de género) no se define a través de la biología, aún cuando sea asignado a las anahembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública (**Oyewùmi**, 1997:34). Nada de esto era cierto de las anahembras Yorubas antes de la colonia.

La imposición del sistema de estado Europeo, con su concomitante (?) maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la dominación colonial Europea en África. La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este periodo... El mismo proceso que las categorizó y redujo de hembras a «mujeres» las descalificó para roles de liderazgo... La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de «mujeres» como categoría. Por lo tanto no es sorprendente que para el gobierno colonial haya resultado

inimaginable el reconocer a hembras como líderes entre las gentes que colonizaron, incluyendo los Yoruba...



A un nivel, la transformación del poder del Estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del Estado Yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género (123-25).

Oyewùmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de anahembras. Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos. Oyewùmi nota que la introducción del sistema de género Occidental fue aceptada por los machos Yoruba, quienes así se hicieron cómplices, confabularon con la inferiorización de las anahembras. Por lo tanto, cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores Occidentales contra las anahembras. Oyewùmi deja en claro que tanto hombres como mujeres resistieron, a diferentes niveles, los cambios culturales. Es por ello que, mientras

en el Occidente, el desafío del feminismo es encontrar una vía para proceder desde una categoría «mujer» que está saturada en términos de género hacia la plenitud de una humanidad asexual. Para los Yorubá obinrin, el desafío es obviamente diferente porque, a ciertos niveles en la sociedad y en algunas esferas, la noción de una «humanidad asexual» no es ni un sueño a que se aspira ni un recuerdo para recuperar. Ésa noción existe, aunque se halle concatenada con la realidad de sexos jerárquicos y separados impuesta durante el periodo colonial (156).

Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de la áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto.

En vez de desbaratar, se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewùmi deja en claro la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género como construcción capitalista eurocentrada y colonial es mucho más abarcadora que la de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política, y económica, como también la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo.

Igualitarismo ginecrático

Asignar a este gran ser la posición de «diosa de la fertilidad» es extremadamente degradante: trivializa las tribus y el poder de la mujer (Allen, 1986:14).

Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos Nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad. Muchas tribus indígenas americanas «piensan que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales» (Allen, 1986/1992:26).

La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y «nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento» (Allen, 1986/1992:13).

Reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus. Allen sostiene que el paso de las tribus Indígenas de igualitarias y ginecráticas a jerárquicas y patriarcales requiere que se cumplan cuatro objetivos:

1. La primacía de lo femenino como creador es desplazada y reemplazada por creadores masculinos. (1986/1992:41).
2. Se destruyen las instituciones de gobierno tribal y las filosofías en las que están fundadas, como sucedió entre los Iroquois y los Cherokee (41).
3. La gente «es expulsada de sus tierras, privada de su sustento económico, y forzada a disminuir o abandonar todo emprendimiento del que dependen su subsistencia, filosofía y sistema ritual. Ya transformados en dependientes de las instituciones blancas para su supervivencia, los sistemas tribales no pueden mantener la ginocracia cuando el patriarcado —en realidad su supervivencia— requiere la dominación masculina» (42).

4. La estructura del clan debe ser reemplazada de hecho, sino en teoría, por la familia nuclear. Con este truco, las mujeres líderes de los clanes son reemplazadas por oficiales machos elegidos y la red psíquica creada y mantenida por la ginecentricidad no-autoritaria basada en el respeto a la diversidad de dioses y gente es destruida (42).

Por tanto, para Allen, la inferiorización de las mujeres Indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. La destrucción de las ginecracias es crucial para «diezmar las poblaciones a través de hambrunas, enfermedades y el desbaratamiento de todas las estructuras económicas, espirituales y sociales» (42). El programa de des-ginecratización requiere un impresionante «control de información e imagen». Es por ello que

La readaptación de versiones tribales arcaicas de la historia, las costumbres, y las instituciones tribales y de la tradición oral aumenta la probabilidad que sean incorporadas dentro de las tradiciones espirituales y populares de las tribus revisiones patriarcales de la vida tribal, sesgadas o simplemente inventadas por patriarcas que no son indios e indios que se «patriarcalizaron» (42).

Entre las características de la sociedad indígena condenadas a la destrucción, se encontraba la estructura social bilateral complementaria; el entendimiento del género; y la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad. Los dos lados de la estructura social complementaria incluían una jefa interna y un jefe externo. La jefa interna presidía la tribu, la villa o el grupo, ocupándose de mantener la armonía y administrar asuntos internos. El jefe macho rojo, presidía las mediaciones entre la tribu y los que no pertenecían a ella (Allen, 1986/1992:18). El género no fue entendido ante todo en términos biológicos. La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales «en base a propensión, inclinación y temperamento. Los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos» (196).

Como Oyewùmi, Allen está interesada en la colaboración entre hombres indígenas y hombres blancos para debilitar el poder de las mujeres. Para nosotros/as, es importante pensar en estas colaboraciones cuando pensamos en la indiferencia a las luchas de las mujeres contra formas múltiples de violencia contra ellas y contra sus mismas comunidades racializadas y subordinadas.

El colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales. Allen detalla las transformaciones de las ginecracias Cherokee e Iroqués y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. Los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica. Estos hombres terminaron participando en el Acta de Desalojo.

A comienzos del 1800, en un esfuerzo para prevenir el desalojo, y bajo el liderazgo de hombres como Elias Boudinot, Major Ridge, John Ross y otros, los cherokee redactaron una constitución que eliminaba los derechos políticos de mujeres y negros. Tomando como modelo la Constitución de los Estados Unidos, a la que cortejaban, y a la par de cristianos que simpatizaban con la causa cherokee, la nueva constitución cherokee relegó a las mujeres a la posición de cosas, piezas (Allen, 1986/1992:37).



Las mujeres cherokee habían tenido el poder de declarar la guerra, decidir el destino de los cautivos, hablar al consejo de hombres, intervenir en las decisiones y políticas públicas, elegir con quién (y si) casarse, y también del derecho a portar armas. El Consejo de Mujeres era poderoso

política y espiritualmente (36-37). Debido a que los cherokees fueron expulsados y a que se introdujeron arreglos patriarcales, las mujeres cherokee perdieron todos esos poderes y derechos. Los iroqueses pasaron de ser gentes centradas en la Madre y el derecho materno, organizadas políticamente

bajo la autoridad de las Matronas, a ser una sociedad patriarcal cuando se convirtieron en un pueblo sometido. El hecho se consumó con la colaboración de Handsome Lake y sus seguidores.

Según Allen, muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo[21].

Michael J. Horswell (2003) comenta, en forma útil, sobre el uso del término tercer género. Sostiene que tercer género no significa que haya tres géneros. Sino que se trata, más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El «tercero» es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica. El término berdache es utilizado, a veces, como «tercer género». Horswell relata que el berdache hombre ha sido documentado en casi ciento cincuenta sociedades de América del Norte y la berdache mujer en la mitad de ese mismo número (2003:27). También comenta que la sodomía, incluyendo la ritual, se registró en sociedades andinas y en muchas otras sociedades nativas de las Américas (27). Los Nahuas y Mayas también reservaban un rol para la sodomía ritual (Sigal, 2003:104).

Es interesante lo que Sigal (2003) revela en relación a la concepción de los españoles sobre la sodomía. Si bien la concebía como pecaminosa, la ley española condenaba, con castigo criminal, al participante activo en el acto sodomítico pero no así a la contraparte pasiva. En la cultura popular española, la sodomía fue racializada al vincular la práctica con los moros, a la vez que el participante pasivo comenzó a ser castigado ya que se lo consideraba como si fuera moro. Los soldados españoles eran vistos como los participantes activos en relación a los moros pasivos (102-104).

El trabajo de Allen no sólo nos ha permitido reconocer lo estrecho de la concepción que Quijano tiene del género en lo que respecta a la organización económica y a la organización de la autoridad colectiva; sino que también nos ha permitido ver que tanto la producción del conocimiento como todos los niveles de la concepción de la realidad se hallan «engenerizados». Allen también aporta al cuestionamiento de la biología y su incidencia en la construcción de las diferencias de género y presenta la importante idea de poder elegir y de soñar los roles de género. Además, Allen también evidencia que la heterosexualidad característica de la construcción colonial/moderna de las relaciones de género es producida, y construida míticamente. Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género,

[21] Allen utiliza la palabra «lesbianismo», un término problemático por su ascendencia europea y que en su acepción y usos contemporáneos presupone la distinción dimórfica y la dicotomía de género, no presupuesta en la organización social y cosmología indígenas a las que se refiere.

en la comprensión más amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, **el capitalismo eurocentrado global es heterosexual**. Creo que es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuro como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente «no blanca» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y de La Clase (burguesa). Los trabajos de Sigal y de Horswell complementan el de Allen, particularmente en lo que respecta a la presencia de sodomía y homosexualidad masculina en la América precolombina y colonial.

El sistema moderno/colonial de género

El entender el lugar del género en las sociedades precolombinas desde el punto de vista más complejo sugerido en este trabajo permite un giro paradigmático en entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno.

Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial—la colonialidad del género en el sentido complejo—afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto «género» como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.[22]

[22] Estoy convencida de que quienes lean este trabajo reconocerán lo que estoy diciendo y que algunos/as quizás piensen que lo que digo ya se ha planteado. No tengo ningún problema con eso, al contrario, pero mientras esa afirmación esté acompañada de un reconocimiento teórico y práctico de esta constitución mutua, un reconocimiento que se muestre a lo largo del trabajo teórico, práctico, y de la labor teórica-práctica. Aún así, pienso que lo que es nuevo aquí es mi abordaje de la lógica de la interseccionalidad y mi entendimiento de la mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder y del sistema de género colonial/moderno. Creo que ambos modelos epistémicos son necesarios, pero sólo la lógica de la construcción mutua es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género.

Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad.

Concebir el alcance del sistema de género del capitalismo eurocentrado global, es entender hasta qué punto el proceso de reducción del concepto de género al control del sexo, sus recursos, y productos es constitutiva de la dominación de género. Para entender esta reducción y el entramado de la racialización y el engeneramiento, debemos considerar si la organización social del «sexo» precolonial inscribió la diferenciación sexual en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad. Esto nos permitirá ver si es el control sobre el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva, y el sexo, es decir los «ámbitos de la existencia» en el trabajo de Quijano, estaban «engenerizados». Dada la colonialidad del poder, creo que también podemos afirmar que contar con un lado oculto/oscuero y con un lado visible/claro es característico de la co-construcción entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno.

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas.

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recludas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación.

Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas.

También es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género»^[23], marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.^[24] Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global.

Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados – cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Pero recordemos que los trabajos de Oyewùmi y de Allen han dejado en claro que el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aún cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando «engenerizadas» como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. Las historias presentadas por Oyewùmi y Allen les deben estar aclarando a las mujeres burguesas blancas que su estatus en el capitalismo eurocentrado es muy inferior al status de las hembras indígenas en la América precolonial y al de las hembras Yoruba.

[23] Es importante distinguir entre lo que significa ser pensado como si no se tuviera género en virtud de que uno es un animal, y lo que implica no tener, ni siquiera conceptualmente, ninguna distinción de género. Es decir, el tener un género no es una característica del ser humano para toda la gente.

[24] Lo que me sugirió este argumento es la interpretación que hace Spelman (1988) de la distinción aristotélica entre los hombres y mujeres libres en la polis griega y los hombres y mujeres esclavos. Es importante notar que el reducir a las mujeres a la naturaleza o lo natural es colaborar, confabular, con esta reducción racista de las mujeres colonizadas. Más de uno de los pensadores latinoamericanos que denuncian el eurocentrismo, relacionan a las mujeres con lo sexual y lo reproductivo.

Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad^[26], un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.

Históricamente, la caracterización de las mujeres Europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. La siguiente descripción de las esclavas y de su trabajo bajo la condición de esclavitud en el sur de los Estados Unidos hace muy claro que las hembras esclavas no estaban vistas ni cómo frágiles ni como débiles.

Primero venían, dirigidas por un conductor viejo que traía un látigo, cuarenta de las mujeres más fuertes y grandes que yo jamás había visto juntas; todas estaban vestidas con un uniforme hecho de un material a cuadrillé azulado, sus polleras apenas cubrían hasta por debajo de la rodilla, sus piernas y pies se encontraban desnudos;

Primero venían, dirigidas por un conductor avanzaban con altivez, cada una de ellas con una azada al hombro, caminando con un vaivén bien marcado y libre, como chasseurs en marcha. Por detrás, venía la caballería, compuesta de una treintena de personas fornidas, en su mayoría hombres, pero también con algunas mujeres, de entre los cuales dos venían cabalgando las mulas de arado. De la retaguardia, se ocupaba un capataz blanco, delgado y observador, que cabalgaba un pony bravío [...] Los trabajadores deben estar en los campos de algodón apenas amanece, y, con excepción de diez o quince minutos, que se les da alrededor del mediodía para que traguen su ración de tocino frío, no se les permite ni un minuto de ocio hasta que ya no se puede ver nada, y cuando es luna llena, muchas veces trabajan hasta la medianoche (Takaki, 1993:111).

Patricia Hill Collins ha ofrecido, una descripción clara de la percepción dominante estereotipada de las mujeres Negras como sexualmente agresivas y del origen de este estereotipo en la esclavitud:

[26] N de T.: «Sororidad» no es un término que forma parte del vocabulario de la Real Academia Española. Sin embargo, en el mundo de habla hispana, el término ha cobrado relevancia al interior de los estudios de las Mujeres y de los Estudios de Género. Entre otras, Marcela Lagarde, histórica feminista de la izquierda mexicana, es impulsora de un proyecto de sororidad. (Ver Lagarde, De Bairbieri, et.al., 1992:57.) Alude a la hermandad entre mujeres, y por lo tanto puede definirse como el supuesto pacto asumido por las mujeres para disminuir la brecha que existe entre su condición propia y la de los hombres. Se utiliza para referirse a una nueva forma de relación entre mujeres, como hermanas iguales, que rompe con las relaciones que tienen como base la ética de competencia que el orden patriarcal ha establecido como modelo entre los seres humanos. (Glosario de términos relacionados con la transversalidad de género. Proyecto equal «En clave de culturas». Elabora y edita: Secretaría Técnica del Proyecto Equal "En clave de culturas". 2007). Es casi llamativa la manera en que el párrafo retrata los argumentos que Lugones hace respecto al feminismo blanco, aún cuando el mismo proviene del feminismo latinoamericano de clase media.

La imagen de Jezebel se originó en tiempos de la esclavitud cuando las Negras eran pintadas, en las palabras de Jewelle Gomez, como «nodrizas sexualmente agresivas». La función que el estereotipo de la Jezebel cumplió fue relegar a todas las Negras a la categoría de mujeres sexualmente agresivas, proveyendo una justificación poderosa para la proliferación de la violación sexual por hombres Blancos relatada por las esclavas Negras. Pero Jezebel cumplió otra función. Si se podía pintar a las esclavas Negras como poseedoras de apetitos sexuales excesivos, el incremento de la fertilidad debería ser el resultado esperado. Al suprimir el cuidado que las mujeres Afro-Americanas podrían haber brindado a sus propios niños/as, lo que habría fortalecido las redes de la familia Negra, y al forzar a las esclavas Negras al trabajo en plantaciones, a ser nodrizas para los hijos de los Blancos, y a nutrir emocionalmente a sus dueños Blancos, los propietarios de los esclavos lograron conectar eficazmente, las imágenes predominantes de la jezebel y de la mammy con la explotación económica inherente en la institución de la esclavitud (Collins, 2000:82).

Pero las esclavas negras no son las únicas que fueron colocadas fuera del alcance de la feminidad burguesa blanca. En *Imperial Leather*, al relatar la forma con la que Colón retrataba la tierra como si fuera un pecho de mujer, Ann McClintock (1995) evoca la «larga tradición de la travesía masculina como una erótica de violación» (229).

Durante siglos, los continentes desconocidos –África, las Américas, Asia– fueron imaginados por la erudición Europea como erotizados libidinosamente. Las historias de viajeros estaban repletas de visiones de la sexualidad monstruosa de las tierras lejanas donde, como lo contaban las leyendas, los hombres tenían penes gigantes y las mujeres se casaban con simios, los pechos de los varones afeminados rebosaban de leche y las mujeres militarizadas se cortaban los suyos [...] Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres aparecían como el epitome de la aberración y el exceso sexuales. El folklore las concibió, aún mas que a los hombres, como entregadas a una venérea lasciva, tan promiscua como para rozar en lo bestial (1995: 22).

McClintock describe la escena colonial pintada en un esbozo que data del siglo XVI en el cual, Jan Van der Straet «retrata “el descubrimiento” de América como un encuentro erotizado entre un hombre y una mujer» (1995:25).

Sustraída de su languidez sensual por el recién llegado envuelto en un halo épico, la mujer indígena extiende una mano atrayente que insinúa sexo y sumisión... Vespucio, en una entrada casi divina, tiene como destino inseminarla con sus semillas masculinas de civilización, fecundar el páramo y reprimir las escenas rituales de canibalismo que se retratan como fondo de imagen... Los canibales parecen mujeres y están asando una pierna humana haciéndola girar mientras está suspendida en un artefacto que la atraviesa (26).

Según Mc Clintock, en el siglo XIX, «la pureza sexual surgió como una metáfora predominante para el poder político, económico y racial» (47). Con el desarrollo de la teoría evolutiva, «se comenzaron a buscar criterios anatómicos que determinasen la posición relativa de las razas en la serie humana» (50) y

el hombre inglés de clase media fue ubicado en el pináculo de la jerarquía evolutiva. Le seguían las inglesas blancas de clase media. Las trabajadoras domésticas, las trabajadoras de las minas y las prostitutas de clase trabajadora estaban colocadas en el umbral entre la raza blanca y la negra (56).

Yen Le Espiritu (1997) nos cuenta que



las representaciones de género y sexualidad están muy presentes en la enunciación del racismo. Las normas de género en los Estados Unidos presumen y se basan en las experiencias de hombres y mujeres de clase media y de origen europeo. Estas normas de género producidas desde el eurocentrismo forman un telón de expectativas para los hombres y las mujeres de color en Norteamérica —expectativas que el racismo no permite cumplir. En general, los hombres de color no son vistos como protectores sino como agresores— una amenaza para las mujeres blancas. Y las mujeres de color son vistas como hipersexuadas y, por lo tanto, como gente que no se merece la protección sexual y social otorgada a las mujeres blancas de clase media. En el caso de mujeres y hombres asiáticos-americanos, también han resultado excluidos de las nociones culturales de lo masculino y lo femenino que se basan, y aplican, sólo a la gente blanca— pero esta exclusión toma, aparentemente, una forma distinta: Los hombres Asiáticos son representados, por un lado, como hipermasculinos (el Peligro Amarillo) y, por otro, como afeminados (la «minoría modelo»); mientras que las mujeres Asiáticas han sido convertidas tanto en hiperfemininas (la «Muñequita China») como en castradoras (la «Dragona») (Espiritu, 1997:135).

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía.

El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemonicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de «hombre» y «mujer» en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. Entre los/as hombres y mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción.

Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio. El lado oculto/oscurο del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del «tercer género». De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte. Quijano nos dice que «el vasto genocidio de indios durante las primeras décadas de la colonización no fue causado, en principio, por la violencia de la conquista, ni tampoco por las enfermedades que los conquistadores trajeron. Lo que sucedió, en cambio, es que fue provocado por el hecho que los indios hayan sido utilizados como fuerza de trabajo descartable, y sometidos a trabajar hasta la muerte» (2000a).

Quiero resaltar la conexión que existe entre el trabajo de las feministas que estoy citando aquí al presentar el lado oculto/oscurο del sistema de género moderno/colonial y el trabajo de Quijano sobre la colonialidad del poder. A diferencia de las feministas blancas que no se han enfocado en cuestiones de colonialismo, estas teóricas/os sí ven la construcción diferencial del género en términos raciales.

Hasta cierto punto, entienden el género en un sentido más amplio que Quijano; es por ello que no sólo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente. Es decir, reconocen una articulación entre trabajo, el sexo, y la colonialidad del poder. Oyewùmi y Allen, por ejemplo, nos han ayudado a darnos cuenta de la magnitud total del alcance del sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento.

Hay trabajo hecho y por hacer en el puntualizar los lados visible/claro y oculto/oscurο de lo que llamo el sistema de género colonial/moderno.[27] Presento esta organización social a grandes trazos para iniciar una conversación y un proyecto de investigación y educación popular colectiva y participativa, con los que quizás podamos comenzar a ver, en todos sus detalles, los procesos del sistema de género colonial/moderno en su larga duración, entramados en la colonialidad del poder hasta el presente.

Ese trabajo nos permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria. Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad.[28]

[27] Ahora se me va aclarando una zona intermedia y ambigua entre el lado visible/claro y el lado oculto/oscurο que concibe/imagina/construye a las mujeres blancas que son sirvientas, mineras, lavanderas, prostitutas—trabajadoras que no producen plusvalía—, como seres que no pueden ser captados por los lentes del binario sexual o de género y que, a la vez, son racializados de forma ambigua pero ya no como blancos o negros. Ver McClintock 1995. Estoy trabajando para incluir esta complejidad crucial en el presente marco de trabajo.

[28] Traducido del Inglés por Pedro di Pietro en colaboración con María Lugones quién hizo cambios en el texto durante el proceso de traducción.

Referencias

- Alexander, M. Jacqui, y Chandra Mohanty (eds.). 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York, Routledge.
- Allen, Paula Gunn. [1986] 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press.
- Amos, Valerie, y Pratibha Parmar. 1984. "Challenging Imperial Feminism". en *Feminism and "Race"* Kum-Kum Bhavnani (ed). Oxford, Oxford University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute.
- Brown, Elsa Barkley. 1991. "Polyrhythms and Improvisations". en *History Workshop* 31.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought*. New York, Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1995. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." In *Critical Race Theory* edited by Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas. New York, The New Press.
- Escobar, Arturo 2003. "'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American modernity/coloniality Research Program". *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- Espiritu, Yen Le. 1997. "Race, class, and gender in Asian America." en Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva y Asian Women United of California, eds. *Making More Waves*. Boston, Beacon.
- Fausto Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, Basic Books.

Greenberg, Julie A. 2002. "Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials" en *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality. Charting the Connections*. Toni Lester (ed.). Madison, University of Wisconsin Press.

Horswell, Michael. 2003. "Toward and Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity." In *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Edited by Pete Sigal. 25-69. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Lorde, Audre. 1984. *The master's tools will never dismantle the master's house. In Sister outsider*. Trumansburg, N.Y., The Crossing Press.

Lugones, Maria. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham, Rowman & Littlefield.

McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Routledge.

Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Quijano, Anibal. 2000b. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, *Journal of World Systems Research*, V. XI:2, summer/fall.

Quijano, Anibal. 2000a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. 201-246. CLACSO-UNESCO 2000, Buenos Aires.

Quijano, Anibal. 1991. "Colonialidad, modernidad/racionalidad" *Perú Indígena*, vol. 13, 29:11-29

Quijano, Anibal. 2002. "Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año 4, Números 7 y 8, Septiembre –Abril.

Sigal, Pete. 2003. "Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan." en *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Edited by Pete Sigal. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman*. Boston, Beacon.

Takaki, Ronald. 1993. *A Different Mirror*. Boston, Little, Brown, and Company.



Cosmovisiones, Pueblos Originarios y Modos de Vida





Magonismo Anarquista y Comunalidad Libertaria

Benjamín Maldonado Alvarado
(FES Aragón, UNAM)

El término “comunalismo” tanto sirve para retratar formas de organización de cazadores/recolectores como para describir, con carácter más general, comunidades humanas que funcionan de manera independiente unas de otras, que despliegan prácticas autogestionarias y que asumen reglas democráticas (Taibo, 2018:98).

La comunalidad es un modo de vida que caracteriza a los pueblos y comunidades mesoamericanas. El concepto comunalidad fue formulado por activistas indígenas oaxaqueños a principios de los años 80s (Martínez Luna, 2016; Robles y Cardoso, 2007) pero no se refiere exclusivamente al modo de vida indígena en Oaxaca sino que se propone que es una característica de todos los pueblos mesoamericanos. Se mantiene ampliamente viva en Oaxaca, pero en lugares donde parecía no existir, como Cherán (<https://www.opendemocracy.net/es/cher-n-resistencia-y-lu/>) y otras comunidades purépechas de Michoacán, o en los municipios rebeldes zapatistas de Chiapas, revive porque estaba alojada en la memoria histórica, es decir en la práctica histórica guardada en la memoria colectiva.

Esa comunalidad tiene características libertarias que fueron reconocidas por el movimiento anarquista magonista de principios del siglo XX como el fundamento para reconstruir libremente la sociedad al triunfo de la revolución ácrata. Esto no significa que la comunalidad sea anarquista sino que en ella hay elementos con los que el movimiento ácrata se identificó. Y esa identificación es vigente.

I. Comunalidad Mesoamericana

Llamamos comunalidad al modo de vida de las comunidades mesoamericanas, tanto las comunidades hoy todavía indígenas como muchas habitadas por personas desindianizadas como consecuencia de la dominación colonial.

Es un tipo de colectivismo sobre el que se vive un modo cultural de ser distinto al hegemónico y desde el cual se resiste a la agresión cultural colonial capitalista.

Esto define entonces a las comunidades indígenas actuales como sociedades en resistencia, cuya continuidad o discontinuidad histórica está estrechamente ligada a su capacidad de resistir. Y la resistencia se sustenta estructuralmente en su modo de vida comunal.

Las comunidades mesoamericanas actuales son grupos de familias de origen prehispánico que han conservado y reproducido dos conjuntos de características socioculturales durante generaciones:

- **Poseen una cultura común, de origen no occidental.**
- **Tienen una forma de organización social comunal, que genera un tejido social muy intenso.**

En términos generales proponemos que la comunalidad es una característica civilizatoria mesoamericana, lo que significa que las personas pertenecientes a comunidades y pueblos localizados en el amplio territorio mesoamericano (del centro de México hasta la costa de Honduras) viven o vivieron comunamente. Al ser invadidos por europeos de pueblos pertenecientes a otra civilización, la Occidental, los mesoamericanos fueron colonizados, y a consecuencia del posterior desarrollo del capitalismo fueron víctimas no sólo de saqueo sino también de etnocidio por parte del Estado mexicano (Maldonado, 2011).

Frente a esta invasión depredadora, cuya mayor intensidad y magnitud ha ocurrido desde la independencia de México, los mesoamericanos han resistido desde sus culturas cimentadas en la vida comunal, o han sido vencidos, lo que significa que no lograron mantener lo propio frente al saqueo y despojo de sus territorios, a la desarticulación de su vida comunal desde instituciones individualistas como los partidos políticos, el caciquismo o las iglesias y a la agresión racista a sus lenguas y culturas.

La vida comunal ha sido un sistema organizativo colectivista que se ha adecuado para resistir o recuperar la dinámica de resistencia en los distintos momentos de la historia local y regional. La fuerza de las comunidades está en su vida comunal, y es desde las comunidades que se ha podido resistir culturalmente, es decir mantener vivas las lenguas, las creencias, los conocimientos, las costumbres, etc. Y la base de la comunalidad fue durante muchas generaciones su autosuficiencia alimentaria, es decir su capacidad de producir los alimentos y las estrategias de acopio necesarias para depender de sus recursos (Rendón, 2003). Esto significa que la comunalidad tuvo su eje fundamental en las prácticas autogestivas culturalmente diferenciadas, o sea, en sus diversas y sólidas estrategias y conocimientos alimentarios, de salud, de solución de conflictos, de educación, etc.

El llamado mestizaje derivado de la aculturación o integración a la nación no ha sido solamente un cambio cultural o lingüístico sino también una transformación negativa del modo de organización social. El Estado mexicano ha encontrado en el debilitamiento de la vida comunal la clave para lograr fomentar el despojo territorial y la amestización. Del mismo modo, la resistencia mesoamericana ha tenido en la comunalidad la fuerza necesaria, pero ahora con un cambio drástico: el capitalismo ha logrado debilitar o destruir su autosuficiencia, y eso hace más débil a la resistencia.

El modo de vida comunal tiene tres elementos simultáneos indisociables: **a) una mentalidad colectiva, b) un modo de organización y c) un ámbito de organización, que es la comunidad.**

a) La mentalidad colectiva es un tipo de razonamiento basado en la herencia y pertenencia cultural, es decir sustentado en la cosmovisión de la cultura comunitaria. Es un razonamiento con el que se piensa y organiza el mundo de manera colectiva, porque así lo establece la tradición cultural expresada en narrativas generalmente sagradas. Esto quiere decir que en las comunidades viven personas que piensan su vida en términos colectivistas, junto con otras familias que piensan la vida igual y eso permite que organicen su sociedad de manera comunal.

Esto quiere decir que en las comunidades que resisten encontramos que los niños, jóvenes y adultos piensan su vida y la de la comunidad en términos colectivos, más que individuales.

b) En la Mesoamérica oaxaqueña los ámbitos principales de la organización comunal son el poder, el trabajo, el territorio y la fiesta.

El poder comunal está sustentado en la asamblea general (formada por miembros de todas las familias) como el máximo órgano de discusión, acuerdo y gobierno, en el que se busca llegar a acuerdos de consenso, no de mayorías divididas. Además, la estructura del poder comunal es el llamado sistema de cargos, que es el conjunto de miembros de la autoridad municipal y local, que son elegidos en asamblea preferentemente por consenso, sin participación de partidos políticos y en fechas propias, mediante el sistema reconocido legalmente como "Usos y costumbres". Estas autoridades están bajo control de la asamblea general y son más bien coordinadores del poder comunitario, pues difícilmente podrán imponer su voluntad e intereses por encima de los de la comunidad, expresados en asamblea.

El trabajo comunal consiste en la participación de todas las familias en trabajos para beneficio de la comunidad o para beneficio de alguna familia.

Los trabajos para beneficio de la comunidad se llaman tequio y consiste en que cuando la autoridad convoca, deben participar miembros de todas las familias en los trabajos que se requieran, como arreglar el camino de acceso, pintar una escuela, cambiar el techo al mercado, etc. La participación es obligatoria y gratuita, y la comunidad vigila que todos participen y exige a la autoridad castigo para los infractores. El trabajo en beneficio familiar se llama guelaguetza, guesa, gozona, etc., y en otros términos son las obras de apoyo mutuo que convoca alguien para cubrir alguna necesidad familiar, como limpiar un pozo, sembrar un terreno, etc., y el que solicita el apoyo queda comprometido a apoyar igual a cada uno de los que lo apoyaron. El apoyo es gratuito y es también la base de muchas fiestas, pues puede consistir en que las personas acuden con comida o trabajo a ayudar a quienes realizan una fiesta y también quedan

comprometido
s a devolver
exactamente
lo mismo en
especie o
trabajo con
cada uno
cuando éste lo
requiera.



La fiesta comunal es el espacio cíclico y frecuente en que la comunidad celebra ser comunidad, es decir pertenecer a una cultura y vivirla de manera comunal. Esto sucede principalmente en las fiestas comunitarias pero también en las fiestas familiares, como bodas, bautizos, velorios, etc., en las que las puertas están abiertas para todo el que quiera asistir. Cada comunidad organiza en promedio cinco o seis fiestas comunitarias al año y también asisten a fiestas de las comunidades vecinas. Es común que asistir a una comunidad vecina consista en que van autoridades locales junto con alguna de sus bandas de música y gente de la comunidad, a veces equipos deportivos y son recibidos por autoridades de la comunidad en fiesta y por personas organizadas para atenderlos, y debe haber reciprocidad, es decir que cuando vayan a la comunidad sean recibidos como ellos los reciben.

Y el territorio comunal es generalmente una extensión de tierra que pertenece colectivamente a la comunidad, porque el gobierno mexicano otorgó esas tierras como

Bienes Comunes y no como propiedad privada. La comunidad demostró que la propiedad privada no es parte de su cultura y tradición y que el gobierno virreinal reconoció esa vieja forma de tenencia a la comunidad. La comunidad tiene una autoridad específica, que es el Comisariado de Bienes Comunes, quien asigna a cada familia los terrenos de cultivo y de vivienda. Para vivienda se asigna como propiedad individual o privada pero los terrenos de cultivo no, siempre son asignados para uso y no como propiedad, de manera que cada familia puede heredar o hasta rentar sus terrenos de cultivo, pero no puede venderlos porque no es propietaria de ellos.

c) La comunidad es el espacio donde se vive la vida comunal. Está formada generalmente por un conjunto pequeño de familias (200 o 300) que han compartido ese territorio durante siglos y poseen una misma cultura perteneciente a la civilización mesoamericana. Estas familias forman un apretado tejido social mediante la práctica de la reciprocidad o apoyo mutuo. Y sobre esa base se vive la organización comunal en sus distintos aspectos (Maldonado, 2022).

Juan José Rendón insistía en que el eje o centro de la vida comunal es la milpa o el espacio/recurso cultural para generar la autosuficiencia alimentaria (Rendón, 2011).

Producir los alimentos en su mayoría, daba a los comuneros la posibilidad de encontrar en el intercambio regional las formas de complementar una alimentación suficiente y adecuada para su tipo de vida.

Esta descripción rápida de características de la comunalidad no es una visión del pasado sino del presente también. Con diversos grados de intensidad, se encuentra vida comunal en más de 400 de los 570 municipios del estado de Oaxaca, según lo reconoce la ley al aceptar elecciones por Usos y Costumbres sólo en lugares donde hay vida comunal activa, y también lo documentan los estudios etnográficos.

II. Comunalidad en Ricardo Flores Magón

Ricardo Flores Magón habla explícitamente de la importancia política de lo que hoy llamamos la vida comunal y algunas características en cinco textos difundidos en *Regeneración*. Dos de ellos fueron escritos y publicados antes del texto fundamental que marca la orientación anarquista, textualmente antiautoritaria, de su lucha revolucionaria, que es el *Manifiesto del 23 de septiembre de 1911*.

- “El pueblo mexicano es apto para el comunismo”, 2 de septiembre de 1911.
- “El derecho de propiedad” (18 de marzo de 1911)
- “La cuestión social en México” (10 de febrero de 1912)
- “Sin gobierno” (24 de febrero de 1912) y
- “Sin jefes” (21 de marzo de 1914).

Los aspectos que resalta de ese modo de vida y que son características libertarias son:

- El apoyo mutuo como regla social de convivencia.
- El trabajo en común de la tierra vinculado a la propiedad colectiva, no individual.
- El odio al gobierno (que es odio al Estado y sus agentes, no a las autoridades locales).

La primera vez en que menciona elementos de la vida comunal lo hace refiriéndose a sus practicantes como gentes primitivas pero también como nuestros padres indios, al argumentar la lucha contra la propiedad privada y por la expropiación:

El derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por origen el crimen, el fraude, el abuso de la fuerza. En un principio no existía el derecho de propiedad territorial de un solo individuo. Las tierras eran trabajadas en común, los bosques surtían de leña a los hogares de todos, las cosechas se repartían a los miembros de la comunidad según sus necesidades.

Ejemplos de esta naturaleza pueden verse todavía en algunas tribus primitivas, y aun en México floreció esta costumbre entre las comunidades indígenas en la época de la dominación española, y vivió hasta hace relativamente pocos años.

Los liberales no cometeremos un crimen entregando la tierra al pueblo trabajador, porque es de él, del pueblo, es la tierra que habitaron y regaron con su sudor sus más lejanos antecesores; la tierra que los gachupines robaron por la fuerza a nuestros padres indios; la tierra que esos gachupines dieron por medio de la herencia a sus descendientes, que son los que actualmente la poseen (“El derecho de propiedad”, 18 de marzo de 1911, en: Flores Magón, 1980).

El segundo texto es el más conocido sobre el tema, donde argumenta Flores Magón que el pueblo mexicano no es apto para algo tan simple y ajeno como la democracia, sino que es apto para el comunismo porque ha tenido una experiencia histórica similar durante siglos. Este texto define con claridad el objetivo de la lucha por **Tierra y Libertad**, incluso antes que el Manifiesto de 1911: acabar con el Estado, el capital y el clero para vivir en libertad y para reconstruir la sociedad; al triunfo de la revolución proponía recobrar el modo de vida indígena, el de “nuestros hermanos indios”.

En México viven unos cuatro millones de indios, que hasta hace veinte o veinticinco años vivían en comunidades, poseyendo en común las tierras, las aguas y los bosques. En estas comunidades no había jueces, ni alcaldes; ni carceleros, ni ninguna polilla de esa clase. Todos tenían derecho a la tierra, al agua para los regadíos, al bosque para la leña y a la madera para construir los jacales. Los arados andaban de mano en mano, así como las yuntas de bueyes. Cada familia labraba la extensión de terreno que calculaba ser suficiente para producir lo necesario, y el trabajo de escarda y de levantar las cosechas se hacía en común, reuniéndose toda la comunidad, hoy, para levantar la cosecha de Pedro, mañana para levantar la de Juan y así sucesivamente.

Para fabricar un jacal, ponían manos a la obra todos los miembros de la comunidad ("El pueblo mexicano es apto para el comunismo", 2 de septiembre de 1911, en: Flores Magón, 1980).

En este mismo texto muestra que no se refiere exclusivamente a los indígenas sino a la mayoría de la población:

En cuanto a la población mestiza, que es la que forma la mayoría de los habitantes de la República Mexicana, con excepción de la que habitaba las grandes ciudades y los pueblos de alguna importancia, contaba igualmente con

tierras comunales, bosques y agua libres, lo mismo que la población indígena. El mutuo apoyo era igualmente la regla; las casas se fabricaban en común; la moneda casi no era necesaria, porque había intercambio de productos; pero se hizo la paz, la Autoridad se robusteció, y los bandidos de la política y del dinero robaron descaradamente las



tierras, los bosques, todo. No hace aún cuatro años, todavía podía verse en los periódicos de oposición que el norteamericano X, o el alemán Y, o el español Z, habían encerrado a una población entera en los límites de su propiedad con la ayuda de la autoridad ("El pueblo mexicano es apto para el comunismo", 2 de septiembre de 1911, en: Flores Magón, 1980).

En el tercer texto, "La cuestión social en México", reitera elementos a los que recurrió en el texto anterior, añadiendo que:

La moneda no era necesaria para las transacciones de cada comunidad. El intercambio de productos y de materias primas era la regla, y solamente se necesitaba el dinero para llevar de la ciudad más o menos cercana lo que en el lugar no se producía, y casi siempre se obtenía ese dinero, llevando a la ciudad legumbres, materia prima, ganado, sal, cal, etc.; pero era bien poco lo que necesitaban en monedas, porque la pequeña industria de cada lugar producía casi todo lo necesario para el consumo de la comunidad. Apenas si se hacía sentir la Autoridad, la cual ha sido siempre odiada cordialmente por el pueblo mexicano ("La cuestión social en México", 10 de febrero de 1912, en: Flores Magón, 1981).

Y también insiste en que el desarrollo del capitalismo destruyó el modo de vida comunal:

Pero llegó la hora del desarrollo industrial de México; grandes fábricas y talleres fueron establecidos; los hacendados, tentados por la codicia, comenzaron a robar las tierras de los pueblos, y entonces los que cultivaban para ellos mismos la tierra, tuvieron que cultivarla para los hacendados, y los que quisieron librarse de esa servidumbre, encontraron trabajo en las flamantes negociaciones de las ciudades, ganando salarios de hambre, sufriendo humillaciones mil, o emigraron hacia los centros mineros o al extranjero (Ibid.).

Complementando, en "El pueblo mexicano es apto para el comunismo" dejaba en claro que el capitalismo se desarrollaba gracias a que el Estado lo promovía: "Estas sencillas costumbres duraron hasta que, fuerte la Autoridad por la pacificación completa del país, pudo garantizar a la burguesía la prosperidad de sus negocios" ("El pueblo mexicano es apto para el comunismo", 2 de septiembre de 1911, en: Flores Magón, 1980).

El cuarto texto estaba orientado a argumentar la posibilidad de vivir sin Estado y decía que la autoridad impuesta era un odiado recurso para hacerlos vivir explotados:

Mexicanos: recordad cómo han vivido las poblaciones rurales de México, en las rancherías se ha practicado el comunismo; la autoridad no ha hecho falta; antes, por el contrario, cuando se sabía que algún agente de la autoridad se acercaba, huían los hombres al bosque, porque la autoridad solamente se hacía presente cuando necesitaba hombres para el cuartel o contribuciones para mantener a los parásitos del Gobierno, y, sin embargo, se hacía vida tranquila en esos lugares donde no se conocían las leyes ni amenazaba el gendarme con su garrote. La autoridad no hace falta más que para sostener la desigualdad social ("Sin gobierno", 24 de febrero de 1912, en: Flores Magón, 1981).

Y en el quinto texto, en la organización comunal muestra la posibilidad de vivir sin Estado:

En México hemos tenido y tenemos centenares de pruebas de que la humanidad no necesita de jefe o gobierno sino en los casos en que hay desigualdad económica.

En los poblados o comunidades rurales, los habitantes no han sentido la necesidad de tener un gobierno. Las tierras, los bosques, las aguas y los pastos han sido, hasta fecha reciente, la propiedad común de los habitantes de la comarca. Cuando se hablaba de gobierno a esos sencillos habitantes, se echaban a temblar porque gobierno, para ellos, era lo mismo que verdugo; significaba lo mismo que tiranía. Vivían felices en su libertad, sin saber en muchos casos ni siquiera el nombre del Presidente de la República, y solamente sabían que existía un Gobierno cuando los jefes militares pasaban por la comarca en busca de varones que convertir en soldados, o cuando el recaudador de rentas del Gobierno hacía sus visitas para cobrar los impuestos. El Gobierno era pues, para una gran parte de la población mexicana, el tirano que arrancaba de sus hogares a los hombres laboriosos para convertirlos en soldados, o el explotador brutal que iba a arrebatarles el tributo en nombre del Fisco.

¿Podían sentir esas poblaciones la necesidad de tener un gobierno? Para nada lo necesitaban, y así pudieron vivir cientos de años, hasta que les fueron arrebatadas las riquezas naturales para provecho de los hacendados colindantes.

No se comían unos a los otros, como temen que ocurra los que solamente han conocido el sistema capitalista en que cada ser humano tiene que competir con los demás para llevarse a la boca un pedazo de pan; no tiranizaban los fuertes a los débiles, como ocurre bajo la civilización capitalista, en que los más bribones, los más codiciosos y los más listos, tienen dominados a los honrados y los buenos. Todos eran hermanos en esas comunidades; todos se ayudaban, y sintiéndose todos iguales, como lo eran realmente, no necesitaban que autoridad alguna velase por los intereses de los que tenían, temiendo posibles asaltos de los que no tenían ("Sin jefes", 21 de marzo de 1914, en: Flores Magón, 1982).

Aunque no se refiere a la comunalidad con ese nombre, habla del modo de vida indígena destacando aspectos de la comunalidad que forman parte de los intereses libertarios. Esto liga ambas posturas pero no suma una a la otra. Lo más importante es que al convocar a la lucha revolucionaria insiste en hacer recordar a los mexicanos que habían sido comunales (en realidad muchos lo seguían siendo, como hasta la fecha, o lo vuelven a ser) y que esa era la experiencia histórica a recuperar para la reconstrucción libertaria de la vida.

Esto es más claro todavía si revisamos las propuestas de reconstrucción postrevolucionaria de la vida comunitaria que aparecen en relatos o cuentos, por ejemplo "Expropiación" (*Regeneración*, núm. 68, 16 de diciembre de 1911, en: Flores Magón, 1981a):

¡A la casa de la hacienda!, gritaron unas mujeres, y emprendieron vertiginosa carrera hacia el caserío, de donde el viento traía el ladrido de los perros inquietos, como si adivinaran el grandioso acto de justicia social que pocos minutos después debería ser consumado.

A las mujeres siguieron los hombres, llegaron al caserío, tomaron sus azadones, sus palas, lo que pudieron, y siguieron, envueltos en la sombra, su carrera hacia la casa de la hacienda... Una descarga cerrada recibió a los asaltantes; pero unas cuantas flechas Regeneración, bien dirigidas, arrasaron la fortaleza de los burgueses en unos cuantos minutos, pereciendo en sus ruinas los descendientes

de aquellos bandidos que, a sangre y fuego y estuprando virginidades, habían

despojado de la tierra a los indios cuatro siglos antes...

Cuando los fulgores del incendio se disiparon, una claridad como de pétalos de rosa, diluidos en leche, comenzó a aparecer por el Oriente:

el sol surgió al fin más brillante, más hermoso, como contento de iluminar las frentes de hombres libres, después de siglos de no alumbrar otra cosa que los lomos enlodados del rebaño humano.

Era digno de verse aquel gentío. Unos se dedicaban a contar las cabezas de ganado; otros hacían un recuento del número de seres humanos de la localidad; otros inventariaban las tiendas y los graneros; y cuando el sol descendía por la tarde incendiando las nubes, cuando los pajarillos se refugiaban en las copas de los árboles, ya sabían todos con qué recursos contaba la comunidad, y ésta ya se había puesto de acuerdo para reanudar los trabajos por su propia cuenta, y libres, para siempre, de amos.



Una exposición amplia de su propuesta aparece especialmente en "Vida nueva"

(Regeneración núm. 212, 13 de noviembre de 1915, en: Flores Magón, 1981a), donde describe la organización asamblearia en una ciudad después del triunfo.

III. ¿Es Anarquista la propuesta Comunal del Magonismo?

Como hemos visto, **Ricardo Flores Magón** ubica en el modo de vida indio tres elementos clave de la propuesta anarquista: apoyo mutuo, odio al Estado y trabajo/propiedad común de la tierra. Y podemos reconocer en la vida comunal otros elementos como la vocación autogestiva, el poder horizontal, la celebración festiva de ser comunidad, la presencia de la mujer, el cuidado de la Madre Tierra. Pero la comunalidad no es anarquista ni magonista, dado que el magonismo y el anarquismo son movimientos sociales con fines específicos y las comunidades mesoamericanas no son organizaciones que se hayan afiliado a ellos. Muchos de sus principios son sin duda compartidos, y varias características de la comunalidad son formas realmente existentes de las aspiraciones ácratas para el mundo postcapitalista, lo que llevaría a caracterizar a la comunalidad como un modo de vida autogestivo que resiste contra el colonialismo capitalista para poder vivir en libertad, lo cual sólo es posible sin la forma actual del Estado nacional. Al respecto **Carlos Taibo** dice:

En el anarquismo mexicano despunta, por encima de todo, una idea matriz: la de que las formas de organización y de vida, contemporáneas o pretéritas, de las comunidades indígenas aportan una semilla decisiva a efectos de articular la revolución que está por venir. En este orden de cosas, Diego Abad de Santillán subraya cómo a los ojos de Ricardo Flores Magón las prácticas de apoyo mutuo de muchas comunidades configuraban un antecedente y una base material para el despliegue de la autogestión agraria. Para los magonistas las comunidades indígenas eran un ejemplo vivo de propiedad común de la tierra, de los bosques y del agua (Taibo, 2018:92).

Juan Carlos Beas, mirando comunalmente desde las luchas indígenas en el Istmo de Tehuantepec, añade que varios anarquistas aprendieron de la comunalidad:

Los anarquistas doctrinarios desconocen o no entienden que en buena medida las formulaciones teóricas de algunos importantes ideólogos del anarquismo son producto de la influencia que tuvieron en ellos las costumbres de las comunidades nativas. Es indudable que en la propuesta anarquista de **Eliséé Reclus** existe una fuerte influencia de los valores de la vida comunitaria de los arahuacos de la Sierra de Santa Marta en Colombia, con quienes convivió más de un año.

Poco saben del impacto que tuvieron en Roberto Owen y William Godwin las tradiciones comunitarias de los anishinaabe y los potawatomi, e incluso que Pedro Kropotkin aprendió en Siberia las tradiciones de cooperación que practicaban los pueblos tungus y nivkhes y que de la observación de ellas surgiría el eje de su propuesta ideológica: el apoyo mutuo (Beas, 2020: 19).

También es necesario reconocer que en el anarquismo han encontrado los pueblos indígenas un aliado más cercano a sus luchas en la perspectiva de sus intereses históricos, que no son solamente de clase sino también intereses como culturas, como colonizados y como gentes en resistencia, lo cual requiere de una mirada lo menos universal, racista y positivista posible, desde una percepción civilizatoria propia:

No está de más que rescate aquí las hilarantes posiciones defendidas en su momento por Engels, para quien era menester defender, en provecho de los “intereses de la civilización”, la anexión estadounidense de Texas en 1845 y la invasión de México en 1846, tanto más cuanto que la rica California debía escapar de las manos de los perezosos mexicanos, en provecho de los vivaces estadounidenses, y abrir el camino del Pacífico para la civilización. El propio Engels abrazó la conquista de Argelia por Francia como “un importante y afortunado hecho en el progreso de la civilización”. En los escritos de Marx y Engels no faltan, por lo demás, comentarios despreciativos sobre la condición de unos u otros pueblos.

Así, los montenegrinos son tildados de “ladrones de ganado”, a los beduinos se les describe como “una nación de ladrones” y en relación con los chinos se habla de su “estupidez hereditaria”. Si bien es cierto que Engels —y, con él, Marx— criticó agriamente la represión que cayó sobre muchas rebeliones anticoloniales, no lo es menos que concluyó —vuelvo a la carga con el argumento— que la dominación colonial, al permitir la sustitución de las economías tribales y campesinas por la lógica del capitalismo, generaba lo que entendía que era una inequívoca forma de progreso. Una forma de progreso que, por añadidura, no era saludable se viera sometida a atrancos ni a retrocesos llamativos (Taibo, 2018:127).

Podemos decir que un tipo de organización sin Estado desde la mirada comunal, y desde la mirada magonista, puede ser un mundo organizado por asambleas de asambleas. Esto es, la multiplicación de espacios de poder donde la gente piense, decida y se mueva para lograr sus objetivos en coordinación con otras asambleas y colectivos, como plantea el anarquismo en África:

El anarquismo africano se ha desarrollado tanto a partir de la primera ola del anarquismo como de la sociedad tradicional. En Nigeria, la naturaleza comunalista de ciertas sociedades tribales tradicionales formó un entorno social que proporcionaría un marco para la transformación en 1990 de la hasta entonces marxista Awareness League en una rama anarcosindicalista de 1000 miembros de la Asociación Internacional de los Trabajadores, radicada principalmente en la parte meridional del país.

Además del comunismo nativo, la caída del marxismo también formó una base importante para el surgimiento de la Awareness League. Curiosamente, los miembros de la Awareness League han manifestado su interés no solo por el anarcosindicalismo de la AIT, sino también por el más reciente anarquismo ecológico en la línea de Murray Bookchin y Graham Purchase (Adams, 2015: 83-84).

No importa tanto si la comunalidad es anarquista o no, más bien lo importante es que el anarquismo, como el magonismo, han nutrido la mirada política radical indígena que ubica al modo de vida comunal como una realidad que aspira a vivir en libertad y como un recuerdo vivo, que como en Cherán y otras comunidades de Michoacán, resurge de la memoria histórica para alumbrar y dar fuerzas a las luchas de hoy.

IV. Comunalidad y Racionalidad Liberadora

En el contexto de la disputa y desplazamientos de las razones que dan o imponen sentido a las acciones sociales, es decir, a las racionalidades en el proceso actual de dominación y resistencia entre las fuerzas del Estado y los movimientos sociales,

Boris Marañón propone ubicar en el lado del poder capitalista y colonial como su sustento contra la sociedad una razón instrumental que “fundamenta las acciones sociales privilegiando criterios de eficiencia, acumulación de ganancias e interés personal, sin considerar el bienestar de las personas y la naturaleza” (2014:10-11). Frente a esta razón hegemónica totalitaria, plantea:

La emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico (utopía que funge como orientadora de la acción que pretende cambiar la realidad y, a la vez, una posibilidad real anticapitalista) caracterizado por una subjetividad basada en la reciprocidad (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo, sin pasar por el mercado) y por una nueva racionalidad liberadora (de la explotación y dominación y de todas las jerarquías sociales) y solidaria (entre las personas y la naturaleza), expresada en cada acción social personal y colectiva (Marañón, 2014:21).

Esta racionalidad liberadora, contrahegemónica, que es necesariamente anticapitalista y anticolonial, y que funciona como un imaginario colectivo movilizador, está presente en experiencias concretas, como:

...el Buen Vivir, propuesta surgida de manera reciente en América Latina por la resistencia al despojo y la irracionalidad del capitalismo, se despliega como una alternativa que puede contribuir a restablecer un lazo relacional entre las personas y con la naturaleza, basado en la solidaridad y la reciprocidad. El Buen Vivir, utopía que va teniendo lugar en las prácticas sociales o nuevo horizonte de sentido, trata de articular dos herencias culturales, expresadas en una nueva racionalidad liberadora y solidaria: por un lado, la razón histórica de la modernidad, con sus promesas de libertad, igualdad social y bienestar, y por otro, la razón "india" prehispánica, vinculada con la reciprocidad, la solidaridad social y el trabajo colectivo (Marañón, 2014:10-11).

Relacionando lo expuesto sobre la comunalidad con esta mirada de racionalidades podemos ubicar la trascendencia de la mentalidad comunal, cuya fuerza compartida ha permitido organizar las comunidades incluso resignificando instituciones de dominación como es el municipio:

solamente en lugares donde la mentalidad comunal ha sido realmente fuerte, se ha podido hacer que el municipio sea una institución impuesta que sirve más a la organización social que a los intereses de control del Estado nacional. Incluso en momentos en que la organización comunal ha sido seriamente intervenida, por ejemplo,

por décadas de violento caciquismo, la mentalidad comunal se refugia en la clandestinidad y parece vencida, pero cuando las fuerzas sociales se deciden a recuperar el control social de la comunidad recurren a su experiencia histórica, mantenida viva en la mentalidad compartida en que fueron formados. Esto explica por qué la comunalidad florece hoy en lugares donde parecía aplastada y desaparecida, como en el municipio indígena de

Cherán y otras comunidades michoacanas, o en Ayutla de los Libres en Guerrero, etcétera.



Si consideramos a la mentalidad comunal como una racionalidad liberadora, distinta radicalmente a la razón instrumental capitalista y colonial estaremos visibilizando un mundo alternativo realmente existente, construido y mantenido en resistencia por una racionalidad comunal movilizadora y que se reproduce real y simbólicamente en las formas de ejercicio del poder local, de la ayuda mutua, de la celebración de ser comunidad en un territorio al que se pertenece y creando comunidad regional multicultural en muchos casos, como la Sierra Norte de Oaxaca, donde se articulan comunidades zapotecas, chinantecas y mixes mediante expresiones de la vida comunal.

Y si la mentalidad comunal mesoamericana, fundamentalmente oral para ser plenamente colectiva, tiene un carácter político alternativo a la razón instrumental y por tanto contrahegemónico, entonces sus características libertarias evidencian que la razón liberadora no puede generarse desde el Estado sino desde abajo y frente al Estado, incluso contra el Estado. Ricardo Flores Magón percibió con lucidez la fuerza histórica y contrahegemónica que tiene la comunalidad en Mesoamérica, para que se pueda recuperar sobre esa base el poder y el rumbo de las sociedades.

Hoy diríamos que la comunalidad ha sido la forma de construir un tejido social sólido y alegre, gustoso, un buen vivir sonriente a pesar del asedio permanente y creciente de la dominación en lo real y en lo simbólico, en el territorio y en la racionalidad, en la vida económica y en la imposición del concepto de pobreza, en la transmisión y generación de conocimientos útiles y en su descalificación escolar bajo el concepto de ignorancia.

Cientos de comunidades en Oaxaca muestran que la vida comunal es una forma extensa e histórica de Buen Vivir y sobre esa base se resiste en espera de construir las condiciones favorables a vivir de manera autogestiva esa racionalidad de abajo, propia, que ha sido liberadora, por ejemplo, en el caso de las comunidades zapatistas de Chiapas.

Para que la razón “india” resista y encabece la resistencia contra la razón histórica de la modernidad, es indispensable que la mentalidad le dé forma a las estructuras de la organización social en un espacio concreto, que es la comunidad territorial. Así, las distintas expresiones culturales de los pueblos coincidentes en la matriz mesoamericana se viven, reproducen y reconfiguran en un ambiente que incubaba lo propio para poder liberarse y vivir en libertad dentro de un Estado o fuera de él.

Y como lo percibió Flores Magón y lo ha planteado Murray Bookchin, la expansión del modo de vida comunal del ámbito local al regional y más amplio es una posibilidad histórica de transformación del mundo mediante el empoderamiento local y la multiplicación asamblearia:

La defensa del territorio se diluye paralelamente en ideología cuando pierde de vista lo esencial: la autodeterminación territorial. Más recientemente, esto se ha denominado comuna como agregación de humanos y no-humanos que cubren en común cada una de las dimensiones de sus existencias. Para perseverar en el ser, cada comuna se inscribe en una confederación de comunas, una “intercomunal” dotada de sus propias circulaciones y comunicaciones de encuentros, hospitalidades, afectos, planes y «recursos» que son ante todo fuerzas, incrementando conjuntamente su potencia más allá de sí mismas y de cualquier frágil supervivencia. Porque habitar en secesión con el orden global se parece poco al aislamiento, a la constitución de un nicho de confort espacial que se quiere al margen de la catástrofe planetaria. Es, por el contrario, ofensiva afirmativa, formación y multiplicación de situaciones vernáculas que desbordan y socavan las grandes totalidades de la gestión imperial (Consejo Nocturno, 2018:117-118).

Fuentes:

Adams, J. (2015). **Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global**, 2ª ed. La Neurosis o Las Barricadas Ed, Madrid.

Beas, J. C. (2020). “El regreso a las raíces”, en: Beas, Carlos, coord. **El socialismo de los otros**, pp.17-23. México: Uicizoni / Ce-Ácatl / Binigulazaa / MAIZ.

Consejo Nocturno (2018). **Un habitar más fuerte que la metrópoli**. Pepitas de Calabaza Ed., La Rioja, España.

Flores Magón, R. (1980). **Artículos Políticos 1911**. Ediciones Antorcha, México.

— (1981). **Artículos Políticos 1912**. Ediciones Antorcha, México.

— (1981a). **¿Para qué sirve la autoridad? y otros cuentos**. Ediciones Antorcha, México.

— (1982). **Artículos Políticos 1914**. Ediciones Antorcha, México.

Maldonado, B. (2011). **Comunidad, comunalidad y colonialismo. La nueva educación comunitaria y su contexto**. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado, Universidad de Leiden, Oaxaca.

— (2022). “Comunalidad: el modo de vida de los pueblos mesoamericanos”. En: Cuadernos Fronterizos, Año 18, Núm. 56, septiembre-diciembre, pp. 18-24. UACJ.

Marañón, B., coord. (2014). Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. Instituto de Investigaciones Económicas UNAM, México.

Martínez Luna, J. (2016). Textos sobre el camino andado, Tomo II. Eso que llaman comunalidad y más. CMPIO – CEEESCI, Oaxaca.

Rendón, J.J. (2003). **La comunalidad, modo de vida en los pueblos indios, tomo I.** Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.

— (2011). **La Flor Comunal. Explicaciones para interpretar su contenido y comprender de la vida comunal de los pueblos indios, 2ª ed.** CSEIIIO-CMPIO, Oaxaca.

Robles, S. y Cardoso, R. comps. (2007). **Floriberto Díaz escrito.** UNAM, México.

Taibo, C. (2018). **Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización.** Madrid: Los libros de la Catarata.





Balance de 10 años de Reconstrucción de la Autonomía Wampís

Señor Jeconías Tserem Wajach, presidente del Unn Irurin y todos sus integrantes;

Señor presidente del Consejo de sabios y sabias y quienes lo integran;

Señor Galois Flores Pizango, Pamuka Ayatke del GTANW;

Señores Waisram y Atukes de los Concejos de Cuenca del Kanus y Kankaim: Luis Atamain Wajai Sejeak y Neil Ecinas;

Señores Imiarus de nuestras comunidades titulares y sus anexos;

Señores Atukes, directores del GTANW;

Señor presidente de la Comunidad de Soledad que hoy día nos acoge con mucho cariño;
Estimados representantes de las instituciones nacionales e internacionales que nos visitan;

Amigos y amigas presentes.

En mi calidad de Pamuk del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW) les doy una cordial bienvenida y nuestro fraterno saludo a cada uno de ustedes, deseando que estos días en los que compartiremos balances, informes y debates, se reafirmen nuestros lazos de fraternidad y unidad, como siempre ha caracterizado a nuestra Nación.

Cumpliendo con nuestro Estatuto, estamos realizando la Veinteava Asamblea del Unn Irurin demostrando nuestra disciplina y democracia. Hace diez años, en este mismo local nos reunimos para realizar la I Cumbre Wampís en la cual constituimos nuestro Gobierno Territorial Autónomo.

Hoy cumplimos 10 años y en esta fecha especial, por la responsabilidad de mi cargo, les presento el Informe – Balance que da cuenta de los logros alcanzados, las debilidades que debemos superar, las amenazas que debemos enfrentar, los compromisos a asumir y, también, reconocer a quiénes nos han apoyado de diferentes maneras en nuestro camino de reconstrucción autonómica.

Quisiera iniciar este balance valorando y reconociendo a las grandes personalidades históricas que guían nuestra vida y camino: a Etsa, el gran cazador, a Nunkui, que nos enseñó los secretos de la agricultura y la cerámica, a Nayap, nuestro maestro pescador, a Mikut, que nos legó la disciplina de vida e higiene y orden para vivir en un medio ambiente saludable; a Suwa y Tsere; igualmente rememorar los consejos de los grandes visionarios Waimakus Wampís; fortalecernos por el espíritu guerrero de Sharian y alimentarnos con todas las generaciones de nuestros antepasados que, con su inteligencia, sabiduría y conocimientos, han hecho posible dejar intacto los territorios que hoy forman el legado maspreciado que poseemos: nuestro ñña Wampísti Nunke.

1.- ¿Cuál es el significado de la reconstrucción de la autonomía y la gobernanza socio territorial colectiva?

En nuestra autonomía originaria, teníamos territorios gestionados por nuestros UUN. Vivíamos en libertad, organizábamos nuestra vida material y espiritual de nuestro pueblo. También ejercíamos la defensa colectiva de nuestro territorio. Pero este proceso fue trastocado y se debilitó afectándonos como Nación y como cultura ancestral. Comenzamos a ser objeto de agresiones externas y a perder cohesión interna.

Esta situación fue reconocida y evaluada a profundidad por nuestros sabios y dirigentes y luego de un largo proceso de reflexión, decidimos iniciar un proceso de reconstrucción de nuestra autonomía. Para iniciar este camino acordamos valorar nuestros orígenes y rica historia, reconocer a nuestros ancestros y sus sabias enseñanzas, recordar de dónde venimos y recuperar nuestra esencia e identidad. A partir de nuestras raíces decidimos asumir con valentía el tiempo presente y proyectar el futuro tomando en cuenta nuevos contextos y condiciones históricas que hoy vive el país y el mundo.

En ese camino, se reafirmó la identidad Wampís. En primer orden, nuestro territorio, porque él nos provee de conocimientos y alimentos a través de los bosques, suelos y aguas y nos sirve para la agricultura, la caza y pesca, garantizando el sustento diario.

El territorio guarda nuestra memoria histórica y reproduce las formas de organización cultural, social, económica, política, jurídica y espiritual de la Nación Wampís, cuyo desarrollo sigue vigente. En segundo lugar, la continuidad de nuestro idioma para transmitir los conocimientos heredados de nuestros mayores. En tercer lugar, auto reconocernos y sentirnos Wampís, un pueblo con historia y con memoria.

Históricamente en esta construcción identitaria y reproducción social ha tenido un lugar central la mujer Wampís como portadora y trasmisora de saberes tradicionales expresado en la preservación de la lengua materna, el conocimiento, manejo y cuidado de los bienes naturales, la biodiversidad del bosque, la conservación del ambiente, como productora de alimentos, en el buen manejo de la agricultura, la pesca, la nutrición, la medicina tradicional, participe de las mingas comunitarias, la educación de los hijos y soporte y aliento de los varones en la tenaz lucha por la defensa del territorio frente a quienes lo agreden. Desde aquí el homenaje del GTANW a nuestras abuelas, madres, esposas, hermanas e hijas por ser una columna fundamental de nuestra Nación y su preservación en el futuro.

Todos estos elementos que forman parte de nuestra herencia ancestral son la base para nuestra visión: el Tarimat Pujut.

Con ella hacemos referencia al resultado de la buena gobernanza socio ambiental, cuyo producto final, es la construcción de una vida plena para hoy y las generaciones del mañana.

Con esta visión buscamos, tal como dice nuestro Estatuto: "Que la nación Wampís se perpetúe por todos los siglos conservando su ideología y su sabiduría ancestral con los aportes que cada generación le incorpore; que los otros pueblos y naciones la respeten y la reconozcan como igual; que nunca se someta a la voluntad ajena ni perjudique la libertad de otros pueblos; que nuestro territorio sea siempre sano, respetado y garantizado, nunca vendido ni puesto en riesgo por decisiones ambiciosas; que nuestros jóvenes, hombres y mujeres, aprendan a amarlo y a aprovecharlo sin perjudicar a los demás y sin dañarlo, de manera que a ninguna familia Wampís se le prive de sus medios de subsistencia y que todos reconozcamos nuestra tierra como madre alimentadora y creadora de la vida".

Nadie nos impuso esta visión. Desde los tiempos remotos hemos creado e instituido nuestras propias formas de llevar la vida y satisfacer nuestras necesidades. Esta visión es un instrumento para perpetuarnos como Nación.

2.- ¿Cuál es el significado de la Veinteava Asamblea?

La Asamblea que estamos desarrollando tiene un significado muy especial para la vida y la historia de la Nación Wampís. **Cumplimos y celebramos 10 años de intenso, esforzado y consecuente trabajo de nuestro Gobierno Territorial Autónomo y lo celebramos con energía y reafirmación de que estamos en el camino correcto.**

Quiero en primer lugar resaltar y reconocer que la continuidad de nuestra identidad socio-cultural ha sido posible por la **UNIDAD SOCIO-POLÍTICA** de nuestras comunidades y familias en torno a la relación respetuosa y el cuidado de nuestro territorio, rechazando acciones contrarias a la naturaleza y a nuestro hábitat. Esta unidad manifestada en diferentes momentos complejos ha sido y es la garantía para que sea viable nuestro camino autonómico y avanzar en la construcción del **Tarimat Pujut**, como visión colectiva. Podemos decir con orgullo que tenemos diez años de lucha y diez años de unidad socio-política de nuestro pueblo.

Permítame recordar con ustedes cuál ha sido nuestro camino:

3.- Nuestra estrategia es la reconstrucción de la autonomía de la Nación Wampís

3.1.- ¿Cómo iniciamos la gesta del nacimiento del GTANW, antes de la Asamblea del 2015?



Como dijimos en el documento Balance de los cinco años de Gestión del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís-**GTANW**, nuestra autoproclamación como Nación Wampís y la formación del gobierno territorial autónomo es fruto de un largo proceso que cobró impulso desde que el Estado peruano adoptara políticas de desconocer a las naciones indígenas como originarias y comenzara a aplicar

un plan “civilizatorio” contrario a nuestra dignidad y derechos.

Desde la pionera formación del Concejo Aguaruna Huambisa en los años 70 del siglo pasado, avanzamos en fortalecer nuestras federaciones y organizaciones de cuenca, destacando **OSHDEM** y **FECOHORSA**.

Con ellas y en coordinación con la **CORPI**-San Lorenzo diseñamos diversas tácticas y acciones de defensa de nuestro territorio, ante un Estado que a través de la Constitución de 1993 y otras políticas nos fue quitando derechos y puso la mira en nuestras tierras, ya sea para subastarlas o revertirlas al Estado bajo el argumento que no eran trabajadas por nosotros. Un ejemplo de ello fue la ley de tierras dada por **Fujimori** en 1995.

Cómo olvidar que el segundo gobierno de **Alan García** en el 2008 lanzó un paquetazo de proyectos de ley destinados a recortar nuestros derechos territoriales con el argumento racista de llamarnos “perros del hortelano” y enemigos de la inversión y el progreso. Frente a ello, los **Wampis** y nuestros hermanos **Awajún** en unidad con otros pueblos amazónicos, enfrentamos valientemente esta ofensiva y logramos derrotarlos, pero con un alto costos en vidas y sacrificio. Llevamos siempre viva en nuestra memoria lo que significó el **Baguazo** para los pueblos que defendemos nuestro territorio.

Luego del balance de los hechos que llevaron al **Baguazo** el 05 de junio del 2009, asumimos con más resolución que era el momento de trabajar en favor de la reconstrucción de la autonomía. De esta manera y mediante debates colectivos geo referenciamos el territorio, elaboramos el Expediente Integral y fuimos fundamentando las razones de nuestro camino autonómico.

Siguiendo los debates internos, desde el año 2014 fuimos redactando y mejorando nuestro Estatuto Autonómico hasta aprobarlo en junio del año 2015 en una asamblea realizada en la comunidad nativa de Nueva Alegría (río Kankaim). Una comisión organizadora elegida en esa ocasión tuvo a su cargo recorrer la totalidad de las comunidades asentadas en el territorio Wampis a fin de socializar los acuerdos tomados en la asamblea, así como de convocar a las autoridades comunales al evento de constitución del gobierno interno.

Desde ese mismo día las comunidades y sus autoridades hemos estado abocados a ejercer la autonomía como nación originaria en la práctica, porque consideramos que no necesitamos que alguien nos autorice. La reconstrucción de nuestra autonomía significa principalmente liderar la solución a nuestros problemas, sin dependencia exclusiva del Estado, aunque sin olvidar que éste tiene obligaciones con nosotros.

Esta forma de pensar y actuar es el verdadero sentido de la autonomía. La autonomía significa la capacidad de vivir libremente, entendida como la atención para enfrentar y dar soluciones adecuadas y creativas a múltiples necesidades, obstáculos y problemas concretos surgidos en las relaciones cotidianas entre personas, familias y el entorno natural.

Es decir, desarrollar la inteligencia, conocimientos, sabidurías y prácticas, entre otros aspectos, que en su conjunto constituye un “sistema de vida”, que significa bienestar, calidad de vida, sosiego, gratitud y **Tarimat Pujut**.

3.2.- ¿Cómo nace el GTANW?

En el mes de noviembre del 2015 realizamos nuestra I Gran Asamblea en la comunidad de Soledad y de manera colectiva y solemne aprobamos Nuestro Estatuto, reflejando la voluntad de asegurar la continuidad de la identidad socio cultural **Wampís** a perpetuidad, junto con nuestro territorio y las bondades de la naturaleza que son fuente de vida, conocimiento y bienestar.

Con ellas y en coordinación con la **CORPI**-San Lorenzo diseñamos diversas tácticas y acciones de defensa de nuestro territorio, ante un Estado que a través de la Constitución de 1993 y otras políticas nos fue quitando derechos y puso la mira en nuestras tierras, ya sea para subastarlas o revertirlas al Estado bajo el argumento que no eran trabajadas por nosotros. Un ejemplo de ello fue la ley de tierras dada por **Fujimori** en 1995.

Cómo olvidar que el segundo gobierno de **Alan García** en el 2008 lanzó un paquetazo de proyectos de ley destinados a recortar nuestros derechos territoriales con el argumento racista de llamarnos “perros del hortelano” y enemigos de la inversión y el progreso.

Frente a ello, los Wampís y nuestros hermanos Awajún en unidad con otros pueblos amazónicos, enfrentamos valientemente esta ofensiva y logramos derrotarlos, pero con un alto costos en vidas y sacrificio. Llevamos siempre viva en nuestra memoria lo que significó el Baguazo para los pueblos que defendemos nuestro territorio.

Luego del balance de los hechos que llevaron al Baguazo el 05 de junio del 2009, asumimos con más resolución que era el momento de trabajar en favor de la reconstrucción de la autonomía. De esta manera y mediante debates colectivos geo referenciamos el territorio, elaboramos el Expediente Integral y fuimos fundamentando las razones de nuestro camino autonómico.

Siguiendo los debates internos, desde el año 2014 fuimos redactando y mejorando nuestro Estatuto Autonómico hasta aprobarlo en junio del año 2015 en una asamblea realizada en la comunidad nativa de Nueva Alegría (río Kankaim). Una comisión organizadora elegida en esa ocasión tuvo a su cargo recorrer la totalidad de las comunidades asentadas en el territorio Wampís a fin de socializar los acuerdos tomados en la asamblea, así como de convocar a las autoridades comunales al evento de constitución del gobierno interno.

Desde ese mismo día las comunidades y sus autoridades hemos estado abocados a ejercer la autonomía como nación originaria en la práctica, porque consideramos que no necesitamos que alguien nos autorice. La reconstrucción de nuestra autonomía significa principalmente liderar la solución a nuestros problemas, sin dependencia exclusiva del Estado, aunque sin olvidar que éste tiene obligaciones con nosotros.

Esta forma de pensar y actuar es el verdadero sentido de la autonomía. La autonomía significa la capacidad de vivir libremente, entendida como la atención para enfrentar y dar soluciones adecuadas y creativas a múltiples necesidades, obstáculos y problemas concretos surgidos en las relaciones cotidianas entre personas, familias y el entorno natural.

Aprobamos también:

- **Auto** reconocer nuestro territorio tradicional, comprendido entre las cuencas del Río Kanus (Santiago) y Kankaim (Morona) y las cabeceras del Río Cenepa (Sinip), que incluye tanto las tierras tituladas como otras áreas no tituladas por el Estado hasta la fecha, pero de propiedad de la Nación Wampís por derecho de ocupación y uso ancestral de acuerdo con los tratados y la jurisprudencia internacional.
- **Asumir** los compromisos y responsabilidades que incumbe a la presente generación Wampís para con las generaciones venideras. Estos son: gobernar el territorio con interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano, reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho de la autonomía y el derecho consuetudinario de la Nación Wampís.

- **Auto** reconocer la existencia permanente de la Nación Wampís como pueblo con derecho a la libre determinación y a la igualdad con los demás pueblos y naciones del mundo.



- Ejercer nuestro derecho de promover nuestra gobernanza territorial al interior de nuestros territorios, aprobando para ello la conformación del **Uun Irunramu**, órgano supremo del **GTANW** y nuestro propio órgano de gobierno autónomo, denominado **Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís**, eligiendo a **Wrays Pérez Ramírez del Kanus** como nuestro primer Pamuk y a **Alan Encinas del Kankaim** como **Pamuka Ayatke**.

Estas autoridades han estado acompañadas por el Consejo de Sabios, creado por el estatuto autonómico, e integrado por consejeros y consejeras caracterizados por su trayectoria, su fortaleza moral y visión. Ellos y ellas nos han acompañado con sus consejos constantes, críticas y soporte moral para un buen gobierno y observación del cumplimiento de los principios estatutarios colectivamente acordados.

4.- 10 años de lucha, resistencia creativa, avances y retos

4.1.- Primer quinquenio: Desde noviembre 2015 a marzo 2021

En esta etapa el esfuerzo estuvo marcado en poner los cimientos de la gestión de nuestro gobierno. Fue una etapa de debates colectivos y la realización de numerosas asambleas, llamadas **Cumbres de la Nación Wampís**, porque participaban no solo nuestras autoridades sino la propia población. Con la fuerza de nuestra gente fuimos avanzando en la construcción de nuestras principales políticas identitarias y generales:

- De ellos destaco la **Elaboración de documentación para fundamentación del derecho al territorio de la Nación Wampís** recopilando los estudios que sustentan este derecho, la actualización del informe jurídico y el informe antropológico. Esta documentación fue presentada a las autoridades del poder ejecutivo, judicial y electoral y a los gobiernos regionales de Loreto y Amazonas.
- Un segundo asunto muy importante es el avance en la formulación de nuestra **Visión de Futuro Común**: Ella es un instrumento interno fundamental, que se basa en la remembranza de la ancestralidad (nuestra memoria), el presente (que determina nuestras acciones) y las futuras (nuestras aspiraciones). Contiene y consolida los ejes temáticos establecidos en el estatuto autonómico de la Nación Wampís en trece ejes temáticos y constituye el principal documento central y guía general para el logro de **Tarimat Pujut**.

-
- Un tercer asunto fue el inicio de la formulación del **Proyecto Educativo Wampís**. Avanzando en analizar el perfil del educando que se quiere lograr a futuro. Diagnosticando los principales problemas que atraviesa la educación oficial y lo que se quiere enfrentar y superar. En este quinquenio se fue dialogando con el MINEDU acerca de los problemas educativos encontrados y gestionando la creación de la UGEL del Santiago.
 - Un cuarto asunto importante fue la **Elaboración de la Zonificación del Territorio** como base para su buena gobernanza. En el 2017 iniciamos los trabajos de zonificación con una visión indígena colectiva de las categorías naturales, económicas y culturales para ordenar el uso de nuestro territorio. Desde esos años contamos con un mapa de zonificación de todo el territorio Wampís.
 - Un quinto punto, son los esfuerzos para la **protección de nuestra frontera**. Contra la presencia de los madereros ilegales ecuatorianos que en el 2019 y 2020 quisieron aprovechar la pandemia del Covid-19 para multiplicar la tala y comercialización ilegal de la topa por la frontera, pero tuvieron una firme respuesta del **GTANW** y los **ronderos** que, implementando los acuerdos internos, rechazaron estas actividades capturando e incautando la madera ilegal en la comunidad de Soledad.
- Un tercer asunto fue el inicio de la formulación del **Proyecto Educativo Wampís**. Avanzando en analizar el perfil del educando que se quiere lograr a futuro. Diagnosticando los principales problemas que atraviesa la educación oficial y lo que se quiere enfrentar y superar. En este quinquenio se fue dialogando con el MINEDU acerca de los problemas educativos encontrados y gestionando la creación de la UGEL del Santiago.
 - Un cuarto asunto importante fue la **Elaboración de la Zonificación del Territorio** como base para su buena gobernanza. En el 2017 iniciamos los trabajos de zonificación con una visión indígena colectiva de las categorías naturales, económicas y culturales para ordenar el uso de nuestro territorio. Desde esos años contamos con un mapa de zonificación de todo el territorio Wampís.
 - Un quinto punto, son los esfuerzos para la **protección de nuestra frontera**. Contra la presencia de los madereros ilegales ecuatorianos que en el 2019 y 2020 quisieron aprovechar la pandemia del Covid-19 para multiplicar la tala y comercialización ilegal de la topa por la frontera, pero tuvieron una firme respuesta del **GTANW** y los **ronderos** que, implementando los acuerdos internos, rechazaron estas actividades capturando e incautando la madera ilegal en la comunidad de Soledad.
-

- Un sexto tema relevante fue la atención a la conservación de los servicios ecosistémicos y la lucha contra el cambio climático. Se desarrollaron labores educativas e informativas para nuestra población para conocer el riesgo del cambio climático y ubicar las acciones para mitigar sus impactos. Un punto aparte merece destacar la elaboración del documento de **Ambición Climática Wampís** que realizó un balance de nuestras vulnerabilidades y riesgos frente a la emergencia climática, un enjuiciamiento de las amenazas sobre el ambiente y las políticas negativas que promueve el Estado a través del extractivismo, también una valoración de las enormes capacidades y servicios ecosistémicos que brinda nuestro territorio y la necesidad que el Estado nacional y la comunidad internacional reconozcan el aporte estratégico de los Wampís de conservar más de un millón, trescientas mil hectáreas de bosque en pie que están puestas al servicio de la humanidad. Este documento fue presentado por el Pamuk a la COP del año 2019, realizada en Santiago de Chile.

- Un séptimo asunto fue la elaboración y primeros avances de documentos muy importantes para la gobernanza territorial, el control social interno y el relacionamiento con el Estado peruano, estos son el **Código de Convivencia Comunitaria Wampís**, el **Código Penal Wampís**, la **Política de Relacionamiento con el Estado** y el **Pacto socio político, acuerdos y compromisos. Preservación y conservación de recursos vivos y naturaleza.**

En este periodo le pusimos mucha fuerza en realizar los diagnósticos de los principales problemas que enfrenta la Nación y comenzar a formular los documentos de política general. Avanzamos los temas de educación, salud, mujer, economía sostenible, servicios ambientales, juventud, territorio y bosques, servicios ambientales y turismo etc. Fruto de esos trabajos colectivos tenemos muchos documentos trabajados que faltan ser validados por el Unn Irunin en las próximas asambleas.

Pero también comenzamos a desarrollar diversas actividades de gestión. Quiero resaltar los logros más importantes:

- **La Escuela de Líderes Sharian.** Realizando módulos de aprendizaje, convocando a hombres y mujeres de las comunidades de Kanús y Kankaim. La importancia de esta escuela es la formación de talentos en diferentes áreas que fortalecen la gobernanza de la Nación.



Foto: <https://nacionwampis.com/>

- La Escuela para comunicadores Wampís y el fortalecimiento de la emisora Tuntui. Se desarrollaron siete cursos en técnicas de radio, entrevistas e investigación. Esta escuela, y el programa de comunicación, vinieron alimentando de talentos para el periódico trimestral Nakumak que se ha distribuido en las comunidades Wampís, y el desarrollo de la página Web del GTANW. Tuntui pudo ser equipada para transmisión en horario diurno y nocturno.
- Impulso a oportunidades económicas que aprovechen y protejan nuestra biodiversidad. Se hizo estudios y proyectos para producción y mercados para el cacao orgánico, aguaje, plátano, shiringa, bambú y pijuayo. Avanzando en elaborar la marca Wampís y en el Morona (Comunidad de Shinguito), el plan de manejo de cochass para la recuperación del paiche y otros peces.
- El proyecto para impulsar proyectos de agro biodiversidad con el liderazgo y participación de las mujeres Wampís. En particular con dos proyectos de intercambio de semillas y conocimientos entre mujeres de ambas cuencas y el intercambio de experiencias y semillas con comunidades Shuar del Ecuador.
- En este periodo dimos un importante paso en fortalecer nuestras capacidades de administración interna. Dado que el GTANW no cuenta con registro de su personalidad jurídica en la SUNARP (porque el Estado no ha implementado dicho mecanismo al no reconocer a los pueblos como sujetos jurídicos), y tampoco tiene RUC (Registro Único de Contribuyentes) para canalizar los recursos que fuentes cooperantes tienen a bien brindarnos a través de proyectos, nuestro gobierno suscribió en el año 2016 un Convenio que incluye la administración de recursos con el Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos-Perú Equidad. De acuerdo a este Convenio, los fondos gestionados a la cooperación internacional y que son de propiedad del GTANW llegan a cuentas separadas para el manejo de los proyectos. Los gastos los autoriza el GTANW y los informes financieros los prepara Perú Equidad en coordinación con el GTANW. Todos los proyectos vienen siendo sometidos a rigurosas auditorías externas para garantizar el correcto y transparente uso de estos recursos. Como sabemos Perú Equidad prepara anualmente un Informe al GTANW sobre los recursos administrados y cuando es necesario se ha informado en nuestras Asambleas. Yo quiero reconocer y saludar también este valioso apoyo.

- Una mención aparte merece recordar cómo nuestra Nación enfrentó la terrible pandemia del Covid-19. Ante la gravedad de este hecho, el **GTANW** tomó la sabia decisión de cerrar el territorio para impedir la expansión del virus y hacer vigilancia en las entradas. Formamos el **Comando Covid** que ejerció liderazgo para diferentes iniciativas. En base a un Convenio con la Municipalidad de Condorcanqui pudimos atender a los jóvenes Wampís que retornaron de otras ciudades a sus comunidades de origen. Igualmente firmamos un Convenio con la Dirección de Salud del Gobierno Regional de Amazonas para implementar juntos mejores servicios de salud, capacitación a los promotores locales, compra y distribución de medicamentos e insumos y pudimos atender también a las comunidades del Kankaim.

Podemos decir que la pandemia nos puso a prueba y con el apoyo de autoridades, líderes comunales y la población, estuvimos a la altura de la emergencia.

Finalmente durante estos cinco primeros años comenzamos a establecer y consolidar importantes alianzas estratégicas, con instituciones locales, nacionales e internacionales, muchas de las cuales se mantienen hasta ahora y son de gran utilidad porque nos han ayudado a visibilizar y reconocer nuestro camino autonómico,

nos han prestado ayuda y recursos económicos que han sido fundamentales para concretar nuestras actividades y ha sido soporte para nuestra lucha y movilización para proteger nuestro territorio.

No quiero terminar este recuento sin reconocer y agradecer el liderazgo y aporte del primer Pamuk, Wrays Pérez y su equipo de gobierno en la conducción de esta etapa, darle gracias también a los técnicos que le acompañaron, a los sabios que le ayudaron, a la cooperación internacional que brindó su generoso aporte y a nuestras comunidades y pueblo que respaldaron la gestión.

4.2.- Segundo quinquenio: desde marzo 2021, hasta nuestros días

El 21 de marzo de 2021, cumpliendo el Estatuto y reglamento y a pesar de los momentos difíciles del COVID-19, se desarrollaron las primeras elecciones generales del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (**GTANW**).

De este modo fuimos elegidos **Teófilo Kukush Pati**, como **Pamuk (Presidente)** y **Galois Flores Pizango**, como nuevo **Pamuka Ayatke (vicepresidente)** para el periodo 2021-2025.

En este periodo se ha dado continuidad a lo logrado en el primer quinquenio y se ha impulsado nuevas líneas de trabajo, a cargo de nuestros directores o Atukes a quienes agradezco por su dedicación y trabajo en bien de nuestro pueblo. En particular debemos resaltar el funcionamiento de importantes ejes temáticos:

a.- En el eje de Territorios, Naturaleza y Ambiente:

Sobre la protección de nuestro territorio.

- Hemos continuado con la protección de nuestros recursos maderables ante los taladores furtivos que han continuado con sus actividades ilegales. En coordinación con las autoridades comunitarias hemos capturado cargas de madera ilegal, aproximadamente 20 toneladas de distintas especies, demostrando la ilegalidad y blanqueo de la madera. Como la intervención ocurrida el 31 de mayo del 2022.
- Venimos fortaleciendo las capacidades del Sistema de Vigilancia Ambiental Charip, obteniendo importantes avances que han tenido resonancia en la opinión pública nacional, demostrando la fortaleza de nuestra GTANW. Entre ellos:

-La intervención del 18 de abril del 2024 por la Comunidad de Villa Gonzalo y nuestro Sistema Charip a una embarcación en el río Santiago con civiles y tres policías en servicio activo trabajando como seguridad para mineros ilegales. El GTANW obligó a que el Estado organice una Comisión del MININTER y de la Fiscalía, que llegó desde Lima, a la cual se entregó a los mencionados policías que fueron internados en el penal de Bagua.

-La incautación el 25 de diciembre del 2024 de 10,000 cartuchos de escopeta en posesión de mineros ilegales. Material que fue entregado a la Policía Nacional demostrando mayor efectividad que ella misma.

En esa línea venimos exigiendo de manera permanente que el Estado cumpla con sus funciones de desalojar y contener las invasiones de mineros ilegales o informales mediante acciones de Interdicción en coordinación con nuestro Gobierno Territorial Autónomo. Del mismo modo cortar la cadena de suministros, logística y provisiones que sustentan las acciones de los ilegales en nuestro territorio. Mantener el patrullaje en nuestros ríos y realizar acciones de inteligencia y prevención para evitar la organización de grupos irregulares y organizaciones criminales que actúan aprovechando la ausencia del Estado. Asimismo el reconocimiento y soporte a nuestros Sistema de vigilancia territorial Charip.

b.- En el eje Economía y Autodesarrollo

Nuestra gestión ha continuado en el camino de construir las bases de nuestro autodesarrollo, impulsando diversas iniciativas que buscan mejorar la vida, el trabajo e ingresos de nuestras familias. Aunque debemos reconocer que todavía son iniciales y nos falta muchos por hacer.

Estamos creando oportunidades económicas basadas en el aprovechamiento de la biodiversidad conservada que no produzcan deforestación y permitan asegurar ingresos a las familias para una vida digna.

Impulsamos la seguridad alimentaria de las familias Wampís, para asegurar seguridad alimentaria, combatir niveles de desnutrición, enfrentar los peligros del cambio climático, evitar la pérdida de biodiversidad y promover el liderazgo de mujeres, como:

- La planta de procesamiento en Candungos o proyectos de crianza de aves y producción en piscigranjas.
- Desarrollando iniciativas para declaraciones de manejo de especies no maderables (DEMA).
- Retribución financiera del Estado y la comunidad internacional por conservación climática y servicios ecosistémicos y la asignación de recursos para manejo forestal, conservación de bosques, y reforestación.

Los grandes desafíos para nuestra Nación y GTANW hacia delante es:

- Promover mercados locales que se articulen a la región, desarrollando planes y programas que lo impulsen, buscando fuentes de financiamiento, impulsando mecanismos comunitarios; la comercialización y transformación de excedentes, dando valor agregado a nuestros productos; buscando precios justos y equitativos; mejorando los canales de comercialización.
- Y, en segundo lugar, exigiendo del Estado una política integral “Más allá de la minería” con soporte financiero, promoción y mercado, donde el rol del Estado es fundamental. Reorientar hacia las comunidades las prioridades de los presupuestos actuales de los ministerios, GOREA y municipalidades. Apoyar los proyectos de bionegocios. Fortalecer Iniciativas en la bioeconomía, mediante declaraciones de manejo de especies no maderables (DEMA). La piscicultura, transformación industrial de productos del bosque, extractos medicinales, cacao, plátano y otros; el uso de energía renovable y el manejo forestal comunitario. Apoyar la artesanía local y el eco-turismo.

c.- En el eje Agricultura y Agroecología

- Se ha elaborado un primer borrador de políticas de agricultura ecológica del GTANW que servirá como guía para esta línea de producción. Igualmente el Manual de Elaboración de abonos naturales para los agricultores y el Manual de elaboración de alimentos artesanales para peces y aves de corral. Además de ello:

- Hemos comenzado a reforzar las potencialidades productivas de las mujeres Wampís del bajo, medio y alto Kanus para la crianza y producción de aves de corral y construcción de piscigranjas.

Estas líneas de trabajo buscan fortalecer la seguridad alimentaria, mejorar el ingreso familiar, erradicar la desnutrición infantil, recuperar prácticas productivas y conservar adecuadamente nuestro hábitat.

d.- En el eje de Salud Intercultural

La principal visión de la Dirección de Salud Intercultural, se viene cimentando en rescatar los conocimientos ancestrales de las plantas medicinales tradicionales usados milenariamente desde hace más de 7 mil años por los Wampís que tuvieron la sabiduría terapéutica ante diferentes patologías. Y en segundo lugar constituir el HOSPITAL NATURAL, que brinde un servicio y atención de salud intercultural integral desde el punto de vista holístico y humanista para la nación Wampís y del mundo.

En estos últimos años hemos logrado importantes avances:

- Hemos firmado un Convenio con el laboratorio TAKIWASI, que brinda la asistencia técnica al equipo de salud de GTANW, especialmente de la Dirección de Salud en el manejo y elaboración de diferentes preparados de medicinas a base de plantas tradicionales.
- Tenemos un Convenio con la Dirección Regional de Salud Amazonas-DIRESA, con la finalidad de cooperación mutua entre gobierno Wampís y el sistema de salud occidental en el marco de la interculturalidad.
- Brindamos servicios sociales a través de atenciones a enfermos y apoyos económicos directos para el traslado, así como compra de medicamentos, tratamientos con plantas medicinales, exámenes auxiliares.
- Estamos avanzando en un inventario de plantas medicinales y sus procesos de uso. Esta acción se viene desarrollando a través de entrevistas personales a los sabios y sabias, para ello se registra las plantas medicinales cultivadas y no cultivadas usadas ancestralmente por los Wampís.

Nuestros desafíos al futuro son:



Foto: <https://nacionwampis.com/>

- Institucionalizar la **Dirección de Salud Intercultural del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís** (marcos legales y su reglamentación) en Convenio con el Ministerio de Salud – **MINSA**.
- Tener un equipo técnico capacitado en manejo de plantas medicinales y su procesamiento contando con un laboratorio de investigación científica para determinar los principios activos y curativos de las plantas medicinales de uso tradicional e identificadas actualmente. De igual modo gestionar ante organismos nacionales e internacionales el registro de propiedad intelectual de las plantas medicinales identificadas de los sabios y sabias Wampís.
- Construir la infraestructura e implementación de un Hospital Natural para la Nación Wampís y del mundo.

e.- En el eje de Educación Propia

- Teniendo nuestro proyecto de educación Wampís, estamos en la fase de avanzar en su implementación, para ello estamos capacitando a los directores y docentes de las instituciones educativas focalizadas para la validación del Currículum Wampís, de igual modo en la práctica y monitoreo para su validación.

- Hemos realizado un Convenio con la Universidad Fabiola Salazar que permite una oportunidad de realizar estudios superiores a nuestros jóvenes. También un Convenio con la Municipalidad de Río Santiago, una permanente relación con el **MINEDU** y la **UGEL** de Río Santiago.
- Venimos implementando además la Academia Wampís para incentivar el ingreso de nuestros mejores estudiantes a las universidades.

f.- En el eje de Justicia Wampís

Durante estos 10 años de autogobierno, la Dirección de Justicia del **GTANW** ha venido aportando de manera constante al fortalecimiento del sistema de justicia propia y a la defensa del territorio. Entre los logros más destacados tenemos:

- **Culminación del Código Penal Wampís:**
Se ha concluido la elaboración del Código Penal Wampís, un instrumento normativo que recoge nuestros principios, valores y normas consuetudinarias. Este código fortalecerá un sistema de justicia propio, basado en la reparación, la armonía y el buen vivir, conforme a nuestra visión ancestral.

- **Elaboración del Protocolo de Intervención del Sistema de Vigilancia Socioambiental Charip:** La Dirección de Justicia concluyó la formulación del Protocolo de Intervención de Charip, cuyo objetivo es garantizar que las acciones de vigilancia se realicen de manera ordenada, respetando los principios del GTANW y evitando situaciones de abuso o excesos. En ese mismo sentido, se ha brindado capacitación a los miembros de Charip sobre procedimientos, intervención segura y responsabilidad colectiva.
- **Acompañamiento legal en procesos penales:** La Dirección de Justicia ha acompañado diversos procesos penales tanto en defensa del territorio como en la protección de nuestros líderes. Se han asumido denuncias interpuestas por el GTANW contra mineros ilegales y otras actividades ilícitas, así como denuncias dirigidas injustamente contra autoridades o comuneros Wampís que actuaron en legítima defensa territorial.

- Finalmente la Dirección de Justicia impulsa la elaboración del libro “Hacia el Camino de un Verdadero Gobierno Autónomo y Originario”, cuyo propósito es recopilar la voz del pueblo Wampís sobre la política y la gestión del GTANW durante estos 10 años. El contenido servirá como base para proponer mejoras estructurales y ofrecer recomendaciones concretas para el nuevo gobierno. Este documento será una herramienta fundamental para perfeccionar el autogobierno y fortalecer nuestra institucionalidad.

Nuestro principal desafío en el eje de justicia en los próximos años es:

- **la aplicación progresiva del Código Penal Wampís**, para ello, se propone iniciar con una comunidad piloto que permita evaluar su funcionamiento y, posteriormente, ampliar su implementación a todo el territorio.

g.- En el eje de Transportes y Comunicaciones

La comunicación y periodismo autónomo de GTANW, es un área que nace desde la iniciativa propia y se está convirtiendo una herramienta poderosa para fortalecer y visibilizar la reconstrucción de la autonomía Wampís, asimismo desarrollar los saberes ancestrales para alcanzar el camino de TARIMAT PUJUT.

En esa línea el Gobierno Wampís ha consolidado su política comunicacional con el esfuerzo del equipo técnico, promoviendo la defensa del territorio para la vida. Gracias la utilidad tecnológica como nuestra web, las redes, prensa escrita y radial y las alianzas estratégicas con otros medios alternativos venimos alcanzando presencia a nivel global.

- Tenemos un equipo humano con creciente capacidad y conocimiento para desarrollar y ejercer comunicaciones autónomas y saber transmitir la política de **GTANW**. En ese camino la creación de la Escuela de Comunicación ha sido muy importante y permite que los jóvenes cada año reciban capacitación técnica que refuerza nuestro equipo.
- Estamos avanzando en la creación de las herramientas y canales comunicativos desde la visión autónoma. Así tenemos la radio Tuntui Wampís, la edición Nakumak-prensa escrita, web y las redes, alcanzando 779, 400 visualizaciones. Asimismo, nuestro medio de comunicación ha logrado conexión con diferentes medios provinciales, regionales, nacionales, alternativos, aliados, y agencias internacionales.

- La Nación Wampís camina hacia la transición energética justa a través del Proyecto Kara Solar. Hemos comenzado con la capacitación a seis jóvenes Wampís en Ecuador en el año de 2022. Ahora ellos despliegan sus capacidades sobre las energías renovables no convencionales (**ERC**) en favor del ambiente.
- Hemos producido la mejora del documento de gestión política de comunicaciones, denominado **Política de Transportes y Comunicaciones**, en cumplimiento del plan del año 2025. Asimismo, hemos diseñado su reglamento, principios y código autónomo. Este documento será una herramienta de aplicación específica para las áreas de transporte fluvial y comunicaciones, bajo la competencia de la Dirección de Transporte y Comunicación del Gobierno Autónomo Wampís (**GTAW**).
- Desarrollar nuestra capacidad de incidencia a nivel nacional e internacional sobre la defensa territorial. Un ejemplo de esta capacidad ha sido nuestra campaña comunicacional **¡NO A LA MINERIA! ¡SI A LA VIDA!**, mediante diversos productos audiovisuales informativos y reflexivos.

Nuestros desafíos comunicacionales hacia adelante:

- Consolidar la formación técnica y profesional del equipo técnico. Seguir implementando las herramientas comunicacionales según las necesidades para acompañar el proceso.
- Inscribir en la Asociación de Periodistas del Perú a los comunicadores Wampís.
- Consolidar el desarrollo y buena práctica de comunicaciones autónomas.
- Constituir la televisión Wampís para ampliar nuestra capacidad informativa y de contenidos.
- Gestionar la radio repetidora para la cuenca de Kankaim.

h.- En el eje Mujer

Nuestro Estatuto acentúa la importancia fundamental de la mujer Wampís en la construcción de nuestro Futuro Común. El GTANW elaboró un documento importante que contiene las aspiraciones y desafíos expresados por las mujeres Wampís, sustentado en nuestro estatuto y producto de la elaboración colectiva de ellas. Esta se llama **Política de la Mujer**.

Esta política parte por valorar a la mujer Wampís como “madre, administradora, cuidadora y sanadora de sus hijos, maestra agricultora y dadora de vida”. Es por tanto un pilar de la sociedad y garante de la continuidad cultural.

Siguiendo esos lineamientos hemos impulsado diversas líneas de trabajo para fortalecer la presencia viva de la mujer Wampís. Entre ellas:

- Fortalecer su capacidad y liderazgo productivo, trabajando proyectos de conservación de charapas y taricayas, desarrollar la agricultura ecológica mediante intercambio de semillas y conocimientos, fortalecer la seguridad alimentaria promoviendo la crianza de aves.
- Proteger el respeto a sus derechos y la integridad de la mujer Wampís, rechazando toda práctica que vaya en contra de su dignidad, como es la violencia física, el abuso y acoso sexual, y la trata de personas que impulsan sobre todo elementos foráneos.
- El Gobierno Wampís tiene un serio compromiso de seguir denunciando y combatiendo el nefasto abuso y agresiones sexuales contra nuestras niñas y adolescentes que se ha venido produciendo en las escuelas y colegios. Estos son hechos repudiables y tenemos que eliminarlos de raíz, castigando severamente a sus perpetradores.
- La promoción y práctica de la artesanía Wampís rescatando y preservando conocimientos, mejorando su calidad y mayor acceso a mercados a fin de volverla una actividad rentable y que permita mayores ingresos para las mujeres y las familias.



Foto: <https://nacionwampis.com/>

A pesar de ello, tenemos que reconocer autocriticamente que nuestro gobierno no ha avanzado lo suficiente en esta línea de trabajo y existe todavía una deuda hacia las mujeres para que ellas ocupen el lugar que les corresponde. Persiste todavía pensamientos y prácticas negativas que debemos desterrar con firmeza.

Un gran desafío de los próximos años debe significar poner más fuerza en el empoderamiento socio-económico de la mujer Wampís, erradicar toda forma de violencia contra ellas, garantizar su acceso pleno a servicios de calidad, valorar sus tareas en el hogar y el cuidado de los niños mereciendo reconocimiento y apoyo de los varones, impulsar acciones de protección a las mujeres vulnerables, promoción y difusión entre las mujeres de sus derechos y la política Wampís para la Mujer, y de igual manera la participación equitativa en todos los espacios de decisión, administración política del GTANW y sus comunidades. Estos son compromisos irrenunciables.

5.- Respecto a nuestra infraestructura construida y bienes adquiridos

Durante estos diez años hemos tenido importantes logros en dotar al GTANW de una infraestructura básica que permita darle sostenibilidad al trabajo institucional. Gracias al apoyo generoso de la cooperación hemos avanzado en la adquisición de equipos que son patrimonio de nuestro gobierno, los cuales debemos de administrar y seguir cuidando con mucho celo para bien de nuestro pueblo. Paso a detallar lo más importante:

- En el primer quinquenio se adquirió embarcaciones y motores para las dos cuencas. Son botes grandes de hasta 11 toneladas y chalupas medianas, cuyo uso ha venido sirviendo para trasladar delegados y autoridades para las asambleas; así como para la movilización de los vigilantes y lo que es ahora el sistema de vigilancia Charip.
- En materia de comunicaciones y para el funcionamiento de la emisora Tuntui se adquirió un sistema fotovoltaico con paneles solares y equipos como cámaras, grabadoras, micrófonos, consola, computadoras y discos duros. Asimismo adquirimos equipos de radiofonía para aquellas comunidades que no cuentan con señal de celular. También se adquirió unos GPS para el trabajo de monitoreo.

- En estos últimos años hemos avanzado en completar los equipos para monitoreo territorial como son drones, GPS, computadoras para la elaboración de mapas, además de algunos chalecos para proteger a los integrantes del sistema Charip.
- Para Tuntui hemos adquiridos nuevos equipos y ampliado el local. Tanto en Soledad, como en Galilea y Puerto Alegría contamos ahora con oficinas.

6.- La nación Wampís, el GTANW y sus logros a nivel político

Luego de un paciente trabajo de visibilización, incidencia, comunicaciones, relacionamiento y sobre todo por nuestros avances concretos en el proceso autonómico, podemos decir que la Nación Wampís ha logrado un peso propio a nivel nacional e internacional, ganando reconocimiento y ser fuente de aprendizaje para otras experiencias en diferentes partes del mundo.

6.1.- A nivel internacional

- De las entidades y organismos internacionales vinculados a la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Los Wampís venimos teniendo un importante respaldo de la Relatoría Especial de las Naciones Unidas sobre el Derecho a los Pueblos Indígenas, el Foro Permanente de las Naciones Unidas para la Cuestión Indígena, la Relatoría de Pueblos Indígenas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y de la Organización de los Estados Americanos (OEA).
- La solidaridad y acompañamiento de importantes procesos y autonomías de mundo. Que nos ven como una nación hermana y un ejemplo a seguir y apoyar. Quiero saludar desde aquí a los hermanos de la Nación Kuna de Panamá que ha cumplido 100 años de su revolución, ocurrida el 25 de febrero de 1925 en la defensa de su autonomía, cultura y tierras, cuyas luchas nos inspiran. Hemos tenido la oportunidad de realizar intercambios con otras naciones autonómicas en Bolivia, Colombia, Ecuador en la región, y con los Naga en Asia.
- A nivel de gobiernos de países en los diferentes continentes: GTANW ha mantenido relaciones directas o a través de sus embajadas con Alemania, España, Suiza, Gobierno de Reino Unido, EE.UU y otros.

- **A nivel de redes internacionales:** Somos miembros de la Alianza Clima, integrado por municipios europeos para la defensa de territorios en el mundo.

Hemos logrado que nuestro territorio Wampís sea reconocido en el registro de Territorios y Áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades Locales (TICCA) del Centro Mundial para el Seguimiento de la Conservación (UNEP-WCMC) de la ONU, así como en la Base de Mundial de Datos sobre Áreas Protegidas; es decir como territorio de vida. Este es uno de los mayores reconocimientos al trabajo colectivo de nuestra Nación.

Importantes agencias de cooperación internacional de manera solidaria apoyan nuestra experiencia y han sido vitales para su sostenimiento hasta hoy. Algunas nos acompañan generosamente desde la fase de preparación de nuestro proceso de reconstrucción y lo siguen haciendo hasta hoy. Otras se ha sumado en los últimos años fortaleciendo nuestro trabajo. Nos estamos refiriendo a IWGIA, Forest Peoples Programme que conocemos como FPP, RFN, Fundación Nia Tero, Alianza del Clima, Size of Wales del Gobierno Galés, International Rivers, GGF, Nouvelle Planete, Forest Trends, Amazon Watch y Tenury Facility. Solo tenemos palabras de agradecimiento para todas ellas.

También en Perú hemos contado con el valioso apoyo de ERI, Perú Equidad, MOCICC, Forum Solidaridad y en la parte comunicacional a Servindi.

También nuestro saludo a la academia científica que nos acompaña con interés de apoyar nuestro trabajo de gestión y estudiar nuestro pensamiento y proceso autonómico.

6.2.- A nivel interno

Con las instituciones del Estado

Si bien existe todavía una deuda histórica del Estado para reconocernos como sujetos de derecho, viene reconociendo nuestro trabajo y rol de cuidado del gran ecosistema amazónico. Para ello hemos presentado en noviembre del 2023 nuestro Protocolo de Relacionamento.

Gracias a nuestra firme postura y el respaldo de las familias a la visión que compartimos diversas dependencias estatales consideran al GTANW como un interlocutor válido y representativo. Así, diferentes sectores, entre ellos la PCM, el Alto Comisionado de Lucha contra la Minería Ilegal, los sectores de Educación, Salud, Justicia, el MINAM, el MINCUL, el MIDIS, el MIMP, entre otros, coordinan con nosotros, en diferentes acciones e iniciativas.

También debemos de resaltar los niveles de coordinación con la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afro Peruanos, Ambiente y Ecología, del Congreso de la República. A ellos debemos sumar las coordinaciones con las instituciones operadoras de justicia, como el Ministerio Público, las Fiscalías en Materia Ambiental, la Defensoría del Pueblo, entre otras a las que continuamente planteamos nuestras exigencias.

A nivel de nuestra región debemos de saludar especialmente los avances de coordinación con la Municipalidad Distrital del Santiago, con quienes avanzamos manteniendo mutuo respeto en la defensa de nuestro territorio y la búsqueda de mejores políticas para nuestro pueblo y comunidades.

No podemos dejar de señalar y saludar la permanente coordinación y alianzas institucionales con nuestros hermanos de los **GTAA**s que están en el mismo camino de los Wampis, me refiero al Gobierno Territorial Awajún, **GTAA**, a los gobiernos Chapra, Achuar del Pastaza, Shihuilu, Shawi, Kandoshi e Inka del Pastaza.

Muy especialmente a nuestras organizaciones hermanas de la Central de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica **COICA**, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – **AIDSEP** y sus bases; y la Coordinadora de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo **CORPI** en la lucha para viabilizar y avanzar en nuestra autonomía y reconocimiento del Estado. Nos fortalece el acompañamiento de estas organizaciones en nuestra gesta.

7.- Vivimos un contexto socio-político nacional y local muy desfavorable para nuestros pueblos

7.1.- Son tiempos complejos y peligrosos para el país.

Atravesamos una larga crisis política económica, ambiental, social y moral que marca un contexto peligroso para nuestros pueblos, especialmente para nuestra amazonía y quiénes la habitamos. En esta situación de inestabilidad es muy difícil coordinar y peor aún, influir en políticas públicas favorables.

Nuestros territorios son nuevamente objeto de disputa y codicia de los grandes capitales, tanto legales como ilegales, ha crecido la inseguridad, la criminalidad y la corrupción a niveles nunca vistos.

Las principales instituciones del país han sido tomadas por grupos mafiosos y corruptos que los han convertido en instrumentos al servicio de sus intereses privados alejados del bien común y respeto a la democracia. En ese contexto nuestro país irá elecciones generales en el mes de abril para elegir al nuevo presidente o presidenta y a los senadores y diputados, regresando a la bicameralidad. Nuestro país y los Wampis nos jugamos el futuro y debemos exigir con nuestro voto que el país cambie de rumbo y que los nuevos gobernantes sean personas honestas y que tengan amor al país y no solo a sus intereses.

7.2.- Nuestro territorio es objeto de una invasión de economías ilegales que ponen en peligro su integridad y seguridad

Vivimos el ataque permanente y disociador de la agresiva presencia de las economías ilegales, especialmente el poder del oro que divide a nuestras comunidades y llega con una serie de delitos conexos, sumado a la tala furtiva y el narcotráfico que acecha nuestra seguridad y soberanía.

La minería ilegal es una actividad altamente nociva para la nación Wampis.

Bajo el falso argumento de realizar «minería artesanal» o ser una alternativa económica, ocupan nuestro territorio, talan el bosque, envenenan nuestros ríos, contaminan nuestros cuerpos de por vida (como el impacto gravísimo del metilmercurio en gestantes), traen diversas lacras sociales como son el alcoholismo, la violación de nuestras niñas, la trata de personas, la explotación sexual, la división interna de nuestras comunidades, la corrupción de algunos apus, y el deterioro del tejido social.

Su crecimiento amenaza la gobernanza de nuestro territorio y el camino hacia el **Tarimat Pujut**. La actual invasión minera no es un fenómeno espontáneo, es el resultado de un proceso en crecimiento sistemático, alimentado por la impunidad y la inacción estatal. Aunque existen antecedentes desde 2016, la actividad resurgió con fuerza

pandemia de COVID-19 y experimentó una expansión muy grande e industrializada a partir de 2024.

Lo que funciona en el territorio Wampis no es minería artesanal, son emprendimientos ilegales con alta capacidad logística y financiera que viene desde otros territorios, especialmente Madre de Dios, Cajamarca, Huánuco, La Libertad y desde otros países y penetra a nuestras comunidades.



Foto: <https://nacionwampis.com/>

Las evidencias son irrefutables: operan con maquinaria pesada en la comunidad de Guayabal y han establecido en Fortaleza un centro de operaciones para la fabricación de equipos y botes, contando incluso con internet satelital.

Esta capacidad operativa demuestra que no se trata de actores informales, sino de una red organizada que ha logrado expandirse desde su epicentro en el río Santiago (Kanus) hacia la cuenca del Morona (Kankaim).

Otro hecho grave es la acción criminal de organizaciones transnacionales que debilitan nuestra frontera. El crecimiento exponencial de las actividades ilegales está vinculada a la acción creciente y violenta de organizaciones criminales transnacionales que operan en nuestro territorio abriendo zonas de control para sus actividades, rutas ilegales para trasladar el oro, la madera que extraen ilegalmente o la droga que procesan, así como montar redes de apoyo y división comunal.

7.3.- El falso camino de legalizar actividades extractivas nocivas para nuestro territorio

En medio de esta invasión, enfrentamos a un Estado que promueve el desarrollismo y políticas extractivas como alternativa.

Con una mano enfrenta las economías ilegales, especialmente la minería y tala ilegal y el narcotráfico y con la otra promueve diversas actividades extractivas con la fórmula de buscar su legalidad, mediante concesiones sin nuestro consentimiento y superpuestas a nuestros cuerpos de agua. Un ejemplo de esto sucede en Ayambis I y II, o el llamado proceso de formalización minera **REINFO** y el debate sobre la Ley **MAPE** (pequeña minería y minería artesanal).

Estas actividades mineras traen división de las comunidades, venden la ilusión que todos podemos ser ricos y que este es el futuro de prosperidad. Sabemos que esto no es verdad. Somos testigos de lo que ocurre en Madre de Dios y otras zonas del país, también en la propia provincia de Condorcanqui vemos lo que ocurre en el Cenepa. Por eso la nación Wampis ha dicho No a la minería y seguirá luchando por que se respete nuestro propio camino al autodesarrollo y la generación de bienestar.

Por otro lado, el Estado está tratando unilateralmente de crear una zona reservada en la cordillera Kampankias y se propone crear una Área Natural Protegida-**ANP** estatal (bajo la forma de reserva comunal o bosque de protección). Este proyecto fue rechazado por la Nación Wampis y está detenido hasta ahora. Esta **XX** Asamblea debe ratificar su rechazo.

Esta capacidad operativa demuestra que no se trata de actores informales, sino de una red organizada que ha logrado expandirse desde su epicentro en el río Santiago (Kanus) hacia la cuenca del Morona (Kankaim).

Otro hecho grave es la acción criminal de organizaciones transnacionales que debilitan nuestra frontera. El crecimiento exponencial de las actividades ilegales está vinculada a la acción creciente y violenta de organizaciones criminales transnacionales que operan en nuestro territorio abriendo zonas de control para sus actividades, rutas ilegales para trasladar el oro, la madera que extraen ilegalmente o la droga que procesan, así como montar redes de apoyo y división comunal.

7.3.- El falso camino de legalizar actividades extractivas nocivas para nuestro territorio

En medio de esta invasión, enfrentamos a un Estado que promueve el desarrollismo y políticas extractivas como alternativa.

Con una mano enfrenta las economías ilegales, especialmente la minería y tala ilegal y el narcotráfico y con la otra promueve diversas actividades extractivas con la fórmula de buscar su legalidad, mediante concesiones sin nuestro consentimiento y superpuestas a nuestros cuerpos de agua. Un ejemplo de esto sucede en Ayambis I y II, o el llamado proceso de formalización minera **REINFO** y el debate sobre la Ley **MAPE** (pequeña minería y minería artesanal).

Estas actividades mineras traen división de las comunidades, venden la ilusión que todos podemos ser ricos y que este es el futuro de prosperidad. Sabemos que esto no es verdad. Somos testigos de lo que ocurre en Madre de Dios y otras zonas del país, también en la propia provincia de Condorcanqui vemos lo que ocurre en el Cenepa. Por eso la nación Wampis ha dicho No a la minería y seguirá luchando por que se respete nuestro propio camino al autodesarrollo y la generación de bienestar.

Por otro lado, el Estado está tratando unilateralmente de crear una zona reservada en la cordillera Kampankias y se propone crear una Área Natural Protegida-**ANP** estatal (bajo la forma de reserva comunal o bosque de protección). Este proyecto fue rechazado por la Nación Wampis y está detenido hasta ahora. Esta **XX** Asamblea debe ratificar su rechazo.

También tenemos la amenaza del Estado que quiere implementar la actividad petrolera en Morona mediante el Lote 64, contra la voluntad y sin consentimiento de la Nación Wampís y la Nacionalidad Achuar. En reiteradas oportunidades nuestra nación ha hecho pública este rechazo y lo hemos hecho saber al propio Ministerio de Energía y Minas y a PetroPerú.

Las razones de esta posición son conocidas, la explotación de hidrocarburos ha mantenido una desigual e injusta distribución de ganancias y beneficios. Solo un sector privilegiado se ha llevado la ganancia, dejando a los pueblos indígenas en una posición excluida y postergada sin recibir el apoyo necesario. Además, ha dejado grandes áreas destruidas, contaminadas y decenas de cochas naturales muertas que ni el Estado, ni empresa asume la responsabilidad de su remediación. Un ejemplo en nuestro territorio ha sido el derrame de crudo en la comunidad Mayuriaga ocurrido el 03 de febrero del 2016.

Sin embargo el Estado insiste en sus propósitos y PetroPerú está a la búsqueda de un socio para sus actividades.

La última iniciativa anunciada hace algunos meses es la cooperación interinstitucional de empresas peruanas (PetroPerú) y Ecuador (PetroEcuador) para interconectar el Oleoducto Norperuano con bloques petroleros en la amazonía ecuatoriana. Ante ellos, las organizaciones indígenas de Perú y Ecuador, entre las que se encuentran **AIDSEP**, **CONFENIAE** y el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (**GTANW**), hemos manifestado mediante un pronunciamiento público nuestro rechazo total a este anuncio y estamos alertas para enfrentarlo.

Nos reafirmamos en señalar que este tipo de actividades han sido consideradas por la Nación Wampís ajenas a nuestra visión de futuro y constituyen amenazas para la protección y continuidad de nuestro territorio. Llamamos al Estado a reflexionar en estos propósitos y a abandonar estas propuestas que nos cuentan con nuestro consentimiento.

Finalmente, el Estado incumple los instrumentos internacionales de derechos humanos que está obligado a cumplir voluntariamente, mantiene su política de una sola nación y un solo Estado y “olvida” que nosotros tenemos derechos territoriales y con esta deformación, niega reconocer nuestra personalidad jurídica y el territorio de la nación Wampís.

8.- Nos toca afirmar nuestras fortalezas, superar nuestras debilidades y alcanzar nuevos retos

8.1.- Debemos seguir afirmando nuestras fortalezas

En estos últimos diez años, se ha logrado avances muy importantes que debemos mantener y seguir fortaleciendo.

- Hemos reafirmado nuestra identidad como Wampis, valorando nuestros orígenes y dando continuidad a nuestra historia. Somos uno de los pocos pueblos indígenas amazónicos que aún conservamos casi intacto nuestro territorio, formado por un gran bosque que nos renueva el aire y mantiene limpio el medio ambiente. Tenemos la fuerza para seguir defendiéndolo de depredadores y contaminadores.
- Con la mayoría de territorios comunales titulados, cada familia tiene su tierra para sembrar y cosechar,

cuenta con su vivienda y nadie mendiga de hambre como suele suceder en las grandes ciudades.



Foto: <https://nacionwampis.com/>

vivienda y nadie mendiga de hambre como suele suceder en las grandes ciudades. Aún conservamos habilidades para cazar, pescar y recolectar para asegurar buenos niveles de nutrición.

- Ratificando nuestro origen ancestral y continuidad histórica como Nación, hemos constituido y fortalecido nuestro propio sistema de representación a través del Gobierno Autónomo de la Nación Wampis (GTANW), y contamos con líderes y lideresas que nos representan y luchan para que nuestros derechos sean respetados.
- Cada comunidad cuenta con escuelas bilingües, casi la totalidad de la juventud está alfabetizada, contamos con colegios secundarios en comunidades estratégicas, y disponemos de recursos humanos propios para educar a nuestros niños de primaria en nuestra propia lengua. En algunas comunidades contamos con puestos de salud, tenemos niños

vacunados contra el sarampión y accedemos al seguro universal de salud.

- Hemos comenzado a poner los cimientos de nuestro propio auto desarrollo económico y productivo

partir de utilizar respetuosamente las bondades que la naturaleza nos proporciona.

8.2.- Ser conscientes de nuestras debilidades

- Pero, desde que en los años 70 hacia delante nos organizamos en comunidades nativas, (concentrando nuestras casas de manera continua cerca de los ríos), hemos sobrepoblado sus orillas. Como producto de este crecimiento poblacional ha aumentado la caza volviéndose indiscriminada, los animales se retiran dentro del bosque y cada día es más difícil conseguir lo suficiente para nuestro alimento; de igual manera ha disminuido la cantidad de peces en los ríos. Con huertas muy pequeñas tenemos pocas posibilidades de desarrollar cultivo y crianza a mayor escala y algunas familias no tienen chacras o huertas para proveer sus alimentos. Todo esto presiona a las familias a buscar ocuparse laboralmente para tener mejores ingresos y a salir de la propia comunidad hacia ciudades cercanas o intermedias en busca de oportunidades.
- Nuestros hijos están migrando a las ciudades buscando pequeños empleos y algunos se van a estudiar, pero cuando terminan sus estudios no quieren regresar a sus comunidades, muchos viven trabajando como obreros como un **apach** más,

en condiciones precarias y olvidando a su pueblo e identidad.

- Tenemos un marcado retraso en la calidad de los servicios, careciendo de sistemas de agua potable, saneamiento y manejo de residuos sólidos, nos falta completar la disponibilidad de postas y centros de salud y donde ellas existen hay carencia de medicinas y una atención médica adecuada. A ello han contribuido gestiones públicas que no disponen de recursos para nuestras comunidades o los que existen no cumplen con sus propósitos.
- La presión de las ciudades y su lógica consumista fragmenta nuestras comunidades y fomenta el individualismo. Ya no trabajamos haciendo **ipaamamu**, cada uno estamos abocados en realizar nuestras actividades aisladas. En algunas comunidades estamos cediendo a los cantos de sirena del oro o las economías ilegales como el supuesto camino al progreso y bienestar. Así se debilita el **Tarimat**.

8.3.- Nuestros retos hacia adelante

Afirmando nuestras fortalezas y superando las debilidades señaladas hay cuatro retos que debemos conseguir como Nación y gobierno:

- **Primer reto: Defender y conservar la intangibilidad de nuestro territorio.** Hermanos y hermanas, tenemos que seguir defendiendo el territorio de la minería ilegal, de las concesiones petroleras y mineras, de la extracción ilegal de las maderas y de todas las actividades que nos amenazan e invaden. No solo destruyen nuestro territorio, sino que nos destruyen a nosotros, enfrentando a las familias dentro de las comunidades, apartándonos de nuestra visión y debilitando nuestro proceso de autonomía.
- **Segundo reto: Mejorar nuestra capacidad de gestión territorial consolidando el GTANW,** haciéndola más eficiente, llegando más y mejor a nuestras comunidades, capacitando a nuevos talentos.
- **Tercer reto: Avanzar más rápido en nuestra economía y autodesarrollo,** evitando que la fiebre del oro u otras actividades ilícitas crezca y destruya lo avanzado. Para ello es necesario:

- Fortalecer Iniciativas en la bioeconomía, mediante declaraciones de manejo de especies no maderables (**DEMA**), la piscicultura, transformación industrial de productos del bosque, extractos medicinales, cacao orgánico, plátano, sangre de grado y otros; el uso de energía renovable y el manejo forestal comunitario.

- Promocionar la agroforestería y recuperar chacras o huertos integrales.
- Apoyar la artesanía local y el ecoturismo.

Esto nos permitiría fortalecer nuestras funciones de vigilancia y control, buscar mejorar la calidad de vida de nuestras familias y preservar la biodiversidad, construyendo alternativas reales y duraderas frente a la economía criminal del oro. Creemos que es la única ruta hacia una economía autónoma y una paz duradera.

- **Cuarto reto: Cohesionar la unidad socio-política actuando como Wampís,** reafirmando nuestra cultura, la rica historia que poseemos y persistiendo en el camino de la autonomía.

9.- Nuestros mensajes finales

A la nación Wampís (especialmente a la juventud)

Agradecerles por la unidad que permite que estemos hoy día reunidos celebrando 10 años de avances concretos. Sigamos apostando en la construcción del **Tarimat Pujut** como camino viable para nuestra continuidad histórica. Poner nuestra cuota para defender el territorio de las agresiones y amenazas. Seguir manteniendo nuestra unidad socio-política que es la única garantía para seguir avanzando y alcanzar nuevas victorias.

Al Estado peruano:

Que reconozca el aporte de los Wampís en la construcción de nuestra gran comunidad nacional peruana. Los Wampís somos parte de este gran esfuerzo. Que nos apoye y siga reconociendo. Que no vea en nosotros una amenaza a la unidad del país, porque defender el territorio y nuestra ancestralidad y derechos no son amenazas, sino valores para construir patria. Pero que tampoco nos vea como pueblos menores a los cuales hay que ofrecer dádivas para que sobrevivan. Exigimos lo que nos corresponde y esto es respeto y dignidad.

A la sociedad civil:

A los maestros organizados, a los campesinos y comunidades andinas, a los gremios y centrales nacionales, a los defensores ambientales, a las organizaciones de las mujeres y jóvenes, a la intelectualidad progresista y la academia, que nos sigan acompañando con su solidaridad y la defensa común de nuestra amazonia, nuestro país y el planeta que es la casa común de todos y hay que protegerlo para asegurar la continuidad de nuestra especie.

A la comunidad internacional:

Les saludamos por reconocer nuestro aporte a la humanidad y le pedimos que continúe nuestra relación fructífera.

A las aliadas y aliados:

Les agradecemos de corazón por su apoyo y por unir su camino a nuestra causa. Pedirles que sigamos trabajando y que continúe nuestras alianzas estratégicos. Hay todavía mucho que hacer y construir.

¡Viva los diez años del Gobierno Territorial de la Nación Wampís!

¡Viva el Camino de nuestra Reconstrucción y la lucha por el Tarimat Pujut!

¡Larga vida a la nación Wampís!





Agustín Lao-Montes: Sobre la Crisis Civilizatoria de Nuestros Tiempos

Entrevistado por: Boris Marañón



En esta entrevista, desde el pensamiento Descolonial, Agustín Lao-Montes nos hablara sobre la crisis civilizatoria en la que estamos inmersos, contextualizándonos histórica y políticamente nuestro presente. Para ello, rescatara el pensamiento de autores como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, entre otros, con la finalidad de explicar el como llegamos a esta crisis, explicar al régimen imperialista trumpista desde su exterior como imperio y desde el interior como gobierno.

Para visualizar y escuchar la entrevista completa visita el siguiente enlace a nuestro canal de Youtube:
<https://youtu.be/Ok8R7GzmbY>

Reseña de Tesis





Redes de Economía Social y Solidaria para la reproducción de la vida en el estado de Hidalgo (2021-2025)¹

Adnai Yoana Percastegui Gutiérrez ²

Las Redes de Economía Social y Solidaria cumplen un papel fundamental especialmente en términos de inclusión, equidad y sostenibilidad. Se integran en grupos heterogéneos con potencial de complementariedad y generación de sinergias territoriales para la resolución de necesidades comunes. En México, las comunidades rurales enfrentan diversos desafíos sociales, económicos, ecológicos y culturales, como el acceso limitado a recursos, el calentamiento global, y la alta desigualdad social. Frente a este contexto, las Redes de Economía Social y Solidaria en Hidalgo emergen como una alternativa para mejorar las condiciones de vida a partir de la (re) producción de lo común en una lógica de interdependencia, sin embargo, a pesar de su potencial, la investigación sobre el impacto real de estas redes es limitada y representa una oportunidad para identificar factores que permitan su fortalecimiento.

En este marco de análisis se observó la necesidad de entender sus dinámicas internas en el ámbito local, planteando como objetivo analizar los procesos de configuración de dos experiencias de Economía Social y Solidaria organizadas en red en el estado de Hidalgo entre los años 2021 a 2023.

El estudio se organizó en cinco capítulos. El primero aborda los antecedentes que dan cuenta de estudios previos focalizados en las redes de economía social solidaria, puntualizando que son escasas las investigaciones que se han ocupado de abordar el tema, o lo hacen de modo desarticulado, por un lado las redes de economía solidaria y por otro las redes de economía social, también se identificó que no hay una conceptualización clara del término, en general, los análisis vigentes se derivan en dos vertientes: el efecto que producen y su estructura y funcionamiento.

1. Tesis presentada para culminar estudios del programa de Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria, impartido en el departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo. Recibió mención honorífica. Estuvo acompañada por el Dr. Juan José Rojas Herrera y el Dr. Gerardo Gómez González. Enlace: <https://repositorio.chapingo.edu.mx/handle/123456789/4062>

2. Doctora en Ciencias en Economía Social Solidaria por la Universidad Autónoma Chapingo, Maestra en Estudios Culturales por la Universidad Autónoma de Chiapas. Socia del Grupo Pacha Verde, cooperativa de producción agroecológica, colabora en redes de ESS en el estado de Hidalgo. Correo electrónico: yoana.1437@gmail.com

Bajo un enfoque de corte cualitativo, con un diseño de investigación que enlaza la Co-investigación, la Investigación Acción Participativa (IAP), la Etnografía Multisituada y la Teoría Fundamentada, se constituyó la metodología de trabajo a partir de relaciones sujeto-sujeto con el fin de "avanzar hacia una acción participativa para sistematizar prácticas sociales y tejer redes de solidaridad orientadas hacia la transformación social" (Marañón, Caballero y González, p. 332). En este sentido, tanto la definición del problema, el método, el trabajo de campo, el análisis de resultados y el informe final, emergieron como producto de la práctica, reflexión y compromiso en espacios colectivos para transformar la realidad. Las preguntas que se plantearon durante la investigación, indagaron en problemáticas y situaciones de los grupos y la comunidad donde se insertan, proporcionando diagnósticos de naturaleza colectiva, además de categorías sobre causas, consecuencias y posibles soluciones.

El papel de la investigadora-colaboradora se inclinó en facilitar herramientas y metodologías de trabajo colaborativo para la obtención de información y la construcción de procesos reflexivos. Se indagó sobre las lógicas que permean los grupos; su historia y evolución; estructura social y económica; interacciones; acuerdos, etc. Finalmente se identificaron categorías del proceso y sus vínculos a partir de la información proporcionada, con la posibilidad de analizar categorías conceptuales emergentes.

El segundo capítulo da cuenta de algunos elementos contextuales de la investigación a nivel global y local, partiendo de un panorama de (ir)racionalidad capitalista (Harvey, 2012), donde al mismo tiempo se observa un despliegue de diversas experiencias firmes en su tarea de construir y demostrar que otro mundo es posible, colocando la reproducción de la vida y no del capital, como eje rector de sus acciones.

En este apartado se exploran conceptos teóricos fundamentales que atraviesan el estudio, organizados en tres ámbitos: el estudio de las redes, desde su concepción como estructura social (Castells, 1997) asociada con el informacionalismo como nuevo modo de desarrollo, hasta la concepción de red como articulación entre diversas unidades que a través de conexiones realizan intercambios con la posibilidad de multiplicarse en nuevas unidades que a su vez fortalecen al conjunto, analizando su dimensión económica (Mance, 2001). El segundo ámbito se inclina a la revisión conceptual de lo económico con la intención de puntualizar en aspectos que diferencian una economía para la vida, de la concepción de una economía para el capital, proponiendo a la Economía Social y Solidaria como alternativa debido a su orientación hacia criterios de racionalidad reproductiva (Coraggio, 2009), centrados en el valor de uso y el trabajo humano en sus múltiples formas, que colocan la sostenibilidad y la reproducción ampliada de la vida humana y natural como finalidad primordial (Farah, 2016).

El tercer ámbito explora en los principios que orientan las prácticas de ESS, considerando la diversidad y heterogeneidad de experiencias que existen actualmente, por lo que propone como necesario tener una guía o punto de partida que nos permita identificar tales prácticas, en este sentido se toman las propuestas de Coraggio (2011) sobre los principios económicos orientadores de las prácticas de ESS, quien también recomienda distinguir cuatro niveles de acción (micro-económico, meso-económico, macroeconómico, sistémico) que se refieren a diferentes escalas donde estas prácticas pueden operar. Otra propuesta son los planteamientos de Maraño y López (2019), quienes motivan un análisis de las prácticas desde la descolonialidad del poder, argumentando que, si se plantea transformar las relaciones sociales y de poder imperantes, es necesario realizar cambios profundos en seis ámbitos centrales de la práctica social: autoridad colectiva, trabajo, interdependencia entre lo económico y lo político emancipador, subjetividad, sexo-género, y naturaleza.

El tercer capítulo: **sistematización de experiencias de Economía Social y Solidaria en el estado de Hidalgo: propuestas frente a crisis**, narra la historia de las redes participantes, indagando en sus prácticas, formas de organización, estructura, y otros elementos importantes para conocer sus dinámicas.



La primera red, Magueyal Sujeto y Comunidad A.C.; con carácter local y articulada por 50 familias coordinadas en grupos de trabajo, se define como una organización que promueve la participación activa de personas y grupos en comunidades rurales, que desean vivir sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA), coloca en el centro dos actores fundamentales: 1) el sujeto, considerando que las personas son capaces de desarrollar habilidades para incidir en su propio bienestar y el de su comunidad mediante proyectos colectivos; y 2) la comunidad, como parte de su identidad como pueblos originarios. Su intervención se basa en la capacitación, la gestión, y el acompañamiento en los procesos organizativos de grupos comunitarios. Considerando fundamental el acompañamiento, enfocado al desarrollo de las habilidades y capacidades de los integrantes para fortalecer a la comunidad, abriendo horizontes hacia la independencia

La segunda red, formada por 16 iniciativas, se trata de la Comunidad Hidalguense Autónoma y Libre con Economías Solidarias (C.H.A.L.E.S), con carácter multirregional, se define como una comunidad de familias prosumidoras, surgió por la búsqueda de otras alternativas de organización y formas de vivir, que les permitieran seguir en contacto para hacer frente a situaciones de salud, educación, alimentación, aprendizaje y cuidados,

además de apoyarse en las necesidades requeridas de cada grupo. Su intención es generar flujos económicos alternativos, en los cuales se realizan intercambios de saberes, bienes, servicios, labores, tiempo y convivencia, buscando otras maneras de relacionarse y ayudar, procurando el crecimiento personal-colectivo y teniendo en cuenta el sentir de cada participante.

El cuarto capítulo: Redes de Economía Social y Solidaria (RedESS) para la reproducción de la vida en el estado de Hidalgo, derivó del análisis de la sistematización de experiencias para identificar las prácticas de economía social y solidaria que acontecen en las redes, la (re)producción de lo común y el trabajo de cuidados. En este sentido se argumenta que las prácticas de ESS identificadas, operan en una escala meso-económica, donde se constituyen relaciones intersubjetivas y cotidianas de reciprocidad, sin embargo, ambas redes, tienen el potencial de sus iniciativas que la integran para actuar a nivel macroeconómico, con la posibilidad de intervenir en políticas sectoriales que promuevan la ESS.

Se observó que en ambas redes la (re)producción de lo común se articula como una forma de resistencia al modelo de privatización y mercantilización de la vida cotidiana, así mismo, la creación de medios colectivos, ha permitido la sostenibilidad de las iniciativas como organismos vivos e interdependientes, dando como resultado cambios en el trabajo cooperativo y colectivo que realizan. Ambas redes se constituyeron en comunidades donde la (re)producción de lo común es posible.

El estudio del trabajo de cuidados en las redes de economía social y solidaria, concibe la importancia del cuidado como una práctica colectiva, como acto político de resistencia frente a las estructuras capitalistas, permite pensar más allá del apoyo mutuo, en un planteamiento detenido sobre la praxis del cuidado mutuo desde una perspectiva no antropocéntrica, que invite a reflexionar de modo crítico las condiciones sociales y las estructuras de poder en cada contexto, se trata de usar la teoría como guía para actuar de manera efectiva en el mundo, generando acciones políticas para cambiar las estructuras. En este sentido las redes se constituyen como un esquema de organización comunitaria interdependiente, que no solo reconoce, sino que reproduce el valor del trabajo de cuidados, poniendo en el centro los esfuerzos colectivos para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida — humana y no humana—, lo cual tiene un gran potencial político, pues permite transformar la idea del cuidado de lo común.

Este capítulo finaliza con una propuesta de conceptualización construida con base a las redes de ESS analizadas, planteando un marco de referencia para el análisis de este tipo de experiencias. Tal propuesta considera que una definición de las Redes de Economía Social y Solidaria (RedESS), debe tomar en cuenta al menos cuatro elementos de análisis: la noción de red; su dimensión económica; su dimensión social; y su dimensión solidaria.

La construcción de la propuesta y el proceso de análisis de la información bajo este esquema, dió la oportunidad de ampliar la mirada sobre los elementos que las constituyen y su interrelación en un proceso dinámico.

La investigación finaliza en el capítulo cinco, donde se presentan las conclusiones y recomendaciones derivadas del estudio, el cual demostró que las RedESS cumplen con un papel crucial en sus territorios al reconocer diversas necesidades que se comparten, pero también en la búsqueda por construir vías para resolverlas, organizando actividades para el sostenimiento de la vida con el fin de hacer frente a problemáticas estructurales. Agrupan a diversas iniciativas que operan bajo principios de solidaridad, cooperación y justicia social, demostrando otras formas de construir y pensar la economía, la producción, las relaciones sociales y las posibilidades de autodeterminación, constituyéndose como esquemas de organización y autogestión comunitaria con gran potencial político al transformar la idea del cuidado de lo común, procurando establecer una lógica de interdependencia y corresponsabilidad.

Las recomendaciones se exponen desde dos ámbitos: los aportes realizados por las RedESS, que destacan la participación continua, la capacitación, el compromiso, la comunicación y la retroalimentación como medios para fortalecer sus procesos; y los aportes realizados por la investigadora, destacando la importancia de motivar la sistematización de experiencias, el acompañamiento,

articulación y fortalecimiento de las RedESS como una vía para impulsar al sector, defender la propuesta política que implica construir una economía para la vida, generar estrategias para fortalecer el ámbito de la sostenibilidad económica de los grupos, y a futuro, indagar en otros aspectos de las RedESS como la participación de las juventudes, la autonomía económica, la sostenibilidad ambiental, formación, interacción con otras redes y acceso a financiamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Aguayo, C., y Katz, D. (2015). *La sistematización: aspectos éticos y políticos para el trabajo comunitario en cultura*. Revista de gestión cultural. Gestión de las culturas locales (06), 8-15.

Aguilar, P. L. (2019). Pensar el cuidado como problema social. En G. N. Guerrero, K. I. Ramacciotti, & M. Zangaro, *Los derroteros del cuidado* (págs. 19-30). Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Batthyány, K. (2021). *Políticas del cuidado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Bottini, A., & Sciarretta, V. (2019). Aportes de la Economía Social y Solidaria al cuidado. En G. Nelba Guerrero, K. Ramacciotti, & M. Zangaro, *Los derroteros del cuidado* (págs. 96-112). Quilmes: Universidad de Quilmes.

Caffentzis, G., & Federici, S. (2015). *Comunes contra y más allá del capitalismo*. El Aplane. Revista de estudios comunitarios (1), 51-72.

Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura.*: Vol. I (8th ed.). Alianza Editorial.

Castells, M. (2016). *La red global de la sociedad, el cambio sociocultural contra la crisis* [Interview].
<https://www.youtube.com/watch?v=7DGOk7FVQ>

Coraggio, J. L. (2009). Los caminos de la economía social y solidaria. *Íconos* (33), 29-38.

Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.

Coraggio, J. L. (2011). El papel de la economía social y solidaria en la estrategia de inclusión social. *Decisio*, 16-31.

Farah Henrich, I. (2016). *Economía feminista y economía solidaria: ¿alternativa al patriarcado?* La Paz, Bolivia: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.

Federici. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Nueva York: Traficantes de sueños.

Gutiérrez Aguilar, R. (2022). *Producir lo común. Hacia una política no estado-céntrica*. Obtenido de *Nociones*
<https://www.youtube.com/watch?v=4faMJkH2l&t=1915s>

Gutiérrez Aguilar, R., & Navarro Trujillo, M. L. (2019). *Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia*. *Confluencias. Revista interdisciplinar de sociología e direito*, 21(2), 298-324.

Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Akal.

Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*.

Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H. (2009). *Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39-49.

López Córdova, D., & Marañón Pimentel, B. (2019). *Algunos elementos básicos para la creación y gestión de organizaciones económicas solidarias orientadas hacia los Buenos Vivires descoloniales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mance, E. A. (2020). Circuitos económicos del capital y circuitos económicos solidarios. *Economía*, 72 (116), 13-27.

Mance, E. A. (2001). La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa pos-capitalista a la globalización actual. (VOZES).

Marañón Pimentel, B., Caballero Aguilar, H., & González Rosales, S. (2021). *El trabajo recíproco y buenos vivires en México ante la crisis irreversible de la colonialidad-modernidad capitalista*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.



Reseñas Críticas



Sustentabilidad descolonial en organizaciones colectivas en México. Logros y contradicciones.

Carlos Corredor Jiménez [1]

El libro “Sustentabilidad descolonial en organizaciones colectivas en México. Logros y contradicciones”, coordinado por Boris Marañón, Dania López e Hilda Caballero, propone un análisis crítico de experiencias organizativas en México que buscan alternativas al desarrollo capitalista desde una perspectiva descolonial.

Un primer aporte destacable del texto radica en su metodología de trabajo, diseñada para desarrollar enfoques de investigación descoloniales que cuestionen las prácticas hegemónicas y extractivistas, históricamente utilizadas para justificar la dominación y explotación de comunidades. Inspirados en autores como Tuhiwai (2016) y Boaventura de Sousa Santos (2019), los coordinadores plantean un marco que no rechaza el conocimiento occidental, sino que lo reinterpreta desde perspectivas locales con fines emancipatorios. El objetivo es romper con las jerarquías entre investigador e investigado, fomentando un diálogo horizontal que reconozca saberes científicos y no científicos bajo el principio de “justicia cognitiva”. No obstante, aunque esta apuesta es valiosa, el texto reconoce que no siempre se logra materializar plenamente en la práctica.

Se trata, pues, de una investigación comprometida ética, teórica y políticamente con las luchas contra la dominación, que prioriza el “saber-conocer con” las comunidades frente al “conocer sobre” ellas. Desde esta perspectiva, la investigación descolonial busca recuperar saberes subalternizados, amplificar voces comunitarias y desafiar el monopolio científico como única fuente de verdad. Sin embargo, también identifica contradicciones y retos, como la necesidad de establecer criterios claros de colaboración y gestionar expectativas con las organizaciones involucradas.

En el plano teórico, el libro aborda el concepto de sustentabilidad descolonial, articulándolo con nociones como el buen vivir y la comunalidad. Este marco propone repensar las relaciones entre los seres humanos y la Madre Tierra, cuestionando el desarrollo sustentable hegemónico, cooptado por la lógica capitalista y eurocéntrica. La sustentabilidad descolonial parte de la colonialidad del poder (Quijano, 2007) para analizar las relaciones de dominación en cinco ámbitos: trabajo, autoridad colectiva, naturaleza, sexo-género-sexualidad y subjetividad. Su enfoque busca eliminar jerarquías y opresiones, promoviendo una relación de respeto y reciprocidad con la Madre Tierra —entendida como un sujeto con derechos—.

En esta propuesta se distinguen dos dimensiones clave:

1. El rechazo al dualismo sociedad-naturaleza, promoviendo una visión cosmocéntrica donde humanos y no humanos coexisten en equilibrio.
2. La socialización del poder, mediante la autogestión comunitaria y la horizontalidad en la toma de decisiones.

El **buen vivir** —inspirado en cosmovisiones indígenas— y la **comunalidad** —propuesta por intelectuales oaxaqueños como Jaime Martínez Luna— dialogan con la sustentabilidad descolonial. Ambos conceptos comparten:

- Una crítica radical al desarrollo, rechazando la mercantilización de la vida y la naturaleza.
- La **interculturalidad crítica** (Walsh, 2005), que reconoce la igualdad epistémica y política de los saberes indígenas y populares.
- La autonomía, al fomentar la autogestión y la resistencia frente al Estado y el mercado.

A través de seis experiencias en contextos rurales y urbanos de México —la **cooperativa Tosepan** (Puebla), el **Huerto Roma Verde** (Ciudad de México), la **Red de Amaranto** (Oaxaca), la **Unión de Mujeres San José de Las Manzanas** (Hidalgo), la **cooperativa Olintlalli** (Ciudad de México) y la **cooperativa Mujeres Reunidas** (Hidalgo)—, el libro analiza cómo estos colectivos construyen alternativas para trascender la visión extractivista de la naturaleza

y resistir la mercantilización de sus territorios.

El estudio evidencia que las perspectivas culturales arraigadas en procesos étnicos son fundamentales para construir una sustentabilidad descolonial, y destaca el modelo cooperativo como herramienta para impulsar gobiernos autónomos y democráticos. Sin embargo, los logros son desiguales: mientras algunas iniciativas avanzan hacia una visión territorial claramente desvinculada de la lógica colonial, otras se enfocan en reivindicar el papel de las mujeres, rescatar saberes ancestrales o democratizar la toma de decisiones.

Lejos de idealizar estos procesos, el texto subraya sus contradicciones, tanto en su relación con el capital como en sus dinámicas internas. Además, aunque las reflexiones surgen principalmente del ámbito académico, queda abierta la pregunta sobre si los conceptos generados desde las comunidades podrán trascender los marcos occidentales de sustentabilidad.

Este libro surge en un ámbito de complejidad creciente y de futuros distópicos, para ofrecer una mirada lúcida y necesaria sobre los desafíos de construir un horizonte civilizatorio alternativo, orientado a habitar el mundo de manera más ética, responsable y comprometida.



Arte Insurgente





Piero Quijano, Pintor Contemporáneo

La madurez artística de Piero Quijano está en pleno. En los últimos cinco años su obra pictórica ha ganado en carga significativa de modo muy notable. De tal modo que, hoy, que se ha propuesto rendir un homenaje a la arquitectura limeña desde fines de los años 1940 a 1960, ha dotado a cada cuadro de reflexión en torno al sentido que lo plástico puede tener en el Perú a inicios del **siglo XXI**, si como artista uno se halla en el campo de la representación.

Homenajear la obra de arquitectos desde la admiración que se le profesa no es frecuente desde la pintura en la actualidad. La claridad con que la intención de Quijano despeja el campo es reconocible a primera vista. Rendir homenaje en este caso implica traducir de un lenguaje artístico a otro. La experiencia de la arquitectura es espacial, e implica exteriores e interiores. Desde la pintura es tarea particularmente difícil, pues todo debe existir en la experiencia de una superficie plana. Es cierto que, **in illo tempore**, existía la riqueza de bocetos y elevaciones, preparados por los arquitectos y sus equipos de dibujantes, realizados a mano alzada, sobre papel; hoy ocultos en archivos privados. No puede negarse que son hermosos en su cuota de plasticidad, puesta al servicio de lo descriptivo en relación a un sueño inicial del arquitecto (¿habrá habido arquitectas en ese entonces?). **En esta belleza hay funcionalidad, y quien la reconoce la disfruta dentro de un proyecto de índole especial.**

Quijano entiende el plano como la tabula rasa de la construcción de un hecho plástico. En su noción del espacio pictórico entran en juego dibujo y color, en partes iguales. La linealidad de su dibujo es una característica fundamental en su obra, que nace de su observación de la geometría instalada en el edificio contemplado y, luego, recordado en su taller. El color se entretéje y empieza viviendo en los espacios que la geometría parecería dejarle, para transformarla completamente, sin imponerse. **Es el color el que suscita en los públicos las posibles lecturas que acercan a Quijano a una Lima de la migración, que es por mucho, más andina que en la década de los 50.** El hecho artístico en su actual propuesta sorprende por su calidad atemporal. Esto responde, principalmente, a que no se detecta representación de individuos o multitudes en la representación. Tal vez sea por ello que le cambia el tono al sentimiento de nostalgia, tan presente en otras propuestas suyas. El hecho artístico acá tiene un goce que afirma días soleados en la ciudad. La fantasía es tan poderosa que la añoranza se escabulle, y queda la pintura de Quijano en su curioso esplendor.



Piero Quijano

La pintura de Quijano nunca ha sido tan apegada al plano como ahora, que ha elegido proyectarse en pintura acerca de edificios que moldearon el espacio público de Lima Cercado y otros distritos desde aproximadamente 1950. Nacido al final de esa década el pintor creció en la estela de una imagen de Lima que ya no es. **Dar cuenta de Lima en pintura contemporánea para él significa dar cuenta de una modernidad urbana y ciudadana que está clamando por una relectura.** Mientras tanto, adhiere a la pintura como el musguito a la piedra.



