

TOMO I



Discusiones, problemáticas y sentípensar latinoamericano

Pensamiento Crítico Latinoamericano

CoPaLa & RPDecolonial



Coords.

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Fernando Proto Gutiérrez

José Javier Capera Figueroa

DEYCRIT *Sur* Repositorio

Este libro es facilitado por sus coordinadores para ser difundido a través de Deycrit-Sur Repositorio. Sus coordinadores son parte del equipo de Deycrit-Sur.

Deycrit-Sur participó en la edición de este libro.

Usted puede hacer uso de este archivo siempre que no tenga fines comerciales.

Cite a los autores o coordinadores del libro y a Ediciones Arkho.

Este libro se publicó en la dirección:

<http://deycrit-sur.com/repositorio/libros/pcopalaarkho1.html>

CoPaLa & RPDecolonial

Discusiones, problemáticas y sentípensar latinoamericano.

Tomo I: Pensamiento Crítico Latinoamericano -1ra. ed. Buenos Aires - México D.F., 2018. 246 pp. (15.24 x 22.86 cm)

CDD 190 1. Filosofía.

ISBN 978-978-778-051-0

Ira edición: septiembre de 2018

Convocantes: Revista CoPaLa & Red de Pensamiento Decolonial



Discusiones, problemáticas y sentípensar latinoamericano. Tomo I - Pensamiento Crítico Latinoamericano por Revista CoPaLa & RPDecolonial se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional. Basada en una obra en deycrit-sur.com. Este libro se encuentra depositado en Zenodo, DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2587939>



Coordinadores

Eduardo Andrés Sandoval Forero – CoPaLa

Fernando Proto Gutiérrez – RPDecolonial (Argentina)

José Javier Capera Figueroa – RPDecolonial (México)



© Ediciones Arkho © 2018 - Todos los Derechos Reservados. Registro Editorial: RL-2017-23569986-APN-DNDA#MJ. Domicilio legal de la Editorial: Llambín 724, C.P: 1744. Moreno. Buenos Aires, Argentina | Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Agustina Issa, 2018. Libro digital, DXReader.

Coordinadores

Eduardo Andrés Sandoval-Forero es Doctor en Sociología, Maestro en Estudios Latinoamericanos y Antropólogo Social. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México Nivel II desde 1995. Profesor invitado de universidades de: Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Investigador-Profesor del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México, Libro reciente: *Etnografía e investigación acción para los conflictos y la paz. Metodologías descolonizadoras*. Ediciones EAA. Aragua, Venezuela 2018.

Fernando Proto Gutierrez es Profesor-Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador y Licenciado en Gestión de las Instituciones Educativas por la Universidad Abierta Interamericana. Es Investigador-Docente V en el Programa de Incentivos a Docentes-Investigadores de las Universidades Nacionales (Argentina). Libro reciente: *Gestión Universitaria y Transferencia de Conocimiento Científico: En El Contexto Del Capitalismo Cognitivo*

José Javier Capera Figueroa es Politólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en Sociología Política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico *El Nuevo Día* (Colombia) y *Rebelión.org* (España).

Prólogo

Las ciencias sociales en las últimas décadas del siglo XX se han configurado como un espacio de lucha entre las imposiciones neoliberales y los esfuerzos por cuestionar, debatir y problematizar los fenómenos estructurales de nuestros tiempos. La emergencia y necesidad de superar el colonialismo interno como una práctica epistémica enraizada en los diferentes sectores académicos, institutos y universidades nos invita a impulsar, a través de formas distintas de pensar, sentir y construir conocimiento por medio del diálogo abierto, horizontal y crítico desde cada punto de enunciación temporal y espacial de nuestra existencia.

La necesidad de optar por un pensamiento crítico descolonial en Nuestra América, se constituye como una apuesta enfocada a superar las estructuras cerradas del eurocentrismo impuestos y reproducidos por los grupos de poder y los tanques de pensamiento funcionales a la globalización (neoliberal) y el imaginario de dominación de las élites, encargadas de legitimar el poder colonial desde y para los de arriba.

En este sentido, el proyecto de “*Discusiones, problemáticas y sentípensar latinoamericano*” significa un punto de referencia encargado de democratizar el saber de forma horizontal y bajo una metodología co-laborativa, en donde la pluralidad de conceptos, teorías y fenómenos conforman la naturaleza de esta obra integrada

entre tomos, los cuales exponen la importancia de ir más allá de las estructuras cerradas del poder y los grupúsculos/sectores de investigación, que cumple la función sistémica de re-producir una cultura endogámica, cerrada y privatizadora del saber. Así pues, esta iniciativa pretende romper con dichos esquemas, por medio de una praxis desde abajo, y teniendo como referencia enfoques plurales que permitan la divergencias de conocimientos en la región.

En nuestro caso, el primer tomo intitulado “*Pensamiento Crítico Latinoamericano*” está compuesto por discusiones de largo alcance que reflejan una cartografía y ecología de “otras” narrativas en torno a temas como: la interculturalidad, la subjetividad emancipada, lo decolonial de la praxis del discurso crítico, la superación del modelo colonial de la modernidad por la comunicación dialógica y deliberativa, la crítica de la universidad pública en el contexto del capitalismo cognitivo que ha empujado al modelo universidad-empresa, con la privatización del conocimiento y el despojo de la vertiente crítica, la filosofía Maya desde la perspectiva de la liberación y la experiencia de lo sagrado en amerindia, la encrucijada identitaria de Nuestra América, América Latina y El Caribe como espacios de enunciación de sus perspectivas fundacionales, la construcción de ciudadanías descolonizadoras, la investigación o transformación de los estudios decoloniales y la relevancia de la colonialidad del poder como un grillete de interpretación del sistema mundo moderno/capitalista, la

construcción solidaria del conocimiento en una ciencia inscrita en la epistemología del Sur, defensa del conocimiento heredado, crítica al racismo naturalizado, la relevancia de la diversidad, y Latinoamérica como espacio de transformación en conocimiento e innovación.

La necesidad de fortalecer las dimensiones culturales, éticas, políticas, económicas, ecológicas, identitarias, comunitarias y epistémicas de un sujeto al interior del pensamiento crítico y bajo la realidad Latinoamericano, tiene como propósito superar los vacíos de teorías etnocéntricas y acordes a la lógica de los grupos hegemónicos del poder. Por ello, el PCL¹ es un pensar que corresponde a una visión ética –política de la vida en comunidad, una forma de denunciar los conocimientos fraguados y mercantilizados por el sistema capitalista y que en la actualidad sirven como instrumentos para imponer gobiernos, esquemas y modelos de poder al servicio de los de arriba.

La riqueza epistémica del PCL no sólo se queda en la denuncia per se, sino que se transporta a una dimensión de la praxis del y con el sujeto en comunidad, es decir, una manera de comprender los contextos, situaciones y momentos marginales que personifican/reflejan las identidades de los grupos oprimidos, una razón de ser que no intenta caer en los grilletes de la modernidad/colonialidad: racionalismo, empirismo, liberalismo, marxismo y teorías tradicionales eurocentradas. Por el contrario,

¹ Pensamiento Crítico Latinoamericano.

representa la emergencia de un saber dentro de otros saberes, lo cual configura un pluriverso de diseños, métodos, metodologías y teorías encargadas de comprender y transformar los contextos locales, nacionales y regionales de los sujetos en sus territorios.

En este sentido, la presente obra fue construida bajo una metodología colaborativa y comunal entre los integrantes, se caracteriza por exponer discusiones desde una cartografía social de América Latina y el Caribe. Un ejercicio que detenta poner en cuestión las estructuras cerradas y en su mayoría coloniales que se proclaman como hacedores y constructores del saber, aquí la pluralidad de narrativas y discursos permiten poner en práctica la ecología de saberes y el conocimiento construidos desde y con los de abajo.

El proceso de ir superando ese imaginario excluyente, endogámico y colonialista que se tejen en muchas discusiones y grupos académicos, los cuales en un principio parecieran modas y/o dilemas epistémicos temporales, nos obliga a no caer en los reduccionismo epistémicos, metodológicos y analíticos de configurar una perspectiva de otros mundos posibles y necesarios. La lógica de poner en cuestión los grupúsculos, mafias y sectores cerrados que se proclaman representantes del conocimiento, nos remite a un ejercicio práctico de esta naturaleza que parte de la construcción horizontal de los problemas y un interés ético de configuración del saber.

Una manera concreta de evidenciar la importancia de un Pensamiento Crítico Latinoamericano desde una perspectiva decolonial, que sea la guía para seguir generando diálogos horizontales e interculturales de saberes, tal como lo intenta esta obra coeditada por la Revista CoPaLa y la Red de Pensamiento Decolonial, que busca seguir aportando ideas, nociones y herramientas desde pensadores/as que viven en la emergencia y la “periferia” de Nuestra América, los cuales sobreviven en medio de las diversas vicisitudes que contempla el diario vivir de construir procesos de investigación renovados, críticos y descoloniales en la región, dada la cultura e imaginario eurocéntrico que impera en gran parte de las universidades, al despreciar y no –legitimar esta serie de proyectos elaborados de forma voluntaria, independiente y alternativa, que seguramente en los próximos años serán de gran utilidad para las generaciones preocupadas por superar el imaginario moderno/colonial de las ciencias, intentado ir más allá a través del diálogo comunal, la praxis ético –política del sujeto en y desde el territorio.

Enhorabuena, por este proyecto y primer tomo que representa un mundo dentro de otros mundos, es decir, discusiones, narrativas y un auténtico sentípensar latinoamericano, el cual nos invita a mirar aquellos saberes no-occidentales y emergentes desde la emergencia de las epistemologías del sur global que resisten a la colonialidad de poderes, estructuras e imaginarios excluyentes,

racistas, sexistas y modernos que generan violencias en nuestros territorios.

Escrito en medio del calor de las violencias, la resistencia pacífica y la esperanza de justicia social por coexistir en un mundo dentro de otros mundos. Ayotzinapa: la esperanza está en el ósculo de la verdad y la justicia.

Jorge Alonso Sánchez

Profesor investigador emérito del CIESAS – Occidente

26 de septiembre de 2018

Guadalajara – México.

Índice

El rol de construcción política de la praxis intercultural.....	11
Álvaro B. Márquez-Fernández	
Universidad Pública S.A.	36
Fernando Proto Gutierrez	
Espacio y tiempo ontológico en la Filosofía Maya.....	84
Gabriel Herrera Salazar	
La nostalgia como isotopía fundacional en América Latina y El Caribe	138
Luis Javier Hernández Carmona	
Investigación y transformación.....	186
Luis Gabriel Duquino Rojas & Fabio Andrés Vinasco Ñustes	
Colonialidad del poder y tragedia del color	230
Abdiel Rodríguez Reyes	

El rol de construcción política de la praxis intercultural

ÁLVARO B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos.

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FCES)

Universidad del Zulia, Venezuela.

Introducción

La filosofía es una praxis política porque considera que el pensamiento no es una simple forma abstracta de la imaginación que hace posible considerar la realidad en términos universales que están más allá de ella misma. La praxis filosófica se inserta en un devenir del acontecer que surge de la necesidad de incidir en su desarrollo y proceso desde cualquiera de los puntos de vista que hacen posible su realización. Por lo tanto, considerar la filosofía, es decir, el pensamiento, como algo etéreo y fuera de la realidad, es un sin sentido, precisamente, porque el filosofar es el acto de encuentro y reconocimiento entre quienes son los sujetos que constituye la realidad en su sentido objetivo y subjetivo de la vida.

Las prácticas de pensamiento versan sobre las experiencias racionales por medio de las cuales los sujetos de una cultura logran la producción de valores en un intercambio de intereses y necesidades con la finalidad de consolidar en el tiempo estructuras

de convivencias lo más justas y equitativas posibles. Es lógico que estas prácticas filosóficas estén en sincronía con formas de representación del poder, a través de la política que sirve de trama o tejido para la interacción social.

Necesariamente este ámbito de coexistencia entre los sujetos es un principio de recurrente reciprocidad para la actuación colectiva que va a determinar los cauces y la conexión entre sociedad y estado, toda vez que será en la representación del estado donde va a residir el sistema de poderes que se deberán argumentar y discutir para el logro de la convivencia en paz.

Por consiguiente, el rol que deberá cumplir la praxis intercultural en la construcción de la política no es solo una exigencia que reclama la virtud de pensar la política desde la libertad del ciudadano; sino, también, la consideración ética del poder en la administración de un bien en común, que permanentemente es emergente de una diversidad de formas culturales que no pueden ser suprimidas por una concepción de síntesis reductora de la pluralidad de la política, a un sistema uniformizado por las normas (Márquez-Fernández, 2015).

En el espacio de interacciones donde se produce el sentido colectivo de la sociedad existe un conjunto de sujetos y actores muy diversos que reclaman el derecho a sus identidades y en cuanto tal, un proyecto de vida plural entre todos. Es un conjunto o conglomerado de sujetos que portan identidades muy caracterizadas por formas de mundo de vida cuyo origen reside en

prácticas que por tradición se piensan y actúan de acuerdo a modos de interpretación, que subyacen en la memoria del colectivo, y no se deberían individualizar en proyectos que parten de los intereses particulares de las clases hegemónicas.

Se trata, pues, de retomar el sentido de las prácticas del pensamiento en sus contextos culturales originarios y sus interlocuciones con otros referentes culturales diferentes, y que en un cierto punto del encuentro se pueda considerar la presencia de otros sujetos, sin la pérdida de identidad de éstos en el espacio de la comunicación y representación.

La interculturalidad de la palabra en la praxis de la polis

La *polis* es el escenario donde las experiencias del uso del poder de la política, no cesa de gestar sus direccionalidades de acuerdo a las tensiones que subyacen en su desarrollo, en eso consiste su principal punto de conflictividad a discernir por medio de los consensos, requiere de la participación de todos en un esfuerzo mancomunado por lograr un orden social inclusivo.

Quizás se podría señalar que entre todos los poderes que pueden estar al servicio del bienestar de la *polis*, el principal es el de la palabra, es decir, el uso de estructuras, sistemas, gramáticas de pensamiento en concordancia con prácticas argumentativas y comunicativas de la racionalidad, donde el discurso permita construir el espacio de encuentro para el diálogo hermenéutico entre unos y otros. Una alternativa a partir de esta praxis filosófica

del pensamiento por medio del diálogo donde la palabra implicaría experiencias sociales de encuentro y reconocimiento, pudiera cambiar el rostro institucionalizado de la política donde el estado cumple el principal rol de mediación; sin embargo, se pueden advertir los rostros ocultos de los otros actores y sujetos de la política en cuanto que alteridades, para alcanzar diferentes resultados en la obtención del bien común para todos (Márquez-Fernández, 2015a).

De alguna manera se va desacralizando el imaginario falaz de la política como un orden abstracto y casi suprahumano, que en su inaccesible lejanía normativa se escapa de las acciones concretas de los ciudadanos sub-alternos, interesados por otros modos de subsistencia y comprensión del orden de la política. Un modo de ser no confiscado por el control de poder de la política que se gerencia a través del estado constituido, sino formas expresas de poder que tienen su génesis en otras fuentes de legitimidad a las que la política deberá responder cuando los ciudadanos desacatan las normas del *status quo*.

Asistimos a un agotamiento y a un ocaso de este modelo monocultural de la racionalidad política moderna, ante una clara emergencia de procesos de pensamiento y acción interculturales que, primero, consideran el poder dialógico de la racionalidad como fuente de interlocución válida para asumir y resolver la conflictividad en el seno de una sociedad clasista y colonial, donde se suprimen las identidades y narrativas culturales del otro, en un

esfuerzo por unificar la pluralidad en la unidad; y, segundo, crear las condiciones intersubjetivas que permitan potencial el desarrollo de los valores originarios de los sujetos en las relaciones de éstos con los valores diversos de otras culturas a fin de hacer de los espacios de la política el lugar de la convivencia, para que el derecho a la diversidad sea respetado por todos (Santos, 2007).

Por lo tanto, un proyecto de este tipo de praxis intercultural, para repensar la *polis* con y desde el otro, requiere de compromisos que exijan apostar por un nuevo presente que permita servir de aliento y esperanza a los movimientos sub-alternos que poco a poco decantan los tiempos para la acción práctica de sus resistencias y superación de los ámbitos de socialización donde se encuentran manipulados o controlados, por el orden del discurso del poder monocultural. La construcción de la alteridad demanda una conciencia de ser que se autorefiere al sujeto de la vida que siente que a través de sí es que la realidad de las cosas y seres, adquieren sus características dentro del mundo de la naturaleza o del mundo de la humanidad.

Los sujetos de pensamiento se relacionan entre sí en cuanto que interlocutores que generan sistemas de interpretación con la finalidad de hacerse partícipes de las prácticas de construcción de sentidos. Precisamente, en la medida en que estos sujetos logran adquirir y desarrollos universos lingüísticos que le hagan posible articular los discursos de comprensión de la realidad diversa, en esa medida éstos podrán organizar sus representaciones y

simbolización con respecto a medios y fines que pueden ser compartidos y asociados a proyectos de vida conjuntos.

La responsabilidad ante el otro, es crear principios de eticidad y derechos de convivencia que logren garantizar experiencias de cooperación y solidaridad que contribuyan a fundar el bien común, considerado como un bien al que se puede acceder por medio de prácticas democráticas en correspondencia con principios de justicia y equidad.

Pero el proyecto político que se propone desde la perspectiva de las prácticas interculturales merece especial atención en su interés por este tipo de discurso que sustantivamente es contra-hegemónico, toda vez que devela los contenidos ideológicos que instalan dispositivos represivos para anular la conciencia de subalteridad requerida en la práctica política decolonial y emancipadora (Hidalgo Flor & Márquez-Fernández, 2015).

Desde la palabra del otro, en su abrirse al mundo respecto a lo que no es objetivamente demostrable, por estar inserto en la subjetividad polivalente de la vida de los sujetos, es que la coexistencia adquiere unos determinados modos diferenciales de ser aprehendida por los otros, sin que eso suponga algún tipo de orden sistémico que instituya regulaciones coactivas a sus dinámicas. En la alteridad, la coexistencia logra destacar los universos particulares que suscitan los mundos de vida, el sujeto adquiere su conciencia primigenia de lo que su ser es para sentir el entorno de sus prácticas culturales de vida, donde el acceso del

otro permite un ejercicio de contraste acerca de los fundamentos que registran el sentido de su historia.

Los sujetos de las prácticas discursivas se valen de esas tramas de la historicidad de sus culturas a partir de sus memorias originarias para obtener su visión del mundo y la palabra que debe responder de un modo vinculante a su interpretación del mundo. La posibilidad de retornar a los argumentos de un pensamiento hegemónico a partir del cual se estructura el mundo de vida de todos en uno equivalente para todos por igual, es insostenible desde la perspectiva del diálogo intercultural que busca deconstruir los sistema de totalidad de la racionalidad en su proyecto de favorecer una Historia universal de las culturas, donde las fronteras que marcan la distinción y la diferencias de sus prácticas, no pueden seguir siendo suprimidas o eliminadas por la imposición de técnicas cada vez más globales de la colonialidad del pensamiento moderno.

La decolonialidad subjetiva de la praxis del discurso crítico

La hegemonía colonial de la racionalidad moderna tiene sus causas en el modelo de una cultura de la producción y del consumo que tiene como objetivo primario de avanzada socio-política, la explotación de la naturaleza y del colectivo de seres humanos que se encuentran en la escala del modo de producción en condiciones de vida que resultan de la alienación económica.

Los patrones de conducción social que se han producido para lograr la adhesión de las clases sub-alternas, por parte de las clases que han instaurado sus diversos sistemas institucionales para la consolidación de la hegemonía por vía del poder político legitimado en el estado neoliberal, se logran instaurar y perpetuar gracias a las prácticas ideológicas que emanan de la dirección cultural de la hegemonía.

Esto implica un modelo de racionalidad que en todo momento ejerce presión sobre las conciencias sociales que se deben someter a los valores que hacen posible reproducir la cultura de control social que adoctrina a los sujetos sub-alternos. Ya hemos planteado en párrafos anteriores el asunto del discurso de la palabra en la trama de los juegos de poderes que caracteriza a la política y la democracia social del estado neoliberal, que en su pretensión de reconocer las libertades individuales como expresión formal de la democracia, logra insistir en que el desarrollo de las prácticas políticas va a depender de los inclusiones de los sub-alternos en los proyectos doctrinarios, que deben obedecer los sujetos sociales que aspiran a formar parte de los roles de poder de las clases hegemónicas (Márquez-Fernández, 2018).

Por consiguiente, quienes logran implantar sus prácticas discursivas y mediáticas están en capacidad de dirigir gruesos sectores de colectivos que en el espacio público pugnan por su representatividad y por derechos humanos a la participación.

Los procesos coloniales recurren a la formación de imaginarios que se adecuen principalmente a las estructuras simbólicas que pueden servir de mediación para que los colectivos sub-alternos respondan al sentido de progreso con el que la hegemonía de las clases políticas, define el proyecto de nación para todos. La capacidad retórica que posee la cultura colonial hace posible la sostenibilidad de su discurso aun en aquellas circunstancias de oposición donde se puedan objetar sus valores, esto es posible porque la cultural colonial hace un registro de los beneficios que puede conceder para fomentar alianzas parciales o coyunturales a favor del proyecto de unificación nacional que se desea construir social y políticamente.

Lo que se puede destacar como lo más relevante de los procesos por medio de los cuales la razón moderna se instaure como cultura colonial hegemónica, es que ésta genera dispositivos y sistemas de inclusiones con escasa fuerza disruptiva que permitan recontextualizar los valores de sus prácticas políticas en contraste con otras, cuyas fuentes de origen responden a intenciones y acciones insurgentes por parte de las clases sub-alternas que pueden lograr conciencia de su rol emancipador en los escenarios de la conflictividad.

La finalidad de proyecto colonial es adosar al proyecto de nación unificada, por medio del proselitismo de los partidos políticos, la idea de un “orden” nacional donde las clases sin distinguos, pueden lograr hacerse actores de los poderes de la

política, a través de un contrato clasista que se suscribe a favor de un “sistema” que deberá ser interpretable en sus principios democráticos liberales, toda vez que la retribución que se va a obtener resulta de gran rentabilidad para el fortalecimiento económico e ideológico de la hegemonía.

Por lo tanto, se apela a la apropiación objetiva y en prospectiva, de aquellas prácticas de valor que le son originarias a las culturas de las clases sub-alternas para ir reproduciéndolas según los intereses y finalidades de la hegemonía, que, con sus respectivas particularidades para absorber, neutralizar o rechazar a las otras culturas, impregna de su mundo de vida a la totalidad social. Se instaure un orden pragmático del uso de los valores originarios de las culturas, necesario para que una u otra cultura logre sus modos de inserción, desarrollo y expansión en las dinámicas historias que permiten su proyección en el reconocimiento social y en convivencia con las otras.

El proceso de colonialidad va acentuando mecanismos de integración que desestiman los ciclos espontáneos de crecimiento de las culturas originarias en su particularidad interna o externa; es decir, comprenderlas desde el *logos* que es parte sustantiva del sentido de su existencia e identidad; desde los discursos que ella produce para interactuar comunicativamente con los otros. Este es un punto que consideramos central para el análisis decolonial de la hegemonía en la construcción de las prácticas emancipatorias discursivas (Quijano, 2014).

La racionalidad del *logos* de la cultura colonial se gesta y se expande por medio de un ejercicio de abstracción que busca una solidaridad implícita con la conciencia subjetiva del otro, para que forme parte del mundo de la sensibilidad, en el cual las percepciones y representaciones de la realidad orientan el discurso hegemónico que es puesto para la interlocución. Más que una aproximación racional con el mundo de los objetos, se induce una interacción subliminal de la conciencia hacia el proceso fenomenológico del objeto como percepción de la realidad, que produce una efectiva distorsión del espacio de concreción del objeto por causa de un encubrimiento de sus contenidos reales.

El pensamiento colonial se propone al otro desde una experiencia de la existencia reificada que menoscaba los elementos de interpretación discursiva que pueden servir a la comunicación reflexiva y crítica entre los participantes. Los consensos respecto a los fines de intereses y necesidades resultan mediados por lógicas que presentan las argumentaciones del poder como admisibles para compartir desde una equidad aceptada formalmente, pero que en la práctica en nada disminuye o simplifican las contradicciones que sirve de fuente a los poderes políticos de la hegemonía.

Un discurso de la persuasión que no deja de tejer sus hilos coactivos para inducir la opinión generalizada que sólo bajo las experiencias de participación en democracias formales, es que se hace posible la inclusión del otro en las relaciones de la política con las estructuras institucionalizadas del Estado. El discurso de la

colonialidad apunta, precisamente, a ese domino de la conciencia del ser social donde reside la voluntad y autonomía que puede estar al servicio de causas solidarias con el sentimiento de adhesión que suscita y porta la ideología en su desarrollo hegemónico, a través de las prácticas populares que pueden ser determinantes por su capacidad de resistencia, en los cambios profundos de la movilidad sub-alterna.

Ello no implica una renuncia o desconocimiento a este tipo de fuerza social que porta el sujeto de la sub-alteridad en cuanto que sujeto de prácticas que inciden en la desconfiguración del objeto de la política en clave colonial, que implica la sumisión del otro por medio de absorciones ideológica que permiten la conductibilidad del colectivo emergente de acuerdo a los fines de la cultura hegemónica instalada (Hidalgo Flor & Márquez-Fernández, 2015).

Si podemos visualizar este ámbito subjetivo del ser de la vida de los sujetos en la perspectiva hermenéutica de sus mundos de coexistencia entre sí, podemos entender la importancia que ha tenido para el pensamiento colonial su esfuerzo por controlar los imaginarios sociales sub-alternos, y obtenerlas filiaciones que pueden producir el reforzamiento de los intereses y necesidades que promueve el Estado como de “bien en común”.

Al dirigirse al ámbito de la subjetividad la conducción de las fuerzas de movilidad del colectivo sub-alterno, se logra reciclar la experiencia disidente y contestaria en cuanto que el orden

“democrático” de la hegemonía insiste en una participación que no representa mayores riesgos a la estabilidad institucional del Estado. Se trata de garantizar la dependencia ideológica de los sujetos, en términos y con características de pluralidad que harían posibles espacios de equilibrios en los momentos de crisis.

Precisamente, el discurso intersubjetivo que puede servir de referente crítico a la crisis de gobernabilidad de la hegemonía, en su principio absolutista de justificar el dominio de su poder sobre cualquier otro disidente, trata de radicalizar aquellas prácticas de desobediencia y emancipación que desbordan las fronteras de la convivencia social afectada por las deficiencias crónicas de un sistema injusto y desigual.

El intento por lograr des-ocultar los valores que le permiten a la clase sub-alterna sentir y aspirar a sus libertades y a través de éstas proponer la reinterpretación de la política, va a determinar que los sujetos sub-alternos insertos en las formaciones culturales hegemónicas, recobren el sentido práctico de los valores de su cultura a fin de interpretar los problemas de la dominación colonial, que en todo momento se identifica con el modelo de la racionalidad capitalista que es instrumental y deshumanizante.

El punto de choque o de quiebre donde el pensamiento colonial sufre su discontinuidad, respecto a sus fines pragmáticos, apunta claramente a una fractura de su “filosofía” de la objetivación del otro, por lo que se requiere de una praxis decolonial donde se recupere la subjetividad del sujeto desde sus

formas de vida alternativas actuales, encubiertas por diversos sistemas alienantes de la cultura hegemónica, cada vez más globalizada por la tecnociencia de la producción del capital.

La subjetividad emancipada

Las posibilidades de revertir este tipo de alienación del sujeto por parte de la concientización de prácticas de contra-poder sub-alternos; requiere, entonces, primero, elaborar un esfuerzo teórico para categorizar el complejo espacio político donde se reproduce el pensamiento colonial; segundo, implementar las prácticas de insumisión correspondientes para su superación (Modonesi, 2010).

En relación al *momento teórico* de la experiencia sub-alterna es necesario un replanteamiento del discurso de la racionalidad en términos de otra antropología política que permita comprender el sentido de lo humano a partir de la empatía con el otro, considerando la existencia como el fundamento de toda realización de la cultura, en un ámbito de la vida donde se potencian fuerzas liberadoras para la creación de modos de convivencia en complemento con los bienes a obtener de la naturaleza y de las ciencias; y, sobre todo, hacer validar prácticas éticas donde los principios del deber ser permitan un desarrollo social y político que considere la producción económica como el bien en común para la sostenibilidad del Estado.

Por el lado de las *prácticas de insumisión*, el desafío es mayor pues implica un activismo de fuerzas en los espacios

institucionalizados del poder donde la pulsión por los cambios materiales, giran en torno a formas de violencia que se pueden radicalizar en su intento de disolver el *status quo* que regenta la hegemonía. Esto supone, en consecuencia, una recompreensión de las situaciones de movilidad sub-alterna donde se deben trazar estrategias de transferencias y correlación de fuerzas, entre los sujetos que forman parte de quienes se enfrentan a las normas establecidas y que son garantes del sistema de la democracia neoliberal(Sandoval & Alonso Sánchez, 2015; Sandoval, 2015)

Los nuevos referentes teóricos y prácticos deben provenir de las experiencias discursivas autóctonas que han permitido a las culturas de las clases sub-alternas encauzar sus proyectos de vida hacia dinámicas donde el *ethos* de la vida social no se pierde, sino que reasimila las características comunales que le han servido de identidad y, sobre todo, generar formas de producción material que no revisten riesgos negativos, para la subsistencia de la naturaleza y la convivencia humana.

La relación hermenéutica de la palabra con la interpretación de la política es para las prácticas discursivas del otro, la posibilidad de cuestionar la apropiación simbólica de la que se vale el pensamiento colonial de la modernidad para minimizar a las culturas sub-alternas en todos sus acervos y proyectos de vida. En ese aspecto la crítica que formula y ejerce el sujeto de la emancipación, no puede sino estar comprometida con las relaciones de fuerza contestatarias que pueden dotar de

contrasentido al proceso decolonial, pues se plantea como alternativa en cuanto momento que fragmenta el tiempo histórico donde la crisis de la hegemonía hace insostenible un orden social que pierde su capacidad de consensuar las contradicciones causadas por la conflictividad. Es hacia ese otro orden de contrarios, opuestos, sub-alternos, que la filosofía de la praxis o también filosofía contrahegemónica, se plantea en el nivel de las conciencias de clases y en los discursos de la política, donde se constituyen las subjetividades que se podrán hacer emergentes desde el interior de las tramas sociales que se universalizan a través de la hegemonía.

La pertinencia de este análisis esclarece puntualmente el seno encubierto de la subjetividad y el orden del sistema que se logra estructurar por medio del discurso para que el proyecto colonial alcance sus propósitos en circunstancias de interacción cultural de mayor aceptabilidad a sus estándares de convivencia política. La disminución de las prácticas culturales de una cultura originaria de las que depende la memoria de su historicidad, se ven paulatinamente anuladas o neutralizadas por la influencia de las estéticas publicitarias del consumo y la ideología, lo que contribuyen a sustantivar las modalidades de las que se vale la hegemonía para la autorepresentación de su mundo de vida como el más aceptable a los requerimientos del progreso de la modernidad (Piedrahita Echandía, et al. 2014).

A este nivel profundo de la conciencia de la subjetividad es donde se instala el discurso crítico que cuestiona el pensar colonial, se trata de armar prácticas decoloniales contra la racionalidad hegemónica que el estado neoliberal diseminada a través de toda la trama social de las convivencias públicas de las ciudadanías. Por consiguiente, se trata -además de rescatar el sentido de existencia de las culturas sub-alternas en clave de no dejar en el olvido los valores que permiten la recreación de las culturas en sus prospectivas más humanitarias posibles de bien para todos-, llegar a comprender que los discursos de inclusión que declara la globalización para la aceptación del otro y sus diferencias, es otra de las estrategias de la hegemonía para poder reforzar la economía reproductiva del capital. Alienar al otro en su subjetividad es reducirlo a la servidumbre pues su condición existencial de ser para la libertad es deliberadamente confiscada, ya la autonomía que porta la palabra como acto parlante del pensamiento y su discursividad racional, no es implícita a su deber ser, pues cada vez más necesitará de los esquemas cognitivos del pensamiento colonial para acceder al mundo donde el mercado rige la totalidad social.

El proyecto de una praxis intercultural desde la alteridad

Las interpretaciones críticas a la hegemonía del pensamiento colonial se desarrollan y sustentan en una concepción ontológica de la alteridad. El mundo de la vida es un mundo que es posible

comprenderlo en cuanto mundo de lo diverso y complejo, precisamente, ese planteamiento acerca de cómo la vida logra su realización implica que existe el espacio de alteridad en las relaciones de los fenómenos de la realidad existencial.

La vida está compuesta de pluralidad, multiplicidades, inacabos, sentidos y contrasentidos. La presunción de la negatividad no es un mero supuesto de la alteridad, es una de sus “leyes” existenciales, para todo lo que está vivo. La consideración que hace la tesis existencialista de la evidencia de eso que *es* presente, es posible por medio de un yo que tiene la capacidad de pensar de otro modo de ser en su distinción con la realidad objetiva.

De ese otro lado del ser se encuentran formas de negación que lo transforman en devenir, pues lo otro que *no es*, aun así, es franqueable s su yo. Mi otro yo de ser es posible porque del otro emana lo que no soy, pero, sin embargo, se revela como correlato necesario para mí. En otras palabras, no se puede ser sin llegar a ser a través del otro, en mí y en él. El otro lo es en relación a una praxis de un yo que le concita a un encuentro dialógico. Necesariamente esa es la principal función mediadora de la racionalidad entre el otro y mi yo, entre el yo y el tú, sin ambigüedades, ambivalencias, ocultamientos (Levinas, 1993),

Instruirnos en estas reflexiones filosóficas es imprescindible para poder comprender la fenomenología de la realidad donde se sitúan las relaciones de vida de los seres humanos. A ese plano

debemos atender si deseamos acceder con cierta probidad a un nivel teórico de la representación de la existencia de la realidad y las movilidades que le son propias internas y externas, según cómo la praxis creadora de la razón humana busca determinarlas o liberarlas del orden apodíctico de los hechos.

Es en ese espacio incierto y difuso de la realidad por su naturaleza ambigua para objetivarse, que el principio de alteridad hace posible prescribirla y situarla de acuerdo a algún sentido proyectado por la percepción o la razón. Existe ella y eso que es lo otro. O sea, entre lo que es y no es, su devenir.

Por consiguiente, el desarrollo de la realidad como categoría filosófica es parte de la dimensión existencial del ser, indistintamente nuestra posición racionalista. Es una confirmación que existe el yo y el otro, y es indiscutible la relación de proximidad y encuentro, alejamiento o desencuentro, liberación o alienación, de un modo de ser o no entre nosotros.

El otro se aloja ahí fuera de mí en su mundo subjetivado por su experiencia de vida en lo que *es* y puede transformarse. Yo soy su otro desde mi yo, que a su vez se realiza en un correlato donde la vida nos reúne como seres existenciales y nos dota de la conciencia que nos permite hacer-nos. La mediación entre nosotros genera el ámbito de vida compartida donde la construcción cultural de la política, como la expresión más elaborada del ser pensante, nos puede reunir como ciudadanos de la *polis* (Márquez-Fernández, 2015a).

Por otra parte, las relaciones políticas que deberían avalar la condición humana de bien y de paz entre todos se deben reconocer como válidas de acuerdo al cumplimiento de normas éticas de justicia y derechos. No es suficiente entender cuál es nuestra presencia existencial en el mundo de la alteridad; sino, también, entender que nuestra participación en él viene acompañada de valores prácticos y materiales que la hacen posible, sobre todo, si se trata de la igualdad que todos nos merecemos en el mundo de la contingencia y de los cambios de sus contenidos racionales y fáticos.

Observamos, entonces, desde este punto de vista, que la institucionalidad de nuestras formas de poder para gobernarnos en la *polis* merece instituir prácticas de participación cada vez más inclusivas y cooperativas en una gestión de acuerdos y deliberaciones que permitan alcanzar los equilibrios mínimos para una equidad admisible por unos y otros, todos.

Se requiere alcanzar políticamente condiciones de vida donde el proyecto de estado responda a esos principios éticos que garanticen los derechos humanos de quienes son diversos culturalmente. No es la misma historia de vida la que hace parte del mundo subjetivo de la experiencia particular o colectiva de los sujetos que nacen a la política, desde sus referentes culturales a los que no se puede renunciar y que deben ser reconocidos por medio de prácticas dialógicas características de una racionalidad

comunicativa dispuesta para la concertación y la persuasión de la pluralidad de intereses.

Pues se trata de situarnos en el lugar donde el otro *es* y está, piensa y razona, vive y siente, y así evitar la falsa realidad que es producto de la especulación racional que asume la existencia del otro según una voluntad de dominio que es producto de formas de poder asociadas a la violencia, la compulsión o la cooptación del interés o voluntad del otro.

Se lesiona el derecho a la vida del otro según una condición de ser y estar en el orden social de otro modo, desde la diferencia. La finalidad del poder político se desvirtúa al considerar que el otro puede ser objeto de una misma norma igualitaria que lo confina a una identidad que no le es propia sino adversa y que muchas veces se propone políticamente como necesaria para sostener la legalidad del *status quo*.

La tradición política de la modernidad hasta nuestros días ha confirmado la tesis de que su pragmatismo racional alude a la eliminación de la alteridad como espacio de encuentro y reconocimiento del otro y, por lo tanto, a producir una gerencia del poder para suprimirla y en cuanto tal convertir al otro en un objeto de la razón instrumental.

Defender una concepción de la vida y, en consecuencia, de la política al margen de la categorización de que la existencia resulta de la alteridad y los movimientos dialécticos de la razón, es considerar el mundo en un plano unidimensional que pretende su

reducción por la fuerza del poder de una cultura o visión del mundo, que intenta erigirse como la dominante, quizás por poseer estrategias hegemónicas que históricamente le han permitido su reproducción.

Pero esta concepción o modelo de mundo homogéneo y unidimensional no puede subsistir pacíficamente, pues, a su vez, es objeto de la resistencia o el desacato de aquellos colectivos sociales que en su mayoría son violentados en su alteridad; el derecho a la vida que les es consagrado a través de los derechos políticos a los que deben responder los principios éticos que tiene el estado con sus ciudadanías (Pía Lara, 1992).

Se han puesto en prácticas dinámicas políticas que permitan aglutinar a las clases sub-alternas en los programas de socialización y/o adoctrinamiento para hacer deseable la propuesta de convivencia en la sociedad regulada por normas hegemónicas, la finalidad es la de obtener los consensos que le permitan al Estado neoliberal hacerse de leyes y normas que permitan la aceptación del orden democrático representativo.

Pero cada vez más la disidencia del otro es radical y sin duda alguna propiciadora de grandes fuerzas opositorias con capacidad de movilidad contra hegemónica, es decir, fuerzas represadas por la hegemonía que en su cauce clandestino logran las emergencias políticas que le van a permitir presentarse en el espacio público desde las prácticas culturales con las que deben hacerse partícipes de los poderes de la política.

No existe un libreto previo o manual de instrucciones que indiquen las directrices del destino, sino que se apela a la conciencia práctica del sentido con el cual la cultura se ha desarrollado en el tiempo y cómo se deben replantear los problemas que hacen crisis en la política del Estado. Se cancelan los elementos doctrinarios de los partidos y las clases hegemónicas en su visión del mundo, por oposición a modos de pensamiento donde el discurso de la palabra de tradición milenaria en algunas de nuestras culturas, reclaman con sus ritos, simbologías, creencias, etc., otro modo de ser a partir del cual el mundo de la vida recupera y recrea su sentido existencial, en consonancia con ese encuentro con el otro que no puede estar en condición subordinada o coactada.

Conclusiones

El proyecto de una praxis intercultural desde la alteridad implica desde muchos puntos de vista la absoluta superación del modelo colonial de la modernidad atravesada por todos sus dogmatismos jurídicos, políticos, sociales y económicos, tan característicos de la racionalidad del capitalismo. Se trata de establecer ese otro orden de la realidad donde el *ser otro* es la consecuencia de una correlación necesaria y autónoma entre seres que piensa y se comunican dialógicamente, es decir, que el significado de la palabra está abierto a la diversidad de los discursos con los que se logra articular la argumentación racional

deliberativa, y justificar la política en términos de bien en común para todos.

Bibliografía

- Hidalgo Flor, F. & Márquez Fernández, Á. B. (Coords) (2015). *Contrahegemonía y buen Vivir*. 2ª ed., Universidad Autónoma Metropolitana, UAM – Xochimilco, México.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Grasse, Paris.
- Márquez-Fernández A.B (2015). *A filosofía Intercultural Latinoamericana: sua praxis emancipadora*. Ed. Nova Harmonia, Sao Leopoldo, Brasil. Couthino, C.N. (2006). *Il pensiero di Gramsci*. Unicopoli, Milano.
- Márquez-Fernández, A.B. (2015a). *A ética na vida de la Polis*. Ed. Nova Harmonia, Trad. Portugués Antonio Sidekum. Sao Leopoldo, Brasil.
- Márquez-Fernández A.B (2018): *Democracia Sub-alterna y Estado Hegemónico. Crítica Política desde América Latina*. Ignacio Medina Nuñez (Coord). Ed. El Pregonero El Colegio de Jalisco, Elalep.com. Argentina.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación Política*. CLACSO, Prometeo Libros, Argentina.
- Pía Lara, M. (1992). *La democracia como proyecto de identidad ética*. Anthropos, Barcelona, España.
- Piedrahita Echandía, C; Díaz Gómez, Á & Vommaro, P. (Comp.,) (2014). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas-Clacso, Bogotá.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la*

colonialidad/descolonialidad del poder. Selección y Prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Sandoval, R. (Ed) (2015). *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Cátedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sandoval, R. & Alonso Sánchez, J. (Coord.) (2015). *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Cátedra Jorge Alonso. CIESAS Occidente, Guadalajara, México.
- Santos de Sousa, B. (2007). *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Rodríguez Garavito, César A. (Eds.), Univ. Autónoma Metropolitana de México / Anthropos, Barcelona.

Universidad Pública S.A.

Neocolonialismo extractivista del conocimiento científico en la época del Capitalismo Cognitivo

FERNANDO PROTO GUTIERREZ²

Resumen

El presente estudio indaga sobre la gestión de Áreas de Investigación Universitaria (AIU)³ en el contexto del Capitalismo Cognitivo (CC) (éste último concebido como determinante macro-político global de las prácticas micro-políticas de gestión llevadas a cabo en las organizaciones educativas del siglo XXI), analizando la relación entre Universidad-Empresa-Estado y las modalidades de transferencia del conocimiento localmente producido, de acuerdo a las dimensiones utilizadas por la Comisión Nacional de Evaluación Universitaria (CONEAU) en Argentina, como agencia o dispositivo que signa la institución del CC en la Educación Superior, conforme a un proceso de liberalización y descentralización que ha supuesto el desplazamiento estratégico del Estado como *evaluador* del sistema educativo.

Introducción

²Fernando Proto Gutierrez (1988) es Profesor-Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina.

³ AIU, en tanto “unidad de análisis” incluye: Secretarías, Departamentos, Centros, Grupos, etc., de Investigación Universitaria, esto es, todo espacio académico destinado a la gestión institucional de la investigación científica.

La *gestión educativa* se caracteriza por constituirse como la práctica organizacional que reconoce las posibilidades concretas para resolver determinados objetivos, en el corto, mediano y largo plazo, por lo que utiliza un conjunto específico de acciones integradas, conforme se trata de una planificación estratégica que, según Mintzberg (1984) y Stoner (1996), debe comprenderse en los términos que sindicán la organización de los recursos de un individuo o grupo para obtener los resultados esperados.

El término “*gestión*” presenta al menos tres dimensiones semánticas y de aplicación: la primera se vincula con la acción, esto es, con el carácter procedimental y metodológico empleado para alcanzar ciertos objetivos; es un nivel *práxico-poiético* que se refiere al sujeto que realiza cotidianamente la *gestión*, en un orden concreto; la segunda se vincula a la investigación como área de reflexión crítica en torno a un proceso de *gestión*, concebido como objeto de estudio observable; la tercera dimensión consiste en la innovación y el desarrollo de acuerdo a las demandas socio-históricas presentes que requieren de la creación de nuevas pautas de *gestión* para la acción de los sujetos o los colectivos organizados, actualmente determinadas por el contexto global que supone al Capitalismo Cognitivo (CC) como discurso macropolítico hegemónico.

De esta manera, un estudio que indaga la *gestión* en investigación universitaria -segunda dimensión semántica de la *gestión*-, revela un “hacer-ver”, o bien, un “tornar consciente” las

prácticas de *gestión* propias de un área que prescribe, evalúa, ejecuta y que automatiza dichas prácticas sin una interpretación crítica de las mismas.

Indagar sobre la gestión de AIU y transferencia de conocimiento en el contexto del CC y desde las dimensiones epistemológicas formuladas por la CONEAU, supone hacer ver las problemáticas ínsitas en la gestión de organizaciones educativas públicas, subsumidas históricamente a la burocratización decimonónica del estado y a procesos vinculados a la producción de bienes intangibles comunes, frente a movimientos privatizadores del conocimiento que apelan a la “desocialización de lo común” y modifican, de esta suerte, las modalidades de gestión de las instituciones de Educación Superior como núcleo de formación del *wetware* post-moderno y de producción de conocimiento científicamente validado.

Justificación Teórica

En atención al supuesto formulado, a saber: “El CC estructura prácticas de gestión eficientistas en el núcleo de producción y transferencia del conocimiento científico desarrollado por las AIU”, es concebido que el CC presenta dispositivos de apropiación del conocimiento desarrollado en instituciones de Educación Superior, requiriendo prácticas de gestión de AIU fundadas en un criterio estrictamente económico, empleado éste por la CONEAU como estándar de evaluación de la

gestión universitaria misma⁴.

La “sociedad del conocimiento” revela entonces la centralidad de la formación universitaria como dispositivo de estratificación social, en la medida en que el sistema educativo facilita la distribución del “cognitariado” como fuerza intelectual activa, cuyo producto inmaterial es susceptible de ser difundido gratuitamente como bien comunal, o apropiado mediante sistemas de patentamiento privado con la finalidad de rentabilizar su uso a través de redes. Así, la gestión eficiente de AIU requerirá, desde la perspectiva economicista evaluada por la CONEAU –en correlato con los estándares internacionales formulados por la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial (BM) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)-, de una maximización sistemática del grado de

⁴ Entre otros, explicitados luego, algunos de los estándares utilizados son: a. Cantidad de Investigadores formados en el grupo de investigación o que poseen categoría de investigación I, II o III en el Programa de Incentivos de la SPU o se desempeñen como Investigador Adjunto sin Director en el CONICET, CIC u otras. b. Cantidad de tesis de postgrado con tesis en desarrollo con radicación en el grupo de investigación c. Cantidad de tesis de grado con tesis en desarrollo con radicación en el grupo de investigación d. Cantidad de tesis de postgrado defendidas en los últimos 5 años desarrolladas en el grupo de investigación e. Cantidad de tesis de grado defendidas en los últimos 5 años desarrolladas en el grupo de investigación f. Cantidad de artículos en revistas con referato internacionales publicados en los últimos 5 años del grupo de investigación g. Cantidad de artículos en revistas con referato nacionales publicados en los últimos 5 años del grupo de investigación g. Cantidad de comunicaciones a congresos internacionales publicadas en los últimos 5 años del grupo de investigación.

formación de los docentes-investigadores, nivel de publicaciones, tasa de participación de estudiantes en proyectos de investigación, canales de transferencia del conocimiento producido, etc., con el objetivo último de aumentar la competitividad regional por vía de una mayor tecnologización social.

La trama de la *gestión* de AIU y su configuración organizativa, administrativa, curricular y comunitaria se halla atravesada por el CC, modificando la gestión micro-política que concurre en el diseño de las prácticas investigativas, “Los criterios de autoridad y de verdad, sistemas de control, relaciones de poder, distribución de los espacios y tiempos, apertura al entorno, entre otros elementos propiamente organizativos” (Alonso 1995:34).

De esta manera, el AIU no es meramente una unidad de *gestión* administrativa, cuyo núcleo es exclusivamente la formación, producción y transferencia de conocimiento. Una comprensión hermenéutico-crítica de sus características presupone acercarse a los elementos subyacentes que constituyen la micro-política organizacional, tales como la dominación y el conflicto, especialmente, porque los sujetos y los grupos formales e informales presentan estrategias de poder y diversidad de metas personales y colectivas tendientes a defender sus propios intereses, enmarcados por la lógica hegemónica estandarizada por el CC.

Pues, dado que la organización educativa pertenece a la unidad macro-política de la ideología que se reproduce en los dispositivos de instrucción educativa, la base conjuntiva de la

cumplimentación de los objetivos se desarrolla conforme la coerción normativa del discurso público y del contexto inmediato, hoy en día, atravesado por las instancias del CC, por el que se apela a la formación de capital humano cualificado en orden a producir *stock* intangible y *wetware*.

Luego, la *gestión* micro-política del AIU responde a un llamamiento contextual o, mejor, epocal, en el que las organizaciones evidencian que la estructura de relaciones establecidas entre los miembros, sus fines, medios tecnológicos y las estrategias de intercambio, se ven alteradas por el CC como discurso que apela a la innovación permanente como estrategia que facilite maximizar la competitividad.

Esta perspectiva particular de análisis, aplicada a la *gestión* de la investigación y transferencia del conocimiento en instituciones de Educación Superior, no ha sido exhaustivamente investigada y la bibliografía existente es periférica respecto a la temática, más no específica.

La relevancia de la *gestión* de las AIU está dada por la función social de la investigación y por las posibilidades de establecer dispositivos democráticos, participativos y colaborativos en la construcción del conocimiento en organizaciones que aprenden, frente a dispositivos de liberalización que apelan a la apropiación privatizadora del conocimiento producido y a la inserción de un criterio económico/eficientista en la gestión universitaria.

Fundamentos del Capitalismo Cognitivo: *General Intellect* y *Grundrisse* marxista

La gestión educativa da cuenta de macro-políticas contextuales que determinan las modalidades de organización y administración institucional; en este sentido, el CC se ha convertido en el paradigma condicionante de las prácticas micro-políticas que estructuran el funcionamiento de las instituciones educativas.

El capitalismo post-fordista que emerge hacia la década del 60' se caracteriza por situar al conocimiento social en el centro de los procesos de valorización del capital, produciendo, de esta manera, un *continuum* en la modificación de la distribución del trabajo cognitivo.

Según Fumagalli (2010), el CC puede ser considerado por los dos componentes de la relación dialéctica que lo constituyen: “El término «capitalismo» designa la permanencia, si bien en sus metamorfosis, de las variables fundamentales del sistema capitalista: en particular, la función guía del beneficio y de la relación salarial, o de forma más precisa, las diferentes formas de trabajo dependiente y/o heterodirigido respecto de las que se extrae el excedente” (Fumagalli 2010:91). Por el otro lado, el término “cognitivo” designa “La nueva naturaleza del trabajo, de las fuentes de valorización y de la estructura de propiedad sobre las

cuales se funda el proceso de acumulación y las contradicciones que en ésta se generan” (Fumagalli 2010:92).

La teorización respecto del CC se inicia en el año 2000, en Francia⁵, por la convergencia de intelectuales en torno a la revista

⁵ Las teorizaciones respecto de la objetivación del conocimiento concretizado en el modo de producción post-moderno fue desarrollado también por:

a. La teoría del crecimiento endógeno (Romer, 1986 y 1990; Lucas, 1988, Rebelo, 1990) referida a un proceso de acumulación individual del capital humano, sin hacer referencia a los modelos públicos de educación, condición de posibilidad para la emergencia de una “intelectualidad difusa”, centrándose por ello, específicamente en el sector privado.

b. La *New Economy* entiende la dinámica propia del capitalismo estadounidense de los años noventa, atravesada por la tecnología como revolución exógena que abre paso al post-industrialismo, a partir del proceso de informatización propiciado por las nuevas tecnologías (TICS) y la biotecnología. La reificación de la información como fundamento de explicación del modelo estructurado tornó a la *New Economy* en un discurso hegemónico en torno al cual era formulado el término “sociedad de la información”, utilizado por UNESCO. Desde la perspectiva de la teoría del CC, la *New Economy* no comprende la precedencia de la “intelectualidad difusa” como condición de posibilidad para la emergencia de las TICS (Monnier y Vercellone, 2007). Asimismo, no se teoriza respecto de la ambivalencia teórica por la cual las TICS tanto son susceptibles de generar formas paratácticas de organización y cooperación social, como estrategias de neotaylorización jerárquico-verticalista, por-mor-de la determinación del saber social (*General Intellect*) sobre el industrial

c. El evolucionismo comprende que la organización en sí misma (Nelson, Winter y Dosi, Lundvall), ya sean éstas firmas privadas como públicas, es la que aprende e innova, de modo que el trabajo sea secundario. Un enfoque análogo es que define la Economía basada en el conocimiento o *Knowledge-Based Economy* (Foray y Lundvall, 1996; Howit, 1996 y 2004; Foray, 2000), surgido en el ámbito de la OCDE, donde se analizan los mecanismos de producción, difusión y apropiación del conocimiento por medio de

Multitudes y a la discusión sobre “Trabajo Inmaterial” que Toni Negri, Paolo Virno y Maurizio Lazzarato habían dado, en la década precedente, con publicaciones en la revista *Futur Antérieur*, inspirándose en el movimiento del que dichos autores habían sido parte, en rigor, el Operaísmo u obrerismo de izquierda. Los principales representantes de la tesis del CC son los economistas Carlo Vercellone, Yann Moulier Boutang y Andrea Fumagalli, entre otros pensadores europeos residentes en Francia e Italia.

El Operaísmo italiano de la década del sesenta había fundado las lecturas de este grupo sobre la realidad social del trabajo mediada por la automatización, a partir de una re-interpretación de los *Grundrisse* o *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política 1857-1858* de Karl Marx, donde el filósofo entiende que: “La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*.

modelos abstractos en los que acontece una escisión entre el orden de lo social y de lo económico, de modo que imiten la conflictividad social emergente de la síntesis entre el capital intangible (I+D, educación, formación, salud) y el desarrollo de las TICS.

d. La Teoría de la Regulación (Aglietta, Boyer), inferida a partir de la Teoría General de los Sistemas, es similar a la teoría de CC, aunque en ella no se encuentra presenta la dialéctica marxista que opone, en términos de contradicción histórica, el par capital/trabajo como dinámica de la acumulación.

La teoría regulacionista ha contribuido en la formación de categorías teóricas como “régimen de acumulación”, formas institucionales como la “relación salarial”, el “estado”, la “moneda” y el mecanismo de regulación interior de dichas instituciones en el marco de los dispositivos de producción industrial.

etc. Son éstos productos de la industria humana; material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano creados por la mano humana, fuerza objetivada del conocimiento” (Marx 2007:229), de suerte que las condiciones de la vida social se encuentren subsumidas al control del *General Intellect*.

El concepto de “Trabajo Inmaterial”, teorizado por Toni Negri y Maurizio Lazzarato recurre al problema de la producción informatizada como fenómeno posmoderno que signa la descentralización de las cadenas de producción y centraliza, paradójicamente, los dispositivos de control de las formas de cooperación social a través de redes de trabajo (*networks*). El trabajo inmaterial que produce consecuentemente bienes inmateriales, como la información y el conocimiento, es para Hardt y Negri “trabajo biopolítico” (Hardt y Negri, 2004:138) que determina al trabajo industrial, estableciéndose en una relación jerárquica o preeminente de poder que constituye una fuerza de trabajo devenida en “intelectualidad de masas”, cuyo lenguaje, comunicación y cognición se convierte en el recurso productivo primario.

El *General Intellect* marxista descrito en los *Grundrisse* era identificado con el capital fijo, esto es, con la mecánica propia de la máquinas automatizadas que representaban el saber tecnocientífico objetivado o concretizado (Gilbert Simondon) en el

capital, sin considerar la posibilidad de que éste se manifestara como fuerza de trabajo viva; tal es la extensión que la tesis del CC realiza, en cuanto el saber social se constituye en el factor principal de valorización del proceso de producción de bienes tangibles o intangibles, independizándose respecto de los tiempos de producción impuestos por el capital mismo.

La des-territorialización de la producción obedece a un proceso de posmodernización que sustituye la línea de montaje por un modelo reticular de cooperación social abstracto en el que la hegemonía del par “capital-trabajo”, suscrito en el escenario de la fábrica como espacio de disciplinamiento, es desplazado por la hegemonía del trabajo cognitivo en el espacio des-territorializado de la red.

El conjunto de transformaciones que signan el tránsito desde el capitalismo industrial al cognitivo es entendido por Vercellone, Paulré y Dieuaide a partir de la categoría de “sistema histórico de acumulación” con el cual es inteligible la asociación entre un modo específico de producción y la lógica de acumulación dominante que estructura las formas de valorización del capital de acuerdo a la división del trabajo vigente. De aquí que al capitalismo mercantil le sucediera el capitalismo industrial y a éste el cognitivo, con base en la acumulación de conocimiento, sin reducirse ello a la emergencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TICS) (Dieuaide, P., B. Paulré y C. Vercellone, 2007).

Las tres fases del capitalismo moderno se corresponden, a su vez, con la ocupación respectiva del saber en la producción y la forma que asume en la relación capital-trabajo, vinculándose con las nociones marxistas de subsunción formal, subsunción real y *General Intellect*, por las cuales el trabajo se subordina históricamente al capital.

La subsunción formal transcurre desde el inicio del capitalismo mercantil hasta finales del siglo XVIII, momento en que el capitalismo se desarrolla a partir de una relación capital-trabajo en la que el saber del artesano era en sí mismo central para la producción. La segunda etapa, caracterizada por la subsunción real, procede de la Revolución Industrial y en la relación capital-trabajo la división del trabajo polariza los saberes (ciencia aplicada y básica, o saber teórico y técnico, por ejemplo) por la descalificación del trabajo manual y la sobrecalificación del trabajo intelectual. La temporalización de la economía suponía la aplicación del saber al capital en orden a reducir el trabajo complejo a trabajo simple, estableciendo así dispositivos de producción estandarizada. La tercera etapa es signada por la crisis del fordismo y la producción de conocimiento por mediación de la hegemonía del trabajo intelectual y la emergencia de una “intelectualidad difusa”.

La crisis del modelo fordista de producción co-implicó para el CC la incorporación del conocimiento disponible en el capital fijo. Las condiciones históricas que contribuyen a dicho cambio

deben encontrarse en el rechazo a las prácticas alienantes de la disciplina fordista en las fábricas en los años sesenta, la expansión sistemática de las políticas de seguridad social aplicadas por el *Welfare State* y la consecuente escolarización masiva que facilitó la constitución de una “intelectualidad difusa”, como base para la emergencia de una economía fundada en el conocimiento como sistema de acumulación (Lebert y Vercellone, 2006).

El contexto epocal del CC como condicionante macro-político de la gestión, determina la emergencia de nuevas modalidades de gestión del trabajo inmaterial/cognitivo en instituciones de Educación Superior, como organizaciones centrales en la formación masiva de *wetware* (intelectualidad de masas) y la producción de conocimiento científico.

División del Trabajo Cognitivo en Redes

La división fordista del trabajo deviene en un régimen de innovación permanente promovido por una división cognitiva de las tareas inter-vinculadas al fraccionamiento mismo del proceso de producción, de acuerdo a la naturaleza de los conocimientos que han de ser transferidos (Mohoud, 2003). El conocimiento, en este sentido, no es en sí mismo un recurso, sino la resultante de un conjunto relacionado de elementos, a saber, las capacidades intelectuales y comunicacionales que producen segmentos de interacción social cuyo efecto es el *General Intellect*.

El capitalismo industrial presenta dos formas de expropiación del conocimiento producido: acontece, por un lado, a través de una administración científica del trabajo (racionalidad instrumental), que escinde la actividad laboral de la subjetividad que la efectúa a partir de la codificación cuantificable de los tiempos de producción fundados en el capital disponible. Por el otro lado, se concretiza el saber al capital fijo a través de una tecnologización tal que posibilita construir departamentos de I+D, independientes. Así, mientras que en el capitalismo industrial el conocimiento producido procedía de departamentos especializados de investigación, diferenciados según su carácter (conocimiento teórico o práctico), e institucionalizados en áreas de organizaciones públicas (universidades, unidades de estudios estadísticos o epidemiológicos, etc.) o privadas, la apropiación privada del saber se afina en la disponibilidad de recursos materiales y en el ámbito del Estado nacional, para el que la propiedad intelectual registrada debiera presentar: a. una novedad b. ser susceptible de aplicarse en la industria c. conciliar la remuneración de la invención privada con los mecanismos de difusión pública del conocimiento.

El CC revela el modo en que la propiedad intelectual se transforma en el dispositivo predilecto a partir del cual apropiarse del *General Intellect*, como estrategia de valorización del capital, generando campos de patentamiento en áreas novedosas (como, v.gr: la biología), y que requiere reglar sistemas artificiales de

escasez en torno a la disponibilidad y acceso a la mercancía producida.

La apropiación privada del saber social y el cercamiento de las áreas del conocimiento se justifica por el coste de inversión empresarial en I+D, dado que la reproducción de bienes digitales – una vez producido el prototipo-, tiende a cero, debiendo por ello limitar los mecanismos de copia del conocimiento⁶.

⁶La noción de propiedad fundada en bienes materiales se corresponde con un régimen de propiedad individual que excluye a otros individuos del goce del bien mismo y estatuye, asimismo, un sistema de estratificación social determinado por la dotación propietaria del dueño en términos de materialidad física.

La modernidad enlaza la acumulación al capital poseído en función del trabajo, de modo que el intercambio del trabajo, medido en unidades de tiempo, es el que determina la dotación de propiedades acumuladas posibles (en cuanto recursos materiales finitos), mediante el concepto de propiedad exclusiva: “En el paso del capitalismo industrial al capitalismo cognitivo, sólo es posible definir parcialmente el concepto de propiedad individual como resultado del proceso de apropiación de las fuerzas productivas del trabajo” (Fumagalli 2010:110).

Pero, en el capitalismo cognitivo, el conocimiento deviene en un bien social ya no exclusivo, de manera que el usufructo de un bien común e inmaterial impide la total apropiación del mismo, dado que, por otro lado, éste es ínsito e inalienable respecto del portador.

La propiedad intelectual se revela, entonces, como el dispositivo más adecuado en los términos que favorece y promueve un sistema legal para usufructuar en forma inmediata los bienes inmateriales apropiados, instrumentalizando tecnologías del lenguaje y de la comunicación como estrategia de control y decodificación de los flujos de conocimiento.

La desmaterialización de la propiedad es correlativa con la valoralización del trabajo cognitivo y del lenguaje como formas primarias del CC en el que “la inmaterialidad de la propiedad se transforma en control” (Fumagalli 2010:112).

La apropiación o privatización del conocimiento común se enfrenta en el CC a las licencias *No-copyright*, *Commons Licenses* o de *Open Source*, definidas por la idea de comunidad de desarrollo libre, abierta y gratuita, soportada por *hackers*, primera forma de *General Intellect* que el mercado busca cooptar, o con la cual cooperar.

Los derechos de propiedad, en el orden de la economía clásica, se estructuraban sobre formas de cercamientos, apropiación y expropiación, a fin de establecer delimitaciones precisas de *usus* (valorización) *fructus* (renta) y *abusus* (alienación). Pero:

El acceso a los códigos-fuente de un software, la licencia GPL (copyleft) —desarrollada por la Freesoftware Foundation de Richard Stallman — innova. Produce propiedad social y colectiva utilizando el derecho comercial. El copyleft no es un régimen de apertura del código fuente (open source), sino un derecho de propiedad particular, un derecho que instala en el corazón del derecho privado —utilizando las prerrogativas que confiere ese derecho— un elemento crucial del derecho público: la prohibición de privatizar para uso mercantil los productos derivados de un software que se deja copiar libremente (Moulier Boutang, 2004:115).

La comercialización de bienes inmateriales licenciados como *Open Source* actúa en contra de un principio de legitimación moral que funda la finalidad del bien producido, en lo que respecta a las modalidades de distribución e intercambio.

Dado que el *General Intellect*, esto es, el conocimiento tácito y personal no es susceptible de exclusividad, rivalidad o divisibilidad, los bienes inmateriales presentan una dificultad para enmarcarse en el molde de la mercantilización clásica, por la inutilidad y caducidad del bien-saber sin un contexto de actualización humana permanente, y por la fácil capacidad de sustitución del mismo que cualifica el carácter necesariamente público de la información y elimina el monopolio de la propiedad de la ciencia, por la capacidad de la “intelectualidad de masas” o cognitariado de apropiarse de los medios de producción: “El derecho de autor en el capitalismo cognitivo se transforma en derecho a la renta garantizada, a cambio de la actividad

El CC manifiesta una contradicción nuclear por la cual la accesibilidad global del saber producido requiere de un bloqueo y regulación por medio de la extensión de la propiedad intelectual, tal que favorezca obtener recuperos sobre la inversión realizada en plazos específicos de tiempo.

Si la apropiación privada del saber social supone una modificación con respecto a las prácticas de disciplinamiento fordista, esto incumbe también a la modalidad de organización marcada por la reflexividad de la actividad relacional y reticular del CC, que supone un orden novedoso de jerarquías fundado en grados de conocimiento y en la capacidad de coordinación lingüística o simbólica que exige, por tanto, de un proceso de aprendizaje y formación en competencias laborales transversales y específicas (Fumagalli y Morini, 2008): “En el capitalismo cognitivo, sin embargo, el proceso de acumulación tiene su origen en la estructura reticular, network, representada por el conjunto de

humana, y no ya como derecho al fruto de su producto. Se trata de una actividad humana que suministra no ya un bien o un servicio vendible en el mercado y consumible, sino un bien o un servicio colectivo” (Zitello, M. 2016:154).

No obstante, la red se muestra como un mercado sin fines de lucro en el que la interacción entre los agentes construye un conocimiento general en el que la exigencia de salario contribuye a su composición como fuente inagotable de valor cognitivo, susceptible de ser utilizado o privatizado con la finalidad de obtener una renta específica por el saber depositado, sin necesidad generar una retribución económica.

flujos y relaciones que son capaces de generar una cooperación social sin la que éste no podría existir” (Fumagalli 2010:125)

La segmentación del trabajo cognitivo supone una jerarquización subsumida a niveles de formación y una negociación individual de las condiciones de trabajo, en tanto se torna dificultosa la medición de la relación salarial y el tiempo de producción del conocimiento, abriendo paso a una flexibilización y/o tercerización de las masas intelectuales, que reduce la fuerza de trabajo activa a prestadora de servicios en proyectos específicos, bajo mecanismos de descalificación y precarización laboral sofisticados (Vercellone, 2008) que validan estrategias de remuneración simbólicas.

Por lo tanto, la taylorización del trabajo cognitivo es concomitante con la búsqueda de competitividad por la acumulación de *stock* de capital intelectual activo, así como con la disponibilidad de mano de obra calificada en países en vías de desarrollo, hecho que favoreció, con la globalización, la desterritorialización de la división internacional del trabajo, desestabilizando la posición hegemónica de los países miembros de la OCDE, por efecto del outsourcing y la deslocalización de las compañías multinacionales (Lebert y Vercellone, 2006:34).

De aquí que el CC coincide con la cristalización de prácticas tradicionales de gestión del capital intelectual activo (docentes, investigadores) en instituciones educativas, por la taylorización de la división del trabajo cognitivo ejecutado por medio de redes a

partir de las cuales resulta el conocimiento como producto o material intangible susceptible de ser apropiado por dispositivos de patentamiento.

CC y privatización del *General Intellect*

¿Cuáles son las formas de privatización o apropiación del conocimiento en instituciones educativas? La privatización del *General Intellect* se revela como una de las formas en que el CC deviene en una economía rentista, a consecuencia de las contradicciones ínsitas al capitalismo cognitivo mismo (Vercellone, 2009:67) que, por otro lado, tiene origen en la expansión del capital financiero y en la crisis de la ley del valor característica del capitalismo industrial, donde la determinación del valor de la mercancía se fundaba en la correspondencia dada entre valor y precio.

De acuerdo a Vercellone, los elementos que configuraban la economía política clase (salarios, rentas y beneficios), en concordancia con los actores tradicionales (empresarios, capitalistas, terratenientes y trabajadores) se muestran en un estado confuso por efecto de la proliferación de múltiples formas rentísticas, a partir de la apropiación del valor generado por fuera de la producción industrial misma. Así es que, los beneficios y las rentas son obtenidos mediante dispositivos externos a la apropiación del valor intrínseco al proceso de producción, extendiéndose al conocimiento social en su conjunto. En

conformidad con la lectura de Vercellone, en el Tomo III de *El Capital* Marx elabora una teoría del modo en que la ganancia deviene renta, en relación directa con la noción de *General Intellect*.

Ergo, así como la ganancia, originariamente concebida como remuneración del capital proporcional a la masa de capitales previamente invertidos es luego entendida como la apropiación gratuita por parte del capital -no sólo de la plusvalía sino también de la cooperación social del trabajo-, la ganancia es obtenida desde y a partir del saber social, independientemente del espacio territorializado de la fábrica. Si en el capitalismo industrial el capitalista se hallaba co-implicado en el proceso de producción, el CC muestra el momento en que es posible capitalizarse a partir de la extracción del plusvalor del *General Intellect*, constituido a partir de la cooperación autónoma y diferenciada respecto del capital que surge a partir de la “intelectualidad difusa”: “En definitiva, la ganancia surge de una simple apropiación de trabajo gratuito operada, como en la renta, sin desempeñar alguna función real en el proceso de producción” (Vercellone, 2009: 80).

El capital privatiza –por medio de dispositivos de propiedad intelectual- los beneficios del saber social colectivo, del mismo modo en que el terrateniente había de apropiarse del plusvalor generado por las fuerzas de trabajo (pre)industrial. Esto implica que el campo de la renta ya no pertenezca exclusivamente a la

especulación del sector del capital financiero, sino que se haya extendido hacia el capital de producción de bienes inmateriales

En tanto la renta es definida por Marx como una relación pura de distribución sin una cualidad positiva en el proceso de producción, en el CC ésta se comporta como un mecanismo de “desocialización de lo común” (Vercellone, 2008b) por la financiarización que explota el saber común (Negri, 2008) a través de la reducción del trabajo socialmente necesario y el establecimiento de esquemas organizacionales flexibles y reticulares fundados en el trabajo gratuito –ofrecido éste por vía del prosumo-, hecho que signa un aumento de ganancias cuyo destino no es la re-inversión en nuevos puestos de trabajo ni en aumentos salariales (Marazzi, 2009:42).

El CC apoya sus posibilidades de crecimiento sobre la financiarización global y formas de internacionalización de la producción que supone la explotación de la inteligencia colectiva o, en sentido estricto, la apropiación del saber social producido y la valorización inmediata de dicha renta en los mercados financieros (Fumagalli 2009:105). Por ello, la condición de posibilidad del CC es la mundialización de un imperio global, multipolar y multilateral (Hardt y Negri, 2011) que reduzcan las acciones del estado de bienestar a partir de la privatización del sector público.

De aquí que la dialéctica marxista operativa en el capitalismo industrial y que suponía el antagonismo del par “capital-trabajo”, es desplazada en el CC por los términos contradictorios que

engloban el orden de “lo común”, esto es, educación, salud, investigación científica, seguridad social (del que emerge la “intelectualidad difusa”) y el orden de la renta financiera fundada en la sectorización de la propiedad intelectual como vehículo de privatización del saber social: oposición entre la apropiación rentística y los beneficios públicos de la seguridad social.

El CC utiliza el soporte de los servicios públicos que comportan el *Welfare State* y que condujeron a la formación de una “intelectualidad difusa” como consecuencia de la escolarización sistemática y masiva, específicamente en el nivel universitario, como base para la posterior tecnologización social.

Por otro lado, el “salario indirecto” –noción propia de la teoría regulacionista- (Aglietta, Boyer) favoreció la liberación del tiempo como elemento de coacción salarial, dado que el trabajo inmaterial favorece la comprensión del tiempo ocioso como condición de posibilidad del prosumo y de maximización de la interacción social (Monnier y Vercellone, 2007). En este sentido, una renta básica independiente del empleo implicaría introducir una remuneración procedente de la productividad misma del *General Intellect*, por lo que ante la privatización de “lo común” Vercellone propone una revalorización democrática de las instituciones del *Welfare State*, a fin de establecer la necesidad de comprender que el tiempo de prosumo deben ser susceptibles de generar un ingreso o salario social (Vercellone, 2009: 97). Ello, frente a un CC financiarizado que genera renta por fuera del

proceso de producción, a partir de la explotación o apropiación del saber social o *General Intellect* producido.

Si el CC utiliza las instituciones de Educación Superior – como organizaciones resultantes del estado de bienestar-, con la finalidad de maximizar la tecnologización social, ello no impide el desarrollo de estrategias de desocialización de “lo común” (la universidad pública, por ejemplo), a través de la privatización total o parcial de sus estructuras. Luego, la investigación universitaria es eminentemente un campo susceptible de ser sujeto a la lógica rentística del mercado que apela a apropiarse del conocimiento público producido con fines comerciales. De aquí que la gestión de áreas de investigación en Educación Superior se encuentre en la tensión dada entre la libre circulación del conocimiento social desarrollado y el establecimiento de estrategias de cooperación con organizaciones privadas que, sea o no un objetivo primario o secundario, requieren de la institución universitaria como vehículo que maximice la valorización del capital físico o humano disponible.

Estructura del conocimiento en la bioeconomía de Andrea Fumagalli

La tipología de saberes que circulan en el CC y que determinan a su vez la relación capital-trabajo-salario (en su forma regulatoria propia) se corresponden con: a. saberes incorporados como consecuencia de la prestación laboral realizada y los

mecanismos institucionales que determinan el nivel general técnico de los saberes aplicados por la capacidad cualitativa de la fuerza laboral y b. Los saberes incorporados en el capital fijo o las actividades que producen bienes en sí mismos inmateriales (Fumagalli 2010)

Dicha tipología es la que signa las diferentes transiciones, propias del capitalismo mercantil e industrial, al cognitivo. Pues, con la Revolución Industrial en Inglaterra, la tecnologización fabril prometía la posibilidad de obtener una mayor eficiencia por la independencia dada entre los saberes propios de la dirección empresarial y el saber artesanal del obrero, por la posterior reducción del trabajador a esquemas mecánicos de producción (esto es, paso desde la subsunción formal a la subsunción real del trabajo en capital). Este proceso traza una diferencia entre el saber aplicado al diseño y el saber enfocado en la ejecución de procesos, de modo que el trabajo intelectual fuera desplazado como un componente mínimo en la prerrequisitoria para la fuerza laboral especializada. De esta suerte, la racionalidad instrumental era desplegada por mecanismos no secuenciados de comunicación como razón administradora y científica, en oposición al modelo mecánico de trabajo secuencial operado por la fuerza de trabajo en la fábrica.

La teoría del CC entiende que el conocimiento se vincula a “la actividad relacional-neuronal del ser humano, esto es, el conocimiento es el elemento inmaterial que se nutre de las

capacidades intelectuales y de comunicación” (Fumagalli 2010:94). Por ello, el conocimiento como *General Intellect* pertenece, con Marx, a un “individuo social”, y es, en sí mismo, inalienable del trabajador. En este sentido, la expropiación del conocimiento no es inmediata, dado que la alienación o enajenación del trabajador con respecto a sus propios saberes es, en principio, inviable, pues: “El trabajo cognitivo es un trabajo complejo, de naturaleza intelectual, fruto de procesos de aprendizaje y de formación continua dentro y fuera de la actividad productiva. El trabajador debe aprender a pensar para la máquina, debe aprender los procedimientos, los códigos, el lenguaje, debe aprender a entender lo que la máquina quiere” (Ricci citado por Fumagalli, 2010:90).

Fumagalli (2010) estratifica tres formas de conocimiento: a. La información como secuenciación de datos estructurados b. El saber, en tanto *know-how* instructivo que facilita la resolución de problemas y de aprendizajes c. El conocimiento sistémico con potencia para producir nuevos conocimientos (*know-that*): “Lo que entendemos por conocimiento sistémico es esencialmente conocimiento tácito, es decir un conocimiento que es resultado de un proceso de aprendizaje y aculturación personal y social, que no se puede separar ni expropiar de quien lo posee” (Fumagalli 2010:97).

En tanto el conocimiento sistémico se refiere a la comprensión, el saber es la aplicación algorítmica u operativa

material o inmaterial, mientras que la información se constituye en el instrumento que facilita la difusión, en una relación jerárquica que supone la noción de profundidad como aquella que genera el valor aplicado al capital: “Según la profundidad del conocimiento, se dan diferentes niveles de difusión” (Fumagalli 2010:98), con lo cual, cuanto mayor sea la profundidad del conocimiento, menor también será su velocidad de difusión dado que ésta depende del soporte técnico que facilite procesos de decodificación y estandarización de la comunicación.

La taxonomía construida a partir del conocimiento tácito y el conocimiento codificado depende de la capacidad y velocidad de transmisión, así como de una comunidad que lo cualifica conforme sea su socialidad (conocimiento personal y social). Fumagalli entiende, por tanto, que a. El conocimiento posee un alto grado de profundidad y un bajo grado de difusión y socialidad b. La información posee un bajo grado de profundidad, un alto grado de difusión y socialidad y c. El saber (*know-how*) tiene un grado medio de profundidad, difusión y sociabilidad, convergiendo, en líneas generales, con la información. De dicha categorización, el autor procede a identificar cuatro niveles de conocimiento:

a. Conocimiento personal o nociones e informaciones que conforman la estructura cultural del individuo; no constituye durante la modernidad un factor de producción de valor, pues requiere de otras formas de conocimiento para hacerlo: “El aprendizaje personal se convierte en conocimiento de base

gestionado a nivel público como condición para desarrollar, en una fase siguiente, vías de especialización del saber de acuerdo con la división del trabajo por proyectos y el grado de parcelación técnica. El conocimiento personal se transmuta en una trayectoria educativo-formativa, cuyas bases deben ser lo más homogéneas que sea posible a nivel social. Éste es el objetivo de la escuela pública, un objetivo que no puede ser inmediatamente traducido en productividad directa” (Fumagalli 2010:100). Así es que el conocimiento personal deviene en “bien común”, circunstancia que en el CC concurre con la especialización y parcelación por la cual el conocimiento personal es reducido al conocimiento social.

b. Conocimiento social, procedente del conjunto de saberes individuales en una relación de interactividad e interdependencia que requiere de una supra-estructura; tal nivel se corresponde con la idea de *General Intellect* que supone la distribución compartida del saber “Según niveles de especialización que, mediados por la posesión y por la capacidad de uso de las nuevas tecnologías digitales, definen cada vez más la división local e internacional del conocimiento social” (Fumagalli 2010:102).

c. Conocimiento codificado es aquél que puede ser escindido de la persona que lo porta por medio de tecnologías del lenguaje que tornan inteligible los contenidos de consciencia fuera del cerebro humano, a partir de una estandarización inmaterial que facilita la expropiación del conocimiento.

d. Conocimiento tácito o bioconocimiento es, por el contrario, inalienable del sujeto portador del mismo, dado que depende de su experiencia vital y es, en este sentido, ininteligible por la incapacidad de ser codificado:

La propia naturaleza cooperativa de la investigación y el hecho de que sea producto del conocimiento, tanto social como tácito, hace que, en el caso del conocimiento tácito, el bien-conocimiento no sea lo que es escaso, sino el número de trabajadores capaces de producirlo. De hecho, el conocimiento tácito puede ser definido también como un conocimiento que se individualiza en una persona, pero que en todo caso es el fruto del general intellect existente. Como tal es un bien común y la introducción de un derecho propietario no es justificable. Al final, es problema de la empresa conseguir que el trabajador que ostenta el conocimiento tácito sea incentivado a no abandonar su puesto (Fumagalli 2010:106).

En el capitalismo industrial fordista la producción de nuevos conocimientos dependía del genio o bien, de las competencias adquiridas por los individuos en el marco de los programas de instrucción pública, aplicadas luego al sistema de producción tecnológica por medio de la generación de innovaciones, de modo que una invención le sucediera a otra por la obsolescencia de los saberes dentro de las organizaciones.

Pero, en el CC la especialización de las trayectorias educativas –en el orden público o privado-, conduce a una división o parcelamiento desarrollado del conocimiento social, incorporado en forma inmediata a la organización productiva y ya no sólo a la máquina, como conocimiento objetivado (Marx) o concretizado (Simondon).

De aquí que el capital humano como factor productivo es depositario del conocimiento tácito y codificado acumulado:

Este proceso está presente en el recorrido formativo de la new education de casi todas las áreas de capitalismo avanzado: no es casual que, en Italia, la reforma universitaria distinga entre licenciatura «profesional» y licenciatura «especializada», salpicada de intermediaciones laborales basadas en el modelo de fases (stages), donde con la primera se persigue el conocimiento codificado, al tiempo que la segunda es una propedéutica para el desarrollo de conocimientos tácitos. Cae así la distinción entre tiempo de estudio y tiempo de trabajo, típica del paradigma fordista, y se entra en un proceso de formación permanente marcado, en su base, por la segmentación de los niveles de aprendizaje impartidos (Fumagalli 2010:108).

El CC derriba la estructuración temporal que asignaba la disponibilidad de un tiempo de estudio y un tiempo de trabajo, abriendo paso a un régimen de formación permanente o continua –favorecido por las NTICXs-, de modo que los procesos de aprendizaje garanticen la producción y acumulación de conocimiento social y/o *General Intellect*.

Por otro lado, la gestión de áreas de investigación en Educación Superior se enmarca dentro de la lógica que distribuye jerárquicamente la estructura del recurso humano o capital cognitivo activo conforme sea su grado de formación, en un modelo que requiere de la formación continua de docentes e investigadores, a los fines de maximizar el valor del producto inmaterial.

La universidad en el Capitalismo Cognitivo

El sistema educativo desarrollado específicamente por los estados nacionales modernos y expandidos a consecuencia del estado de bienestar como mecanismo de movilidad social ascendente, enfrenta su estructura laica, autonómica y libre frente a la concepción mercantilista del producto educativo como un bien de intercambio y de consumo, compelido por las fuerzas de la privatización en cuanto agencia de apropiación del conocimiento social.

De acuerdo a la lógica del CC, consistente en de-construir el contrato moderno-industrial entre capital-trabajo –por medio de la desregulación, precariedad y flexibilización laboral, la maximización de la productividad y globalización de la producción y circulación de los mercados-, el primer síntoma de inserción de la lógica del mercado en la constitución estatal de los sistemas educativos acontece con la construcción del proyecto de *Espacio Europeo de Educación Universitaria* (EEEU) que busca: 1.

Homologar los títulos universitarios de los distintos países del bloque, con el objetivo de unificar una titulación para enlazar el mercado europeo de trabajo 2. Actualizar las currículas universitarias, a fin de hacerlas competitivas frente a USA y Japón, aumentando en consecuencia el intercambio estudiantil y la producción científica; según puede leerse en el *DICTAMEN sobre la Comunicación de la Comisión* (2003), cuyo subtítulo versa: “Invertir eficazmente en educación y formación: un imperativo para Europa”, entre sus artículos se referencia el objetivo de “Garantizar (...) una educación de calidad para todos los ciudadanos (...) para lograr el objetivo estratégico establecido por los Estados miembros de hacer de la Unión Europea la sociedad y la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo” (Dictamen 2003:5) en tanto “Es evidente que las nuevas exigencias de la sociedad del conocimiento, los procesos de globalización, las nuevas capacidades básicas - alfabetización digital, multilingüismo, capacidad empresarial, competencias sociales- y la necesidad de enseñar a aprender exigen profundas reformas estructurales y un cambio radical de los contenidos y las metodologías de la educación y formación” (Dictamen 2003:5).

El *Dictamen* referenciado es coincidente con el requerimiento de la hegemonía de mercado de formar un “cognitariado” regional, susceptible de competir en el orden internacional. Los teóricos del CC, entienden, en su mayoría, que

es la *Declaración de la Sorbona* (1998) el punto de partida que instó a la unificación de los sistemas de enseñanza universitaria en Europa. Tanto en el *Dictamen* como en la *Declaración*, la enseñanza universitaria –*en conjunto con la investigación científica*–, es comprendida ya no como “gasto público” –en concordancia con el *Consejo de Lisboa*–, sino en términos de inversión, estableciendo, asimismo:

2.8. Que la inversión en las TIC es un elemento sumamente productivo y constituye un potencial significativo para mejorar la educación y la formación. De hecho, las TIC facilitan el acceso al aprendizaje permanente, favorecen los intercambios culturales y fomentan el aprendizaje de las lenguas y abarcan también otros ámbitos considerados prioritarios, como el acceso generalizado a la instrucción y la participación en la ciudadanía activa;

2.9. Subraya que la inversión en dichas técnicas, en las TIC y en el e-Learning representa un elemento esencial para adaptar los sistemas de educación y formación a las exigencias de la sociedad del conocimiento y del modelo europeo (Dictamen 2003:5)

La comprensión de la “inversión” en Educación Superior supone entonces introducir un lenguaje mercantil como supuesto neoextractivista de rentabilidad que requiere de “recuperos”, por medio de la construcción y apropiación de conocimientos producidos en forma reticular (como modalidad de producción que otorga valor agregado al bien), a partir de recursos humanos específicamente formados.

Luego, la inversión en una educación universitaria con tales características excede las capacidades del estado nacional moderno, apelando pues al desarrollo de formas privadas de financiación a través de programas empresariales de becas o subsidios a investigación, o bien a la privatización de servicios educativos específicos (v.gr: educación de postgrado); la lógica mercantilista no entrevé conflictos posibles de interés entre la concepción de la educación como servicio rentable y la noción tradicional de autonomía universitaria, en tanto la reproducción de la hegemonía de clase post-industrial supone la valorización de la fuerza de trabajo vivo e intelectual, por mediación de las estructuras estatales pre-dadas como condición de posibilidad para la valorización del capital, por la producción de subjetividades especializadas para el desarrollo de trabajo inmaterial.

La alienación del cognitariado acontece ya no por la separación entre capital-trabajo, sino por la identificación del tiempo de trabajo con el tiempo de ocio, con base en el empleo de la tecnología como dispositivo que configura las formas de apropiación capitalista del conocimiento; en este sentido, la “Lógica de beneficio que incorpora la universidad-empresa destinada a contar con una gran proporción de cognitariado (profesorado, becarios, personal asociado a proyectos de investigación, etc.) y en la que, también, se introduce al estudiante (el trabajo colaborativo/competitivo se establece curricularmente

como competencia clave o se incluyen las prácticas sin remunerar en empresas)” (Valdunciel 2014:15).

El docente y el estudiante se incorporan tácitamente en la lógica de producción colaborativa de conocimiento, estableciéndose formas de transferencia del saber al sector empresarial que financia los programas de estudio y/o investigación.

Bermejo (2009) entiende que la introducción de la lógica empresarial en los modos de producción y transferencia de conocimiento en la Educación Superior, remite a pensar en la universidad como una fábrica de ignorancia por la de-cualificación de trabajadores ahora formados en un sentido polivalente y, por la reducción de los espacios de investigación científica a criterios de rentabilidad económica: “Así, por lo que se refiere a su función docente, por una parte, y en respuesta a la dualización del mercado de trabajo (Hirtt, 2013), la universidad-emprendedora, que no deja de ser de masas, perfila una línea de producción de trabajadores flexible (ANECA, 2007) de cualificación competencial media-baja y otra, selectiva y de élite, de alta competitividad, a través de másteres que abren vías con círculos empresariales, conexiones con el extranjero y otras formas de valorización del capital cultural y relacional” (Valdunciel 2014:149-156).

Por otro lado, las áreas de investigación universitaria – adecuándose al modelo norteamericano-, se transforman en objetivos de externalización empresarial, como parte de un sistema

de I+D que estratifica los dispositivos de rentabilización del conocimiento generado en las instituciones públicas, siendo entonces apropiado por intereses privados por mediación de mecanismos de transferencia específicos que solidifican el núcleo cooperativo Universidad-Empresa-Estado.

La *gestión* empresarial de la universidad pública introduce una modalidad de racionalidad instrumentalizadora y reductiva, como fuente de derecho para establecer una dinámica de evaluación de la eficiencia, no sólo en el nivel de productividad de los docentes –por número de titulaciones, artículos o asistencia a congresos, etc.–, sino en la tasa de deserción, retención y graduación institucional. La aplicación de una bio-economía del *wetware* universitario re-direcciona las fuerzas de la intelectualidad de masas formada en las universidades, en torno a la legitimación de dispositivos de control social en los que la hegemonía tecnocrática supone la validez acrítica de la apropiación privada del conocimiento como atributo de valorización del capital.

En el marco de la transnacionalización de las relaciones de trabajo y la incorporación del conocimiento como valor de capital en un escenario de internacionalización del trabajo cognitivo, el proyecto colectivo *Edu-Factory* describe la emergencia de la “universidad global”, como aquella presente en estados nacionales excedidos por el nivel de movilidad de trabajadores, mercancías y

capital, y des-centrados respecto de su posición legítima de dominancia soberana.

La “universidad global” es un síntoma de las tendencias manifiestas de corporatización, precarización del trabajo, emergencia de nuevas relaciones con el mercado, etc., fenómenos que se traducen de distinta maneras, de acuerdo a la situación contextual de la universidad pública en cada estado nacional.

En tanto la Organización Mundial del Comercio (OMC) estima que la liberalización de los servicios de salud generaría un impacto en el mercado global de \$40/50 billones, el contra-argumento a la concepción de la educación como mercancía supone la consolidación del estado como garantía para la provisión de servicios nacionales de educación, en concordancia con la naturaleza soberana de tal prestación y frente al *offshoring* universitario.

La OMC subsume la definición respecto de la modalidad de exportación de servicios educativos a las formas de aprendizaje a distancia (*e-learning*), al intercambio de estudiante en programas de becas, a la financiación de empresas en el desarrollo de programas de estudio y/o investigación externos o suplementarios a la función de la universidad: “The Commerce Department’s activities are fully aligned with the trade liberalization agenda of the WTO, where higher education falls under the General Agreement on Trade and Services (GATS). Dedicated, like all WTO agencies, to the principle that free trade is the best guarantee

of best quality at lowest cost, GATS was formed in 1995, and higher education services were added to its jurisdiction largely as a result of pressure in 2000” (Rothberg 1997:175).

El proceso de apropiación privada de la universidad supone no sólo una comprensión rentística-colonizadora impuesta sobre las trayectorias formativas del futuro capital cognitivo profesionalizado, pues, la transnacionalización de la lógica instrumentalista en pos de una des-regularización de los servicios educativos implica, asimismo, la expansión de esa misma lógica en el funcionamiento institucional y en los programas de estudio, radicalizando una occidentalización euroamericana de los contenidos, como dispositivo de reproducción de la ideología hegemónica:

Lo que ha venido a llamarse ciencia global es un factor central de todas las políticas y discursos en torno a la economía global del conocimiento. Políticos y legisladores en países de todo el mundo están promoviendo inversiones en investigación universitaria como medio para generar innovación tecnológica, con el objetivo general de mejorar el comportamiento de las economías y acelerar el crecimiento económico (Välímää & Hoffman 2008). En el contexto de un mercado competitivo globalizado, la investigación científica se ha convertido en un recurso mercantil al servicio de una «sociedad del conocimiento» posindustrial (UNESCO 2005). Se asume que puede generarse una prosperidad económica sustancial a través de la innovación tecnológica y la comercialización de la investigación científica. Se defiende así la propiedad intelectual (PI) como una herramienta fundamental para el crecimiento de la ciencia global, lo que convierte las patentes y las publicaciones con copyright en hitos y

métricas fundamentales para los sistemas nacionales de innovación (OECD, 2013). Ciertamente, como argumentan Slaughter y Rhoades, el conocimiento mismo es visto como un tipo de «material en bruto que ha de ser minado y extraído de cualquier sitio sin protección» y, después, «vendido en el mercado por un determinado beneficio» (Flok Society 2004:151).

El *offshoring* de la universidad global comprende la flexibilización laboral a partir de la sistematización del diseño de un currículum o planificación de materias de corto plazo basadas en el auto-aprendizaje (robotizado a través de *Artificial Intelligence*), con lo cual acontece una reducción significativa en el coste de contratación del personal docente y, por medio del *outsourcing*, de todo personal no-académico enfocado en el desarrollo técnico del campus virtual, preservando no obstante a docentes reconocidos con el fin de convocar un potencial de consumidores-estudiantes a los servicios ofrecidos por la emergente corporación cognitiva multinacional.

La desocialización de la universidad pública por efecto de dispositivos de flexibilización laboral o de apropiación del conocimiento producido a través de mecanismos de colaboración inter-extrainstitucionales en el eje Estado-Universidad-Empresa, supone también la emergencia de una lógica rentística-colonialista que utiliza a las organizaciones propias del *Welfare State* con la finalidad de maximizar la tecnologización social por la inversión en la formación e investigación universitaria, cuyo recupero habrá

de manifestarse en la innovación como agente dinamizador de la economía.

La Universidad Argentina y el Capitalismo Cognitivo

En el año 2010 acontece una objeción de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Buenos Aires por la acreditación (ya no la evaluación) de sus carreras ante CONEAU, conforme a las disposiciones de la Ley de Educación Superior (LES), especialmente, por una crítica al artículo N°2 de dicha Ley, en el que no se clarifica, en modo alguno, el carácter gratuito de la educación superior, concordando ello con una perspectiva neoliberal por la cual la educación es concebida como un producto de intercambio que puede ser consumido sólo por quienes poseen recursos económicos suficientes para acceder a estudios universitarios, permitiendo así al Estado destinar el financiamiento universitario a los niveles de formación previos; es, en este sentido, clara la interpretación de la resolución aprobada por Exactas, en la que enuncia que la LES “generó un marco que trata a la educación superior como un bien de intercambio, como un servicio, y tiende a limitar la autonomía universitaria”, por lo cual se impulsan “cuestionamiento político a aspectos de la LES”, y de aquí que el Decano declarara: “No es una declaración vacía de rechazo, sino un posicionamiento político”.

Si bien, en los incisos del citado artículo, se lee: a) es obligación del Estado garantizar la igualdad de oportunidades y

condiciones en el acceso, permanencia, graduación y egreso “para todos quienes requieran y reúnan las condiciones legales”, también se esclarece en el artículo 13º, el derecho de los estudiantes “a) Al acceso al sistema sin discriminaciones de ninguna naturaleza”, con lo cual podrían incluirse formas de segregación socio-económicas, del mismo modo que, en el mismo artículo –y en conformidad con el artículo 75, inciso 19 de la Constitución Nacional, los estudiantes tienen derecho “c) A obtener becas, créditos y otras formas de apoyo económico y social que garanticen la igualdad de oportunidades y posibilidades, particularmente para el acceso y permanencia en los estudios de grado, conforme a las normas que reglamenten la materia”.

No obstante dichas aclaraciones, la LES no hace referencia explícita en ninguno de sus artículos a la gratuidad de la Educación Superior.

Por este motivo, el 11 de noviembre de 2015 es promulgada la Ley N° 27.204 B.O. “Ley de Implementación Efectiva de la Responsabilidad del Estado en el Nivel de Educación Superior”, que en su Artículo 2º bis establece: “Los estudios de grado en las instituciones de educación superior de *gestión* estatal son gratuitos e implican la prohibición de establecer sobre ellos cualquier tipo de gravamen, tasa, impuesto, arancel, o tarifa directos o indirectos. Prohíbese a las instituciones de la educación superior de *gestión* estatal suscribir acuerdos o convenios con otros Estados, instituciones u organismos nacionales e internacionales públicos o

privados, que impliquen ofertar educación como un servicio lucrativo o que alienten formas de mercantilización”.

Asimismo, ya la Ley de Educación Nacional –previa modificación de la Ley Nº 27.204, en su artículo Nº11-, obliga al Estado a: h) Garantizar a todos/as el acceso y las condiciones para la permanencia y el egreso *de los diferentes niveles del sistema educativo*, asegurando la gratuidad de los servicios de *gestión* estatal, en todos los niveles y modalidades (La cursiva es mía).

Por tanto, es evidente la tensión dada en torno a la función de la universidad y a su utilidad para la formación de recursos humanos poli-funcionales y prosumidores, en el escenario de un estado de bienestar devenido en estado evaluador, y a las tentativas neoliberales orientadas a generar prácticas de apropiación del conocimiento y del *wetware*.

Bibliografía

- AA.VV. (2004). *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Clot, Y. 2002. *La función psicológica del trabajo*. Paris: puf. Dieaudié, P., B.
- CONEAUa. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2015) *Universidad Empresarial Siglo 21*. - 1a ed. adaptada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.
- CONEAUb. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2015) *Instituto Tecnológico de Buenos*

Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUc. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2010) *Universidad de Morón*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUd. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2012) *Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUe. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2015) *Universidad Austral*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUf. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2012) *Universidad Nacional de La Matanza*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUg. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2010) *Universidad Nacional de Formosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUh. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2014) *Universidad Tecnológica Nacional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUi. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2015) *Universidad Nacional de San Juan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

— CONEAUj. Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (2011) *Universidad Nacional del Litoral*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CONEAU-Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria.

- Cremonini, S (2011) Reflexiones sobre la *gestión* de la investigación universitaria en ambientes virtuales de aprendizaje. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*. No. 32, (febrero-mayo de 2011, Colombia), acceso: [http://revistavirtual.ucn.edu.co/]
- Drucker, P. (1959). *Landmarks of tomorrow*. Nueva York: Butterworth-Heinemann
- Flores Caicedo, J (2010) La *Gestión* del conocimiento y las herramientas colaborativas: una alternativa de aplicación en Instituciones de educación superior. *Revista de Investigación N° 71* Vol 34.
- Foray, D. y B. A. Lundvall (1996) *Employment and Growth in the Knowledge-based Economy*. Paris: ocde.
- Foray, D (2000) *L'économie de la connaissance*. Paris: La Découverte.
- Freeman, C. y L. Soete (1997) *The Economics of Industrial Innovation*. Londres: Pinter.
- Friend, M.; Cook, L. (2007). *Interactions: Collaboration skills for school professionals* (5th ed.). Boston: Allyn & Bacon
- Fullan, M. (2007). *The new meaning of educational change* (4th ed.). New York: Teachers College Press.
- Fumagalli, A (2010) *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*. Carocci Editore, Roma,
- _____ (2010). *Bioeconomia y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2008) “Segmentation du travail cognitif et individualisation du salaire”, en *Multitudes*, núm. 32, Mars de 2008, Paris. pp. 65-76.
- _____ (2009). “Crisis económica global y governance económico-social” en Fumagalli, A., S. Lucarelli, C. Marazzi, S. Mezzadra, A. Negri, C. Vercellone. *Bajo el Volcán 54*
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- Herrera, R. y C. Vercellone (2002) “Transformations de la division du travail et general intellect”, en C. Vercellone (dir.). 2002. *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?* Paris: La Dispute.
- Howit, P (1996) *The implications of knowledge-based growth for micro-economic policies*. Calgary: University of Calgary Press.
- Joyce, B.; Showers, B. (2002). *Student achievement through staff development*. (3rd ed.). Alexandria, VA: ASCD
- Katz, Sztulwark, S. y P. Míguez. 2012. “Conocimiento y valorización en el nuevo capitalismo”, Realidad Económica núm. 270, 1 de octubre-15 de noviembre, Buenos Aires.
- Kisielewsky Sergio (2011). El neoliberalismo ubica a la educación en el mercado de competición, de producción exacerbada. Página 12.
<http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-181177-2011-11-14.html>
- Lebert, D. y C. Vercellone (2006): “Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo”, en C. Vercellone (dir.), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*. Roma: Manifestolibri, pp. 19-37.
- Lentijo, P., Molina, J. y Martiné, E. (2004) *Temas de Política y Legislación Educativa: El Derecho a la Cultura y a la Educación en la República Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Escolares.
- Lessig, L. 2005. *Por una cultura libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lion, C (2006). *Imaginar con tecnologías. Relaciones entre tecnologías y conocimiento*. La Crujía Ediciones: Buenos Aires.
- Lucarelli, S (2009) “El biopoder de las finanzas” en Fumagalli, A., S. Lucarelli, C. Marazzi, S. Mezzadra, A. Negri y C. Vercellone (2009) *La gran crisis de la economía global*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 125-148.

- Lucarelli, S (2013) *The Thesis of Cognitive Capitalism. New Research Perspectives. An Introduction* (with Carlo Vercellone). *Knowledge Cultures*, vol. 1, n. 4
- Marazzi, C (2009) “La violencia del capitalismo financiero”, en Fumagalli, Lucarelli, Marazzi, Mezzadra, Negri, Vercellone. 2009. *La gran crisis de la economía global*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 21-32.
- Mezzadra, S (2010) “Introducción” en Fumagalli, Lucarelli, Marazzi, Mezzadra, Negri, Vercellone. 2009. *La gran crisis de la economía global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- McLeskey, J.; Waldron, N. (2000). *Inclusive education in action: Making differences ordinary*. Alexandria, VA: ASCD.
- Míguez, Pablo (2010). “El debate contemporáneo sobre el Estado en la teoría marxista: su relación con el desarrollo y la crisis del capitalismo” en *Estudios sociológicos*, núm. 84 (vol. xviii, núm. 1, pp. 643-689, septiembre-diciembre, 2010). México:
- Mouhoud E. M (2003) “Division internationale du travail et économie de la connaissance” en C. Vercellone (dir.). 2003. *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?* Paris: La Dispute.
- Moulier Boutang, Yves et.al. (2004) *Capitalismo Cognitivo, Propiedad Intelectual y Creación Colectiva*. Madrid, Traficantes de sueños.
- _____ (2004) “Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo” en Moulier Boutang, Yann, Antonella Corsanni et al. 2004. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Martíné Eduardo Hector, César Gerónimo Tello Manuel Gorostiaga (2008) *Globalización y Reforma Educativa en América Latina: una discusión inacabada*. Artículos arbitrados. ISSN: 1316 – 4910. Año 12, N° 43. pp-759-765 Disponible en línea (21/09/2016): <http://www.scielo.org.ve/pdf/edu/v12n43/art12.pdf>
- Negri, A. (1999). *General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid: Akal
- Negri, A. y M. Lazzarato (1991) “Trabajo Inmaterial y Subjetividad”. *Futur Antérieur* n° 6, Paris, publicado en Negri, A.

- y M. Lazzarato. 2001. “Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad”. Río de Janeiro: DP&A Editora.
- Negri, A. y C. Vercellone (2008) “Le rapport capital-travail dans le capitalisme cognitif” en *Multitudes*, n° 32, Mars de 2008, Paris, pp. 39-50.
- Rivas Axel, Verona Batiuk, Claudia Composto, Florencia Mezzadra, Martín Scasso y Alejandro Vera. *El Desafío del Derecho a la Educación en Argentina*. CIPPEC UNICEF.2007<http://www.cippec.org/Main.php?do=documentsShow&categoryId=4&page=5>
- _____ *El Desafío del Derecho a la Educación en Argentina*. CIPPEC UNICEF. 2007. Disponible en línea (21/09/2016): <http://www.cippec.org/Main.php?do=documentsShow&categoryId=4&page=5>
- Romer, P (1986) “Increasing Returns and long-Run Growth”, *Journal of Political Economy*, 94 (5), pp. 1002-1037.
- Rullani, E (2000) “Le capitalisme cognitif: du déjà-vu”, *Multitudes*, n°2, Mai de 2000, 87-94, Paris.
- Rothberg et al. (2009) *Cary Nelson and the struggle for the University: Poetry, Politics and the Profession*. University of New York Press, Albany.
- Scribner, J., Sawyer, R., Watson, S.; Myers, V. (2007). Teacher teams and distributed leadership: A study of group discourse and collaboration. *Educational Administration Quarterly*, 43(1), 67–100
- Tedesco, Juan Carlos (1993) *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Ediciones Solar, Buenos Aires.
- _____ (1997) *El nuevo pacto educativo*. Editorial Anaya, Buenos Aires.
- _____ (1983) *El proyecto educativo autoritario*. FLACSO.
- Torres, Carlos Alberto (2001) *Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo veinte*. Buenos Aires: CLACSO.
- Veleda, Cecilia; Rivas, Axel; Mezzadra, Florencia (2011) *La construcción de la Justicia Educativa Criterios de*

redistribución y reconocimiento para la educación argentina. CIPPEC UNICEF Disponible en línea (21/09/2016): www.cippec.org/Main.php?do=documentsDoDownload&id=533

— Vercellone, Carlo (2011) *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista.* Buenos Aires: Prometeo.

_____ *Capitalismo cognitivo. Releer la economía del conocimiento desde el antagonismo capital-trabajo.* TESIS 11, 2013, pp.en ligne.

_____ (2003), Mutations du concept de travail productif et nouvelles normes de répartition: Sommes-nous sortis du capitalisme industriel? Paris, *La Dispute*, p. 249 -272.

_____ (2004a), Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif: une mise en perspective historique, *3èmes Journées d'étude du Lame, Les transformations du capitalisme contemporain.* Université de Reims, 1-2. Disponible en línea (22/09/2016): <http://seminaire.samizdat.net/Sens-et-enjeux-de-la-transition.html>

_____ (2004b), Division internationale du travail, propriété intellectuelle et développement à l'heure du capitalisme cognitif. *Géographie, Economie et Société*, Volume 6 - N°4. pp.359-381.

_____ (2004c) «Les réformes du Gouvernement Raffarin ou le capitalisme cognitif contre l'économie de la connaissance», documento de trabajo, sitio de la revista *Multitudes*, 2004 ; http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1125(consultado: 15 de abril de 2004).

— Valdunciel, M. Crítica a las universidades y bibliotecas empresariales: España, convergencia europea y capitalismo cognitivo. *Libr. & Info. Sci. Critique.* Vol. 7 No. 1 Jan-Jun 2014. Monterrey, Nuevo Leon, Mexico

_____ La universidad-empresa en el capitalismo cognitivo. *Con-Ciencia Social*, nº 18 (2014), pp. 149-156

— Zitello, M. El cientista social ante el Capitalismo Informacional. *Chasqui.* Revista Latinoamericana de

Comunicación N.º 133, diciembre 2016 - marzo 2017 (Sección
Monográfico, pp. 147-157)

Espacio y tiempo ontológico en la Filosofía Maya

*desde la perspectiva de la Filosofía de la
Liberación*

GABRIEL HERRERA SALAZAR⁷

En filosofía se utilizan concepciones abstractas que intentan generar una imagen aproximada de la ontología de una totalidad cultural. Para el estudio de la cultura maya se nos ha hecho necesaria la definición de categorías; esto, con el fin de tener un marco con el cual poder dar mayor claridad a la profundidad fenomenológica de las concepciones filosóficas de los pueblos amerindios anteriores a la invasión europea, teniendo como modelo a la civilización maya. Con la finalidad de evitar confusiones innecesarias nos es ineludible en este trabajo definir con claridad algunas categorías ontológicas claves, con la

⁷ Gabriel Herrera Salazar (Ciudad de México, 1980) es Doctor en Filosofía de la UNAM, Estudios de posdoctorado en Humanidades en la línea de Filosofía Moral y Política de la UAM-I, Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas del CESMECA de la UNICACHy Licenciado en Filosofía de la UAM-I. Se ha especializado en los campos de Ética, Filosofía Política y Filosofía de la Liberación. Se ha desempeñado como docente, su trabajo ha estado dirigido a los jóvenes. Autor de los libros *Vida humana, muerte y sobrevivencia* (2015), *Ensayos heréticos* (2016) y *Metodología de la liberación para las Ciencias Sociales* (2018). Desde el 2010 miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL).

pretensión de ascender a un campo más concreto, pero no por ello menos complejo.

1. Cosmos, mundo y universo cultural

Enrique Dussel, en su libro *Filosofía de la Liberación*, define “cosmos” y “mundo” como dos categorías duras de filosofía; sin embargo, siguiendo la misma línea argumentativa se nos impone una categoría propedéutica que consideramos estratégica para comprender la profundidad fenomenológica del pensamiento filosófico de los pueblos originarios amerindios. Situándonos en el nivel de la crítica –a la manera del filósofo judío Walter Benjamin⁸– nosotros diferenciaremos, para este trabajo, entre “cosmos”, “mundo” y “universo cultural”.

El “universo”⁹ se encuentra *analécticamente* situado entre la espacialidad del “cosmos” y “mundo”, en un punto intermedio, en el “entre” de ambos: “llamaremos universo al cosmos modelizado en tanto que naturaleza, pero en su nivel macro físico, astrofísico.” (Dussel, 2001, p. 131) Para nuestro filósofo latinoamericano, “mundo” es una totalidad sistémica que unifica orgánicamente las

⁸ El alemán W. Benjamin parte de la investigación romántica, entonces entiende el concepto de crítica a la obra de arte como la “iluminación de la obra misma”, es decir, la crítica consiste en “culminar” o “absolutizar” la obra por medio de la praxis del crítico, es un despliegue de la obra de arte misma a través de la historia.

⁹ La palabra universo proviene del latín *universus*, compuesta de *unus* y *versus* que denota a la “unión de las versiones”.

cosas, los entes, los objetos y les asigna un lugar espacial y funcionalidad en un horizonte cotidiano con sentido práctico.

Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata de cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido. El mundo, podríamos decir, se va desplegando lentamente desde el momento de nuestra concepción. (Dussel, 2001, p. 41-42)

El “cosmos” es la totalidad de las cosas reales, en parte es incomprensible en cuanto tal para el cerebro humano, gran parte del “cosmos” se encuentra en terreno del misterio de lo inconmensurable, lo inabarcable, nunca conocido en su totalidad¹⁰; ni siquiera el razonamiento mítico la puede aprehender en sí porque siempre al tratarla de abarcar queda al margen, de manera negativa, ya que todo intento de esquematización es insuficiente, sin embargo la racionalización mítica surge como necesidad humana. Lo conocido del “cosmos” se racionaliza y se expresa de manera análoga por medio del mito en un esquema limitado pero constituido de suyo.

¹⁰ Esta parte aun no conocida se encuentra situada, no en el esquema del *tonal* (la razón que ordena el mundo, lo ya conocido), sino en el terreno del *nawal* (lo “oscuro” que se sitúa en la *exterioridad* de la razón ontológica hegemónica, lo aun no conocido, esta radical exterioridad es otra “razón”, distinta a aquella).

A fines de este discurso filosófico designaremos, con la palabra de origen griego “cosmos” a la totalidad de las cosas reales, conocidas o no por el ser humano. La totalidad de los astros, la vida, la realidad, en cuanto es algo constituido de suyo, desde su propia esencia. (Dussel, 2001, p. 42-43)

Para nuestro maestro, en el “cosmos” habitan “cosas”¹¹, mientras en el “mundo” entes¹². El “mundo” comprende una parte del “cosmos”:

[...] algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido. Hay sin embargo entes que no son cósmicos sino sólo mundanos (todos los entes imaginarios). Por ello diremos que hay cosas en el cosmos; los entes son en el mundo. (Dussel, 2001, p. 43)

Así, “el cosmos es anterioridad real parcial”, mientras que “el mundo es una nota real de la persona y por ello aún los entes

¹¹ “Cuando hablamos de cosa (*res*) nos referimos siempre a una realidad sustantiva cuyas notas constitutivas están cerradas, clausas o independientes realmente como todo [...] Cosa es lo real de suyo, desde sí, momento del cosmos [...] que no es el mundo [...] ni sólo la naturaleza”. (Dussel, 2001, p. 57)

¹² “[...] el ente (*tó on, ens*, lo que es), indica que nos referimos abstractamente a la cosa en cuanto incorporada al mundo como mediación o posibilidad; aunque también puede ser un puro ente de razón [...] se dice ente en referencia al contenido eidético y teniendo en cuenta la realidad connotada (si la hay), la esencia. Se dice fenómeno en referencia al hecho de aparecer en el mundo, con respecto a la totalidad significativa. Todo ente es fenómeno y viceversa; pero no toda cosa real es ente: si la cosa es ente es entonces cosa-sentido (sólo en este caso).” (Dussel, 2001, p. 57-58)

imaginarios son objetos con sentido”. (Dussel, 2001, p. 43) Por ejemplo los mitos.

Por nuestra parte, queremos hacer la distinción de estas categorías filosóficas que a su vez son distintas de lo que entendemos por *universo cultural*, el cual hace referencia a aquella totalidad que comprende a los entes que nosotros llamaremos: “símbolos”, hierofanías creadas de la experiencia mística; si bien son parte del “mundo” de la persona, no son *entes físicos*, su *esencia* tiene por fuente la imaginación creadora, es un *ente culturalizado* que es representado simbólicamente. Entonces llamaremos *universo cultural* a la totalidad mítica, que se crea a partir de una intuición del “cosmos”, la cual logra necesaria una síntesis lógica estructurada y culturalizada racionalmente, dota de sentido.

En el *universo cultural* habitan *entes ónticos*, simbólicos, míticos, con sentido para la vida práctica y teórica en el “mundo” como totalidad cultural. Esta totalidad que organiza los símbolos es utilizada para actuar dentro del “mundo”, es decir, en los campos prácticos de la vida mundana (ver esquema 1).

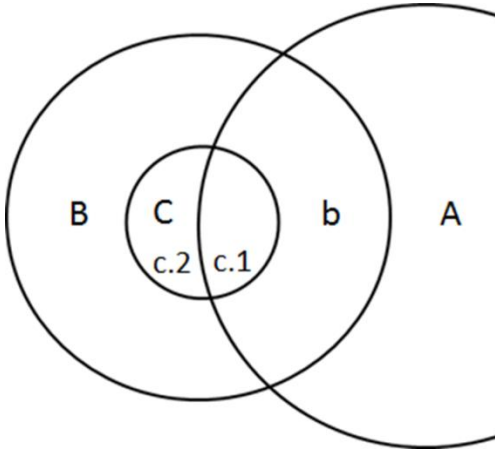
De esta suerte, el *universo cultural* es la totalidad de símbolos creada y objetivizada en el “mundo” por medio de una culturalizada razón mítica, la cual se encarga de sistematizar de manera análoga una intuición filosófica del “cosmos” y de la vida humana cultural; fundamenta en el nivel formal principios éticos para la acción práctica de la vida cotidiana. El *universo cultural* es

la delimitación simbólica en las categorías ontológicas de *espacio* y *tiempo* del *infinito*, su sistematización racional en símbolos que decanta en “cosmovisión”. Nuestro amigo Enrique Dussel en el año 2014 escribe después de casi 40 años de haber escrito su libro *Filosofía de la Liberación*, en su libro *14 tesis de ética*, escribe:

El *cosmos* es la totalidad de lo real; el *mundo* es la totalidad ontológica; el *universo* es la totalidad del cosmos comprendido de alguna manera teóricamente en un modelo del cosmos en el mundo (véase *Filosofía de la Liberación*, 4.1.3.2). Así el *universo* griego o aymara no es el semita; y el semita no es el moderno. Hay una historia de las comprensiones del universo. (Dussel, 2016, p. 15)

Con esta precisión señalada podemos entonces profundizar fenomenológicamente en el mito vivido que explica de manera racional una cosa del cosmos y de la vida humana, principios que se encuentran en la base de todas las culturas y le dan sentido ontológico al mundo, razón de ser a la existencia de la cultura a la cual se pertenece.

Esquema 1



Cuadro 1. Reproducido y basado en el Esquema 4.1 del libro *Filosofía de la liberación* (Dussel, 2001, p. 129). *Aclaraciones:* Donde A) es el cosmos o totalidad de lo real; B) es el mundo o totalidad ontológica; b) es la naturaleza o totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo, es decir, universo o cosmos modelizado en tanto naturaleza e interpretado culturalmente; C) es el *universo cultural* o totalidad del cosmos comprendido de alguna manera teóricamente en un modelo del cosmos en el mundo, es decir, estructura racional simbólico-cultural la cual es fundamento para organizar las acciones prácticas del mundo de la vida cotidiana, por ejemplo totalidad cultural comprendida como *Pachamama* (nuestra madrecita); así, *c.1*) es el acceso a lo real o ámbito de la explicación científica y; *c.2*) es ámbito semiótico donde se estructura la interpretación hermenéutica y representación simbólica-mítica que dota de sentido a los objetos del mundo.

2. *Espacio y tiempo* (geografía y calendario) como base de la ontología del pensamiento filosófico maya

Entre los mayas, la narración mítica del origen del cosmos comienza en el vacío de la afonía estática: “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo” (Popol Vuh, 2000, p. 23); en el caos originario *cero* (porque

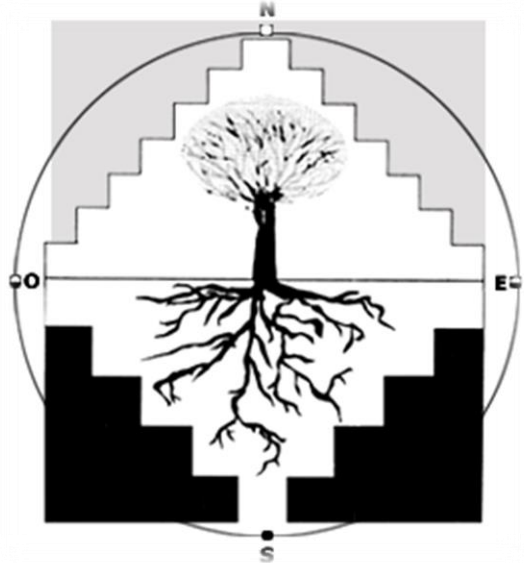


Figura 1. Los tres mundos sobrepuestos separados por el “gran árbol” centro del universo maya.

no es orden humano), en aquel no-espacio y no-tiempo, no existía más que lo indeterminado en su *serpuro*. Tras un gran diluvio fueron plantadas en la región o mundo de los muertos las cuatro semillas de los que serán los cuatro árboles cósmicos que atravesarán verticalmente los tres horizontales planos del universo (ver figura 1).

Estos árboles se enraízan y alimentan en el inframundo o mundo de los muertos, los troncos de madera atraviesan y sostienen el mundo de en medio o mundo humano y las copas de los árboles rebosan esplendorosamente en el mundo superior o

mundo celeste¹³. Cada uno de los cuatro árboles cósmicos que atraviesan los tres mundos se sitúan en extremos opuestos de tal manera que forman un cuadrado¹⁴, cada árbol cargaba una zona espacial del cuadrante y en el centro un “gran árbol” era el eje neurálgico de todo el universo¹⁵ (ver figura 1). Estos árboles

¹³La estructura ontológica de la totalidad que comprendía el universo entre los mayas estaba representado simbólicamente en tres planos cuadrados superpuestos uno sobre otro, entonces, el universo estaba dividido en tres niveles, cada nivel era un mundo. En el nivel más alto se colocaba al mundo celeste que tenía características masculinas, como la de dotar con agua o esperma, la semilla de vida; en la parte más baja se colocaba al mundo de los muertos que tenía características femeninas, como la de gestar la semilla fecundada. En el mundo de en medio estaban los humanos que comparten la Tierra con sus hermanos mayores, es decir, los otros entes. Los tres niveles están separados por cuatro árboles cósmicos que se sitúan en el extremo de cada punto cardinal y en el centro un “gran árbol” que funciona como el eje central del cosmos y atraviesa el universo: este “gran árbol” no fue creado porque tiene permanencia infinita.

¹⁴“[...] la concepción de la cuadrangularidad deriva de la observación del tránsito anual del Sol, que distingue tanto las cuatro estaciones como los cuatro puntos cardinales. Así, en el pensamiento maya la tierra se subdivide en cuatro sectores o <<rumbos>>, [...] y cada sector tiene como símbolo un color: rojo (este), negro (oeste), amarillo (sur) y blanco (norte), una ceiba, sobre la cual se posa un ave; un tipo de maíz, un tipo de frijol y diversos animales, todos ellos del color de los <<rumbos>>. Los arboles sostienen al lado de deidades antropomorfas llamadas Bacabes”. (De la Garza, 2002, p. 69)

¹⁵El filósofo mexicano a quien considero “de la liberación”, vocero y jefe militar del EZLN –quien tiene viviendo entre los mayas más de veinte años-, en diciembre del año 2007, en la primer conferencia colectiva del día jueves 13 de diciembre celebrada como apertura para el Primer Coloquio In Memoria Andrés Aubry “...Planeta Tierra: movimientos antisistémicos...”; recogiendo la historia mítica de los pueblos mayas, es decir, la palabra de los sabios -los abuelitos más viejos de los viejos-, muestra de la manera más

separaban verticalmente cada uno de los tres planos horizontales evitando su unión¹⁶. Los cuatro espacios separados por el soporte de los árboles cósmicos son: este, norte, oeste y sur¹⁷. Cada uno de estos cuadrantes espaciales tenía características diferentes, las cuales estaban en relación directa con las cualidades del *ch'ulel*, “espíritu” o *ente* de “cuerpo liviano” que habita en el árbol cargador¹⁸.

fidedigna como este modelo de universo sigue vivo entre los actuales grupos mayas al señalarlos: “Dicen nuestros más mayores que los dioses más primeros, los que nacieron el mundo, fueron siete; que siete son los colores: el blanco, el amarillo, el rojo, el verde, el azul, el café y el negro; que siete son los puntos cardinales: el arriba y el abajo, el delante y el detrás, el uno y el otro lado, y el centro; y que siete son también los sentidos: oler, gustar, tocar, ver, oír, pensar y sentir.” (EZLN, 2009, p. 23) En este pensamiento filosófico o sabiduría, el espacio y tiempo (la geografía y el calendario) están relacionados entre sí como una “gran trenza que entre ambos se anudan abajo, uno de los referentes de nuestra palabra” y se piensa desde el mundo celeste, lo más sagrado, ya que: “Para esto pensamos el color blanco allá arriba.” (EZLN, 2009, p. 22-23)

¹⁶ Partiendo de nuestra conceptualización no es el “cosmos” sino el *universo* el que “[...] no se concebía como un cubo, sino más bien como un romboedro o un prisma romboidal”. (De la Garza, 2002, p. 69)

¹⁷ “En cada sector crece la ceiba primigenia y aparece la correspondiente ave cósmica. Como se lee en los textos de Yucatán, en los cuatro rumbos residen los *pahuatún*, dioses del viento, los *chaac*, señores de la lluvia, los *balam*, protectores de las sementeras, y los *bacab*, apoyo de los cielos. Otras deidades mantienen asimismo relación estrecha con la tierra, entre ellas, el joven dios del maíz, el jaguar, el dios de la muerte y otras ligadas [...] a los distintos periodos del tiempo.” (León-Portilla, 1994, p. 73)

¹⁸ “[...] en el pensamiento maya la cuadruplicidad no se da sólo en el nivel terrestre, sino que abarca el celeste y el infraterrestre; los mitos hablan de las cuatro regiones del cielo, las cuales comparten los colores de las terrestres y de las cuatro regiones del inframundo; incluso el dios supremo Itzamná, El

Los cuatro árboles conviven, se comunican y se relacionan entre sí, por sus troncos circula el tiempo¹⁹. En esta representación del universo de los mayas habitan en los árboles cósmicos “seres espirituales”, los cuales son *entesde cuerpoligero* que tienen como cualidad en su *esencia* ser fuerzas incontrolables o sobrehumanas

Dragón y el dios del agua; Chaac, son a la vez uno y cuatro: negro, blanco, rojo y amarillo.” (De la Garza, 2002, p. 69) Cada árbol representaba una deidad-fuerza-tiempo. Las deidades en la cultura maya tenían la cualidad de fusionarse entre sí, la unión total de todas las deidades creadoras constituía el cuerpo de la *complementariedad infinita*, lo *absolutamente Otro* en su indeterminación primera o pureza inconmensurable, incomprensible humanamente, como *cero*, pero no por ello es un concepto vacío o carente de contenido. El *gran árbol* central del cosmos representaba el principio de *complementariedad* irrebasable, que como ya vimos, esta *complementariedad primera* crea al *ser*, se multiplica y se pone como *esencia* en las primeras parejas de creadores. Estos creadores quedan determinados como árboles cósmicos y los primeros abuelos como el *gran árbol* o eje central. Las deidades, aunque podían fusionarse entre sí, en su determinación como árboles conservaban diferenciadamente las características de cada ente sagrado. Los árboles cósmicos formaban una unidad, sin embargo, aún unidos orgánicamente se distinguían al conservar su diferencia, es decir, era una unidad donde estaba claramente identificada la diversidad. Esta unidad multiplicable que parte de la complementariedad primera, era concebida como una asamblea comunal y fuente de donde emanaba el *Gran Misterio*. Las partes o fuerzas que lo componían estaban en perfecto equilibrio, de no ser así se destruirían entre sí, negando la vida y, por lo tanto, no existiría el mundo humano.

¹⁹ “La vida entera de los mayas se presenta así orientada por un *patrón* cultural manifiesto en el conjunto de sus instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días. Por esto la obsesión por el tiempo llegó a ser factor aglutinante de esta cultura.” (León-Portilla, 1994, p. 107)

que son veneradas como sagradas y se presentan en un determinado momento según el ciclo agrícola. A los mayas rebeldes del EZLN ha llegado desde tiempos inmemoriales la mítica *historia del sostenedor del tiempo*, la cual evidencia la transhistoricidad del *núcleo duro* de la reflexión filosófica espacial al explicar la estructura arquitectónica del universo:

Según nuestros más anteriores, al cielo hay que sostenerlo para que no se caiga. O sea que el cielo no mero está firme, sino que cada tanto se pone débil y como que se desmaya y se deja caer así nomás como se caen las hojas de los árboles, y entonces puras calamidades que pasan porque llega el mal a la milpa y la lluvia lo rompe todo y el sol castiga al suelo y es la guerra quien manda y es la mentira quien vence y es la muerte quien camina y es el dolor quien piensa.

Dijeron nuestros más anteriores que así pasa porque los dioses que hicieron el mundo, los más primeros, tanto empeño pusieron en hacer el mundo que, después de terminarlo, ya no muy tenían fuerza para hacer el cielo o sea el techo de nuestra casa y le pusieron ahí nomás lo que se les ocurrió, y entonces el cielo está puesto sobre la tierra nomás como un techo de esos de plástico. Entonces el cielo no está mero firme, sino que a veces como que se afloja. Y has de saber que cuando esto pasa, se desarreglan los vientos y las aguas, el fuego se inquieta y la tierra da en levantarse y caminar sin encontrar dónde estarse sosiega.

Por eso dijeron los que antes de nosotros se llegaron, que, pintados de colores diferentes, cuatro dioses se regresaron al mundo y, haciéndose gigantes, se pusieron en las cuatro esquinas del mundo para agarrarlo al cielo para que no se cayera y se estuviera quieto y bien planito, para que sin pena lo caminaran el sol y la luna y las estrellas y los sueños.

Pero, también cuentan aquellos del paso primero en estas tierras, que a veces a uno o más de los *bacabes*, los sostenedores del cielo, como que le entra su sueño y como que se duerme o se distrae con alguna nube y entonces no lo

tensa bien su lado del techo del mundo, o sea del cielo, y entonces el cielo, o sea el techo del mundo como que se afloja y como que se quiere caer sobre la tierra, y el sol y la luna ya no tienen plano su camino y las estrellas igual.

Así pasó desde el principio, por eso los dioses primeros, los que nacieron el mundo, dejaron encargado a uno de los sostenedores del cielo y él debe estarse pendiente para leer el cielo y ver cuándo empieza a aflojarse, y entonces este sostenedor debe hablarles a los otros sostenedores para que despierten y vuelvan a tensar su lado y las cosas se acomoden de nuevo. (EZLN, 2003b, p. 12)

En la separación espacial de los tres cuadrantes o mundos que componen la totalidad del universo se estableció una normatividad y diferencia en el mundo de en medio donde habitamos los humanos, ya que el tiempo no es discontinuo sino está en un constante devenir²⁰. En la Tierra media situada entre el

²⁰ “Y una excepcional conciencia de la temporalidad fue determinante en el pensamiento maya acerca del origen y estructura del universo. Sus ideas sobre el tiempo están estrechamente vinculadas a las del espacio, pues concibieron el tiempo precisamente como el evidente y eterno dinamismo del espacio, que da a los distintos seres cualidades y significaciones múltiples; el tiempo fue el cambio cósmico producido esencialmente por el movimiento de un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión: el Sol, cuyo tránsito fue captado como una trayectoria circular alrededor de la tierra, que determina los cambios que en ella ocurren; por ello, el tiempo se concibió como movimiento cíclico. Y ese movimiento sigue leyes estables, como se manifiesta en la regularidad de los ciclos naturales, por lo que el tiempo es el orden, la racionalidad y la permanencia del cosmos.” (De la Garza, 2002, p. 54)

mundo celeste y el inframundo habitan las especies distintas a la humana que conviven con el *ente antropológico*²¹.

El tiempo humano está determinado por una estructurada lógica racional que sitúa al mundo de en medio -o mundo humano- siempre en un constante y cuantificable devenir histórico en forma de espiral o *caracol*²². El tiempo se estudia mediante el

²¹ “Los tzotziles y tzeltales conciben el mundo como un todo. Se le llama cielo-tierra (*vinajel-balamil*), sus aspectos o partes son los siguientes: cielo interno-tierra interna (*yut vinajel-yut balamil*) u otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*), y superficie del cielo-superficie de la tierra (*sba vinajel-sba balamil*) o este cielo-esta tierra (*li' ta vinajel-li' ta balamil*). Toda vida se desarrolla en la superficie del cielo-y-la-tierra, mientras la vida extraordinaria existe en el otro cielo-otra tierra. En la superficie del cielo-y-la-tierra, la experiencia es clara y bien diferenciada, mientras en el cielo interno-tierra interna, la experiencia es confusa y las cosas no se hallan también diferenciadas entre sí. Una manera útil de describir alguna experiencia perteneciente al otro cielo-otra tierra es la que ocurre en los sueños, de los que se piensa que tiene lugar en dicho mundo.” (Arias, 1991, p. 39)

²² La filosofía de la historia en los pueblos amerindios hasta la actualidad plantea una historia no-lineal, sino cíclica y acumulativa. El peruano jesuita Manuel M. Marzal, doctor en filosofía, señala en sus estudios sobre la cultura andina que el término *kaypacha* significa el <<aquí>> y el <<ahora>>, el cual corresponde a un espacio y tiempo permanente; mientras que el doctor en filosofía y jesuita boliviano, Xavier Albó, de sus quince años de convivencia en las diversas regiones aymaras, nos explica que el *éschaton* mesiánico de las culturas semitas donde la promesa de un futuro es esencial, en las culturas amerindias se hace contemporáneo de nuestras acciones para la construcción de un mundo nuevo, en el pueblo aymara le llaman *pachakuti* y es: “una esperanza de que este mundo actual, que ahora está al revés y sin el debido equilibrio, algún día se dará la vuelta y, en un nuevo *kuti* o *pacha kuti*, lo que ahora está abajo oprimido y dentro – clandestino- volverá arriba de una manera patente, <<hecho millones>>.”

conocimiento acumulado en los calendarios, los cuales tienen como fundamento y principio la unidad vida-muerte en el ciclo agrícola. El *caracol* como concepción del tiempo es historia cíclica y palabra fundadora, se ilustra con la imagen escatológica donde la semilla de maíz (materia sacra) sembrada bajo la tierra en el inframundo renace a la vida.

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. [...] el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. [...] también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. [...] con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. [...] era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. [...] el *pu'y*, como le dicen en lengua acá. (EZLN, 2003a, p. 15)

Análogo al espacio y tiempo de la finitud humana, existen los otros dos mundos donde el espacio y tiempo son discontinuos: en estos no-espacios y no-tiempos habita la *complementariedad creadora: Alom-Qaholom*. El tiempo humano

(Albó, 1994, p. 223) Esta esperanza se fundamenta en el razonamiento de que “la muerte no sólo es el fin de la vida individual, sino que además el mundo de los muertos, de los *achachilas*, contiene las semillas del futuro. Cuando acabe la época actual ocurrirá un nuevo cambio impulsado desde este mundo de los muertos.” (Albó, 1994, p. 223) Esta concepción filosófica de la historia es compartida en la cultura maya y mexicana anterior a la invasión y en otras regiones de amerindia. El asombroso pensamiento filosófico antiguo sigue vivo en la resistencia de los pueblos actuales.

está compuesto orgánicamente por la *esencia* de la *complementariedad creadora*. La contabilidad del tiempo histórico inicia cuando los primeros humanos comienzan a poblar el mundo de en medio. El tiempo de este cuadrante se contabilizó, estudió e institucionalizó con la invención del calendario²³.

Entre los mayas, ejemplo de una alta cultura de amerindia, cada ciclo calendárico se dividía en enormes periodos o edades cósmicas llamados “soles”: cada “sol” se representaba simbólicamente con la imagen y nombre de un ente sagrado, tal entidad sagrada se develaba en el mundo humano como fuerza sobrehumana, o lo que hoy conocemos como fenómeno natural²⁴.

Cada epifanía de los *entes* “espirituales” cargadores del universo se espera de acuerdo a la secuencia calendárica; su manifestación dependía del orden y lugar que ocupaban en el

²³ “La precisión alcanzada por los mayas en sus varios sistemas para medir el tiempo, está obviamente ligada a sus observaciones y conocimientos astronómicos. Gracias precisamente al estudio de numerosas inscripciones en que se consignan las correcciones calendáricas, tenemos noticias, entre otros, de tres importantísimos descubrimientos, los mejores ejemplos del saber astronómico maya. Nos referimos a su ya mencionado conocimiento del año trópico, al de la revolución sinódica de Venus y al del periodo de lunación.” (León-Portilla, 1994, p. 25)

²⁴ “Sus sabios no sólo relacionaron a sus dioses con los momentos del tiempo que caen bajo su especial protección y en los que hay que hacer ritos y sacrificios en su honor. Para ellos el tiempo mismo fue la realidad primordial y sin límites, la deidad de los múltiples rostros, periodos o ciclos, que en jornadas alternantes y con la posibilidad de retornos en un ámbito que no alcanza término, comunican su carga a todos los planos y a todos los rumbos del mundo.” (León-Portilla, 1994, p. 99)

calendario, mismo que estaba basado en el conocimiento empírico del ciclo agrícola. De esta manera, los cambios climáticos que acontecían en su oportunidad temporal se desenvuelven según su cualidad, se mueven y dejan su lugar dependiendo del turno que les corresponde en la rueda calendárica²⁵. Después de una larga espera cíclica de la rueda, la fuerza evocada como entidad sagrada acontecía y su *ch'ulel* se convertía en tiempo que los humanos agradecían²⁶.

Los mayas inventaron el sistema calendárico más complejo de todo el mundo amerindio, es más exacto que el calendario gregoriano²⁷. Esta alta cultura logró combinar ciclos de cifras muy

²⁵ “[...] los dueños de las montañas-cavernas-y-fuentes sagradas cierran o abren las compuertas para dejar que el agua se acumule o fluya de acuerdo con la estación. Ese modo de conceptualizar el fenómeno incontrolable de la lluvia explica la preocupación de los pedranos [mayas de San Pedro Chenalhó] por mantener satisfechos y contentos a los dueños de dichos lugares y porqué el maíz no sufra daños, merced a la observación y buenos modales cuando se le toca.” (Arias, 1991, p. 32)

²⁶ “[...] todos los periodos del tiempo no sólo están presididos por sus correspondientes deidades, sino que ellos mismos son personificaciones divinas. Y también los numerales, que acompañan a los glifos de los varios ciclos, ostentan rostros de dioses porque ellos son los portadores del tiempo.” (León-Portilla, 1994, p. 98)

²⁷ En opinión del catedrático de la UNAM, matemático y economista mexicano Dr. José Antonio Rojas Nieto: “El calendario gregoriano que nos rige es muy inferior en un sentido muy concreto: la cuenta de los días y de los meses se realiza usando números del 1 al 31, o del 1 al 12. ¿Por qué? Por la ausencia del cero en los números romanos utilizados en Europa por muchos siglos. Los mayas, por el contrario, conocían el cero. Y supieron aplicarlo al calendario. En contraste, las cuentas del gregoriano son “esquizofrénicas”: años en decimal; meses con base 12; días alternando base

grandes bajo el manejo de una numeración posicional. Los diversos calendarios siguen carreras paralelas de dos o más ciclos de tiempo, después de un prolongado lapso de años las diferentes cuentas de tiempo coinciden en sus signos de arranque y cuando llega ese momento comienza un nuevo ciclo²⁸. Alfredo López Austin expresa:

Los mayas dominaron un sistema logográfico, en parte fonético, que con la numeración posicional les permitió enlazar sus historias dinásticas con las de sus divinidades. Ajustaron los múltiples ciclos remitiendo a un hito situado, según nuestro calendario, a una fecha que muchos especialistas señalan como el 13 de agosto de 3114 a.c. (López, 2001, p. 252)

Para los mayas, la fecha 13.0.0.0.0. (se lee de derecha a izquierda: 0 *kines* o días, 0 *uinales* o meses de 20 días, 0 *tunes* o

30, 31, 28 y hasta 29 en los años bisiestos. El calendario maya cuenta los días uno por uno. Con base numérica 20, como muchos otros pueblos mesoamericanos. [...] Los mayas con la introducción del cero, crean un calendario basado en un sistema numérico con preeminencia en dicho número. Ni siquiera los ilustrados revolucionarios franceses se atrevieron a usar el cero. El año 1792 fue declarado como año uno en el calendario republicano.” (Rojas, 2012, p. 26)

²⁸Los mayas utilizaban tres calendarios, cada uno tenía usos diferentes, por ejemplo, el ciclo de la luna de 354 días regía entre otras actividades el trabajo, tenía relación con seres que eran afectados por la luna y tenían características determinadas por ella; el calendario de 365 días marcaba los ciclos de las fiestas religiosas y actos cívicos; y el ciclo de 260 días se usaba en la adivinación y predicción de acontecimientos por venir con la finalidad de saber que esperar y como enfrentar o evitar la destrucción del poder sobrehumano de los creadores.

años de 360 días, 0 *katunes* grupos de 7 mil 200 días y finalmente 13 *baktunes* de 144 mil días) se dio al comenzar el tiempo del mundo de en medio, es el día *cero*²⁹. La fecha 4 Ahau 8 Cumku en el calendario gregoriano es el 13 de agosto de 3114 a.e.c., es el día de inicio, aquella que separa el tiempo humano del discontinuo tiempo mítico o no-tiempo, cuando “llegó la palabra” (Popol Vuh, 2010, p. 23) y comienza a organizarse el caos originario. Las narraciones de los acontecimientos históricos humanos comienzan

²⁹El 21 de diciembre de 2012 se vivió lo que los aymaras llaman *pachakuti*. En la sabiduría de los pueblos mayas, se cumplieron 13 *baktunes* desde el inicio del mundo. Después de este día nuevamente se comenzó a contar el tiempo a partir del día 0 y para llegar al día 1 se celebró una gran fiesta. Lo que equivale a decir que el día 13.0.0.0. se volvió a repetir después de un millón 872 mil días, con lo cual culminó la actual creación humana (la cuarta, según la escritura del libro sagrado *Popol Vuh*) y comenzó una nueva. En una lápida encontrada en la zona arqueológica llamada Tortuguero y en un ladrillo de la zona arqueológica de Comalcalco en Tabasco, México, se encuentra escrito el año 2012. El día 21 de diciembre de 2012 es el fin de un ciclo de 5125 años. Según se lee en la Estela 6 de Tortuguero este día se manifestará o descenderá un ente sagrado llamado Bolon Yokte, “Señor de la Luz”, algunos expertos lo relacionan con los nueve señores del Xibalbá. En la *Estela de Tortuguero* que data del siglo VII textualmente se escribió: “Habrá de finalizar el décimo tercer ‘bak’tun’ / (el) 4 Ajaw, Tercer día de Uniiw (K’ank’in). / ? ocurrirá / (Será) el descendimiento (??) del/de los Dios (es) de los / Nueve Apoyos en ?”. (Stuard, 2011; 7) El 21 de diciembre de 2012 los indígenas rebeldes del EZLN marcharon en silencio, de manera pacífica y ordenada; unos 40000 zapatistas demostraron su disciplina y capacidad de movilización al ocupar las ciudades de Palenque, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas, mismas que fueron tomadas en su levantamiento del 1° de enero de 1994. Dejaron un mensaje: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día.” (EZLN, 2012)

a partir de esta fecha calendárica, es el año de la creación del espacio y tiempo humanos, es cuando “se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la Tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones”. (Popol Vuh, 2010, p. 21)

En esta fecha coincidieron los signos iniciales de cada uno de los calendarios que se utilizaban; sin embargo, este punto de referencia de la cuenta larga del tiempo es muy anterior a la existencia de la cultura maya. Gracias al conocimiento acumulado durante generaciones por los primeros grupos amerindios que cruzaron el estrecho de Bering, se logró llegar a la sistematización del tiempo. Con la creación y perfección de los sistemas calendáricos, junto con la astronomía y el desarrollo de la lógica matemática, se produjo una nueva síntesis y revolución en el pensamiento amerindio en torno de los años del 200 al 900³⁰.

Entonces, para nosotros la fecha 3114 a.e.c. es mítica-simbólica y fundamenta el principio necesario que le da sentido al tiempo humano. Al ser parte de la primera generación de la *escuelita zapatista* y tomar el curso “La libertad según l@s zapatistas” tuve la oportunidad de poder aprender y convivir con la familia del Sr. José y la Sra. Mercedes en la comunidad Miguel

³⁰“Empeñados en registrar el paso del tiempo, los sacerdotes y sabios comenzaron a erigir sus estelas y a registrar fechas que debieron ser para ellos especialmente significativas. A partir de lo que se conoce como estela 29 de Tikal, en la que se consigna la inscripción calendárica maya más antigua hasta ahora descubierta, 292 d. de C., la erección de estos monumentos alcanza difusión extraordinaria.” (León-Portilla, 1994, p. 20)

Hidalgo, en el Caracol I *La Realidad* (Madre de los Caracoles); ahí el día 12 de agosto de 2013 cuando comenzaba a caer el sol, le pregunte en castilla a José: “¿Qué significa la fecha 21 de diciembre de 2012?” él me respondió en idioma tselal: “En un día como ese comenzó la organización”³¹.

3. Experiencia ontológica de lo Sagrado en amerindia

La *poiética*³² crea las hierofanías³³ de la reflexión ontológica³⁴. Lo humano adopta un modo cultural de ser *en* y *con* el mundo, el cual tiene su expresión concreta en un código de ética

³¹ La traducción al castellano y al tsotsil de este diálogo intercultural la realizó “Rafa” mi *votán* (guardián) asignado.

³² “La *poiética* o filosofía de la producción incluye y supone en realidad a la pragmática [...] nos referimos a la producción material o la relación persona-naturaleza [...]; a la naturaleza física, al trabajo y a todos sus modos (técnica, tecnología, diseño, arte, etc.) la *poiética* se ocupa del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza, cultura. [...] Se ocupa del trabajo productor en su más amplio sentido, superando la reducción filosófica frecuente de confundir la *poiética* con la estética o poética –la parte “limpia” de la producción humana-. Es la ‘razón instrumental’ pero mucho más.” (Dussel, 2001, p. 151)

³³La hierofanía es el vínculo utilizado para el encuentro personal con lo Sagrado. “[...] lo Sagrado es un misterio liberador o salvífico, la hierofanía tiene siempre un carácter simbólico, el hombre religioso busca vincularse con lo Sagrado.” (Cabrera, 2002, p. 358)

³⁴ “La cuestión es de pasar de una exterioridad abstracta, aunque sea como rostro, a una exterioridad concreta a través del trabajo. El concepto de exterioridad debe complementárselo con el de ‘trascendencia interna’ [...] al mismo sistema como totalidad. La exterioridad se manifiesta en el sistema como una trascendentalidad que no queda enteramente definida desde y por la totalidad; existe un *trabajo* sobrante que el sistema no sólo no puede absorber, sino que niega, aliena, reprime.” (Dussel, 2001, p. 161)

consensado dentro de una comunidad intersubjetiva que aprehende el mundo a través de un determinado modo de ser. Es filosofando sobre la existencia y su praxis como una cultura articula el mundo y le da sentido a partir de las epifanías y expresiones estéticas de la *poiésis*³⁵, con las cuales orientan sus prácticas en el mundo de la vida cotidiana³⁶.

Las prácticas, símbolos y razonamientos que se han creado, conservado y reinventado durante largos periodos históricos se

³⁵ Como son el trabajo y sus modos de producción, la creación de símbolos y sus narraciones míticas. El trabajo es transformación de la naturaleza y *creación* de valor de uso y de cambio para su vida: “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporalidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza [...] Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en *la imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.” (Marx, 1988, p. 216).

³⁶ “Al recibir el lenguaje mudo, el lenguaje sin nombres de las cosas, y transferirlo a sonidos en los nombres, el hombre va ejerciendo esta tarea. Pero ésta sería irresoluble si el lenguaje de nombres propio del ser humano y el lenguaje sin nombres de las cosas no estuvieran ambos emparentados con Dios, si no procediera de la misma palabra creadora, que en las cosas se convierte en comunicación de la materia en la comunidad mágica, y en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento y del nombrar en el espíritu dichoso.” (Benjamin, 2010, p. 156)

resisten a perecer, quizá porque detrás de la hierofanía se encubre una fundamentación material insustituible, es decir, la subjetividad antropológica en relación con lo Sagrado³⁷ y su misterio liberador: la *alteridad*³⁸.

Lo Sagrado es *cofundamento*³⁹ análogo que dota de sentido a la racionalidad humana y a las culturas como totalidades en el pluriverso. El abismo entre lo Sagrado y lo profano encierra también la ambivalencia entre el temor y la atracción; así, el *homo religiosus*, en su relación con lo Sagrado, crea símbolos para exteriorizar a su grupo comunitario la experiencia mística que le aconteció, derrotando cualquier análisis estructural al suscitar sentimientos desconcertantes y expresiones paradójicas⁴⁰. La expresión indirecta de la epifanía que se devela en toda cultura es

³⁷ “[...] la religión es fundamentalmente una relación, y su objeto, lo Sagrado, es un fenómeno que surge como tal *en* esta relación.” (Cabrera, 2002, p. 341)

³⁸ “En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real *eventual*, humana. [...] La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad.” (Dussel, 1977, p. 126-127)

³⁹ “Cuando el hombre llega al ‘límite’ se enfrenta con el ‘más allá’; cuando la finitud se descubre como tal puede proponerse la cuestión del infinito; cuando el tiempo entra en crisis nace la posibilidad de abrirse a la eternidad.” (Dussel, 1980, p. 21)

⁴⁰ “Los místicos suelen emprender un camino introspectivo, hacer uso de un lenguaje indirecto y muchas veces poético, y apuntar a verdades elusivas que parecerían contradecir la ortodoxia de la religión que los alberga.” (Cabrera, 2006, p. 5)

el reconocimiento del acontecimiento histórico y del misterio de lo Sagrado. De este modo, la relación humana con lo Sagrado desemboca en la construcción ontológica de un mundo cultural que se encarga de organizar racionalmente la vida cotidiana de lo humano en campos prácticos como la política.

Para el filósofo Karl Marx la religión es una interpretación mítica que organiza el mundo, da sentido y ordena la historia de los pueblos. En la *Introducción para la crítica de la “filosofía del derecho” de Hegel*, Marx escribe acerca de la religión lo siguiente:

La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su “point d’honneur” espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. (Hegel, 2002, p. 7)

Este pensador utiliza la filosofía como instrumento metodológico para hacer una crítica a la religión, ya que el sistema religioso en el proceso de su desarrollo se fetichiza y se coloca por encima de su creador, lo humano⁴¹. Entonces la crítica de Marx es

⁴¹ “[...] la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. [...] los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo fetichismo que se

una crítica ética a los fundamentos opresivos, los cuales en lugar de liberar alienan la subjetividad humana⁴².

La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después de que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto *profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*. (Hegel, 2002, p. 8)

Karl Marx es ateo al negar la “divinidad” del fetiche, sin embargo, sigue sosteniendo que la religión es un fenómeno cultural que forma parte del ser humano y se manifiesta intersubjetivamente en una comunidad cultural de comunicación⁴³. En el mundo amerindio, la conciencia religiosa no fetichizada

adhiera a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancía, y que es inseparable de la producción mercantil.” (Marx, 1988, p. 88-89)

⁴²La crítica de Marx tiene como objetivo develar la perversión de un sistema religioso fetichizado, luego, es la crítica del capital, porque el capital impone una ideología hegemónica que sirve y opera como fundamento del Estado. Por tanto, la crítica es hacia los fundamentos que se presuponen en la religión, pero al servicio del sistema capitalista, el cual utiliza y rinde culto al dinero como su fetiche absoluto.

⁴³ “Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un *más allá* de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente político.” (Dussel, 1980, p. 34-35)

acepta la diversidad de las religiones de acuerdo a “los modos de cada quien”.

Es necesario presuponer este análisis realizado por Marx, ya que, para abordar la ligación humana con lo Sagrado en la cultura maya habremos de tener clara la crítica al fetiche⁴⁴. La crítica a los fundamentos transgrede el “absoluto” establecido por el dogma, devela y deconstruye de manera fáctica las prácticas políticas del grupo dominante, el cual oprime ideológica y ontológicamente al alienar la subjetividad por medio de lo negativo del poder. En su esquizofrenia se ha fetichizado, es opresor⁴⁵.

La cultura Occidental ha caído desde hace siglos en un egocentrismo antropocéntrico, criminal, ya que no ha terminado por aceptar históricamente la racionalidad de otras culturas, calificándolas de “bárbaras” e “incivilizadas”, útiles, esclavizables, no-humanas. En su guardar silencio no escuchan el grito de la presencia de la *alteridad*. El ego de la modernidad de Occidente es

⁴⁴ “El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo ‘dios’ es adorado, junto a otros ‘dioses’ y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del *ego* europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial.” (Dussel, 1980, p. 25)

⁴⁵ “[...] los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de ‘religión-estado opresor’, de otra manera, harán la crítica de la religión opresora, que como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta”. (Dussel, 1980, p. 34)

un monólogo a dos voces disfrazado de diálogo; ensimismados, razonan para sí mismos, hablan para mandar al otro, no escuchan para aprender⁴⁶. Para este “yo” fetichizado o patológico, la *alteridad* es inexistente o, en el mejor de los casos, es un objeto de estudio, un medio o instrumento con valor de uso y cambio, una mercancía, en suma, es explotable.

Para nosotros, la razón de la *alteridad* no es lo irracional - como pensaron los invasores extranjeros que fueron recibidos en el choque cultural de Amerindia y Europa-. La *alteridad* para nosotros tiene una razón distinta, construida desde su propio mundo cultural. La racionalidad cultural de la *alteridad* es una razón entre muchas otras y, porque es distinta, es necesario que se reconozca la *dignidad material, simetría discursiva y distinción cultural*; nunca, una cultura que oprima sobre la otra. Sin estas tres condiciones, la interculturalidad es un diálogo de autoengaños⁴⁷. El

⁴⁶ “[...] *el ego europeo, y posteriormente de todo el ‘centro’, constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del ‘orden’ divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rinde un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.*” (Dussel, 1980, p. 35)

⁴⁷ “[...] lo que agrava las dificultades para encarar el diálogo intercultural a nivel filosófico es que históricamente la “gran” definición de filosofía la da Occidente y que éste se arroga además el monopolio de administrar e interpretar esa “gran” definición de filosofía. Con lo cual ya no tenemos simplemente *filosofía* sino *filosofía definida*. Es más: *filosofía definida occidentalmente*. Por ende, se trata de una filosofía que se modela en torno a lo que en Occidente se ha dicho y se dice que tiene y debe ser filosofía. Éste

ego esquizofrénico inventa conceptos como “bueno” o “malo” desde el poder pervertido y cinismo de la violencia, con lo cual oprime y aniquila aquello que es distinto, lo disidente, a esos que les va la vida en intentar liberarse desde la exterioridad del imperio subvirtiendo el orden impuesto, *la Alteridad*.

3.1. Delegados de lo Sagrado

Las personalidades del mundo amerindio que podían relacionarse con lo Sagrado tenían que adoptar una disciplina muy rigurosa para lograr aprender y adquirir los conocimientos de ese arte tan especial⁴⁸. Los ejercicios espirituales para poder penetrar

es, indudablemente, uno de los grandes obstáculos que impiden hoy la comunicación. O sea que no es tanto el saber filosófico como tal lo que dificulta sino más bien la definición del saber, la manera como hemos aprendido eso que sabemos en filosofía o en cualquier otro campo. Y conviene subrayar que la cuestión no está solamente en lo que sabemos sino también en la manera como se nos ha enseñado lo que sabemos.” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 23)

⁴⁸ “Las tradiciones se deben conservar y, por eso, los esfuerzos de los tzotziles y tzeltales tienden a proteger el orden dado o el destino del mundo tal y como ha sido transmitido de generación en generación. Los mayores son los indicados especialmente para ese propósito, por ser quienes ya han sido dotados de aptitudes y conocimientos especiales. Entre ellos se cuentan los curanderos y los que saben las leyendas inmemoriales. De ellos se dice: Lo han aprendido (*chanbil yu'unik*), o bien: sus almas ya han llegado (*vulem xa xch'ulelik*). También se dice: Ellos saben cómo son las cosas, o, ellos saben cómo comportarse debidamente (*snabeik sjamsmelol*, o, *yich'ojbeik sjamsmelol*) [...] *Sjam-smelol* es aquel aspecto de las cosas que explica el porqué: es la *raison d'être* de las cosas.” (Arias, 1991, p. 38)

sin riesgo en el *estado de conciencia contemplativo* dependían de que el neófito tuviera una disciplina impecable⁴⁹.

Existían por lo menos dos maneras de descubrir la vocación para ser vocero de lo Sagrado, y por lo tanto, también de la comunidad humana. En ambas existe, *a priori*, un llamado en los sueños, ya que cuando se sueña el conocimiento le es dado al *ch'ulel-nawalito* en el corazón, no en la vigilia⁵⁰. El 5 de mayo de 1953, siendo un venerable anciano Manuel Arias Sajom –tsotsil de San Pedro Chenahó–, dice: “aprendo todo por mis sueños”, “No queda lo que se aprende por la boca; es por el alma que aprendemos. El *ch'ulel* lo repite en el corazón, no en el pensamiento, y sólo entonces lo sabe uno hacer.” (Guiteras, 1996, p. 130-131)

La primera vía para poder adquirir el oficio de traductor del “idioma” sacro es por libre elección, por voluntad, e implica actos de penitencia personal para poder dialogar directamente con la

⁴⁹ “Los ritos ascéticos, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas, [...] y en muchos sitios de Mesoamérica [y en toda amerindia] esas prácticas se acompañaban de la ingestión de alucinógenos. Así, los ritos ascéticos tenían la finalidad de provocar o coadyuvar al trance extático.” (De la Garza, 2012, p. 169)

⁵⁰ “Como el mundo tiene dos aspectos, los guardianes del orden de este mundo, que poseen su imagen en el otro mundo, son considerados los más sabios y respetables de todos. De esas personalidades se dice: ‘Sus ojos están abiertos y ven el *sjam-smelol* de todas las cosas.’” (Arias, 1991, p. 38)

*complementariedad infinita en el lenguaje*⁵¹. Es un conocimiento silencioso sumamente estricto. La otra vereda es por medio de un llamado inesperado y violento de fuerzas sobrehumanas, dicha energía sagrada sobrepasa la comprensión humana y el elegido es arrastrado más allá de su voluntad. En este caso, el oficio designado o mandato no depende de la voluntad del elegido ya que lo Sagrado elige a un miembro de la comunidad como su representante en el mundo humano por tiempo indeterminado. Algunos otros, intervienen en el campo de lo Sagrado al cumplir acciones específicas u ocasionales por periodos fijos, temporales o espontáneos.

Las personas “sagradas” más admiradas son aquellas que como mandato consagrado asumen el oficio toda la vida, su trabajo de servicio al *pueblo*⁵² debe ser sencillo, humilde y honesto. A

⁵¹ El *lenguaje en cuanto tal* no lo puede estructurar la lingüística y de manera indirecta y equívoca es representado por el símbolo. Es en *lenguaje* como nos comunicamos con lo Sagrado, es decir, en “silencio”, sin mediación de la palabra, la escritura o los gestos corporales. A esto que nosotros llamamos *lenguaje*, el judío Walter Benjamin llama –en un sentido muy semejante- *lenguaje en cuanto tal*.

⁵² La categoría *pueblo* nos ayudará a entender la pervivencia de la cultura de los pobladores que resisten los embates de las crisis económicas. Para nosotros al igual que la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel la categoría *pueblo* es el plural de *pobre* y su terreno de análisis se localiza en el campo político, subsume a la categoría *clase social* perteneciente al campo económico sin negarla. La presencia transhistórica del sector campesino es uno de los muchos grupos sociales que son parte integral de lo que nosotros comprendemos como *pueblo*, es un grupo que se articula en el

estos sabios delegados de lo Sagrado el *pueblo* les asigna un reconocimiento especial gracias a los testimonios de aquellos que constatan el gran poder benefactor de su trabajo. Las historias de hechos empíricos “benignos” o “malignos” realizados por personas poderosas, se comparten intersubjetivamente de manera discreta en pláticas familiares y plazas públicas de concurrencia popular⁵³.

Dado que entre los mayas la totalidad del espacio está organizada sistemáticamente por tres cuadrantes sobrepuestos, las personas calificadas como *k'uhul ajaw* son la unión de la separación y las diferencias de esos tres mundos, en otras palabras, en ellos la escisión de los tres se religa⁵⁴. El servicio religioso no es exclusivo de éstos; los *ah kinoob*, “los del sol”, son gobernantes y ministros que se encargan de los rituales oficiales en las instituciones públicas y están preparados de manera fundamental en dicho campo, ya que el *pueblo*, para confiarles la representación política de la comunidad, les exige pruebas empíricas de su

bloque de oprimidos, a este bloque crítico de luchas antisistémicas lo llamamos: *pueblo*, el cual es transhistórico.

⁵³ “[...] el factor más importante son los conocimientos del chamán, adquiridos en sus sueños y mejorados mediante su experiencia práctica; en eso radica su éxito, que es la fuente de la fama y el prestigio.” (Arias, 1991, p. 61)

⁵⁴ El místico es una subjetividad extrema que desde la intrasubjetividad exterioriza intersubjetivamente el fenómeno de lo Sagrado al crear símbolos para representarlo; por ello, es la parte corporal e irreductible. El místico expresa la liberación mediante sus acciones alternas, práctica social que encierra una realidad última, es decir, la posibilidad de la liberación radical.

vocación⁵⁵. También los *ah dzac* o médicos-sabios, los abuelos sabios y jefes de familia, deben cumplir -al igual que los altos sacerdotes- con una disciplina ética impecable y con ese sacrificio personal servir a su *pueblo*.

El pensamiento crítico está cultivado por filósofos o religiosos profesionales, quienes son llamados *ahau can*, que significa “señor serpiente”. Los sabios *ahau can* o filósofos, llevan “la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y que daban consejo a los señores y respuestas a sus preguntas”⁵⁶. Por medio de sus libros enseñan “las antigüedades, leer y escribir”, y examinan el “buen ejemplo del pueblo”. Los maestros *ahau can* educan a aquellos niños que se inclinan por este oficio, a los hijos de otros *ahau can* y a “los hijos segundos de los señores”; también “[...] atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas”. (De Landa, 2003, p. 96)

⁵⁵ “Los gobernantes quichés, descendientes de aquellos grandes nahuales, continuaron fungiendo como ejes del mundo y representantes de la comunidad ante los dioses; y heredaron no sólo el trono, sino también la condición de chamanes, que lograban a través de su iniciación y sus prácticas ascéticas.” (De la Garza, 2012, p. 144)

⁵⁶ “Que escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venían a cerrar toda entre dos tablas que hacían muy galanas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien, y que algunos señores principales sabían de esas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados, aunque no las usaban en público”. (De Landa, 2003, p. 96)

Todas las personas expertas que se dedican al servicio de lo Sagrado son herederos sabios del conocimiento popular, y por lo tanto, respetados sin importar la función específica a la que se dedicasen, así fueran: místicos, sacerdotes de instituciones oficiales, gobernantes, médicos-sabios, agentes religiosos, filósofos, dirigentes sociales, disidentes, abuelos y abuelas o padres y madres de familia.

3.2. Sabio-místico: *k'uhul ajaw*, “señor divino”

En el universo de los mayas antiguos el *ser*, creado por la *complementariedad infinita*, está disperso como *esencia* en la totalidad del cosmos. Si una parte de la totalidad sistémica está afectada, el *k'uhul ajaw* o “señor divino”, interviene desde su “intersubjetividad infinita” como representante de los humanos ante lo Sagrado para mantener la unidad y equilibrio; mediante el rezo, la penitencia, el recogimiento y el *diálogo* restablece el orden de la totalidad⁵⁷. El “hermano sagrado” ofendido y demandante de

⁵⁷La hierofanía o representación simbólica sirve de soporte o medio para que el *ch'ulel* del ente sagrado ofendido se comunique, es por esto que el místico al sentarse frente a la representación fenoménica de la deidad, platica en el *lenguaje* desde su propio *ch'ulel* de manera “espiritual” con el *ch'ulel* de lo Sagrado; después de un prolongado diálogo “silencioso”, el *k'uhul ajaw* pide disculpas por las ofensas cometidas y pregunta el porqué del disgusto, al finalizar el diálogo se intenta contentar la ofensa con una ofrenda cargada de simbolismos. Se debe dialogar con ella y saber que la lastima, la ofende, la agrade.

justicia es recompensado con un sacrificio (trabajo personal) como ofrenda⁵⁸.

A diferencia de los sacerdotes conocidos como *nacomes* (encargados de realizar los sacrificios) que promulgan la religión oficial, interpretan de manera parcial los mitos y de manera ortodoxa esperan la llegada de los “hermanos-sagrados”; el *k’uhul ajaw* sin descalificar los ciclos de las epifanías de los “entes sagrados” y el conocimiento acumulado de los calendarios - establecidos y aceptados por el consenso de las comunidades de sabios o *linejes nawal*- no se conforma con esperar pasivamente los acontecimientos por venir, sino que se aventura temerariamente a encuentros con lo Sagrado⁵⁹, se hace *uno* con el *ch’ulel* del *absoluto* e intentaba buscar su consejo para el bien de la comunidad por medio del *diálogo*⁶⁰. Era una espera mística activa⁶¹.

⁵⁸La ofrenda es una parte material del mundo humano que se comparte con lo Sagrado, en síntesis, es el símbolo que religa el mundo sobrehumano con el mundo de la Tierra de en medio. Al final del ritual, la ofrenda se reparte con la comunidad y se hace una fiesta dedicada al “hermano sagrado” que solicita sacrificios (trabajo personal), como son la instauración real de la justicia material y el trato digno al pueblo.

⁵⁹ “El procedimiento que sigue el chamán en el mundo invisible es análogo al que se práctica en el mundo visible. Mediante sus complicadas técnicas, el chamán tiene acceso al otro mundo y explora sus lugares profundos; habla, apacigua con regalos y convence con argumentos a los moradores de ese mundo”. (Arias, 1991, p. 44)

⁶⁰Por conducto del *lenguaje*, el maestro-místico puede dialogar con plantas, animales, objetos del mundo humano y entes de otros mundos, asignándoles nombres con palabras de los días de los calendarios -los cuales son

Los *k'uhul ajaw* traspasan los límites demarcados del mundo de en medio y se infiltran en el tiempo y espacio discontinuos de lo Sagrado⁶². Estos sabios pueden entrar a regiones donde habitan los muertos o regiones del mundo celeste⁶³; todo esto, con el fin de dialogar con lo *absolutamente Otro*⁶⁴. Son delegados que transmiten al pueblo el mensaje de lo Sagrado⁶⁵.

Los especialistas *k'uhul ajaw* tenían diferentes maneras de traspasar las percepciones comunes y acceder a un tipo de *estado de conciencia contemplativo* con el cual podían percibir los otros

conceptos cargados de muchos significados que determinan a los objetos según sus características-. Resumiendo, les da rostro a los entes del mundo, los saca a la luz, los recorta de la nada y los transforma en algo.

⁶¹ “La mística es antes que nada una búsqueda o, como prefieren expresarlo los propios místicos, una vía o un cambio incierto.” (Cabrera, 2006, p. 10)

⁶² “[...] entendemos por mística la búsqueda de la unión con (o disolución en) lo sagrado.” (Cabrera, 2006, p. 10)

⁶³ “Una de las implicaciones de esa manera de considerar la formación de la personalidad es que, mediante el ejercicio y la ayuda de otros, el alma puede ser evocada por la voluntad. El alma no se halla lejos de nuestros propios límites; de algún modo está dentro del individuo mismo.” (Arias, 1991, p. 29)

⁶⁴ “Los nahuales podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que les permitía ejercer la adivinación.” (De la Garza, 2012, p. 145)

⁶⁵ “En los textos indígenas quichés y cakchiqueles de la época colonial, se les llama *nawal winak*, ‘hombres nawales’, como a los principales chamanes nahuas, y los documentos españoles los registran como ‘brujos’. En los libros mayas yucatecos coloniales los llamaron ‘Hombres buenos’ y ‘Verdaderos Hombres’, *Halach Uinicoob*, y *chilanoob*, sacerdotes”. (De la Garza, 2012, p. 141)

mundos⁶⁶. En toda amerindia, para poder acceder a la experiencia mística, se practica el trance extático. La técnica más utilizada es aquella en la cual el sabio consume *plantas maestras* como son: peyote, wachuma, hongos, toloache, ololiuhqui, ayahuasca, entre otras⁶⁷. Con la ayuda de estas *plantas maestras*, el maestro se desprendía de su cuerpo físico y viajaba a otros mundos transfigurado en su *cuerpo ligero* o su *ch'ulel-nawal*⁶⁸(ver figura 2). El traslado a otros mundos se da de manera consciente en el éxtasis del *estado de conciencia contemplativo* y el sueño profundo; se tienen visiones y vivencias existenciales, son

⁶⁶“La mística es la búsqueda de un encuentro con el absoluto y este absoluto no siempre nos remite a la idea de un ser supremo; de hecho, la mayoría de los místicos se refiere a él como una realidad o valor últimos, que poco parece tener que ver con el concepto de dios sobre el que reflexionan los teólogos. [...] La mística es un fenómeno presente en todas las grandes religiones, aunque no de la misma forma: en ciertas tradiciones la búsqueda del absoluto se traduce en una sutil sabiduría vital; en otras en una comprensión silente; en algunas más en un intenso encuentro amoroso; en otras en un oscuro conocimiento de la verdad cifrada en los textos revelados.” (Cabrera, 2006, p. 6)

⁶⁷ “[...] era usual en el mundo mesoamericano [y en toda amerindia] utilizar los hongos y plantas alucinógenas considerados divinos, para lograr el trance extático, que permitía subir al cielo y bajar al inframundo, entre otras cosas.” (De la Garza, 2012, p. 144)

⁶⁸ “El uso antiguo de estas plantas se confirma en varios vasos de cerámica del periodo Clásico, en los cuales se representan flores en contextos chamánicos, por lo que seguramente eran alucinógenas. Un ejemplo es el extraordinario vaso K5454, que relata una sesión de trasfiguración en animales, de vuelo chamánico y del uso de flores psicoactivas.” (De la Garza, 2012, p. 190)

personas con capacidades extraordinarias que tienen el don de la transformación, chamanes⁶⁹.

En estos viajes el *k'uhul ajaw* busca diluir su *chu'el-nawal* con lo Sagrado, traspasa las fronteras de la comprensión racional, atraviesa los diferentes mundos, entabla comunicación transcendental, pregunta sobre el conocimiento oculto y espera que se develen los designios⁷⁰. Los mensajes sacros de la *infinitud* son comprendidos por el *k'uhul ajaw* en el *lenguaje en sí*, sin determinaciones ni mediaciones, con la comunicación directa, gracias a la fusión de su *ch'u'el-nawal* con la *esenciapura* de la infinita *comunidadnosótrica* (asamblea de seres sagrados).

Una vez que ha regresado de la peregrinación sagrada a espacios extramundanos, el sabio-místico devela a su *linaje nawal*⁷¹ el sentido oculto del conocimiento encubierto por la *infinitud*, se argumenta hasta llegar a un consenso de explicación razonada intersubjetivamente; las imágenes, palabras, metáforas y alegorías son escogidas de manera muy precisa para darle una connotación lo más cercana posible al cómo fue develado el

⁶⁹“En los textos quichés y cakchiqueles se menciona también la facultad de trasmutación en animales poderosos como una de las capacidades de los chamanes primigenios, no como una fuerza maléfica, del modo en que después fue interpretada esta facultad por los frailes y los propios indígenas semicristianizados.” (De la Garza, 2012, p. 144)

⁷⁰Este servidor de lo sacro tenía el arte de saber comunicarse en el *lenguaje* - con el que se dialoga con el *Gran Misterio*-.

⁷¹ Asamblea de los sabios venerables ancianos, miembros de su comunidad religiosa.

misterio⁷². La transmisión del mensaje de lo Sagrado a las personas del pueblo se manifiesta de manera pedagógica entre risas, sarcasmos y bromas pesadas; dichas estrategias didácticas son herramientas educativas muy populares.

3.3. La herencia de los *hermanos mayores*

En la amerindia anterior a la domesticación del maíz el intercambio intercomunitario de bienes y mujeres se dio de manera simultánea junto con el diálogo interregional del pensamiento ontológico; con esto, se crearon vínculos entre pueblos que compartían un origen común y desarrollo semejante, reafirmaron sus lazos familiares al compartir los mismos principios del sistema de pensamiento filosófico y religioso, eran pueblos análogos, distintos en costumbres pero que compartían el mismo *núcleo ético-mítico* ancestral.

En el mundo amerindio el culto a los ancestros es el más importante⁷³. Cuando a un familiar le llega la muerte empírica la

⁷² La experiencia religiosa se da en un contexto histórico y se expresa en hierofanías determinadas culturalmente, entonces, es necesario situarnos de forma contextual. Partimos del presupuesto de que lo Sagrado es en toda cultura un misterio liberador y dada su naturaleza inefable se traduce a través de hierofanías culturales, mismas que poseen un carácter simbólico.

⁷³ “Lo que nos muestran las costumbres de los Días de Muertos actuales es que el recuerdo de los ancestros no basta. El espíritu de los difuntos requiere ser alimentado con sustentos reales -ofrendas de comida y de bebida. Las prácticas para recordar y alimentar crean una triangulación entre el pasado y el futuro-, un reconocimiento de la posición y de la fugacidad de la vida humana en aquello que el historiador Fernand Braudel llamó ‘el largo

esencia del marchito se extiende por todas las tierras, personas, animales domésticos, plantas, piedras y todos los objetos que ocupan un lugar en el territorio conocido por el caído⁷⁴. La energía vital que irradia los huesos de la víctima se recupera al transferirse a los familiares vivos mediante el embarazo de alguna mujer del linaje, o bien, en el nacimiento de un nuevo miembro del grupo, el cual toma el nombre del fallecido⁷⁵. Así, el *ch'ulel-nawal* del “viajero adelantado” forma parte del grupo familiar nuevamente⁷⁶. Entonces, los antepasados se entrelazan –como en una trenza- con la familia que habita la casa y su prolongación territorial⁷⁷.

plazo’. La herencia filosófica de Mesoamérica [y de toda amerindia] es amplia y profunda, pero tal vez en ninguna instancia es más compleja y más estratificada que en las creencias y prácticas relacionadas con la muerte y el lugar que se les da al difunto en la memoria social a largo plazo.” (McAnany, 2010, p. 27)

⁷⁴ “La muerte en sí se considera como el acto en que el alma abandona el cuerpo. Por otra parte, el alma siempre se concibe en diferentes niveles de existencia; lo anterior hace posible que se distingan varios grados de muerte.” (Arias, 1991, p. 42-43)

⁷⁵ “Los tzotziles y los tzeltales creen que el hombre, que ha vivido en el mundo, se enfrenta a dos aspectos de éste mediante el cuerpo (*sbek'tal-stakipal*) y el alma (*ch'ulel*). El cuerpo pertenece primordialmente al mundo visible, pero la morada del alma es principalmente el mundo invisible.” (Arias, 1991, p. 40)

⁷⁶ “Conceptualmente, el alma de las cosas visibles forma parte del mundo visible; entre esos dos aspectos del mundo existente existe un lazo tan estrecho que constituye un solo mundo, del mismo modo que las cosas que en lo individual tienen dos aspectos no son dos cosas sino una.” (Arias, 1991, p. 40)

⁷⁷ La filósofa y etnóloga cubana Calixta Guiteras, exiliada en México, realizó estudios de investigación etnográfica en San Pedro Chenalhó. En su

Es por ello que la reproducción de la vida depende de la relación continua de los familiares muertos con los vivos, ya que los ancestros intervienen de manera directa en la procreación de la vida. Con estos razonamientos lógicos se explica la relación de los ancestros con la vida⁷⁸. Es así que la vida y la muerte conviven análogas, es una *unidad complementaria* indivisible. En los primeros grupos sedentarios se entierran los cadáveres de los parientes en los cimientos de la casa -debajo del piso-; esto, para conservar como patrimonio la *esencia* del difunto⁷⁹.

El conocimiento se “profesionalizó” cuando los centros administrativos lograron agrupar a las aldeas semiperiféricas y periféricas, ya que con el desarrollo económico surgen centros de

libro *Los peligros del alma* reporta: “La sustancia espiritual que constituye el *ch’ulel* nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un círculo interminable” (Guiteras, 1996, p. 229)

⁷⁸ Esta práctica del culto a los ancestros persistió hasta los mayas actuales, ya que: “Según los tojolabales, el muerto puede “heredar” su *ch’ulel* a uno de sus descendientes, al que llaman *jelol* o “reemplazo”; los tsotsiles, que comparten la idea, lo denominan *k’elol* (Ruz, comunicación personal). Y los ixiles ponen al niño un nombre ixil de la generación de los abuelos, incluyendo tías abuelas y tíos abuelos, porque el niño es el “reemplazo” de la persona cuyo nombre lleva; esto puede significar también que heredara su *ch’ulel*.” (De la Garza, 2012, p. 224)

⁷⁹ “Las prácticas del culto a los ancestros tienen hondas raíces en Mesoamérica, y se materializan en las tumbas bajo los pisos de las casas, tumbas reales dentro de pirámides, bultos sagrados que contenían huesos de los muertos ‘reliquias’, representaciones iconográficas y textos jeroglíficos. El culto a los ancestros fue también parte integral de la cosmología y prácticas de Estado de la región andina.” (McAnany, 2010, p. 27)

educación en los que se prepara a personas con vocación que se especializan en diversos oficios.

El liderazgo político es un oficio heredado por descendencia genética, se prolonga a través de varias generaciones. Los líderes políticos justifican su lugar en la sociedad al lograr empatar y argumentar (a manera de demostración) el parentesco directo con un antepasado llamado *hermano mayor*, quien entabló el primer *diálogo* con lo Sagrado. El *hermano mayor* es considerado hombre sagrado y protector, *santo-nawal*⁸⁰.

La centralización del poder político de los grandes centros administrativos dio origen, como muestra del poderío de una élite gobernante, a la creación de una arquitectura monumental. Estos edificios simbólicamente concentran la energía vital de los ancestros que provienen de un linaje emparentado con lo Sagrado⁸¹; y los pobladores y las personas de las poblaciones

⁸⁰ Ejemplo de esto se da en algunos pueblos mayas actuales como entre los tz'tujiles, para quienes su ente sagrado patrono es Maximón o Ri Laj Mam, "gran abuelo" y quien es un "nawal".

⁸¹ "Para los tzotziles y los tzeltales, la armonía del hombre y el universo requiere la verdadera permanencia de cada individuo dentro de los límites de su propia comunidad. Eso crea ciertos sentimientos de pertenecer a un lugar y una tierra comunes, simbolizados por el *lum* (centro ceremonial, literalmente, suelo). Los ancestros patronos moran el *lum* y cuidan de toda la comunidad. Alrededor del *lum* se hallan dispersos los lugares sagrados más importantes que la comunidad respeta y teme y hacia los cuales tiene obligaciones. También se debe recordar que las moradas individuales se hallan dispersas en diferentes localidades llamadas parajes (asentamientos territoriales), donde los ancestros y los seres poderosos residen alrededor de

periféricas contribuyen con ofrendas a los *hermanos mayores*.

Alfredo López Austin declara:

El templo sería el eje del poder sagrado. En su interior, los restos de miembros privilegiados de la comunidad formarían el centro de la liga entre todas las aldeas dependientes y los antepasados comunes. El gobierno sobre los aldeanos dispersos pudo haber tenido como fundamento una extensa red de parentesco –real o ficticia- y el foco de lo sagrado estaría en el lugar de los restos de los “hermanos mayores”. (López, 2001, p. 240)

3.4. El hermano mayor en el núcleo familiar

La “espiritualidad” amerindia logró crear por su alto grado de sistematicidad una explicación lógica que era coherente en los campos prácticos de la vida. Los principios éticos se aplican en la vida cotidiana, puesto que están interiorizados hasta lo más íntimo de la subjetividad. Las pulsiones son determinadas bajo estos principios éticos, entonces, se encuentran implícitos en todas las acciones. Sin embargo, la corrupción de los funcionarios públicos llevó a las instituciones de gobierno a la perversión, convirtiendo el sistema religioso en un instrumento de dominación. Con esto, el grupo hegemónico pierde legitimidad.

Los gobiernos que consiguieron acumular un poder hegemónico centralizaron el culto religioso, reinterpretaron los mitos sagrados y crearon una “ideología” de dominación con la

los lugares sagrados. Una vez más, los habitantes de la región tienen allí deberes y obligaciones con sus protectores divinos.” (Arias, 1991, p. 64)

que fundamentaban retóricamente principios para la vida práctica. Con los principios éticos pervertidos, el fenómeno de la decadencia y la descomposición social se presenta manifiesto como acontecimiento empírico en las guerras expansionistas.

Antes y después de la invasión ibérica, la fetichización de los gobernantes hegemónicos que ejercen un poder dominador sobre otros pueblos impuso nuevas instituciones que transformaron de manera superficial las prácticas rituales de los cultos religiosos. Cuando los gobiernos autoritarios utilizaron la religión como aparato de control, muchas prácticas sacras fueron desplazadas a ambientes familiares en espacios privados⁸². En el transcurrir de la historia de los pueblos amerindios, antes y después de la intrusión europea, muchas veces se dio el caso de que en la clandestinidad seguían funcionando rituales e instituciones religiosas de manera oculta con lo cual conservaron el núcleo duro ancestral. López Austin señala:

En todo el mundo la religión, la cosmovisión y la magia, con los núcleos que las caracterizaban como sistemas de muy larga duración histórica, conservaron importantes

⁸²“[...] los chamanes mayas de las distintas regiones del área, y desde el Preclásico hasta la época colonial, conocieron y utilizaron plantas y animales alucinógenos, así como otras plantas sagradas en sus prácticas rituales y curativas. Después de la Conquista no desaparecieron el uso ritual de alucinógenos y los ritos chamánicos en el área maya, como tampoco ocurrió entre los nahuas.” (De la Garza, 2012, p. 219) Esta afirmación es válida para toda amerindia.

instituciones arcaicas que se refuncionalizan. (López, 2001, p. 258)

Es en lo íntimo de las familias donde persisten las prácticas ancestrales de ritos y cultos⁸³. Las familias (*calpulis* o *ayllu*) se agrupan en barrios formando una unidad, su fuerza y autonomía reside en esta unidad. Tienen de manera directa la herencia genética del *ch'ulel-nawal* de algún antepasado que protege a toda la familia y es el fundador del linaje por haber establecido el primer contacto directo con lo Sagrado. El *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* está contenido en todos los objetos que se encontraban dentro de las tierras que le pertenecían a la familia. Aquellos objetos culturales, reliquias o imágenes en donde se manifiesta el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* son protegidos celosamente por los jefes de familia en un *bulto sagrado* que es enterrado en el piso de la casa y desenterrado en ciertas ocasiones para conmemorar ceremonias importantes y que el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* conviva con todo el poblado⁸⁴.

⁸³ “El término ‘culto a los ancestros’ resume las miles de formas en que se recuerda y alimenta a los muertos. [...] Estos reiterados rituales mortuorios sirven para recordar y alimentar el espíritu de los ancestros y también para crear héroes culturales que se fijen en la amplia memoria social de largo plazo como personas cuyas vidas tuvieron una importancia particular. De esta forma la memoria y la trascendencia sobre la muerte social se materializan a través de la práctica cíclica de la celebración de los ancestros.” (McAnany, 2010, p. 32-33)

⁸⁴“Los ‘bultos’ entre las comunidades mayas tienen una antigüedad que se puede atestiguar, arqueológicamente, desde finales del Preclásico hasta la

El *hermano mayor* es el *santo-nawal* protector de la familia extensa; de este modo, el culto purificador de dicho patrono es de carácter privado (familiar) y comunitario, ya que todos los pobladores están emparentados con un antepasado que los une filialmente al *hermano mayor*⁸⁵.

Las familias guardan con gran solemnidad respeto al culto de los *hermanos mayores*, ya que, si un individuo de la familia comete faltas a los principios éticos, sus acciones inmorales pueden afectar varias generaciones atrás y adelante -en el tiempo- a partir de su vida presente. Este razonamiento funciona como norma moral disciplinaria que conserva el orden, la contingencia y unidad familiar.

Todos los miembros de la familia extensa desarrollan y mantienen el conocimiento de su oficio en sus propias escuelas. El

Colonia.” (Ayala, 2010, p. 34) Más adelante escribe: “Esta clase de bultos continuaron en uso, ya que los ‘adivinos’ mayas con quienes trabajó Leonard Schultze Jena en Chichicasteñango (1945) continuaban cargando”. (Ayala, 2010, p. 39)

⁸⁵ “[...] las formas de morir se relacionan con los vivos –su duelo y su pérdida-, la sobrevivencia de los descendientes y cómo facilitan los muertos la vitalidad continuada de una familia, comunidad o línea dinástica. Las formas de morir representan el rito de pasaje final para los difuntos, una ceremonia que enlaza el paso a la muerte y nos muestra el contexto del significado social a través del cual el cadáver puede transformarse en un ancestro, abono para las cosechas de las futuras generaciones. Es una manera de enfrentar la pérdida que representa la muerte, involucrándose con profundas cuestiones filosóficas sobre el destino del alma –a la que veces se le concibe como un colibrí en vuelo- tras la muerte.” (MacAnany, 2010, p. 33)

oficio al que se dedicaba la familia para su subsistencia estaba cuidado por el *ch'ulel-nawal* del *hermano mayor* que aseguraba la producción del trabajo -lo cual era importante por la abundancia material- y protegía de los peligros desmedidos de fuerzas transcendentales de los otros *hermanos mayores*; compendiando, se encarga de la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

El *hermano mayor* es el *santo-nawal* patrono, ya que brinda protección a las tierras que se han hecho comunales. Entonces, los familiares que tienen vínculos filiales con este personaje pueden por derecho reclamar parte de la tierra para cultivo que pertenece a la familia extensa y está resguardada por el *ch'ulel-nawal* del *santo-nawal* de la familia. De esta manera, el reclamo del derecho para trabajar las tierras productivas dependía del fundamento espiritual íntimo conservado por la familia extensa, el cual estaba estrechamente ligado al culto del *hermano mayor* como *santo-nawalpatrono*.

1.5. El *santo-nawalpatrono* y la fiesta

El fenómeno religioso como manifestación transcendental de lo Sagrado se presenta con diversos rostros a los múltiples grupos humanos de manera simultánea. En la razón mítica amerindia existe una *comunidad nosótrica* de creadores que constituye la *esencia* de lo Sagrado. Por ello, en el imaginario colectivo se crea una complejidad teológica representada por una pluralidad de imágenes simbólicas.

Los entes sagrados (mediadores) y sus particularidades son retomados por los grupos amerindios para su propia identidad y poder así distinguirse de los otros grupos hermanos⁸⁶. En el *Popol Vuh* se lee:

[...] la lengua de los cakchiqueles es diferente, porque era diferente el nombre de su dios cuando vinieron de allá de Tulán-Zuiva. *Tzotzihá Chimalcan* era el nombre de su dios, y hablan hoy una lengua diferente; y también de su dios tomaron su nombre las familias *Ahpozotzil* y *Ahpoxá*, así llamadas. (Popol Vuh, 2000, p. 124)

Las comunidades retoman la totalidad multifacética del *hermano mayor* que se les devela y lo constituyen como *santo-nawalpatrono* protector del pueblo, es así que “estando juntas les amaneció y les brilló su aurora a todas las tribus, estando reunidos los nombres de los dioses de cada una de las tribus”. (Popol Vuh, 2000; 124) Los grupos beneficiados por algún *hermanomayor*, siguiendo las características y determinaciones de éste, instaura una ética y conserva una tradición cultural de acuerdo al carácter del ente sagrado. Cada pueblo posee las características esenciales del *santo-nawalpatrono* amado.

El *hermano mayor* como su *santo-nawal* protector provee de instrumentos, materia prima, habilidades y conocimiento para desarrollar el oficio que les asigna para vivir; con esto, el pueblo

⁸⁶ “El respeto del modo de vida de los demás es la norma general que rige las relaciones entre los diferentes pueblos.” (Arias, 1991, p. 37)

puede subsistir e intercambiar productos con otras comunidades. Debido a lo anterior, el oficio o especialidad en la que cada comunidad trabaja está fundamentado en una razón mítico-ontológica. Se sabe que por “arte de magia” (*lenguaje*) lo Sagrado comunica sus consejos a los sacerdotes. Cuando los *hermanos mayores* “hablaron” por medio de su *ch’ulel-nawalito*, les dijeron:

Verdaderamente aquí serán nuestras montañas y nuestros valles. Nosotros somos vuestros; grandes serán nuestra gloria y nuestra descendencia por obra de todos los hombres. Vuestras son todas las tribus y nosotros, vuestros compañeros. Cuidad de vuestra ciudad y nosotros os daremos vuestra instrucción. (Popol Vuh, 2000, p. 125)

En la fiesta del *santo-nawalpatrono* todas las clases sociales participan, ya sea con trabajo voluntario, dotación de recursos económicos o productos necesarios para su realización -lo que sirve como medio para repartir la riqueza material, la cual tiende a la acumulación de unos cuantos-. Con semejante práctica se equilibra la economía comunitaria. De la fiesta y su buen desarrollo depende que el siguiente ciclo agrícola sea productivo y garantizar con ello la producción, reproducción y desarrollo de la vida corporal y del universo⁸⁷. El español fray Diego de Landa registra:

⁸⁷“El culto sería el momento dis-funcional no-estructurado de todo sistema, que impediría subversivamente la estabilización con pretensión de eternidad de los sistemas económicos vigentes (sean eróticos-familiares, pedagógico-culturales o político-instrumentales); sería como la brecha hacia el Infinito

[...] gastan en un banquete lo que en muchos días, mercadeando y trompeando, ganaban; [...] los señores y gente principal, obligan a cada uno de los convidados a que hagan otro tal convite [...] y al final del convite suelen dar a cada uno una manta para cubrirse y un banquillo y el vaso más galano que pueden [...] Y sienten mucho la amistad y la conservan”. (De Landa, 2003, p. 116-117)

En la fiesta comunitaria los pobladores piden beneficios por medio de promesas, sacrificios, rezos y ofrendas, según las características y las cualidades del *santo-nawal*. El contento o descontento de los entes sagrados depende de los sacrificios cumplidos o incumplidos de los fieles, ya que los mediadores

que indicaría a todo sistema finito su fin, su necesidad de superación, de liberación. El culto, el servicio al oprimido más allá del sistema como servicio al Otro infinito, es la apertura positiva a la utopía, mejor aún: al utópico. El Otro absolutamente absoluto es la única garantía radical y definitiva de que todo sistema histórico económico es sólo histórico, es decir, transitorio, posible, contingente. El culto al infinito es actualmente y *dentro* del sistema, no la Gloria del Infinito (como lo es el perseguido responsable por el pobre), pero sí el reconocimiento que todo sistema vigente no es el último. Por ello, la fiesta de la liberación del pueblo no sólo se alegra por el fin del sistema opresor o por el nacimiento del nuevo sistema de justicia, sino que se alegra y festeja la revelación histórica del infinito, que se hace presente puntualmente como anticipando el fin de la historia. En la fiesta el pueblo come, así como mama el hijo inocente de los senos de su madre. Pero el niño lo hace antes de la historia, mientras que el pueblo que festeja su liberación lo hace en medio de la historia, recordando el origen y anticipando el fin. La fiesta no es un paréntesis no pragmático dentro del sistema; la fiesta de la liberación es la afirmación de la Exterioridad como tal. Es la esencia de la re-ligión, de la economía-arqueológica.” (Dussel, 1980, p. 85-86)

valoran como suficiente o insuficiente las acciones prácticas de aquellos que prometen y piden favores⁸⁸.

Los beneficios que se demandan se comparten antes de ser recibidos, es decir, si se pide bienes materiales, se hace un sacrificio de bienes materiales previo. Por ejemplo, para una buena cosecha se comparte la cosecha anterior, se tiene que dar lo que se pide. Los sacrificios dados como ofrenda a los *hermanos mayores* tienen la característica consecuente de mejorar las acciones en la vida cotidiana del sujeto. Según la manda, el sujeto debe tener una actitud impecable en su vida íntima, privada y pública durante todo un ciclo anual, hasta la llegada de la fiesta grande; si no cumple con lo acordado, la petición se le revierte en males ya que el *santonawal* se ofende al sentirse engañado.

La fiesta colectiva de un pueblo tiene como función la liberación de los males traídos y posibles por el exceso de la energía dada de los *hermanos mayores*, tales fuerzas sobrehumanas son manifestación y designio de la voluntad absolutamente libre del *ser*, *esencia* de la *asamblea nosótrica* de los creadores.

El culto supremo, la praxis misma de la liberación, otorga la alegría suprema. La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse

⁸⁸“Descuidar dichas obligaciones, en el nivel comunal o individual, encoleriza a tal grado a esos seres distintos del hombre que envían infortunios a los ofensores.” (Arias, 1991, p. 64)

sobre la historia la Alegría del Absoluto. (Dussel, 2001, p. 128)

A lo largo de todo el ciclo existen otras fiestas chicas, las más importantes son aquellas en las cuales se manifiestan *hermanos mayores* materializados en fuerzas transcendentales. Según su turno en el calendario, se instalan como estaciones temporales en el mundo humano, siendo estos visitantes del tiempo recibidos y tratados como tales por los humanos en sus moradas, esto es, ofrecen lo mejor de la Tierra de en medio, su casa. Esta práctica cumple éticamente el principio moral del trato solidario con el hermano extranjero, misma actitud que tuvieron cuando llegaron los visitantes europeos en el choque de civilizaciones.

[...] son muy compartidos y hospitalarios porque no entra nadie en su casa a quien no den de la comida o bebida que tienen; [...] Y si no tienen, búscanlo por la vecindad; y por los caminos, si se les junta gente, a toda han de dar aunque [a ellos] les quepa, por eso, mucho menos. (De Landa, 2003, p. 119)

El mensaje del *hermano mayor* depende de la fuerza con que acontece su llegada y partida en su última manifestación. La visita temporal de estos *entes metafísicos* hace que la narración mítica sobre la creación y origen de la vida sea relatada oralmente por los venerables ancianos de la comunidad. Cada nuevo ciclo la narración de la aventura mágica de la *asamblea nosótrica* de creadores es recreada.

La narración histórica de la creación de la *asamblea nosótrica* de creadores siempre está en constante movimiento, sin embargo, no pierde lo esencial del núcleo duro de los principios en los cuales se fundamenta todo el universo del mundo amerindio. La razón mítica es un medio pedagógico para la educación de los más jóvenes, pues con ella se explica el origen y principio de la existencia humana en relación con el *Gran Misterio*.

Bibliografía

- Albó, Xavier, (1994), “La experiencia religiosa aymara”, en Marzal, Manuel (ed), *El rostro indio de Dios*, México, CRT y Universidad Iberoamericana.
- Arias, Jacinto, (1991), *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Ayala, Maricela, (2001), “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. Fundamentos de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Benjamin, Walter, (2006), “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán” en *Obras*, Libro I / Volumen 1, traducción del Alfredo Brotons, Madrid, Abada.
- Cabrera Isabel, (2002), “Fenomenología y religión” en Diez de Velazco, Francisco, y García Bazán (ed), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta.
- Cabrera, Isabel y Silva, Carmen (ed), (2006), *Umbrales de la mística*, México, UNAM.
- De la Garza, Mercedes, (2002), “Origen, estructura y temporalidad del cosmos” en Nájera, Iliá Martha (ed), *Religión maya*, Madrid, Trotta.

- _____, (2012), *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, F.C.E.-UNAM.
- De Landa, Diego, (2003), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Conaculta.
- Dussel, Enrique, (1977), *Filosofía Ética Latinoamericana, Vol. I. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, México, Edicol.
- _____, (1980), *Filosofía Ética Latinoamericana Vol. V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*, Colombia, Universidad Santo Tomas.
- _____, (2001), *Filosofía de la Liberación*, México, Primero editores.
- _____, (2016), *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta.
- EZLN, (2009), *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. "...Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos..."*, México, CIDECI-Unitierra.
- _____, (2003a), "Chiapas, la treceava estela: (primera parte) un caracol", en *La Jornada*, 24 de julio, México.
- _____, (2003b), "Chiapas, la treceava estela: (tercera parte) un nombre", en *La Jornada*, 26 de julio, México.
- _____, (2012), "Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional del 21 de diciembre del 2012", en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>
- Fornet-Betancourt, Raúl, (2007), *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancour sobre el concepto de interculturalidad*, México, Consorcio Intercultural.
- Guiteras, Calixta, (1996), *Los peligros del alma. Visión del mundo tzotzil*, México, F.C.E.
- Hegel, G. F., 2002, *Filosofía del derecho*, trad. de Angélica Mendoza de Montero, México, Juan Pablos.

- León-Portilla, Miguel, (1994), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya: ensayo de acercamiento*, México, UNAM-IIH.
- López Austin, Alfredo, (2001), “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda, Manzanilla y Leonardo, López Luján (ed), *Historia antigua de México. Fundamentos de la tradición cultural mesoamericana*, Vol. IV, México, INAH-UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, (2000), trad. A. Recinos, México, F.C.E.
- Rojas Nieto, José Antonio, (2012), “El fin del mundo como oportunidad”, en *La Jornada*, 1° de abril, México.
- Marx, Karl, (1988), *El Capital*. Tomo I Vol. I, México, F.C.E.
- McAnany, Patricia, (2010), “Recordar y alimentar a los ancestros en Mesoamérica”, en revista *Arqueología mexicana. El culto a los ancestros en Mesoamérica*, número 106, noviembre-diciembre 2010, México, Raíces.
- Stuard, David, (2011), “Más sobre el Monumento 6 de Tortuguero y la profecía que no es tal”, en: <http://www.mesoweb.com/es/articulos/Stuart/Tortuguero.pdf>, México, artículo de Mesoweb.

La nostalgia como isotopía fundacional en América Latina y El Caribe

LUIS JAVIER HERNÁNDEZ CARMONA⁸⁹

Introducción

Sobre América Latina se ha construido un profuso mosaico de etiquetas desde las hegemonías del poder y las relaciones de subalternidad devenidas de los enfoques socio-historicistas que hacen énfasis en la objetivación de las realidades y el desplazamiento del sujeto como entidad subjetiva-reflexiva. De esta manera, el objeto histórico se hace preeminente dentro de los discursos de la colonización mediante la suplantación de lo característicamente humano por la atomización de los héroes y los acontecimientos para disgregar a partir de ella las diferentes naciones y comunidades.

En principio se trata de no reconocerse pertenecientes a espacios determinados, signados de particularidades desde donde nacen las evidencias de un complejo continente sincrético, en el cual, la unicidad se estructura desde lo diverso y no en función de una unilateralidad simbólica, tal es el caso de las nociones de

⁸⁹Luis Javier Hernández Carmona. Doctor en Ciencias Humanas. Profesor Titular de la Universidad de Los Andes-Venezuela. Coordinador General del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL).

mestizaje y los intentos de sus acciones homogeneizadoras, que desde el sentido semiótico, vulnera la naturaleza mágica y maravillosa de este continente; en palabras de Alfonso Reyes: “Su mismo origen colonial, que la obligaba a buscar fuera de sí mismo las razones de su acción y de su cultura, la ha dotado precozmente de un sentido internacional, de una elasticidad envidiable para concebir el vasto panorama humano en especie de unidad y conjunto. La cultura americana es la única que podrá ignorar, en principio, las murallas nacionales y étnicas (XI: 62).

Al referir una vulneración de la naturaleza y esencia misma de América Latina y del Caribe se precisa la intención de disponer de mecanismos de interpretación-argumentación que giren alrededor del sujeto y su poder de subjetivación de la realidad en la construcción de mundos posibles, en los cuales es posible redimensionar los olvidos y brechas establecidas por la historia desde los discursos del poder y la subalternidad. Obviamente, puntualizando que este proceso de subjetivación, en principio, es un plano enunciativo construido como soporte lingüístico-argumental, para posteriormente desdoblarse en articulante del orden simbólico que crea un realismo, que para efectos de este planteamiento será designado: simbólico.

Asumida esta intención investigativa es prudente declarar la perspectiva metodológica a utilizar en la convalidación de las variables: nostalgia, América Latina y el Caribe con base en las relaciones de significación con respecto a lo fundacional que nos

provee de las isotopías sensibles para procurar indagar sobre lo excluido, las periferias creadas a partir de los enfoques bélico-militaristas que copan la escena y escenarios de significación en nuestro continente. Donde la memoria de los hombres y los pueblos ha sido eclipsada por el tropel de los ejércitos y el detonar de las armas; quizá las mismas que siguen sosteniendo sociedades injustas e irracionales en cuanto a justicia y equidad social; e indudablemente asistimos al desplazamiento de lo subjetivo, más aún, cuando se ubica dentro de lo reflexivo.

Al respecto, queda planteada la Ontosemiótica⁹⁰ a manera de perspectiva metodológica dentro de las posibilidades de argumentar desde el sujeto a manera de centro dialógico y la cultura a razón de arquitectura sensible; dualidad que permite establecer un cuadrante semiótico entre: sujetos enunciantes, textos, contextos, desde la circulación subjetivante para construir, edificar desde el sujeto que reflexiona a partir del lenguaje como esfera de autoreconocimiento; esto es, la subjetividad a manera de

⁹⁰Tradicionalmente, la definición de ontosemiótica está relacionada a la matemática en función del conocimiento y su intención didáctica, privilegiando las relaciones cognitivas. Mientras este enfoque parte de un primer estudio, sobre *Hermenéutica y semiosis en la red intersubjetiva de la nostalgia*, donde se propuso una semiótica de la afectividad-subjetividad como metodología de análisis del discurso, y permitió confrontar la propuesta con otras ideas, de las cuales derivó la inclinación por la definición de ontosemiótica; para definir una semiótica del sujeto y la sensibilidad cultural, bajo las relaciones intersubjetivas implícitas en los diversos discursos.

posibilidad de reconocerse sujeto; constituirse sujeto a través de la mediación del lenguaje; puesto que: “Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del *ser*, de *ego*.” (Benveniste, 1977: 180). (Resaltado en el original).

Para llevar a cabo la ilustración del presente planteamiento teórico-metodológico se asume como correlato la narrativa de Gabriel García Márquez por representar desde el *realismo simbólico* uno de los intentos más emblemáticos por narrar desde las raíces de América Latina y el Caribe las diversas ciudadanías que confluyen desde el sujeto hacia la constitución de la cultura a razón de arquitectura sensible representada por mundos posibles donde cohabitan lo mítico, político, social, ideológico y utópico, entre otras variables configurantes de la sincrética cosmovisión de este continente.

América Latina como espacio de la enunciación

Para desarrollar este aparte se parte de una interrogante soportada en la posicionalidad enunciativa y los problemas que ésta pudiese generar en cuanto a : ¿desde dónde se enuncia América Latina y el Caribe? ¿Desde dónde se leen? Y allí se diversifican las respuestas en torno a las isotopías, que para efectos de este trabajo se concretaran en función de la ideología y utopía: ideologemas y subjetivemas como elementos de constitución de los discursos de la colonización/descolonización y la inferencia de los

mismos en las visiones a construir sobre América Latina y el Caribe; puesto que: “nuestro saber consiste en diferencias que presenta un mundo ya dado”. [...] nuestro saber son las diferencias de las razones de los discursos, la diferencia de la historia en el tiempo, la diferencia de las máscaras del yo (Fabbri, 2001: 304).

De esta forma se establecen las posicionalidades enunciativas en la singularidad de la conciencia del sujeto en torno a las circunstancias y las funcionabilidades dialógicas constituidas y por constituirse en las relaciones de significación, las mismas subrayadas por Ortega y Gasset cuando: "el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas, se comunica con el universo" (1957: 47). En este caso concreto, con el universo simbólico de América Latina y el Caribe, establecido unas veces desde lo ideológico, otras en los predios utópicos o bajo la combinatoria de ambos en el caso de las representaciones artísticas sobreesdidas en la deconstrucción de realidades a través de la ironía⁹¹ y la parodia, o las propuestas reivindicadoras de los postulados originarios y fundacionales.

⁹¹En este sentido es importante resaltar las vinculaciones establecidas por Paul Ricoeur al “relacionar la ironía, como un modo del discurso con la utopía. En la utopía hay cierto elemento irónico. La utopía parece decir algo plausible, pero dice algo que es extravagante, alocado. Al decir algo extravagante, la utopía dice algo real (2012: 319). Mediante esta transposición referencial y circulación simbólica, se atribuye la utopía como espacio enunciativo con importantes rasgos dentro de los discursos descolonizadores.

Porque en este aspecto hay que destacar la cohabitación de lo ideológico y lo utópico dentro de las relaciones discursivas y de significación en América Latina y el Caribe, una desde las formas hegemónicas y de la subalternidad, la otra desde las propuestas del espíritu y la búsqueda de caminos alternos a esas formas hegemónicas. De igual manera cohabitan lo colonizado y lo descolonizador, como objetos dinámicos generadores de nuevos espacios enunciativos que permiten la refundación de contenidos y referenciales para presentar alternativas de significación que derrumben lenguajes totalitarios y excluyentes, puesto que:

Lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino el *modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido – “verdadero” o “falso” (si es verdadero es mucho mejor para el efecto ideológico)- es funcional respecto a alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente; *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva* (Slavoj, 2003: 15). Resaltado en el original.

Mientras que la utopía a razón de espacio enunciativo se considera a partir de las propuestas de Mannheim en función del estado del espíritu en cuanto a su incongruencia con los estados de la realidad, pero siempre teniendo en cuanto que:

La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu, en la experiencia, en el

pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, no deberíamos considerar como utópico cualquier estado del espíritu que es incongruente con la inmediata situación y la trasciende (y, en este sentido, se “aparta de la realidad). Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, sea parcial o completamente, el orden de cosas existentes en determinada época (1993: 169).

Así la categoría a ser considerada desde la Ontosemiótica: la utopía a manera de práctica, se transfigura en refiguración de sentido de una realidad; al mismo tiempo que esta realidad es trascendida, tal es el caso de América Latina y el Caribe a través de las estructuras míticas y su poder de significación sobre los ‘espíritus ideológicos’. Siempre teniendo en cuenta los espacios reales a manera de prevalentes a ser deconstruidos a través de la circulación de los ‘espíritus utópicos’ y el ensanchamiento de la subjetividad como recurso de interpretación-argumentación.

De la misma manera hay que tener muy presente la vinculación de la utopía con los espacios identitarios de América Latina y el Caribe como formas enunciativas que permiten la traslación de contenidos y referentes entre pasados, presentes y futuros; todo ello en procura de una identidad narrativa para posicionarse dentro de los escenarios de enunciación, ya que:

Así como la mejor función de la ideología es conservar la identidad de una persona o grupo, la mejor función de la utopía es explorar lo posible [...] diría yo que esta polaridad

de ideología y utopía puede ejemplificar los dos aspectos de la imaginación [...] Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no solo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. [...] la identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es un última instancia un componente de la identidad (Ricoeur 2012:325-326).

Bajo estos razonamientos la identidad es una entidad en constante construcción, una ciudadanía inacabada en constante reconfiguración a medida que circulan sujetos, textos y contextos dentro de los discursos culturales y formulación de universos simbólicos. Y donde la utopía a manera de variación imaginativa incide sobre la hegemonía del poder y los discursos de la subalternidad; se convierte en intención discursiva-simbólica capaz de cuestionar, cambiar un orden presente instaurado por la ideología, tal y como lo han establecido los discursos colonizadores.

De cualquier forma las circunstancialidades enunciativas involucran temporalidades enunciativas en la confluencia entre lo histórico-real y lo patémico en calidad de formas de englobar al sujeto enunciante desde las perspectivas intra e intersubjetiva, implicando toda enunciación una reactualización de los referentes en un presente narrativo o enunciativo, lo que permite la pluridimensionalidad de los tiempos simbolizados tanto en los discursos colonizadores como en los descolonizadores, e indistintamente, pasado y futuro se transforman en formas

enunciativas de un presente discursivo constituido a manera de leer la realidad de América Latina y el Caribe.

Ahora es tiempo de volver a la pregunta formulada al inicio de este aparte y procurar una respuesta: América Latina y el Caribe se leen desde la ideología y la utopía, encontrando a través de estos dos puntos de reflexión e inflexión argumentos necesarios y valederos para reflexionar-argumentar desde la colonización/descolonización a razón de espacios enunciativos que construyen realidades antagónicas en medio de la reinserción de la identidad humana o del sujeto como principal recurso para el sostenimiento de propuestas subversoras de los órdenes establecidos a partir de la exclusión de la hegemonía del poder y la generación de discursos de la subalternidad.

No obstante, siempre reconociendo que la dinámica cultural generada por esta antagonización desarrolla un rico y sincrético universo simbólico, en el cual, convergen las posibilidades e ideales de autenticidad del sujeto latinoamericano/caribeño, y van más allá de las simples categorías de civilización y barbarie, para reencontrarse con lo telúrico fundacional donde los misterios insondables de lo mítico-geográfico ofrecen las potencialidades para enfrentar los discursos colonizadores, hoy representados por un nuevo mestizaje: la globalización. Y de allí surgirá la aldea cósmica con sus máscaras y enigmas para oponer lo auténtico ante las pretensiones de la aldea global, e identificar a través de los textos ancestrales a los sujetos con sus contextos

latinoamericanos/caribeños y resignificar presentes desde lo nuestro ante la hegemonía del poder y discursos de la subalternidad de las llamadas culturas nacionales, que no son más que un trasplante de culturas foráneas.

Al respecto, aparece la nostalgia a manera de isotopía que permite interrogar realidades, textos y sujetos en procura de la reflexión entre diferentes circunstancias y posicionalidades enunciativas en torno al orden fundacional que desborda lo simplemente anterior u originario para encaminarse en una definición más amplia dentro de la creación de cimientos sólidos para edificar los muros del tiempo y la historia que provean identidad y no extravíos; liberación y no sumisión a un poder heredado y acrecentado en las figuraciones ideológicas fundado en un complejo sistema omniabarcante que rodea al sujeto desde su nacimiento mismo.

La nostalgia, la refundación del espíritu utópico

En relación al uso de la categoría nostalgia es importante acotar que su definición se aleja de la tradición etimológica de referirla en función al dolor por la tierra lejana⁹² o sus implicaciones dentro del campo médico y su relación con la melancolía; sino establecerla desde la perspectiva semiótica como

⁹²Johannes Hofer es quien acuña el término nostalgia en 1688 a partir de esa separación dolorosa con la tierra de origen, metaforizando el “mal o síndrome de Ulises”, posteriormente utilizado por la terminología médica para definirla como enfermedad o patología.

“una razón fundada en la sensibilidad, en la corporeidad; ella deviene del cuerpo sensible que se desdobra frente a las circunstancias de la realidad y se hace axioma de la cotidianidad” (Hernández, 2013: 51). En función de estas consideraciones, la nostalgia es el placer de recordar-enunciar mundos significativos para el sujetos y su entronización afectiva con los contextos; es decir, en la construcción de ciudadanías sensibles, tal y como lo predijo Simón Rodríguez en *Sociedades americanas* (1828).

Así pues la nostalgia se hace circulación de un existencial constituido por la trascendentalidad del ser y las posibilidades de representar sus subjetividades a partir de un realismo simbólico, como otra forma de leer el mundo, más allá de lo crasamente objetivo-racional; “Y así la nostalgia es *hecho trascendente* que traspone el enunciante hacia las esferas de la autoconciencia, y desde allí, meditar en voz alta a través del discurso con otros yoes que acuden persuadidos por la magia de la palabra que incita al *goce nostálgico* como forma de trascendencia, goce y placer de ensoñar en alas del logos de la sensibilidad” (Hernández, 2013: 168). (Resaltado en el original). En ese sentido, nostalgia es acción humana encarnada en pensamiento dinámico que intenta reivindicar al sujeto dentro de los espacios de enunciación y construcción de relaciones de significación.

Nostalgia es forma de interrogar tiempos y espacios para lograr redimensionar la memoria histórica mucho más allá de lo cronológico-racional para abrir posibilidades a los sujetos y su

conversión en seres históricos devenidos de aspectos más relevantes que las glorias épicas y los contenidos heroicos, quienes se han convertido en la base fundamental de los discursos colonizadores basados en la historia a manera de subyugación de los pueblos y la exclusión de importantes aspectos que atentan contra las intencionalidades hegemónicas y de subalternidad. Para ello se debe considerar la exclusión de lo patémico-sensible y su conversión en historia apócrifa para tratar de desconocer la humanidad de la historia y sus ejecutores.

Indudablemente, ello ha sucedido alrededor del mito sobre el Libertador Simón Bolívar que niega su vida afectiva, porque pareciera atentar contra la acción heroica, y específicamente cuando el discurso nostálgico-sensible nos lleva a relacionarlo con Manuelita Sáenz para sumergirnos con la otra cara de la historia de América Latina opuesta a la tradición centrada en la concepción épica que exalta la heroicidad y centra la virilidad como la principal isotopía que genera cambios y permite el proceso libertario. A pesar de producirse bajo un profundo movimiento romántico y del espíritu, su registro en los anales del tiempo se ha hecho desde la guerra y el combate, dejando a un lado la perspectiva patémica que envuelve a esos héroes en dimensiones mucho más amplias y generadoras de sentido.

Así pues Manuelita Sáenz, estigmatizada⁹³ y negada frente a la figura de Bolívar, cuando entre ellos se construye una historia apócrifa que bajo el recurso epistolar/poético aborda la concepción ideológica e intenta preservar la figura del Libertador de América a partir de la humanización del referente deseado/amado. Y en efecto, la correspondencia íntima y el diario de Manuelita Sáenz reescriben la historia latinoamericana donde las máscaras se caen y los verdaderos rostros reclaman su puesto en el decurso histórico a través de su autorreconocimiento en los cuerpos que derrotan la historia conmemorativa y sus afanes colonizadores reproducidos en diversas instancias del pensamiento a través de todos los tiempos.

Porque la estigmatización como mecanismo de exclusión y reclusión de los referentes ha funcionado a razón de discurso colonizador para diversificar los ejes del poder y la dominación de las naciones latinoamericanas; e indudablemente es el soporte fundamental del mosaico de etiquetas referido al inicio de este trabajo para concretizar los esfuerzos por crear relaciones de significación en torno a la sustanciación de discursos de la colonización como éticas y posturas foráneas que van cambiando y

⁹³En 1883, Antonio Guzmán Blanco para conmemorar el primer Centenario del nacimiento del Libertador Simón Bolívar, ordena la publicación de las *Memorias de O'Leary*, pero de igual forma, ordena quemar los pliegos donde aparecía la correspondencia entre Manuelita y Bolívar, y según diferentes cronistas e investigadores, bajo el pretexto: "La ropa sucia se lava en casa y jamás consentiré que una publicación que se hace a cuenta de Venezuela amengüe al Libertador".

modificando a medida que cambian los intereses políticos-ideológicos, los cuales subestiman los principios fundacionales a manera de punto de partida para el encuentro de la región latinoamericana en voces plenas que conduzcan al reconocimiento y la equidad identitaria.

La idea central en este sentido es recurrir a lo fundacional como isotopía reorganizadora de la memoria, en la cual, las historias textuales insertan referentes de la exclusión para dinamizar los centros hegemónicos y ofrecer alternativas de significación; siendo una particularidad interesante reconocerse en la cosmogonía de los pueblos originarios, elemento fundante del realismo simbólico en América Latina y el Caribe; el soporte de la conciencia mítica que convocada en el presente se yergue a razón de discurso descolonizador para reclamar su puesto en el presente.

Teniendo muy en cuenta que el aludido realismo simbólico o dinámico es una férrea propuesta de este trabajo como *discurso de la descolonización*, por ello, usando la definición de Agosti en su texto *Una defensa del realismo*, originalmente publicado⁹⁴ en 1963, y está enfocado:

En el nuevo realismo, de raíz discursiva y dialéctica, el mundo posible aspira a abstraerse entre las *premoniciones*

⁹⁴ El texto citado se encuentra en el libro *Documentos del realismo literario moderno*, (1975) compilado por George J. Becker, traducido del inglés por Carlos Augusto León para las Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela,

del mundo real. Y es que el mundo real le viene proporcionado al artista como una masa confusa de sucesos, cuyo sentido es preciso desmontar implacablemente. El nuevo realismo supone que dichos sucesos ejercen una acción sobre el artista; pero que el artista, a su turno, traslada la reacción de su conciencia sobre la realidad exterior que lo estimula, casi siempre en consonancia con las ideas generales de su tiempo, que son a su vez expresión anticipada, simultánea o tardía de un sistema de relaciones sociales⁹⁵ (Resaltado nuestro).

De la anterior inserción textual si se sustituye la nominación artista por sujeto enunciante-atribuyente del sentido y significado a una realidad, se logra una diversificación en cuanto a quien reflexiona desde sí mismo y frente a los contextos dialogizados a través de la interpretación; siendo capaz de cuestionarlos a partir de la implementación de una voluntad patémica devenida en proceso de subjetivación; entendido este como intencionalidad del sujeto, en la cual: "El sentir, en cuanto sentir, es realidad real. [...] El sentir, como realidad, es la patencia "real" de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad" (Zubiri, 1942: 74-75). En este sentido ocurre una interesante hibridación entre texto y sujeto para dar cuenta de la legitimidad de la argumentación.

Por lo tanto, la realidad es interpretable a través del sujeto, al mismo tiempo el sujeto, es interpretable a partir de la realidad, y en este aspecto, vale la pena acotar el establecimiento de la relación dialógica a través de la patemia diversificada en una simbólica

⁹⁵Ibídem.

generadora de posibilidades de interpretación desde otras perspectivas que no necesariamente confluyan en los centros del poder colonizador, sino desde donde surjan alternativas de generación de nociones de verdad por medio de textos consignables con la realidad, y, “el autoconocimiento resulta ser la clave de una memoria esencial. Y además: la relación entre la reflexividad de sí sobre sí mismo y el conocimiento de la verdad se establece en la forma de la memoria. Uno se conoce para reconocer lo que había conocido” (Foucault, 2001: 423).

Si apelamos al ejemplo de la memoria como eje temático en la interpretación de América Latina y el Caribe, en función de la antagonización discursiva colonizado/descolonizado, surge un importante catalizador argumentativo para establecer relaciones de significación entre memoria y olvido como formas dialógicas para intervenir los centros generadores de discursos de la subalternidad. En este ejemplo vale puntualizar que la memoria hegemónica o conmemorativa ha desplazado a las periferias del olvido todo aquello que le estorba o impide para alcanzar sus fines prácticos-ideológicos; mientras que esas memorias del olvido se yerguen a manera de subversores de lo establecido por contener las claves para desmontar las falsas certezas que sustentan los espejismos latinoamericanos contruidos en base a la memoria histórica; así: “todas esas realidades, historias, memorias, olvidos pasados, presentes, futuro en la medida en que están del lado de la memoria o de la historia. Poseen rasgos comunes que indican que forman

parte de un mismo mundo; de manera similar, cuando están del lado del olvido, se transmutan según la naturaleza del olvido” (Bertrand. 1977: 9).

A lo que podríamos agregar, que según la nostalgia y sus posibilidades de redimensionar la memoria de los sujetos y los pueblos, también se produce una transmutación de ella y las formas de operar el recuerdo dentro de la constitución de significados y contenidos que conforman la red intersubjetiva de lo simbólico, ya que:

Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos –el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos u otros son imposibles fuera de una red simbólica (Castoriadis, 1983: 201).

De cualquier manera y, sin etiquetas de ninguna especie, lo simbólico es inherente al sujeto en la constitución de relaciones de significación-argumentación a través del lenguaje y su primacía dentro de los modos de conocer-enunciar mundos y realidades. Entonces, en América Latina y el Caribe, esa forma de interpretar sujetos y realidades a través del *realismo simbólico* siempre ha sido un discurso descolonizador y fundacional, haciendo la consabida aclaratoria que fundacional no significa forzosamente basarse en sociedades remotas u originarias, sino las

argumentaciones que crean bases para la dialéctica en torno a algún acontecimiento en la generación de formas alternativas de significación.

Entonces lo fundacional girará alrededor de la constitución de discursos alternativos frente a la hegemonía del poder y la subalternidad, tal es el caso de la conciencia mítica o cósmica de los pueblos originarios circunscrita más allá de la estampa tradicional folklórica, y obviamente dentro de la dialéctica simbólica que confiere autenticidad, al mismo tiempo, subvierte los cánones históricos basados en la leyenda dorada de la conquista-colonización europea a estas tierras de gracia. Bajo estas referencias lo fundacional está fundamentado a partir de la resignificación de los contenidos, muchos de ellos, expresados en la utopía como el gran espacio enunciativo donde confluyen las memorias del olvido y los anhelos del hombre para reconstruir realidades a partir del sujeto consciente del orden simbólico como elemento descolonizador. En tal caso: “La nostalgia es la magia de la utopía, es el hechizo de una realidad que se quiso distinta y se nos evaporó en las manos” (Quesada , 1999).

Con respecto a esa dialéctica de lo fundacional en América Latina y el Caribe es importante acotar importantes referencias para percibir su metamorfosis a medida que avanza la historia de la ideas; obviamente comenzando con los pueblos originarios y su concepción simbólica que sigue permeando los discursos colonizadores para mostrar desde un supuesto olvido la presencia

constante que subvierte las intenciones excluyentes pretendidas por los discursos del poder y la subalternidad colonizadora. E indudablemente se instaura como principio identitario a diversificarse en arquetipo del inconsciente colectivo de un presente en constante reconfiguración donde las deidades y lo telúrico conforman una memoria cósmica que corre paralela a la conciencia histórica.

De esta manera lo telúrico se hace eje temático que sirve de referencia a ambos discursos: colonizador/descolonizador; y a partir de allí, adquiere diferentes acepciones dentro de ese mosaico representacional de América Latina y del Caribe; siendo para unos, el mejor ingrediente para seducir a Europa a que traiga la palabra culta, o para establecer los parámetros excluyentes y desplazantes de las categorías originarias contenidas en las nociones de civilización o barbarie, que aún hoy día, son utilizadas para enmarcar relaciones discursivas y de significación en nuestro continente, bajo el privilegio de lo urbano y la negación de lo rural.

De hecho el mal llamado romanticismo telúrico se convierte en recurso ideológico y de dominación para pensar a América Latina y el Caribe desde las figuraciones del costumbrismo como discurso de la dominación y la colonización de las simples estampas paisajísticas o de tradiciones a que quieren reducir una red simbólica que contiene las claves para entronizar pasados, presentes y porvenires en función de una ciudadanía sensible que confluya en la *heterogeneidad* como la máxima expresión de

fundar sobre lo propio. Aún más, desde el Modernismo como principio descolonizador que luego se diluye en el preciosismo estético y el alejamiento de los creadores de las bases populares para construir *torres de babel* y extinguirse en la banalidad y el mal interpretado desasosiego existencial.

Y en ambas manifestaciones se intenta desvincularlas con procesos reivindicatorios-descolonizadores, que en el caso del Modernismo le restan su vinculación con el antidiscurso como intento de rescatar la salvar la sensibilidad amenazada, y por ello se convierte en instrumento de oposición. En la línea estrictamente literaria hace uso de la ironía, reescribe la gran invención romántica, evidencia su amor por la contradicción. Con la ironía explora el mundo de los sueños, el pensamiento inconsciente y el erotismo. La utilización de la ironía como procedimiento textual les posibilita moverse en dos vértices: lo idéntico –representado por la realidad- y lo diferente –representado por la imaginación- desde donde se crean las posibilidades del lenguaje y las reconstrucciones del sentido. Es la indagación sobre el lenguaje a través de la conciencia reflexiva e irónica. Tal y como lo expresó Schlegel: “la ironía es la conciencia clara de la agilidad eterna, del caos y su infinita plenitud” (Schlegel, 1994: 159).

De esta manera el Modernismo latinoamericano va más allá del simple manifiesto generacional, aun cuando se nutre de ellos, para servir de escenario en la confluencia de voces dispersas y no catalogables a través de una periodización, pero unidas por la

sensibilidad. El Modernismo tiene una cualidad impresionante: logra combinar las diferentes manifestaciones de la sensibilidad, en él están simbolizados a través de un sincretismo creador todas las tentativas por el rescate de la contingencia, el valor supremo del cuerpo como instancia reveladora del yo interior en oposición al espacio racionalista que le rodea.

Y paralelamente, el Modernismo posibilita la aparición del Liberalismo Romántico⁹⁶, base para la *filosofía de los fundadores*, la filosofía que intentará dar explicación al complejo proceso histórico-social latinoamericana; estando en presencia de una nueva sintaxis nacida en la confrontación de diferentes lenguas, y por supuesto de variados sustratos culturales implícitos dentro de ellas. Por lo que Modernismo y Liberalismo Romántico, pueden ser interpretados como gramáticas de recuperación de contenidos en correlación con la locación desde donde se enuncia y bajo los arpegios de la afectividad –subjetividad, estos movimientos intentan dar cuenta de la región imaginada surgida en recurrentes formas y facetas en el discurso latinoamericano y caribeño, específicamente dentro del discurso estético-literario.

⁹⁶Se asume la conceptualización de Isidoro Requena como: afirmación dialéctica del hombre en su doble faceta individual y social” (1982: XXXVIII), para tipificar a pensadores como: Rodó, Vasconcelos, Ugarte, Martí, Darío y demás intelectuales que forjan una obra como antítesis al Positivismo y principio estético-moral del espíritu del sujeto latinoamericano plenamente consciente de su figuración dentro de la dialéctica social latinoamericana.

Esto es, la aserción del Modernismo como la construcción de la región afectivizada dentro de la nueva sensibilidad amenazada por los imperios de la razón positivista; que indudablemente constituye los soportes de los movimientos vanguardias latinoamericanos, las cuales engendran importantes manifestaciones descolonizadoras, soportadas fundamentalmente en el discurso estético en momentos de modernización; definida esta con Jürgen Habermas como:

La formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal, a la secularización de valores y normas, etc. (Habermas, 2010: 12).

Las relaciones sociales capitalistas rompen cualquier relación de significación consideradas tradicionales, creando dentro de sus mismos contextos otras formas de normatividad, según lo argumentado por Habermas: “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma ” (Habermas, 2010: 17) (Resaltado en el original). E indudablemente en esa normatización surge lo público enmarcado dentro de lo urbano y la disolución de las categorías autonómicas del arte, a

partir del arte, como práctica vital para sujeto, que escindido de esa realidad, intenta manifestarse libre por medio de la expresión estética.

Al mismo tiempo la Vanguardia surge como contracultura o potencia disruptiva con la tradición y el momento histórico en que nace, constituyéndose en lo que Habermas llama *modernidad cultural*; entendiéndose esa modernidad como quien:

Se rebela contra la función normalizadora de la tradición; en verdad, *lo moderno se alimenta de la experiencia de su rebelión permanente contra toda normatividad*. Esta rebelión es una manera de neutralizar las pautas de la moral y del utilitarismo. La conciencia estética pone constantemente en escena un juego dialéctico entre ocultamiento y escándalo público (Habermas, 1993: 2) (Resaltado en el original).

Entonces ya no se combinan en la constitución de la realidad las formas representativas de la tradición como composiciones meramente estéticas, sino más bien, a manera de resignificación simbólica de esa tradición contenida más allá de lo físico-geográfico y acontecida en la relación de las formas simbólicas;

De las “formas simbólicas” no puede detenerse nunca a describir separadamente cada una de ellas en su estructura espiritual particular y en sus medios específicos de expresión, sino que una de sus tareas principales consiste en determinar la relación recíprocas de dichas formas, relación que resulta tanto de su correspondencia como de su oposición, tanto de su atracción como de su repulsa (Cassirer, 1975: 179).

Y dentro de esas formas simbólicas surgen importantes variables en América Latina y el Caribe para decantar nuevas visiones sobre la realidad, entre ellas: el Muralismo mexicano (las obras de José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros), que rompe con la tradicional narrativa pictórica mexicana; el surrealismo pictórico (Roberto Matta, Wifredo Lam, Remedios Varo, Frida Kahlo, Leonora Carrington), y más aún el denominado Boom de la literatura Latinoamérica como discursos de la descolonización y propuestas de nuevas alternativas para leer las realidades, y con ellas, los sujetos interactuantes desde el sujeto mismo.

En consonancia con lo anterior y visto desde las perspectivas de la Ontosemiótica, el lenguaje de los símbolos y su red de significación dentro de la circulación social, cultural, mítica, entre otras, permite resignificar los acontecimientos bajo la creación de formas de sentido que reconfiguran una semiosis intersubjetiva desdoblada en sujeto, texto y contexto. Esto es, a través de la metadiscursividad proveniente del ya definido *realismo simbólico* como elemento descolonizador y no desde la perspectiva colonizadora del *realismo mágico*, hacia donde ha sido conducido el término inicial a través de los ismos literarios y el establecimiento de paradigmas interpretativos soportados en la periodización y etiquetamiento de los matices subversores latinoamericanos.

En este aspecto es menester puntualizar la degeneración del término *realismo mágico* y su conversión en discurso colonizador desde la subalternidad del orden simbólico frente a una mera intención artística que se acerca más a una moda, que a un planteamiento estético consciente de la potencialidad simbólica de América Latina y el Caribe. Y a modo de ilustración recurrimos a los planteamientos de Irleamar Chiampi al respecto:

Como se ve, el problema de la implantación del término realismo mágico en la crítica hispanoamericana envuelve, ya sea una deficiencia metalingüística (los datos “reales” son denominados “realistas”), ya sea un doble enfoque de la cuestión. El primero, mediante el referente (lo “real”), lleva al autor a definir la realidad; como una navaja de dos filos, esa operación, en vez de exorcizar lo real, lo postula como necesario. El segundo, acentuando la actitud del narrador ante lo real, conduce el problema hacia fuera del texto, centrando en el acto creador el fundamento conceptual del realismo mágico (Chiampi, 1983: 25).

Responde a una forma de apellidar la nueva narrativa latinoamericana y del Caribe al tratar de ordenar drásticamente los planteamientos de una crónica fabular que destaca las formas simbólicas de este complejo y enigmático continente. Intentando mermar o llevar a lo crasamente teórico una manifestación realista simbólica que caracteriza en sus pormenores identitarios y provee de las condiciones necesarias para proclamar al sujeto dentro de sus espacios de libertad y autodefinición. A decir de uno de los más emblemáticos representantes de este movimiento, el nobel colombiano Gabriel García Márquez, esta caracterización de

realismo mágico, se produce: “Seguramente porque su racionalismo les impide ver que la realidad no termina en el precio de los tomates o los huevos. La vida cotidiana en América Latina nos demuestra que la realidad está hecha de cosas extraordinarias” (García, 1982: 36).

Así este continente está constituido de una red simbólica que va más allá de las realidades aparentes para multiplicarse en las figuraciones en las cuales permanecen intactas las formas arquetípicas de la tierra que mantienen la sabia nutrición de los pueblos para trepar los muros del tiempo y la historia; las cosmovisiones telúricas donde residen en armónica convivencia: deidades, sujetos y espacios originarios; los olvidos generados por los discursos colonizadores que al regresar convocados por el *gocce nostálgico* irrumpirán con más fuerza reclamando su lugar en los presentes sostenidos por los pasados y los porvenires; porque: “En la nostalgia, el hombre es la afirmación en su propia trascendencia” (Hernández, 2013: 168).

La dialéctica de la nostalgia o la asunción de lo posible

Como se ha referido en párrafos anteriores, este enfoque de América Latina y el Caribe desde la nostalgia y sus perspectivas fundacionales asume la cultura como construcción de una arquitectura sensible para establecer el paralelismo semiótico entre el mundo de las cosas y el mundo del sujeto en los intentos por vincular a éste y sus espacios de la enunciación en procura de una

visión desde las relaciones intersubjetivas, en las cuales la nostalgia se hace agente dinámico que permite constatar esa dualidad semiótica dentro de la figuración de las formas simbólicas.

Por lo referido y comentado, se produce un alejamiento de las concepciones de la nostalgia como dolor o sufrimiento, para ubicarla dentro de los planos de la existencialidad; la nostalgia como existencial que permite enunciar desde el sujeto mismo, donde la sensibilidad es antepuesta como conducta, razón fundante del imaginario sensible que se soporta como materia significativa del discurso cultural. Por lo que la nostalgia se transfigura de inconsciente colectivo en isotopía cultural, pudiéndose catalogar dentro de la voluntad del sujeto para figurar otras formas de leer la realidad y constituir mundos posibles a manera de argumentación devenidos en consciencia patémica o de autoreconocimiento del sujeto en torno a sí mismo y los contextos.

Desde el punto de vista semiótico es recurrir a isotopías de la sensibilidad en su función concatenante que permite la configuración del hecho trascendente dentro de las esferas del autoreconocimiento del ser enunciante-atribuyente y sus intentos por interpretarse e interpretar los acontecimientos que lo involucran, para convertirlos en lógica de sentido; esto es, resignificarlos y volverlos *conciencia semiótica*, conciencia simbólica. En este sentido la nostalgia se asume a manera de subjetivema o marca indicial dentro de la creación narrativa de

Gabriel García Márquez; asumiendo la particularidad del subjetivema más allá de estrictamente lexical para ubicarlo en función de la trascendencia del sujeto enunciante-atribuyente.

Por lo que la nostalgia como subjetivema delinea la cartografía del sujeto en función de la patemización de los referentes e incorpora el mundo íntimo de sentires y sentimientos como representantes del discurso cultural, tal es el caso de la memoria, como se ha mencionado en párrafos precedentes con respecto a los planos de la enunciación. Y de esta manera, la declaración del acontecimiento a través del discurso se hace manifestación existencial que da sentido o reescribe el significado del discurso, al mismo tiempo que lo hace subversor de una realidad crasamente objetiva. Y desde esta cosmovisión semiótica el subjetivema permite al sujeto enunciante-atribuyente, constituir los significados y construir los significantes en base a la relación intra e intersubjetiva que permite el desdoblamiento de lo patémico en el discurso; posibilitando la corporeización discursiva donde el gran espacio enunciante será el cuerpo sensible, además que toda referencia simbólica del Ser radica en su cuerpo, nunca delimitado por barreras sociales, culturales étnicas, religiosas.

Vislumbrándose la posibilidad de revisar el discurso cultural desde la *corpohistoria*⁹⁷ y la construcción de imaginarios

⁹⁷La corpohistoria, se vislumbra como una posibilidad metodológica para establecer relaciones sígnicas dentro de la cultura, donde los arquetipos corporales juegan una relación simbólica de suma importancia dentro de la

socioculturales dentro la perspectiva patémica que permiten la aproximación desde la relación afectiva-subjetiva surgida de la memoria como incidencia catalítica que otorga la atribución referencial al sujeto enunciante, al conformar su mundo primordial y esencia del campo experiencial que sirve de base fundamental en la construcción de imaginarios. Y como caso concreto podemos mencionar la historia; ese espacio de la enunciación donde se soportan los muros del tiempo cronológico y la visión conmemorativa de la humanidad, indudablemente soportada por las configuraciones épicas y valores de la nacionalidad.

Lo que enunciado desde la visión de Paul Ricoeur: “La historia comienza cuando se deja de comprender inmediatamente y se emprende la reconstrucción del encadenamiento de los antecedentes según articulaciones diferentes de las de los motivos y de las razones alegados por los actores de la historia” (2001:164). Por lo que, en este enfoque metodológico, uno de los motivos es el

interpretación histórica, porque a partir de ellos se puede reconstruir, tanto de manera facsimilar, como desde la alegoría, procesos históricos que nos dejan percibir y analizar lo aparente y lo figurado, la imagen y lo representado; pero en todo caso, el cuerpo a manera de espacio simbólico de las vicisitudes del hombre en su constante construcción metafórica desde sus espacios históricos e íntimos. esto es, del cuerpo como el gran espacio y tiempo de la enunciación. el cuerpo transmigrado en imágenes que generalmente no guardan fidelidad con sus propósitos originarios, sino que mudan de piel en constante metamorfosis dentro de complejos campos semióticos que convergen dentro de los discursos culturales y su polisemia (Hernández, 2015: 162).

sujeto y su referencialidad patémica que desde la nostalgia establece una interesante y compleja red de representación-significación. Conduciendo la nostalgia a la resignificación del acontecimiento histórico desde las ciudadanías íntimas y mediante la familiarización de ese acontecimiento con el enunciante, transfigurándolo en referente sentido que permite hilvanar la memoria individual con la colectiva dentro de una región particularizada en sus relaciones simbólicas.

En palabras de García Márquez, la nostalgia como subjetivema permite a la memoria resignificarse y realizar todo un movimiento de dinamicidad simbólica que permita narrar e imaginar los acontecimientos en una nueva lógica de sentido. A decir del Nobel: “La nostalgia, como siempre, había borrado los malos recuerdos y magnificado los buenos. Nadie se salvaba de sus estragos” (García Márquez, 2002: 26). Por lo que estamos en presencia de un proceso de selección referencial para articular imaginarios desde la ensoñación y articulación vivencial que al estar vinculados a la memoria y el recuerdo potencian los ejes de resignificación a través de tres fundamentales elementos: el espacio enunciativo, la realidad legitimadora y la ficción fundante devenida del mismo acto de narrar, que es al mismo tiempo, la confluencia del imaginar.

Lo cierto es que en ellos tres converge la unidad de este discurso de acción nostálgico. E indudablemente, nos encontramos que América Latina es un espacio semiótico que

tiende puentes entre realidad legitimadora y ficción fundante que desde las Crónicas de Indias viene buscando una explicación al imaginario americano que nace como memoria mítica y se convierte en verdadera pulsión subversiva/descolonizadora que se muda incesantemente acompañando los aires de la modernidad y su incorporación en “post” dentro de la re-consumación de un barroco aletargado que siempre surge cuando intentamos hablar de “identidad” latinoamericana. Entonces, las teorías se sustentan en las dudas. ¿Qué nos hace latinoamericanos? ¿Qué nos define latinoamericanos y caribeños?

Surgen entonces diversas respuestas o puntos para hacer el recorrido reflexivo que permita imbuirse en la dinamicidad sÍgnica de tan intrincado campo de estudio. Y dentro de las posibles respuestas a esas interrogantes surgen algunas variables entre las que destacamos: la historia conmemorativa y los intentos por fundar ciudadanías, el realismo simbólico o dialéctico en los intentos por refundar desde las memorias y las articulaciones nostálgicas del recuerdo; dos grandes bloques desde donde es posible enunciar en la búsqueda de respuestas conciliatorias, a más de certezas definitorias que otorguen ‘racionalidad’ al devenir de América Latina y el Caribe.

Es el gran acertijo que se cierne sobre la historia de las ideas latinoamericanas y caribeñas. Por lo tanto, la categoría *realismo simbólico* pareciera ser la respuesta más acertada en la búsqueda de la diferencia a partir de los sincretismos y prueba fehaciente de la

imaginación creadora y fundante que busca sus asideros identitarios en la constitución de la historia otra que lucha contra la desmemoria impuesta por las glorias épicas y la cronología avasallante en su determinación colonizadora y hegemónica. O más bien, la yuxtaposición de historias, unas oficiales, otras, reincidentes en los capítulos de la subversión. A la suma, es lucha contra el olvido y la fundación de la identidad en las dinámicas de la memoria y las posibilidades resignificantes de los procesos de recordación, en palabras de García Márquez: “La historia de América Latina es también una suma de esfuerzos desmesurados e inútiles y de dramas condenados al olvido. La peste del olvido existe también entre nosotros” (1982: 104-105).

Entonces, escribimos para no olvidar, o quizás, para ensoñar la memoria auténtica que nos haga particulares en un mar de sincretismos; porque “Los sueños tienen la ventaja de que nunca sabemos si son verdad o son mentira” (García Márquez, 1995: 16). Y en esa ensoñación surge la *nostalgia telúrica* enraizada en el génesis representado por el escenario fundante de la cosmovisión americana, el mismo que desde su impacto y novedad echó las bases para el sostenimiento de la conciencia cósmica a través del tiempo; el punto de partida para la corporeización de las nacionalidades y el centramiento de los sujetos migrantes y fronterizos entre discursos de colonización y descolonización como formas de articular relaciones de representación-significación y constitución de lógicas de sentido.

A partir de esta premisa, la noción de nación latinoamericana se articula en función de diversos espacios enunciativos; definidos estos en categorías, tales como: conquista, colonia, independencia, positivismo, liberalismo; categorías que nos llevan a repensar el discurso cultural latinoamericano dentro de la concepción de ciudadanías foráneas, que a más de mestizo, lo hacen heterogéneo en las disyunciones del sujeto enunciante y la pluralidad discursiva. Y obviamente, forman parte de aproximaciones teóricas basadas en enfoques sociológicos que privilegian las relaciones con espacios y contextos históricos, desplazando al sujeto y sus esferas patémicas a un segundo plano.

De allí los intentos por construir ciudadanías descolonizadoras que conjuren la ausencia de lo identitario americano y respondan a las refiguraciones de sentido que se han intentado particularmente desde los discursos del poder y elementos hegemónicos que establecen la paridad oposicional entre: colonizado/colonizador; hegemonía/sulbarternidad, para apuntalar la visión ideológica que ha regido los procesos históricos y la historia de las ideas latinoamericanas, para establecer de esa manera la posicionalidad desde el poder hegemónico que desplaza el sujeto a espacios de la periferia.

Dentro de estas ciudadanías regresa a la palestra enunciativa la referencia sobre lo bélico y lo telúrico como formas de sostenimiento de la heterogeneidad del Ser latinoamericano, que al mismo tiempo, pretende la ciudadanía americana que tanto aludió

don Simón Rodríguez a manera de conjunción de lo identitario, y que de alguna manera, podía conjurar las repúblicas aéreas a las que se refirió el Libertador Simón Bolívar para simbolizar la dispersión referencial-conceptual que alentó las nacientes naciones. Y que indudablemente se sigue repitiendo hoy día, tal y como lo supone Gabriel García Márquez en sus concepciones sobre América Latina y el Caribe y su relación con la desmemoria y el olvido: el gran determinante de las fugas identitarias.

Y una de las formas de conjurar la ‘peste del olvido’ es narrar/contar/imaginar, donde la ficción refundada en el mito crea una homología entre lo patémico y la realidad histórica para resignificar el discurso cultural latinoamericano y del Caribe; que a través de la hiperbolización de los referentes crea una lucha contra la desmemoria y el olvido, e instaura desde el discurso estético una manera peculiar de mediar con la realidad; lenguaje maravilloso y maravillado que a partir de la utopía crea un balance entre la memoria y la nostalgia. Entonces surge la conciencia cósmica que fortalece los perfiles de este continente, donde historia y ficción se homologan para constituir el imaginario fundante que alimenta la dialéctica cultural soportada en el discurso estético y su virtud de crear historias alternas; quizá la verdadera historia sin la refulgencia de las armas o las hegemonías del poder.

Entonces, los campos interpretativos se diversifican entre lo objetivo y subjetivo bajo la posicionalidad del individuo en cuanto a la trascendencia; esa materia significativa que busca sus niveles

de representación y significación a través del discurso metafórico desbordante de lo meramente textual y proveedor de lo simbólico; encarnados en la posibilidad de enfocar la realidad desde la conciencia cósmica que balancea la referencialidad histórica. En este sentido la subjetividad se convierte en isotopía estructurante del discurso cultural como reinterpretación de la realidad a través de una red de cinestesis generadoras del hecho trascendente y la reivindicación del sujeto.

En lo que se debe resaltar al sujeto trascendente en un tiempo trascendido a través de los acontecimientos que refigura a través del discurso descolonizador. Por lo que se produce un proceso semiótico interesante mediante la constitución del sujeto a razón de entidad enunciativa-reflexiva, al mismo tiempo en la configuración del discurso en aprehensión patémica, logos sensible, que en lo colectivo se hace patente a partir del mito y la utopía como experiencia colectiva comunitaria, dándose la intersubjetividad a manera de coadyuvante de la referencialidad pretendida. Y es que este proceso intersubjetivo posibilita el paralelismo semiótico entre conciencia histórica (el acontecimiento real, el acontecimiento refigurado a través del discurso) y conciencia cósmica (acontecimiento hiperreal, la suprarrealidad) para que las perspectivas discursivas surjan en medio de este balance reparatorio.

Así surgen factores determinantes para hacer posible esa coalición entre estas dos conciencias a partir de la nostalgia y su

desdoblamiento en utopía y ficción; siendo la: narratividad, temporalidad, enunciación y circunstancialidad los espacios donde el sujeto puede crear sus mundos posibles, mundos simbólicos que desde la narración/imaginación, crea indistintamente, desde la temporalidad concreta o la intemporalidad de la enunciación como circunstancialidad patémica. Para que de esta manera se produzca la semiosis que soporta los imaginarios contingentes de las referencias del mundo real a través del estado de las cosas y el estado del sujeto. Y esta semiosis se constituye en forma de narrar el mundo; forma de incorporar al sujeto a la creación de imaginarios y su conversión en discurso a través de la perspectiva estética, histórica o cultural.

Siendo menester recordar que con semiosis referimos los espacios de circulación simbólica-referencial que construyen espacios de significación-representación; esto es, espacios semióticos. Por lo que podemos hablar de la confluencia de diferentes semiosis dentro del discurso cultural latinoamericano: histórica, social, mítica; lo que nos da una idea de las semiosis limitadas que se circunscriben a la descripción de acontecimientos o a su puntualización cronológica; y la semiosis ilimitada, que representada por el mito, el imaginario subjetivado responsable del paralelismo simbólico entre realidad y ficción.

En torno a esta reflexión, el discurso desde ese balance de conciencias, se hace holográfico al proyectar la realidad percibida por el sujeto enunciante-atribuyente dentro de su cotidianidad

como la gran escenografía desde donde se interpretan los acontecimientos; la posibilidad de conversión de la imagen en discurso. Por lo que se produce una bifurcación del yo que enuncia desde diferentes perspectivas, puesto que esa subjetividad trascendente posibilita la aparición de la estética trascendente como muestra de la exteriorización del mundo primordial del enunciante.

Porque ese mundo primordial es el embrague entre la conciencia histórica y la conciencia cósmica, es quien otorga fortaleza semiótica/simbólica a través de la recuperación del cuerpo como centro de la enunciación y resignificación de los imaginarios. Instancia que argumentamos desde García Márquez, quien es ferviente practicante de: “la imaginación es un instrumento de elaboración de la realidad” (1996: 42), e indudablemente, la nostalgia, aquí definida forma parte de ese mundo primordial que se bifurca en dos momentos: 1.- La nostalgia y su comportamiento cultural: *De isotopía cultural a arquetipo del inconsciente colectivo*. Lo que comienza siendo isotopía del mundo íntimo de los sujetos se convierte en estructurante intersubjetivo que une al sujeto con el discurso cultural, el cual encuentra empático por los subjetivemas colectivizados a partir de la acción enunciativa y voluntad del sujeto enunciante.

En segundo lugar los discursos y las realidades subjetivadas se hacen textos y la prolongación del ser sensible se textualiza en

los discursos, estableciendo la interrelación de la nostalgia desde el “uso” y no desde la “norma”, estructurando la nostalgia y su analogía en agente dinámico. Tal y como sucede en *cien años de soledad desoledad* de García Márquez; o por qué no llamarla *cien años de nostalgia; cien años de presente*, porque esta obra es la interpretación del sujeto en el mito latinoamericano; obra que crea su universo mitológico a partir de la reescritura de la biblia (mito nodriza) y su desdoblamiento en un mito mimesis que permite la aparición de la polisemia, tal es el caso de la locación específica de los gitanos; el cuarto de Melquíades, y obviamente Macondo como la cosmovisión de ese imaginario patemizado.

En esta novela, la ficción se hace grafía circular; escenario de la enunciación donde la historia se hace ficción, y la ficción es la refundación de la historia transfigurada en imaginario sustentado en la memoria y sus mecanismos (máquina de la memoria, diccionario giratorio) para luchar contra la ‘peste del olvido’. Entonces la soledad se convierte en semiosis, para que, a partir del intercambio de nostalgias se den las posibilidades del encuentro entre autor-texto-lector en medio de la resignificación del contexto. Porque, quizá, toda la literatura latinoamericana apunta hacia esos espacios de refundación desde lo utópico y los asertos de la ficción; posibilidad que hace pensar en Juan Rulfo y Comala; Mario Benedetti y la nostalgia del futuro; o las isotopías del exilio para los escritores que se vincularon a sus patrias lejanas desde la construcción de discursos metafóricos y realidades simuladas.

Y volviendo a García Márquez, toda su obra obedece al proceso nostálgico que involucra a seres atropellados por la historia; humanos seres desvinculados del poder y replegados en el imaginario literario para que puedan resignificarse desde su patemia; hacerse empático con el otro desde sus mundos íntimos: la vejez, el ocaso del poder, el amor/ilusión que representa la patemia universalizante del sentimiento sin importar la locación real o simulada. Por ello surgen escenarios ficcionales territorializados en la realidad de los sujetos; lo imaginario se hace real, quizá más real y sentido que la realidad misma. Expresión que aun cuando suena redundante representa esa fuerza que tiene la *imago literaria* de representar lo verdaderamente auténtico, porque allí radica la transitividad narrativa (o literaria en general) que transforma la historia en eufemismo literario, subjetividad fundante (nostalgia) para establecer la reconfiguración/resignificación en base a la memoria traslativa o conciencia semiótica como principio descolonizador

De esta manera el dilema de la vejez en la narrativa de Gabriel García Márquez se convierte en un disyuntor discursivo, esto es, un separador ético que funda una realidad paralela a la realidad real, y desde allí subvierte el orden, funda otra lógica de sentido, propicia la irrupción de la ficción y su inagotable red de significaciones. Al mismo tiempo que hace de los personajes seres profundamente nostálgicos bajo la añoranza de tiempos que no volverán, tiempos que solo pueden existir en el discurso literario y

los reinos de la imaginación. Más allá de los confines narrativos quedan los objetos históricos para centrarse en sujetos profundamente sensibles, que bajo el manto de la vejez y la soledad producen una imprescindible relación intersubjetiva para leer el mundo desde los espacios íntimos y cotidianos.

Entonces surge la posibilidad de contemplar los héroes de la historia en su dimensión humana, tal como lo presentó Cervantes con el *caballero de la triste figura*; emblema de los ideales y la realización más allá de los espacios racionales; así lo hace García Márquez con *El general en su laberinto* (1989), que en su tránsito hacia el exilio definitivo: la muerte; reflexiona desde la nostalgia y el autoreconocimiento en su mundo primordial asediado por sus enemigos políticos; representando obviamente una forma reflexiva de presentar al Libertador de América desde su patemia para desmitificarlo; esto es, para rescatarlo de los discursos del poder y la opulencia que lo deshumanizan en sus afanes ideológicos y de utilización para falsear la historia.

Y si ayer la fábula se basó en la animación de personajes-animales con una intención estrictamente didáctico-moralizante, hoy día, en la narrativa de García Márquez se fabula desde la vejez que retoma su papel protagónico dentro de campos enunciativos disímiles que lindan entre la realidad y la ficción, donde espacios de la cotidianidad y la periferia se transforman en ejes generadores de significación, tal es el caso del cuento *Era un hombre muy viejo con unas alas enormes*, o la novela *Memorias de mis putas tristes*.

O, desde un espacio histórico con las novelas: *El coronel no tiene quien le escriba*, *El otoño del patriarca*. De esta manera, la narrativa de García Márquez se convierte en una manera de leer el mundo, de dar sentido a los acontecimientos a partir de un sujeto sintiente-sufriente que interpreta y da significación a la realidad histórica a través de lo extralingüístico. Es decir, a través de lo polifigurativo: la metáfora como la forma de narrar en la doble vertiente del signo.

Y, por consiguiente, el signo no es la cosa, sino que se orienta a la intertextualidad donde el signo designa algo a partir de los ejes referenciales que construye el discurso estético desde una particular forma de narrar que estructura la construcción discursiva a través de la interpretación del acontecimiento como refiguración del sujeto.

A ese camino interpretativo nos lleva *El coronel no tiene quien le escriba* cuando el viejo personaje es abandonado en medio de la historia textual y frente a los reclamos a su mujer, que es la voz de la conciencia en el relato: “También tenías derecho a tu pensión de veterano después de exponer en pellejo en la guerra civil. Ahora todo el mundo tiene su vida asegurada y tú estás muerto de hambre, completamente solo” (1981: 106). Así las naciones concebidas desde la funcionabilidad militarista se eclipsan en la injusticia y abandono a quienes convencidos de su labor patriótica son abandonados a su suerte y el azar, representado en esta oportunidad por las esperanzas puestas en un gallo de

pelea.

En resumen, es el uso de isotopías que contravienen los discursos establecidos, y bajo las apariencias de la ficción literaria, articulan realidades cuestionadoras de prácticas sociales, culturales, ideológicas, colonizadoras que responden a hegemonías del poder y discursos de la subalternidad como puntos de sostenimiento de relaciones discursivas arcaizantes. Mientras que esta contravención muestra el desdoblamiento del sujeto enunciante en escritor y su voluntad de revelar su óptica de la realidad:

Hay algo que podría parecer dualidad, pero que no lo es. Primeramente, está la ideología, la formación política del escritor. Que le da una aptitud frente a los hechos, que se refleja en su obra. Mas yo no creo que el escritor tenga que dar soluciones en sus libros; hay muchas gentes que pueden hacerlo. Pero si debe plantear la realidad, ponerla ante los ojos de la gente. Porque el poeta se diferencia en que puede ver el otro lado de las cosas y su función radica en dar a conocer su interpretación de la realidad”⁹⁸.

Y precisamente en esas posibilidades de interpretación de la realidad de América Latina y del Caribe se instala la nostalgia como conciencia semiótica que soporta el vértice triádico de la memoria, el sujeto y la utopía; a la par que se desdobra en sensibilidad denotada en la trascendencia del Ser en el discurso que

⁹⁸Gabriel García Márquez en entrevista con Rita Guibert. *Siete voces*. México. Editorial Novaro. 1974

construye al unísono sujeto y lenguaje. Y en esos territorios de la sensibilidad, la utopía y la nostalgia son existenciales que fundan y refundan mundos, crean realidades que por transposición metaforiza a América Latina fabulada e inserta dentro del imaginario construido bajo sus propias claves de reconocimiento e interpretación dentro de los discursos descolonizadores.

Conclusiones

Develados desde los espacios enunciativos, América Latina y el Caribe son instancias simbólicas que ofrecen una variada e impresionante red de interdefiniciones, que en esta oportunidad se han hecho en función de lo colonizador/descolonizado; dos posicionalidades argumentativas para intentar abordar ver el dinamismo simbólico dentro de las relaciones de significación y constitución de lógicas de sentido. Unas desde la ideología como razón de la práctica social, y la nostalgia a manera de territorialización del individuo a través de la memoria afectivizada y procesos de recordación.

Entendidos estos procesos de recordación como campos semióticos que refiguran los contenidos ya constituidos, y los emergentes, con base a la figuración patémica de los enunciantes, posibilitando de esta manera la reconversión simbólica de lo histórico, las figuraciones sociales o las cosmovisiones culturales en función del sujeto y su voluntad sensibilizada y transfigurada en acción humana dentro de los espacios comunitarios.

Entonces, recordar dentro de estos escenarios será para los latinoamericanos y caribeños la creación de una cultura de la resistencia que tejerá la memoria desde la sensibilidad que permita interrogar la historia conmemorativa y los discursos del poder desde realidades alternas que provean valores auténticamente latinoamericanos, sin ser neoliberales o socialistas, de derecha o izquierda, sino migrantes entre los espacios identitarios decantados en el pasado para interrogar presentes y proponer porvenires sustentados en la equidad social, el respeto a los patrimonios culturales y guardianes de una historia garante de la dialéctica de los pueblos y no craso estructurante de los discursos del poder y la subalternidad.

Con este propósito o fundamento investigativo se acude a América Latina y el Caribe a razón de contextos imaginales o región imaginada donde interactúa un ser heterogéneo ubicado entre la posicionalidad ideológica y la memoria como recurso de la autoelaboración del sujeto enunciante a través del poder de la palabra y el discurso a manera de dominación en el binarismo colonizado/colonizador o hegemónico/subalterno; dos recursos de interpretación que pretenden enfocar este continente a razón de conjunto homogéneo proveniente de un pasado colonial común, y esto conduce al abordaje argumentativo como epítome de lo postcolonial o lo subalterno.

De allí que la Ontosemiótica como perspectiva metodológica posibilite rutas de acercamiento y abordaje a estas dicotomías

desde la relación intersubjetiva entre sujetos, textos y contextos, que en esta ocasión fue determinada a partir de la nostalgia como isotopía fundacional, y para la refundación de formas de significación-representación que tienen la figuración patémica a manera de objeto dinámico generador de la confluencia simbólica en torno a los sincretismos. Y es precisamente alrededor de esos sincretismos y heterogeneidades latinoamericanas y del Caribe que se asumen los principios identitarios en su funcionabilidad cuestionadora y generadora de culturas de la resistencia y la descolonización.

Y en esta reflexión surge el *realismo simbólico* como coadyuvante entre ser enunciante y realidad enunciada; la forma de establecer lecturas de las realidades y contextos sin caer en lo crasamente objetivo o la descripción detallada que intenta calcar lo percibido desde las estrictas apreciaciones físico-geográficas o en las representaciones belicistas, heroicas, exaltativa-conmemorativas de sociedades soportadas por la historia reflejada en su magnificencia, perfección e inmortalidad; a más decir, en los paradigmas ético-morales de los discursos del poder y la hegemonía, que han utilizado la historia y la memoria de los pueblos como mecanismo de subyugación.

En conjunto, el *realismo simbólico* posibilita la asunción de la utopía de forma alternativa y paralela al ostracismo histórico anquilosado en registros y cronologías, para permitir enunciar mundos posibles en la convergencia simbólica entre pasados,

presentes y porvenires. Más aún, contenida en el *goce nostálgico* de reconfigurar acontecimientos y abordar situaciones y contextos, la utopía se constituye en conciencia cósmica para redefinir tiempos y espacios en función de sujetos autoreconocidos en ellos mismos y la realidad circundante como materia significativa convenida en escenario de significación-representación.

En esos espacios de la significación-representación mora la nostalgia a manera de existencial para interrogar e interrogarse en las premuras presentes, las certezas pasadas o las presunciones de provenir; pero siempre como isotopía fundacional de América Latina y el Caribe.

Bibliografía

- Benveniste, Emile. (1977). *Problemas de lingüística general II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bertrand, Pierre (1977) *El olvido, revolución o muerte de la historia*. México. Siglo veintiuno editores.
- Becker. George J (1975) *Documentos del realismo literario moderno*. Traducción de Carlos Augusto León. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- postmoderna, España: Gedisa.
- Cassirer, Ernst. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Chiampí, Irlemar. (1983). *El realismo mágico*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Fabbri, Paolo. (2001). *Tácticas de los signos*. España. Gedisa.

- Foucault, Michel. (2001),. *Hermenéutica del sujeto*. España: Ediciones Akal.
- García Márquez, Gabriel (1982) *El olor de la guayaba. Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- _____ (1981) *El coronel no tiene quien le escriba*. Argentina. Editorial Suramericana.
- _____ (1997) *Me alquilo para soñar*. Madrid. Ollero & Ramos. Editores.
- _____ (2002) *Vivir para contarla*. Bogotá. Grupo Editorial Norma.
- Habermas, J. (1993). "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (comp.). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Habermas, J. (2010). La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento, en *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Katz Editores. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Hernández Carmona, Luis Javier. (2015) “La corpohistoria y las relaciones sónicas de la cultura”, en: *Semióticas de la imagen*, Maracaibo: Asociación Venezolana de Semiótica.
- _____ (2013) *Hermenéutica y semiosis de la red intersubjetiva de la nostalgia*. Mérida. Vicerrectorado Administrativo ULA.
- _____ (2015) “El subjetivema y la construcción de imaginarios socioculturales”, en: *Cuaderno de literatura del Caribe e Hispanoamérica*. N° 21. Colombia. Universidad del Atlántico.
- Mannheim, Karl. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ortega Y Gasset, J. (1957) *Meditaciones del Quijote* Puerto Rico, Editorial Universitaria.

- Quesada Monge, Rodrigo (1999) “La lógica de la nostalgia. Historia y cultura en el siglo XX. En: *Escáner cultural* [Revista en base electrónica]. Disponible: www.escanercultural.com.
- Requena, Isidoro. (1982). *Cómo leer a Lossada. Obras Selectas de Lossada*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Reyes, Alfonso (1956) *Obras completas*. México. Fondo de Cultura Económica
- Ricoeur, Paul (2001) *Del texto a la acción*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul. (2012). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Schlegel (1994) *Poesía y filosofía*. Madrid. Alianza Universidad.
- Slavoj, Zizek. (2003) “El espectro de la ideología”. En: *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, Xavier. (2007). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Investigación y transformación

*Por una ciencia latinoamericana inscrita en la
epistemología del sur*

LUIS GABRIEL DUQUINO ROJAS⁹⁹ & FABIO ANDRÉS VINASCO
ÑUSTES¹⁰⁰

Resumen

El presente texto presenta una reflexión en torno a afianzar alternativas a los modelos clásicos de investigación en las Ciencias Sociales, alternativas orientadas desde el reconocimiento de la crisis del paradigma de la modernidad y de la ciencia que se desprende de él, en el marco del debate de la epistemología del sur y de los procesos de descolonización cognitiva que desembocan

⁹⁹ Arq. MSc. Luis Gabriel Duquino Rojas, Arquitecto con profundización en Urbanismo de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Geografía con énfasis en Ordenamiento Territorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) y el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). Doctorando en Geografía de la UPTC - IGAC. Líder de Investigación de la Facultad de Arte, Comunicación y Cultura, y Docente investigador de la Universitaria Agustiniiana. Email: luis.duquinor@uniagustiniana.edu.co - lgdrojas@yahoo.com.mx

¹⁰⁰ Arq. Mg. Fabio Andrés Vinasco Ñustes, Arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Historia y Teoría del Arte la Arquitectura y la Ciudad, estudiante de la Maestría en Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador de Investigaciones del programa de Arquitectura, y Docente investigador de la Universitaria Agustiniiana. Email: fabio.vinasco@uniagustiniana.edu.co

inequívocamente en procesos de investigación transformación, entendida está última como una forma de conexión real y de visibilización de los saberes otros del Sur Global en la producción de alternativas a la imposición del modelo dominante; desde la epíteme, el mundo cognitivo, los espacios de saber, la producción de las territorialidades, de la cultura y de la vida en Latinoamérica. El texto termina revisando los modelos de producción de conocimiento institucionalizados desde la Estatalidad contemporánea latinoamericana y colombiana, con el fin de visibilizar como un cambio hacia una epíteme del sur y decolonial, tendrá que modificar a fondo las estructuras institucionalizadas en la producción del conocimiento.

1. Introducción: Crisis del paradigma moderno y emergencia epistémica para la transformación.

...esa falla del saber que se refleja en un extrañamiento: el hecho de que el pensamiento humano se haya alejado de la inmanencia y el sentido de la vida, sometándose a los designios de una voluntad de poder, que se ha ejercido como un dominio de la naturaleza y ha conducido hacia la muerte entrópica del planeta.
Leff (2014, p. 9)

El mantenimiento del status quo contemporáneo se construye a partir de las supra-estructuras ideológicas amparadas en retóricas de las instituciones de control transnacional; para el tema económico: FMI, BM, BID, para el tema ambiental: Desarrollo Sostenible y el Cambio Climático desde la ONU principalmente, enmarcadas en el paradigma epistemológico de la modernidad, el

cual ha entrado en una fase de deterioro de su posibilidad de responder a los serios retos que plantea la crisis civilizatoria actual (Santos, 2014).

Nos ha tocado vivir una etapa histórica marcada por la crisis ambiental; y esta crisis ambiental no es una crisis cíclica más del capital, ni la de una recesión económica, aunque también conlleva a ella en estos momentos, cuando la crisis energética se conjuga con una crisis alimentaria. La crisis ambiental es una crisis civilizatoria, y en un sentido muy fuerte, es decir, que hemos llegado al punto de haber puesto en peligro no solamente la biodiversidad del planeta, sino la vida humana, y junto con ello algo sustantivo de la vida humana, el sentido de la vida. (Leff, 2008: p.81)

... examino un nuevo y grandioso obstáculo para el desarrollo: la crisis de nuestra civilización urbana global, que no es solo una crisis económica, como muchos creen, sino una gran crisis ecológica producida por nuestra insostenible civilización urbana que se expande imparabile por todos los rincones de la Tierra, creando escasez de agua, de alimentos y usando combustibles fósiles cuyos gases están cambiando el clima peligrosamente. Nuestra civilización es incapaz de reciclar o reemplazar la energía fósil que usa, y además tampoco puede, hasta ahora, cambiar sus insostenibles patrones de consumo, de modo que contamina y destruye el medio ambiente convirtiendo la Tierra en un basurero. (Rivero, 2014, p.13)

La crisis del paradigma moderno occidental transcurre (ver gráfico 1), entre otras, por la transición paradigmática con raíz en la revolución científica del siglo XX, que resultó de los planteamientos constituidos desde el trabajo de Einstein, los cuales desembocan en el constructo de la física cuántica, estructura que

pone en cuestión los bastiones del modelo cartesiano, positivista y determinista, generando un movimiento hacia el indeterminismo y el relativismo (Porto, 2009a; Santos, 2003).

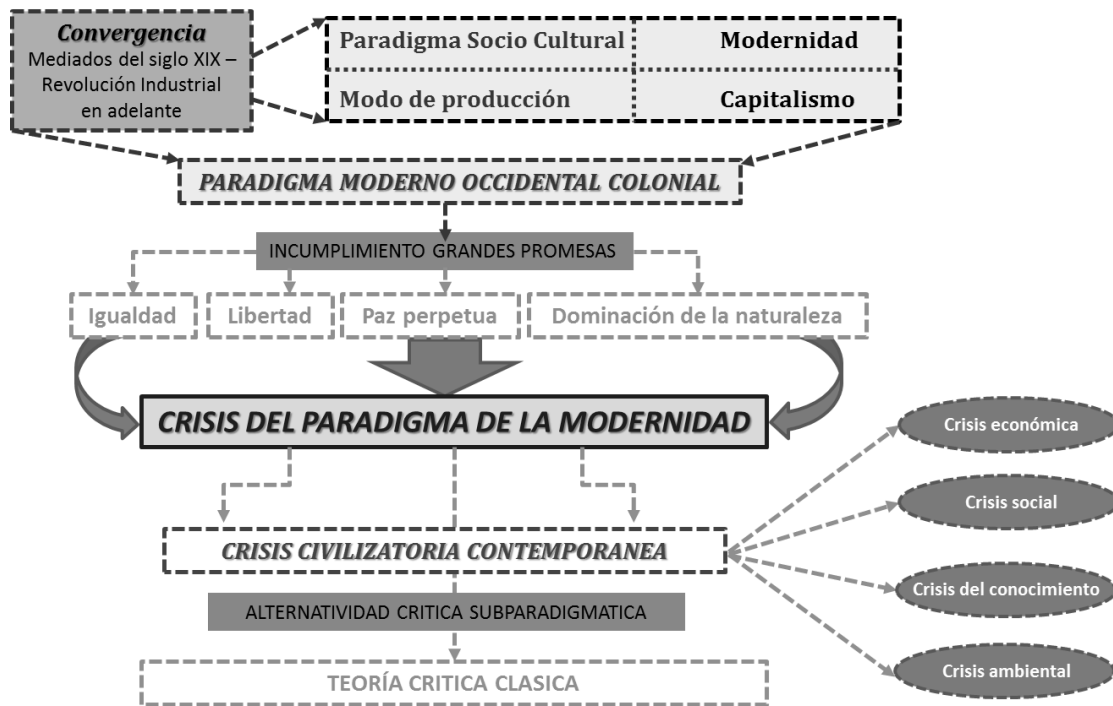


Gráfico 1. Crisis del paradigma de la modernidad. Elaborado por los autores.

Desde tal tránsito paradigmático, se pergeñan nuevas racionalidades que tensan el paradigma moderno dominante y lo ponen en cuestión, tales como: Teoría de Sistemas, Teoría del Caos, Teoría de Juegos, Holismo y Pensamiento Complejo.

Por otro lado, formas de saber ancestrales han sido invisibilizadas en el proceso homogeneizante de la intensa imposición del paradigma moderno científicista (ver gráfico 2), dejando en el silencio voces que desde diversas partes del mundo han venido trabajando en la construcción de alternativas cifradas en el rescate del valor del conocimiento construido desde la experiencia comunitaria de tiempos largos, bajo la tutela de cosmovisiones trascendentes asociadas a la ética de la vida , a la protección de la existencia de la vida, como bastión fundamental de sus actuaciones (Santos, 2010).

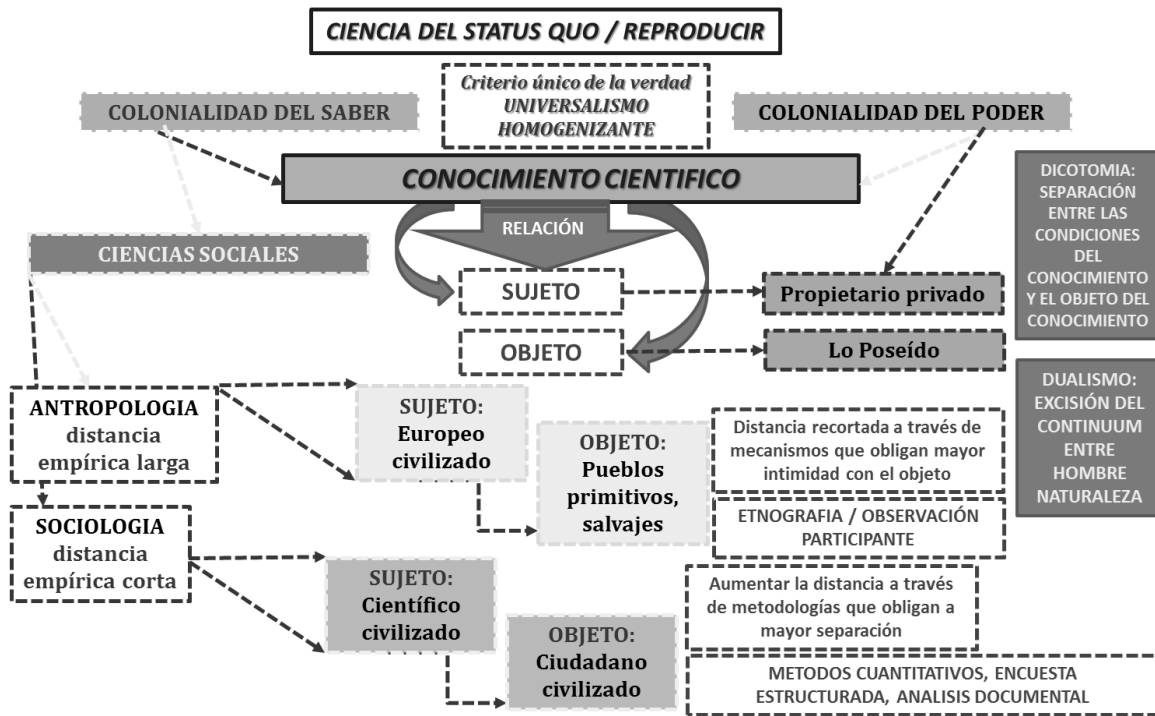


Gráfico 2. Proceso de homogenización del cientifismo moderno occidental. Elaborado por los autores.

La construcción de un conocimiento multicultural tiene dos dificultades: el silencio y la diferencia. El dominio global de la ciencia moderna por el conocimiento – regulación trajo consigo la destrucción de muchas formas de saber, sobre todo de aquellas que eran propias de los pueblos objeto del colonialismo occidental. Tal destrucción produjo silencios que volvieron impronunciables las necesidades y aspiraciones de los pueblos o grupos sociales cuyas formas de saber fueron objeto de destrucción. (Santos, 2003, p.31)

El planteamiento fundamental del presente escrito, en el contexto hasta aquí descrito, lo compone la necesidad de un afianzamiento en las orientaciones que constituyen la practicas de la investigación en ciencias sociales contemporáneas, en especial desde la geografía, hacia la generación de un impacto real, constituido por soluciones eficaces a las problemáticas de las comunidades, dichas problemáticas no extraídas de un proceso de intenciones del investigador, sino discernidas directamente del sentir de los grupos sociales involucrados en los procesos de investigación.

La investigación transformación (Bozzano, 2017), se consolida como ámbito necesario para dar cuerpo a que la producción científica que día a día se construye desde la academia, tenga implicaciones reales en los procesos sociales. Tal planteamiento parte de una clara critica al modelo de la modernidad occidental, como punto de partida, reconociendo a

través de esta, la imposibilidad de una implantación asertiva del modelo de pensamiento colonial construido e incitativo a prácticas de alienación, segregación y marginalización de las sociedades del Sur Global, como Latinoamérica (Dussel, 2000).

En la medida en que el modelo cientificista de la modernidad colonial se implanta asociado con la estructura del *status quo* de dominio del sistema capitalista, fundiendo un proyecto científico cultural con el aparato de dominación económica; los altos valores de la ciencia y la cultura fueron transados por el valor económico como regente primordial, desprovoyendo de humanismo, solidaridad, equidad y horizontalidad de las relaciones, los procesos de producción de conocimiento, fortaleciendo una inequidad cognitiva en consonancia con la inequidad económica planetaria (Porto, 2009^a). Por tanto, el conocimiento en el marco de la modernidad colonial occidental es una ficha clave en las estrategias tendientes al mantenimiento del *status quo*, a los procesos de acumulación por desposesión y a la concentración de las ventajas en los tradicionales países dominantes en el modelo de la división internacional del trabajo y la producción (Harvey, 2009).

Se sobrepone a este proceso las largas e intensas luchas de resistencia y re-existencia (Porto, 2009^a), que se plantean desde los pueblos segregados del Sur Global (Santos, 2010). Nuestras comunidades latinoamericanas, en especial los pueblos originarios que han habitado de manera eficiente y contextualizada con la

geografía de América por más de 15.000 años, construyendo cosmogonías y cosmovisiones de un valor y trascendencia excepcionales, en el proceso de imposición de la visión eurocéntrica y posteriormente anglocéntrica, el cual se ha implantado con un haz sofisticado de violencias, han quedado subsumidas, menospreciadas y apeadas en la imposición del paradigma moderno como unanimismo cognitivo, único camino de verdad posible, que descalifica las formas de saber alternativas de los pueblos originales (Santos, 2010).

Tal situación ha llevado a un panorama de dificultades mayúsculas para los pueblos ancestrales, quienes enfrentan procesos de miseria, despojo, desplazamiento forzado, desaparición y descomposición del importante legado cultural americano que fenece diariamente ante nuestros ojos y bajo la complicidad de nuestra incapacidad por integrar, asumir y construir identidad a partir del rico legado del saber ancestral indígena latinoamericano.

En el último tiempo, estas luchas han estado acompañadas del trabajo académico como fuente de soporte y estructuración de la acción política de los pueblos vulnerados en los procesos de la modernidad occidental. Solo por plantear algunos ejemplos, se encuentra en el trabajo de Orlando Fals Borda, con las comunidades andinas campesinas, en el fundamental esfuerzo desde la academia de Arturo Escobar (1999, 2013, 2016) con el proceso de las comunidades negras del pacífico, en Brasil con

Carlos Porto Goncalves (2009b) y su trabajo con los serengueiros, y Hugo Bozzano (2017) con las comunidades marginales de la Ciudad de la Plata.

La Investigación Transformación implica entonces el uso de una nueva batería epistémica y metodológica, constituida en la estructura reflexiva de los paradigmas emergentes y la epistemología del sur, que se sustenta en dos premisas fundamentales, la necesidad de trascender el universalismo avasallante del paradigma moderno occidental, dando paso a una cultura de la diversidad de las formas de producción del saber, que necesita de mentes abiertas a los procesos de traducción intercultural, que puedan llevar la batuta en procesos de dialogo de saberes, transcribiendo las valiosas y complejas formas de producción del pensamiento residente en los saberes ancestrales invisibilizados en los procesos violentos de implantación de la modernidad colonial (Santos, 2015). No hay otra finalidad en poner en valor estos elementos multiculturales, que la defensa de la vida, como valor máximo de las luchas que se contraponen a los procesos de expolio planetario que nos conducen irrefrenablemente a la muerte entrópica planetaria.

En segundo lugar, esta nueva actitud epistémica y metodológica, implica un compromiso serio y profundo de parte de los investigadores, quienes en esta línea adquieren unas responsabilidades políticas en términos de una postura claramente activa en la solución de las problemáticas contemporáneas de

nuestras comunidades marginales, habitantes del Sur Global; tal actitud participante impondrá la necesidad de influencia en la política pública, en la gestión administrativa estatal y en el empoderamiento de la gobernanza local de los ciudadanos que componen dichas sociedades marginales, situación que se traduce necesariamente en una participación política activa, representativa y cooperativa de los investigadores con las comunidades de trabajo.

Solo en el cumplimiento de estas dos premisas será viable una investigación coadyuvante en los procesos de cambio social que durante siglos ha clamado nuestra América violentada.

Comunidad y territorio como base investigativa.

El territorio en el sistema de dominio contemporáneo, es una pieza estratégica y clave, en los procesos de control y acumulación de poder económico, social y político. La territorialidad producida desde los sistemas de dominación, constituida epistémicamente desde los centros tradicionales de poder a través del cientifismo del paradigma de la modernidad ha universalizado un conocimiento de muerte y destrucción que se impone de manera contradictoria sobre el inmediatismo del control y manipulación de la avaricia material de los seres humanos. (Ver gráfico 3)

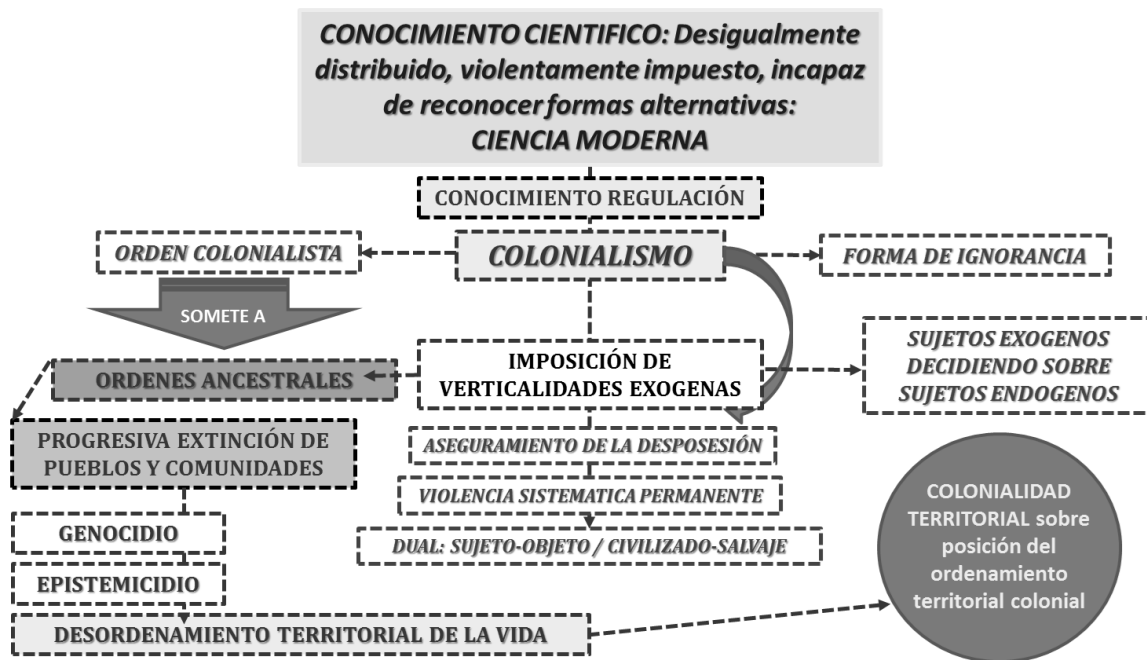


Gráfico 3. Conocimiento regulación, ignorancia del colonialismo como imposición del desordenamiento territorial de la vida. Elaborado por los autores con base en Santos, 2010 y Betancourt, 2017.

Dicha territorialidad impuesta genera procesos profundos de desconexión de las sociedades sobre sus espacios geográficos de contexto; en la medida en que aumenta el consumismo, el materialismo, el egoísmo y la híper tecnología en la vida cotidiana y las relaciones sociales, disminuye la posibilidad de conexión trascendente entre los seres humanos y entre estos y el planeta, generando un vacío sobre el cual opera campante el escenario de destrucción de la biodiversidad, de la multiculturalidad y de los valores asociados a la protección de la vida planetaria.

Las territorialidades otras que han sobrevivido más de 15 milenios sobre el espacio de América, que en la actualidad existen y que han demostrado formas de conexión trascendente distantes de los modelos ortodoxos de desarrollo capitalista, en donde el valor central de la existencia del ser no tiene nada que ver con los procesos de acumulación desaforados, sino más bien en la protección de la vida y del planeta como un hogar real del cual se hace parte integrante en un continuum existencial alejado de la rancia relación objeto sujeto establecida desde la ciencia moderna, que impone la visión de un ser humano que no hace parte de la naturaleza que se abriga el derecho a dominarla y explotarla a su antojo, y que por tanto no integra a su sistema de valoración el costo real de semejante niveles de destrucción.

Estas territorialidades otras y estos saberes otros, acorraladas a partir de conflictos de interés económico, en donde prima el

desborde de las lógicas de explotación capitalista, son las que deben ser defendidas a través de la investigación transformación, una investigación que busque urgentemente los caminos de reconexión del ser, de la sociedad con la naturaleza, en el objetivo de unificar todos los esfuerzos en la necesaria labor de la defensa de la vida, expresada en la protección de los resquicios que nos quedan de los ecosistemas biodiversos planetarios y de la multiculturalidad que sobrevivió al paso avasallante de los procesos de modernización global, y en la defensa de una vida digna para un planeta y unas sociedades que lo habitan, que mantienen unos niveles inmensos de inequidad, pobreza y exclusión para la gran mayoría de sus habitantes (Ver gráfico 4).

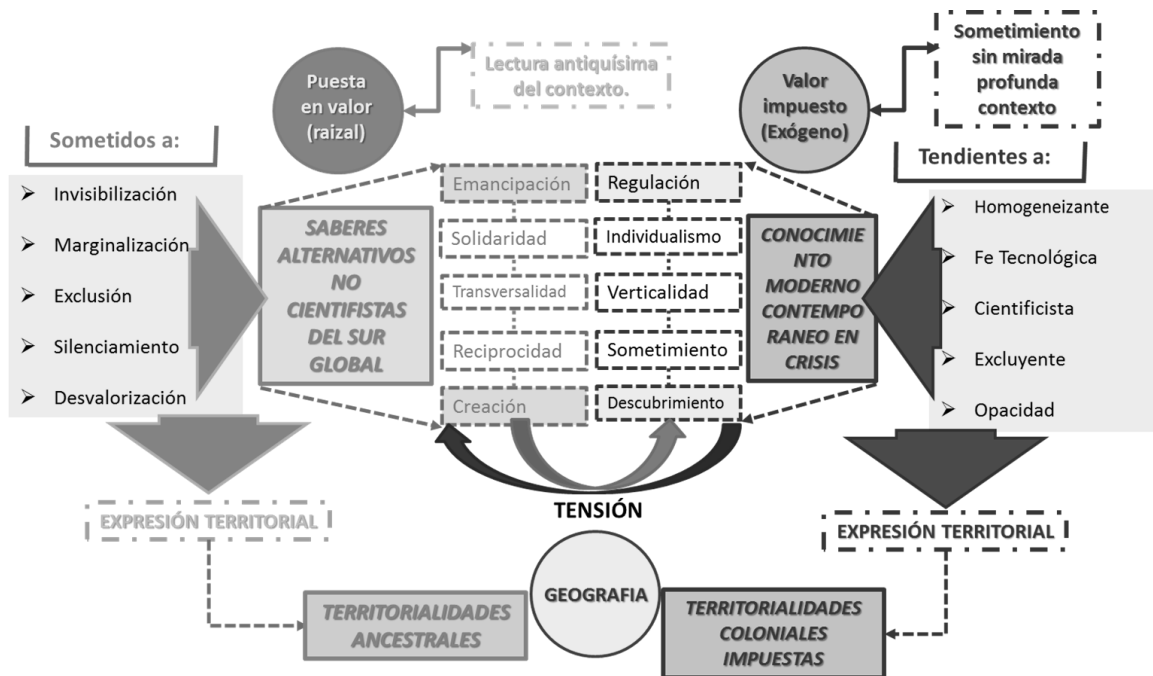


Gráfico 4. Territorialidades ancestrales versus territorialidades coloniales, tensión espacial en un par dialéctico. Elaborado por los autores.

Sin un compromiso político y de acción claro desde la investigación académica, esta simplemente seguirá el trayecto cómplice, bien sea de manera activa dando soporte, o de manera pasiva a través de la omisión, con los procesos de destrucción ambiental planetaria y de explotación del hombre por el hombre.

Fundamento teórico: Epistemología del Sur

A partir de las reflexiones sobre la crisis paradigmática de la modernidad occidental y la emergencia de una descolonización del conocimiento (ver gráfico 5), aparece la urgencia del discurso de la epistemología del sur como un planteamiento constituido principalmente por el trabajo del sociólogo Boaventura de Sousa Santos, quien define tal epistemología como:

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (Santos, 2010, p.49)

Tal reflexión inicial plantea la necesidad de puesta en valor de los saberes silenciados en los procesos de modernización y sus estructuras discursivas, partiendo de dos premisas: la comprensión del mundo es más amplia que la comprensión occidental del mundo y la diversidad del mundo es infinita, manifestada en la

existencia de una gran diversidad de modos de ser-pensar-sentir, la realidad (Santos, 2015; 2010).

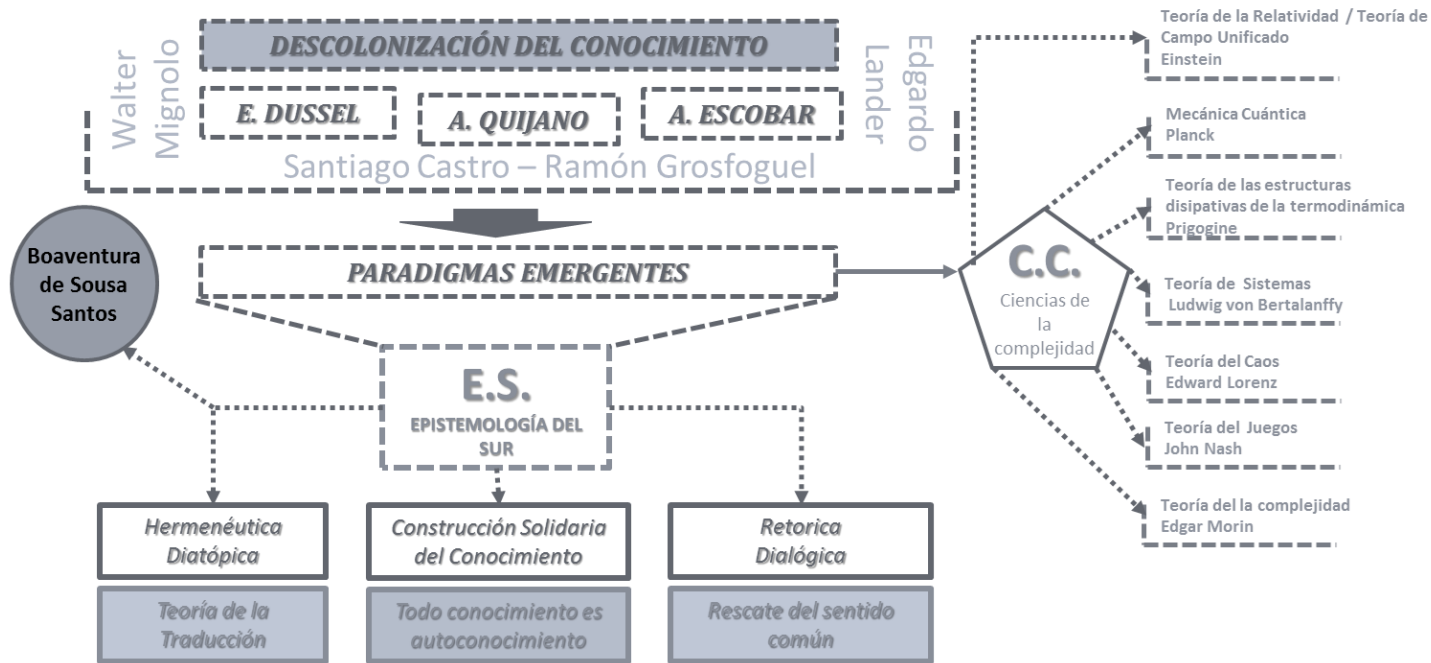


Gráfico 5.Emergencia paradigmática, alternatividad en la epistemología del sur. Elaborado por los autores.

En la primera premisa, se evidencia la crítica al discurso universalizante del pensamiento moderno; la apuesta del aparato epistemológico moderno a universalizar sus estructuras de saber y en el mismo sentido a descalificar, invisibilizar y silenciar las estructuras de saber de los diversos grupos sociales que componen el planeta, los cuales quedan subsumidos a una mansa servidumbre que se estructura en el amplio poder económico de corte colonial de los centros de dominio capitalista sobre la periferia sur del planeta, incluida nuestra Latinoamérica, e incluso en opinión de Santos (2010), el Sur global compuesto además por las capas marginales internas de los países que ostentan la hegemonía económica mundial. En términos del objeto de estudio de la geografía, los territorios como protagonistas en la construcción de saberes otros, de saberes ancestrales y no hegemónicos, terminan adoctrinados por las lógicas cognitivas del aparato moderno, que son usadas para su administración y usufructúo.

El planteamiento desde la epistemología del sur ante esta premisa corresponde a procesos de cambio y transformación de manera progresiva que conduzcan al tránsito por los caminos no previstos por la modernidad occidental.

La segunda premisa corresponde al reconocimiento de la diversidad de saberes, ecología de saberes (Santos, 2015, 2010, 2014, 2016), y al reconocimiento de la necesidad de tener herramientas operativas para el correcto dialogo de saberes, por

encima de la inútil idea de volver cualquier de estos saberes en un reemplazo al paradigma hegemónico. Los saberes humanos son oportunidades cognitivas perdidas en la rendición irrestricta a las teorías y conceptos de los centros de poder económico mundial (Santos, 2010) que se imponen bajo la égida de intencionalidades de sistema de acumulación capitalista. Concluyendo en palabras de Santos (2010: p.50) “No necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas”.

En términos de la ecología de saberes, uno de los bastiones de esta epistemología del sur, se parte de una relación marcada entre ignorancia y conocimiento. Lo que plantea Santos en su propuesta, es que el constructo del conocimiento es una forma de ignorancia, de ignorar lo que se deja a un lado para dar estatus de verdad axiomática a el conocimiento pergeñado en este caso por las formas moderno occidentales de saber, sin la capacidad de reconocer la incompletitud de todo saber y por ende la ignorancia que subyace en el mismo. El planteamiento de la epistemología del sur navegara la utopía del interconocimiento; poder alimentarse de los procesos de aprendizaje de distintos saberes sin olvidar el propio (Santos, 2015, 2016).

En este proceso, y en lo que concierne para el presente trabajo, el territorio se convierte en un laboratorio de saberes no científicos que buscan una voz en los procesos de construcción de territorialidades, que generalmente en el mundo occidental en que nuestra latinoamericana está inscrita, son procesos

unidireccionales: de arriba – abajo, impuestos bajo la égida del poder del mercado y de los procesos inmobiliarios de acumulación capitalista, por sobre los intereses públicos y los modos alternativos de pensamiento sobre el manejo del territorio.

El planteamiento de la ecología de saberes instituye un lineamiento importante y es que en el proceso de transición epistémica que considera la epistemología del sur, no se pretende borrar de tajo ni desacreditar de manera burda el conocimiento construido por la modernidad científicista; es la modernidad como constructo de saber, otro elemento constitutivo del paisaje de la ecología de saberes y por tanto necesario en los diálogos interconocimiento planteados por la epistemología del sur, eso sí perdiendo la preponderancia universalizante y de voz auto validada a ultranza que la ha caracterizado durante sus procesos de existencia y dominio global.

Otro principio predominante es el de aceptar un carácter de incompletitud en todas las formas de conocimiento, condición *sine qua non* para entablar debates constructivos y diálogos de carácter epistémico entre las formas de conocimiento, de manera tal que la construcción de nuevo conocimiento este signada porque “Lo que cada conocimiento aporta a semejante dialogo es la manera como conduce una determinada practica para superar una determinada ignorancia” (Santos, 2010:52).

Al final el objetivo será poder integrar la ciencia moderna occidental al paisaje de la ecología de saberes a través de su

inclusión en un papel contra hegemónico, distinto de su usual forma de uso como elemento de hegemonía de los centros de poder del capital.

En el desarrollo del presente proyecto de investigación y como parte de la construcción del presente marco teórico, se ha definido la necesidad de ahondar en subconceptos considerados como el germen de la consolidación de las herramientas metodológicas que pretende producir este trabajo. Los conceptos son: hermenéutica diatópica (teoría de la traducción), construcción solidaria del conocimiento (todo conocimiento es autoconocimiento) y la retórica dialógica (el rescate del sentido común).

Hermenéutica diatópica, hacia una teoría de la traducción

En este tránsito paradigmático de la epistemología del sur, que también es un tránsito de los objetos que la ciencia occidental consideró imposibles a objetos de estudio posibles, de objetos ausentes a objetos presentes, en términos de la sociología de las ausencias (Santos, 2010), en donde tal ausencia esta signada por la degradación de los saberes no modernos occidentales y los objetos que producen, en saberes ignorantes, retrasados, inferiores, particulares e improductivos; ante lo cual la epistemología del sur abogará por construir una alternativa creíble a lo que existe desde demostrar que lo que se clasifica como inexistente, como ausente,

fue producido conscientemente y activamente, invisibilizado en el proceso de homogenización del aparato moderno colonial occidental (Santos, 2010, 2014). En la dimensión territorial tal ausencia se verá manifestada en la falta de empoderamiento y de validez en las voces de saberes no modernos, para la construcción de territorialidades, y por ende en la imposición de los modelos de la técnica urbana contemporánea de carácter eurocéntrico y anglocéntrico.

En este panorama se hace fundamental la hermenéutica diatópica como herramienta metodológica y aparato de traducción intercultural, que permita constituir una comunicación recíproca entre las experiencias de mundo y las formas de atender las problemáticas de conocimiento desde los aparatos epistémicos que estructuran cada saber, *“La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomorfas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.”* (Santos, 2010:53). Tal traducción e interpretación, tiende hacia la anulación de jerarquías, transito a heterarquía, y la anulación de la homogeneidad, transito a la diversidad de la ecología de saberes.

Santos (2010), plantea dos fases del proceso de traducción intersaberes, la primera, la denomina el desafío deconstructivo, en la cual se identifican los residuos del discurso eurocéntrico presente en el campo del saber y de la vida cotidiana que se esté revisando, residuos que fueron heredados en los procesos

coloniales de largo aliento a los que fue sometida Latinoamérica. La segunda fase corresponde a un desafío reconstructivo, correspondiente a una revitalización de las potencialidades incluidas en los saberes ancestrales, que, como herencia interrumpida por las diferentes fases del colonialismo, no pudieron desplegar por completo sus posibilidades históricas ni culturales.

La hermenéutica diatópica, corresponde entonces a la traducción de varios saberes, manifestados estos en mundovisiones y cosmovisiones que corresponden en el marco de la idea de un universalismo negativo, como forma de mantener el precepto de la epistemología del sur de una imposibilidad de completitud cultural.

Desde este planteamiento se espera constituir un haz de impactos, no solo, sobre los saberes mismos, sino también sobre las prácticas y los agentes; prácticas sociales que son consideradas prácticas del saber y agentes comunitarios poseedores de tales saberes ancestrales.

Para los fines del presente trabajo de investigación saber, prácticas y agentes, estarán visualizados y relacionados de manera intensa con los territorios y las territorialidades potenciales que se construyen desde esta discursiva alternativa.

Construcción Solidaria del Conocimiento, todo conocimiento es autoconocimiento.

Un rasgo distintivo en el discurso de los paradigmas emergentes es el carácter autobiográfico y autorreferencial que

compone la idea de producción del conocimiento en tal paradigma, en tanto se busca un conocimiento que potencie la unión, que nos una personalmente a lo que estudiamos (Santos, 2015).

Un conocimiento autobiográfico es considerado un conocimiento emancipado en tanto es comprensivo e íntimo, en tanto constituye reciprocidad entre los sujetos por sobre la separación de la dualidad sujeto/objeto de la ciencia moderna, que nos ha distanciado del otro y de la naturaleza, rompiendo el continuum de las cosmovisiones ancestrales.

La propuesta de una construcción solidaria del conocimiento nos lleva a un tránsito entre el avance desde un momento de ignorancia o colonialismo caracterizado por la incapacidad de poder relacionarse con el otro, de otra forma que no sea intentar transformarlo en objeto (de estudio), hacia la estructuración de un conocimiento emancipador, constituido a partir de un saber solidario que substituye la fragmentación entre sujeto / objeto y la reemplaza por la reciprocidad de sujetos, integrando a la explicación científica del binomio naturaleza / sociedad, los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias y los juicios de valor, en fin, las baterías constituyentes de los saberes otros, para este caso en especial los ancestrales (Santos, 2003).

La solidaridad se convierte en el momento y la forma de saber que se erige como alternativa a la forma hegemónica del conocimiento moderno en donde el principal precepto es el orden (un orden impuesto), como mecanismo de regulación y control; en

el cambio epistemológico el precepto pasa a ser la solidaridad como forma de conocer, de crear.

La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad (Santos, 2015, p.87).

Tal como se desprende de la cita anterior, la igualdad en términos de los sujetos relacionados en la construcción solidaria del conocimiento, pasa por un fino balance que permita el fomento de los procesos que eviten la generación de inferioridad y la pérdida de identidad. Una identidad que puede ser reafirmada en el territorio y una igualdad que se manifieste en el empoderamiento de los saberes que construyen territorialidades.

Retorica dialógica, hacia el rescate del sentido común

El último bastión de la epistemología del sur aquí presentado, es la retórica dialógica, la cual está constituida por la tensión entre los polos representados por el par dialectico de orador /auditorio, tensión que debe perder la rigidez de la propuesta de la modernidad para convertirse en una secuencia dinámica de posiciones intercambiables y recíprocas entre el orador y el auditorio (Santos, 2003).

En conexión a la construcción solidaria del conocimiento, la retórica dialógica avanza en la medida en que progresa el autoconocimiento, pues la puesta en valor de los auditorios, y su

posterior empoderamiento en oradores, se basa en tal autoconocimiento y autorreferencialidad.

El auditorio de la retórica dialógica en la perspectiva de la epistemología del sur, es la comunidad vista desde una postura de conocimiento argumentativo, (para el caso de este proyecto la poseedora de los saberes ancestrales), asumiendo el auditorio como un proceso social, que emerge, se desarrolla y muere. El auditorio aquí expuesto es una fuente central de movimiento, una constante rotación en el proceso de intercambiar roles; la polaridad orador / auditorio en los procesos de construcción de los argumentos de la retórica dialógica misma (Santos, 2003).

El conocimiento del auditorio es multidireccional y se constituye en la suma total del conocimiento de todos los oradores, en el marco de la polaridad orador/ auditorio anteriormente explicada. Para Santos (2003), el fundamento de esta retórica se encuentra en los almacenes de argumentos definidos como *topoi*; lugares comunes, puntos de vista ampliamente aceptados de contenido muy abierto y fácilmente adaptables a diferentes argumentaciones. Los *topoi* pertenecen a una determinada época y a una determinada comunidad retórica; para el proyecto en cuestión se indagará además la pertenencia del *topoi* a determinado territorio, en tanto la territorialidad es fruto de la construcción social del territorio por parte de las comunidades retóricas, vistas estas comunidades como relaciones sociales, en donde el concepto

de auditorio se define en la delimitación argumentativa en que dichas relaciones sociales se concretan (Santos, 2003).

El conjunto de los *topoi* conformará las comunidades tópicas, en donde cada comunidad tópica le corresponderá una comunidad retórica. El potencial emancipador de cada una de esas retóricas pasa por la construcción de procesos analíticos en los cuales las comunidades construyan los argumentos para en una multidimensionalidad escalar ofrecer respuestas a los conflictos locales / mundiales que se les presentan, comprendiendo en dicho proceso porque ciertos motivos son mejores y ciertos argumentos más poderosos. Tal emancipación tendrá que ser lograda a través de la construcción de políticas de reconocimiento que solidifiquen procesos de identidad y políticas de redistribución que solidifiquen procesos de igualdad.

Un ejemplo de los tránsitos tópicos necesarios hacia comunidades emancipadas y hacia una producción de conocimiento emancipado, nos lo presenta Santos (2003), con respecto al conjunto de espacio tiempos de las formaciones sociales capitalistas contemporáneas; para cada espacio tiempo (en rojo), aparece el dominio tópico impuesto desde el paradigma de la modernidad (en negro), y el dominio tópico hacia el cual discurrir el tránsito emancipatorio propuesto (en verde) y condensado desde las luchas sociales afines con los paradigmas del sur, así:

Tabla 1. Dominios tópicos desde el conocimiento del paradigma de la modernidad y del paradigma emergente, con respecto a los espacios de las formaciones sociales capitalistas.

<i>Espacio-tiempo</i>	<i>Dominio tópico paradigmamodernidad</i>	<i>Dominio tópicodemancipatorio</i>
1. Espacio domestico	Tópica Patriarcal	Tópica de liberación de la mujer
2. Espacio de la producción	Tópica Capitalista	Tópica eco-socialista
3. Espacio del mercado	Tópica del consumismo fetichista	Tópica de las necesidades fundamentales y satisfacciones genuinas
4. Espacio de la comunidad	Tópica chauvinista	Tópica cosmopolita
5. Espacio de la ciudadanía	Tópica democrática débil	Tópica democrática fuerte
6. Espacio mundial	Tópica del Norte Global	Tópica del Sur

Fuente: Adaptado de Santos, 2003, página 124

El proceso de la retórica dialógica busca el rescate del sentido común, en la medida en que tal sentido común se produce a través de trayectorias de tiempos largos de las experiencias de vida de grupos sociales, de comunidades que ven en el confianza y seguridad, y por tanto generan en realidad la posibilidad de rotación de la polaridad orador / auditorio.

Tal empoderamiento del sentido común, pasa por la superación de la distinción hecha por la ciencia occidental moderna entre el conocimiento objetivo y la mera opinión o prejuicio contenido en el sentido común enunciado. Tal distinción se constituye a partir de, por un lado, la constitución del discurso

científico en torno a su sublimación como un discurso incomprensible y prodigioso, a la falta de claridad de los objetivos tecnológicos y a la distancia abismal que establece con los miembros de las comunidades en especial las marginales (Santos,2014).

Las características del sentido común planteado desde la epistemología del sur y que confieren un poder emancipador al mismo son: una complejidad horizontal en tanto a través de relaciones conscientes entre sujeto/sujeto y sujeto/objeto, no genere distanciamiento verticalizante ni jerárquico, sino cercanía heterarquica, un espíritu no metódico en tanto su reproducción es espontánea y se da en el marco del suceder cotidiano de la existencia, y la puesta en marcha de un aparato de unificación de lo emocional con lo intelectual y lo práctico, en donde no se privilegie de manera desequilibrada alguno de esos componentes, como en el caso de la racionalidad científicista del paradigma moderno occidental.

Se plantea entonces desde la epistemología del sur un salto hacia el saber emancipado en el transito del conocimiento científico al conocimiento del sentido común, lo que discurre en que el conocimiento que produce tecnología deba traducirse en autoconocimiento y el desarrollo tecnológico deba traducirse en sabiduría de vida; generando un sentido común constituido para que sea apropiado por los grupos sociales oprimidos o marginados y alimente las practicas emancipatorias de los mismos para la

construcción una sociedad que avanza en la medida en que la argumentación de las retóricas emancipadoras produce ejercicios de solidaridad cada vez más intensos (Santos, 2003).

A continuación, se presenta la conceptualización de saber ambiental y saber ancestral, que para la presente investigación corresponden a los saberes que se pondrán en dialogo en la segunda etapa del proyecto, junto con la visión tradicional y estatal del planeamiento moderno, la cual se definirá en tanto se escoja la comunidad específica de trabajo y su correspondiente territorio, como parte de las actividades de la investigación.

Conclusiones y consideraciones finales: Espacios particulares, espacios estratégicos: Latinoamérica como escenario de transformación en ciencia, tecnología e innovación.

Como escenario de las relaciones entre las naciones, el predominio actual de las formas de intercambio capitalista, y su reciente refinamiento en el capitalismo financiero, ha sido particularmente modelado por la idea de globalización y el explícito tono cientificista que parece mediar las relaciones entre países. El mito que dividía el planeta desde la violencia dulce del desarrollo y el subdesarrollo tiene su actualización en la idea de países productores de conocimiento científico racional y aquellos sumidos en el atraso, una invisible línea divisoria que permitió reconfigurar conceptualmente el mapa de las jerarquías

comerciales globales para incluir los países del ‘milagro’ oriental y alejar aún más, dentro de cierto exotismo, a las naciones de la América del Sur, confundiendo la ataraxia ancestral con el subdesarrollo e imponiendo por comparación el reto de alcanzar los niveles de producción tecno científica de los ‘tigres asiáticos’, utilizando con tal fin los diversos rankings internacionales que son presentados como el estándar productivo epistémico para el siglo XXI en una constelación que abarca desde la investigación de las ciencias duras hasta la economía naranja.

De esta manera, el potencial productivo de nuestro continente se encuentra medido, una vez más, por el estándar impuesto desde la tecnificación productiva, aplicada hoy al conocimiento, desde el extractivismo como agencia de control de las actividades y potencialidades de nuestros países, desde el colonialismo contra la posibilidad de emancipación que yace en el conocimiento construido desde lo propio, desde la episteme del sur, el rescate del sentido común, la teoría de la traducción y la retórica dialógica. Tras la idea inicial de domesticación del saber, podemos encontrar el tratamiento del continente y sus habitantes como un ‘otro’ ignorante, sumido en la superstición y el atraso pero, ante todo, como el lado indígena o mestizo, incivilizado o hispanoparlante que permite constituir mediante la exclusión de los canales de comunicación del conocimiento las voces que podrían presentar una alternativa al paradigma de temas, enfoques y autores que parece guiar el estándar de los ‘más citados’: el

temible índice H que no oculta su paradoja de medición en el amenazante título del software ‘publish or perish’.

La exclusión de todo otro parece ser una característica de la actitud colonialista que se construye desde la racionalidad del capitalismo anglo europeo que configura, una vez más, a este otro con la caracterización mencionada, o lo trastoca en un objeto de estudio de las ciencias duras que simplifica la complejidad cultural ancestral a ceros o unos estadísticos de la información recogida por encuestas, que deforma las ontologías y epistemologías de las ciencias sociales en metodologías que todo lo convierten en ‘dato’ para la tabulación estadística que exige el estándar de publicación internacional. Así, América Latina y los demás lugares del orbe difícilmente asimilables al nivel de racionalidad productiva que exige el capitalismo en su etapa financiera, son entendidos como subalternos de los epicentros de producción de conocimiento mediante un instrumental que aniquila paulatinamente la distinción entre método científico y lógica capitalista.

Uno de los retos que han de afrontar nuestros países en el presente siglo es generar un conocimiento capaz de alojar simultáneamente un carácter emancipador para la Construcción Solidaria del Conocimiento, que creemos debe partir de re-conocer la manera en que los Estudios Culturales Latinoamericanos (bajo cualquiera de las diferentes denominaciones que estos han acogido en los últimos años) significan una transformación de las dinámicas de producción de conocimiento anti hegemónica, así

como la necesidad de que el conocimiento producido por la academia y los centros de investigación tenga como objetivo único generar las transformaciones necesarias para superar la crisis ambiental contemporánea y sacar a los millones de habitantes del continente de la radical pobreza, el hambre y la ignorancia que garantiza la manera en que se entiende este circuito de exclusión e inclusión en la producción del conocimiento científico contemporáneo a nivel internacional, globalizante y hegemónico.

Esta exclusión y caracterización del otro latinoamericano, indígena o mestizo, dibuja una línea de exterioridad de nuestra producción en ciencias sociales, del conocimiento ancestral y de las posibilidades por alcanzar un desarrollo orientado por ese ‘afuera’, liderado por la mujer, el racialmente marcado, el pobre, aquel entendido como ‘natural’, siguiendo la exterioridad del otro como un ‘afuera que es constituido como diferencia por el discurso hegemónico’ formulada por Escobar (2003, p. 63). La dimensión ontológica de esta ruptura, que implica el cambio de la relación de colonialidad del ser desde ambos lados de la exterioridad descrita, apunta a ser capaces de generar un conocimiento igualmente otro pero con la efectividad de la respuesta discurso que ha constituido el paradigma de la racionalidad capitalista llevada al ámbito de la producción de conocimiento y, en tal dirección, el objetivo de rescatar las micro resistencias que se articulan en las vidas diarias de las comunidades (el conocimiento como auto conocimiento y el rescate del sentido común como racionalidad práctica) como contra

discursos no hegemónicos, silenciados por la exclusión misma del paradigma científico racionalista imperante.

Para Escobar (2003, p. 65), esta transmodernidad, ejemplificada en pensar la modernidad desde su lado oculto de exclusión y barbarie inscrito en el paradigma desarrollista, requiere de un llamado a la solidaridad integradora de los grupos subalternizados, constituidos como objetos de la ‘constitutiva violencia de la modernidad’, una actitud en torno a la manera en que se construye el saber, se comunican las experiencias y se divulgan las construcciones de lo común, como discurso que rompe la hegemonía de los rankings y las revistas científicas angloparlantes. De los múltiples medios por medio de los cuales consideramos es posible romper una cadena altamente estabilizada por el monopolio de grupos económicos como Scopus o Elsevier, acciones como la Investigación Acción Participación o la metodología Territorii (Fals Borda y Bozzano, respectivamente), permiten pensar en el empoderamiento de la comunidad mediante el control de la investigación extractivista, que sólo se dirige a los lugares para acceder al ‘dato’; el rescate de los saberes otros mediante la construcción en busca de la sustentabilidad ambiental urbana a escala local; y la construcción de una Ciencia Latinoamericana Descolonizada, inscrita como discurso contrahegemónico desde las luchas de los pueblos ancestrales frente a la colonización hispano lusitana.

Tal pensamiento constituido como borde o frontera, que enfrenta la modernidad colonial de los sistemas de medición y los rankings como estándar para la divulgación y transferencia del conocimiento, implica también un movimiento de los confines impuestos al conocimiento ancestral desde paradigmas de las ciencias duras, al sentido común y a la investigación no académica, particularmente en su dimensión social, así como la constitución de una epistemología del sur (Boaventura de Sousa Santos) y una teoría de la traducción de los conocimientos populares, indígenas y mestizos que permitan constituir un verdadero ecosistema de racionalidades, cambiar el pensamiento de exclusión por la constitución de un borde como lugar del pensamiento en sí mismo, alternativas al par modernidad colonialidad centrado en la globalización y la hegemonía, definiendo un lugar en que las historias locales sean la base sobre la que se construye el futuro.

En el caso colombiano, al interior del paradigma de los rankings, instituciones como Colciencias promueven el Desarrollo sostenible y los objetivos del milenio como derrotero de la investigación desde las universidades, ampliando el anclaje y la dependencia del pensamiento al vincular las diversas acreditaciones que emanan del Ministerio de Educación Nacional con el cumplimiento de estándares, con lo cual se marca un obvio camino para el investigador: confluir en el camino desarrollista y de lo ‘sostenible’ que emana desde las instituciones

internacionales, una nueva forma servil del pensamiento, como hemos señalado.

La crisis ambiental que enfrentamos, en la que el lugar geográfico privilegiado de América (y el Amazonas, la Orinoquía y los Andes como territorios relictos para la construcción de un futuro ambientalmente sustentado) se constituye en potencial emancipador frente a las cadenas construidas desde los pares modernidad colonialidad y mundialización cultura siempre y cuando se permita la comunicabilidad de estos pensamientos otros antes mencionados, centrados en las historias locales de transformación de los ‘designios globales’.

En tal sentido, la dimensión epistémica que permite trascender estos territorios de neo colonialidad del pensamiento y la producción de conocimientos emancipadores prácticos implica reconocer la existencia de esta nueva forma de territorialidad colonizadora en que la exclusión de las alternativas de conocimiento por parte de la racionalidad científica está más viva que nunca, con su expresión en las mega empresas Elsevier como repositorio de todo conocimiento. Creemos que, en la búsqueda de alternativas para trascender la crisis ambiental, crisis central y límite para la continua expansión capitalista, la esperanza está fincada en un volver sobre la naturaleza como otro de la diferencia colonial, su anverso, entendiendo que decrecimiento, ataraxia ancestral y conocimiento ancestral son claves que permiten refundar la idea misma de epistemología científica en la escala

local de solución de los conflictos ambientales. El problema queda definido como el conflicto entre una investigación centrada en encontrar soluciones para el desarrollo local, sustentadas en la epistemología del sur y la idea de retórica dialógica como traducción del conocimiento ancestral, y el esquema hegemónico positivista promovido desde el actual esquema de divulgación y transferencia del conocimiento.

Dicho problema trasciende el marco especulativo de la filosofía para entrar en un problema geográfico en el que resuenan las ideas de escala y de territorio, en la medida en que las relaciones que comprende el problema de esta episteme reconstruida se encuentran en el borde que media la trabazón entre lo local y lo global; en tal sentido cabe recordar el abordaje de la escuela modernidad colonialidad que expresa esta idea de nuestro continente como un campo geográfico que rompe los esquemas geográficos del colonizador, que implica la periferalización de otras regiones y la relectura de la modernidad que implica repensar su supuesta superioridad tanto como la idea de que debemos seguir su modelo de desarrollo. La apuesta por los Objetivos del Desarrollo Sostenible implica, por lo tanto, pensar una vez más las posibilidades del continente desde el mito de la modernidad, ignorando el potencial emancipador implícito en la ecología de saberes. Tal modelo como estructura de la investigación en Ciencias Sociales, pero en general aplicado a toda forma de producir conocimiento en nuestro continente implica la

subalternización del conocimiento propio, planteando la antípoda de la construcción colectiva del conocimiento que permitiría reivindicar el conocimiento de las comunidades para alcanzar un desarrollo de escala local. Para Arturo Escobar (2003), esta diferencia entre subalternización y potencial emancipatorio, puede ser llevada al campo de la economía, rescatando la idea de que, particularmente en los continentes alejados de los centros de producción del conocimiento cientista, la racionalidad instrumental pierde terreno frente a formas de diferencia económica que se plantean como otro del capitalismo, el potencial de devenir una economía otra.

La privatización del conocimiento que evidencia el énfasis de una investigación que se mide en ‘productos’, en la mercantilización del potencial genético común de la naturaleza americana en el apoyo a las patentes y los registros de especies biológicas, así como una transferencia de conocimiento de la academia al común social bajo la lógica de la patente, el registro industrial o el prototipo, es un reflejo de una crisis de modernidad que fracasa en presentar un modelo viable de mundos sustentables con énfasis en la construcción de calidad de vida para quienes no tienen las posibilidades económicas, formativas, de lenguaje para ingresar al mundo de los rankings, las revistas de divulgación paga y, en general, al potencial emancipador de esa razón que, simultáneamente, es usada como un instrumento para silenciar y subalternizar el sentido común, la constitución de una retórica

dialógica para producir un conocimiento como autoconocimiento y crear un 'otro' subalternizado en el campo de la ciencia.

Esta manera de establecer una dependencia cognitiva de los centros de producción del conocimiento científico se extiende a campos de dominación de la naturaleza, la mujer, el indígena, el mestizo, el campesino, el pobre urbano y los excluidos de los ciclos productivos capitalistas (los inempleables, los habitantes de la calle, de la nada urbana), constituyendo el núcleo tanto del capitalismo contemporáneo, financiero y global, como del proyecto moderno, patriarcal, llevado a la práctica por formas de investigación y publicación colonizadoras. Los endebles Estados latinoamericanos, incapaces de gestionar el desarrollo de sus propios territorios, constituidos nuevamente por la exclusión que llega de Europa y Norteamérica, esta vez a través de los índices, el índice H, el sistema de publicación Elsevier, la clasificación de cuartiles SCOPUS, tienen entonces el reto de plantear sistemas de investigación que liberen la patria del servilismo intelectual y la colonialidad del pensamiento, pero se encuentran con la pared del conocimiento internacional blindada por el sistema capitalista de comunicación de la investigación. El aporte latinoamericano queda entonces en un producto de ciencia y tecnología (CyT), sin poder alcanzar nunca la reconstitución epistémica de las Ciencias y las Tecnologías en sí mismas. El desarrollo de la industrialización tiene su reflejo en este contemporáneo desarrollo de la científicidad, que recuerda la definición de Óscar Varsavsky

(Nairdof y Perrota, 2015, p. 38) del cientifismo como “un modo de hacer ciencia desvinculado de lo político y en última instancia de la sociedad”.

La postura emancipadora es, por lo tanto, el llamado a recuperar una ciencia politizada, vinculada con la transformación social y dispuesta a revisar el sistema de producción del conocimiento (los sistemas nacionales de CyT), el compromiso social de los agentes que participan de la investigación y los parámetros que conforman el ‘edificio científico’ en términos de la función social del conocimiento para la promoción del cambio social, un conocimiento ‘listo para la acción’, del cual podemos citar decantaciones metodológicas como la Investigación Acción Participación de Fals Borda o el modelo Territorii de Bozzano.

Es evidente que, con la subalternización de la episteme, estamos en el borde de una pérdida del conocimiento heredado, y su correspondiente valor patrimonial, que acusa una crisis similar a la ambiental en la pérdida de especies, de formas de ser en el mundo, irrecuperables.

Bibliografía

— Betancourt, M. (2017). “Colonialidad territorial y conflictividad en Abya Yala / América Latina”. En Héctor Alimonda et.al, (coor.). *Ecología política latinoamericana pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: Clacso.

— Bozzano, H. (2017). *Territorios posibles. Procesos, lugares y actores*. Argentina: Lumiere.

- Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (1999). “El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías”. En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (pp. 327-352). Bogotá: Ican.
- Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa (1)
- Escobar, A. (2013). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 11 (1). 11-32
- Harvery, D. (2009). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal
- Leff, E. (2008). *Discursos sustentables*. México: Siglo xxi Editores.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Naidorf, J. y Perrotta, D. (2015). La ciencia social politizada y móvil de una nueva agenda latinoamericana orientada a prioridades. *Revista de la educación superior*, 44 (174), 19-46
- Porto-Gonçalves, C. (2009a). De saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis* 8 (22) 121-136
- Porto-Gonçalves, C. (2009b). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina, Venezuela*, Editorial IVIC.

- Rivero, O. (2014). El mito del desarrollo y la crisis de civilización. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Santos, B.S. (2003). Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen 1 Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer
- Santos, B.S. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Santos, B.S. y Meneses, M.P. (2014). Epistemologías del Sur. Perspectivas. B, España: AKAL
- Santos, B.S. (2015). Una epistemología del sur. Buenos Aires: Clacso – Siglo veintiuno editores.
- Santos, B.S. (2016). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Chile: Ediciones Trilce.

Colonialidad del poder y tragedia del color

ABDIEL RODRÍGUEZ REYES¹⁰¹

Las desigualdades sociales de la Colonia fueron construcciones históricas y culturales, fundamentadas ideológicamente en el discurso del derecho de conquista y de la creencia en la superioridad del blanco (Castillero Calvo, 2018:160).

Introducción a la cuestión

Panamá no escapa de la colonialidad del poder, es decir, de “la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo” (Quijano, 2014:285). Es un patrón mundial de organización del moderno sistema mundial. El supremacismo blanco impuesto, ficticio y tendencioso, crea y crea estructuras jerárquicas, simultáneas a las de clases sociales, empeora la situación de los sujetos racializadas, dónde minorías racistas explotan y excluyen a las mayorías de las cuales se beneficia. Este problema es histórico - estructural. En este artículo usamos la categoría “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano en relación con la “tragedia del color” de Mario José Molina Castillo; para

¹⁰¹ Investigador en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá.

analizar, de forma propedéutica e introductoria la situación en Panamá.

Con respecto a la comprensión crítica de los problemas que interpelan a los seres humanos y la producción de pensamiento crítico, está intrínseca la necesidad de un marco teórico que lo posibilite. De lo contrario, se reproduce todo prejuicio ideológico eurocéntrico¹⁰². La colonialidad del poder, no es solo dominación corporal, también es racional e incluso espiritual. Nada le es ajeno a la colonialidad del poder en cuanto a sojuzgamiento de los sujetos. La racionalidad eurocéntrica enquistada en nuestra consciencia determina nuestras acciones, la misma se impone a las distintas racionalidades¹⁰³, en la exterioridad de la totalidad moderna, capitalista y eurocéntrica.

Lo que queremos hacer aquí, es explicar — o, al menos intentar — la cuestión del racismo o la tragedia del color¹⁰⁴; es decir, aquellas vicisitudes que pasaron y pasan los seres humanos por el color de piel. Con meridiana claridad, José Martí, señaló: “no hay racismo, porque no hay razas”, como siempre, adelantado a su tiempo. Hay que darle vueltas a esa afirmación.

¹⁰² Sobre el eurocentrismo como ideología, *cfr.* Amin ([1989]2014), también, otro texto interesante en este sentido es el de Immanuel Wallerstein (2000).

¹⁰³ Sobre lo que se podría denominar: “pensamiento periférico”, *cfr.* Devés-Valdés (2014).

¹⁰⁴ En el sentido que lo plantea Mario Molina en su texto *La tragedia del color en el Panamá colonial 1501-1821* (2011).

Recientemente, el antropólogo Agustín Fuente lo explicó de la siguiente forma: “raza no es una categoría biológica humana, es una construcción social basada en diversos contextos históricos, políticos, económicos y experienciales [...]Es un mito que haya genes blancos o negros, los billones de seres humanos que integramos el mundo tenemos el cien por ciento de los mismos genes, lo que cambia son los tipos, variaciones secuenciales denominados alelos”¹⁰⁵, cualquier análisis que se erija bajo estos supuestos es discriminatorio. Es un mito, el del supremacismo blanco¹⁰⁶, el cual supone estas jerarquías. Lo objetivo sería vernos como una misma especie de seres humanos, con una misma composición genética. Somos distintos, pero semejantes entre sí. Si partimos de este principio material, la constitución del pensamiento será distinto al que parte de la clasificación racial de la sociedad. La colonialidad del poder opera a lo interno de esa forma de estructurar el conocimiento, de tal forma que, automáticamente un análisis de esa naturaleza nos remite a las jerarquías raciales y es racista.

Las jerarquías y el supremacismo blanco se asientan sobre un mito. El mito de que el color de piel determina las jerarquías, donde los blancos están sobre los negros y tonalidades afines. Esta

¹⁰⁵ “Raza” no es una categoría biológica humana, es una construcción social: Agustín Fuentes. Disponible en línea: goo.gl/ENx3yJ (Acceso: 23/5/2018).

¹⁰⁶ Sobre la *White Supremacy*, cfr. Martín Alcoff, L. & Martín, J., (2016).

ficción se manifiesta concretamente en distintas formas de exclusión, dominación y explotación; en ocasiones sutiles, en otras no tanto. En contextos locales se habló en el siglo XX de migraciones prohibidas, y en contexto globales tanto en Estados Unidos y Europa se habla de ilegalidad. Los seres humanos no son prohibidos ni ilegales, son injustos los dispositivos jurídicos que se establecen para normalizarlos. Es una situación compleja en la que no se encuentra una forma unívoca cuantitativa de explicarlo. Lo vivencial, las huellas del látigo del amo sobre el cuerpo del negro y la negra son la evidencia para sustentar nuestra crítica.

¿Qué es la colonialidad del poder?

En la década del noventa, salieron varios artículos sobre la “Colonialidad [del poder]”, el autor era Aníbal Quijano¹⁰⁷. La matriz de este concepto es diversa. Pero, nos concentraremos en el trabajo conceptual de este pensador crítico peruano. En 1992 salió en *Perú Indígena*, el artículo: *Colonialidad Modernidad/Racionalidad*. En 1997 en *Anuario Maretiguiano*¹⁰⁸ salía: *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América*

¹⁰⁷ Véase la posición crítica y problematizadora de Ramón Grosfoguel sobre el concepto “colonialidad del poder”. Disponible en línea: goo.gl/69jLr7 (Acceso: 23/5/2018).

¹⁰⁸ Aquí usamos la versión publicada en *Dispositio* (Quijano, 1999).

Latina. En el 2000, en *Journals of World-Systems Research*¹⁰⁹, de la Universidad de Pittsburgh: *Colonialidad del poder y clasificación social*; y, por último, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en el libro *La colonialidad del saber*¹¹⁰, editado por Edgardo Lander (2000). Estos artículos citados son funcionales para hacernos una idea de lo que es la colonialidad del poder, al menos, como la entendemos a partir del trabajo conceptual de Quijano. Vamos a repasarlo.

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes [...] Empero, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o "nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas [...] Durante el mismo periodo en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la

¹⁰⁹ Número conmemorativo a Immanuel Wallerstein. Luego se reproducirá en el libro *Giro decolonial* editado por Castro-Gómez & Grosfoguel (2007).

¹¹⁰ Junto al texto *Giro decolonial*, el editado por Lander (2000) *Colonialidad del saber*, son de una riqueza incalculable para darle contenido crítico al pensamiento decolonial.

colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional (Quijano, 1992:11).

El modelo eurocéntrico, el cual es hegemónico y dominante irradia su univocidad discursiva ideológica a largo y ancho de planeta. Con dignas resistencias cada vez más visibles, de los pueblos indígenas, de los sujetos racializados y un pensamiento crítico y decolonial comprometido con la transformación social y epistemológica, esta última a veces relegada. La crítica no puede ser solo teórica, menos academicista. La crítica a la colonialidad del poder tiene que ser holística (práctica y teórica); atacar a la misma racionalidad en sí, como sus distintas formas de expresarse en el mundo concreto. La colonialidad del poder determina cómo pensamos y, por ende, guía nuestro accionar. Hay dos capas del mismo dispositivo opresivo ideológico. Por un lado está, la clasificación racial y, por otro, la constitución de una racionalidad/modernidad que se superpone sobre las demás. Como contrapartida, Quijano propone “la descolonización epistemológica”. Si no descolonizamos nuestras teorías, fundamentos y métodos de cómo aprendemos y producimos conocimiento, seguiremos el círculo de la reproducción ideológica eurocéntrica.

Otro artículo para captar el sentido del concepto es: *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*.

Desde el primer artículo citado, vemos que está integrada la clasificación racial y la racionalidad. Dos caras de la misma moneda. A partir de la organización del moderno sistema mundial, también se organizó la experiencia, el conocimiento y la cultura en general. La tarea es cuestionarse todo desde abajo, desde la raíz. La subjetividad es troquelada en función de ese patrón organizativo. Los que tienen el control para manipular la subjetividad tienen el control total. En síntesis, en el artículo en cuestión, la colonialidad del poder supone la destrucción del espíritu abyayalense — de su cultura — y la integración de lo que quedó de aquel genocidio; propone catorce puntos centrales para comprender dicho concepto.

El patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de "raza"[...] los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: "indios". Para esas poblaciones la dominación colonial implicaba, en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales [...] Esa distribución de identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América un patrón de poder cuyos ejes específicos eran: a) la existencia, y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas: b) la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades "europeas" y "no- europeas" y de dominación de aquellas sobre ésta, debido a eso, las instituciones y mecanismos de la dominación societal, los subjetivos y los políticos en primer lugar, tenían que ser diseñados y destinados, ante todo, para la preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social [...] Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletrada [...] Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y

experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica [...] No podrían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominador [...] Fueron compelidas a abandonar bajo represión las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarles sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas [...] Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y previo universo de subjetividad [...] Sólo en lo que pudo ser preservado de su propio mundo, aunque sus formas institucionales fueron modificadas según los patrones de sus dominadores, especialmente en las "comunidades", y en el seno de la familia y de las redes de parentesco y de relaciones rituales, los valores propios, la reciprocidad, la igualdad social, el control de la autoridad pública, pudieron ser practicados, aunque readaptados continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad [...] Del patrón de poder configurado con esas bases, rasgos y tendencias de movimiento o desenvolvimiento histórico y de sus implicaciones en el largo plazo, es de lo que da cuenta el concepto de "colonialidad del poder [...] Por el carácter colonial del poder y su inevitable conflictividad, el antagonismo histórico central quedó establecido entre los "europeos" o "blancos" y los "indios", "negros" y "mestizos" [...] Por esas determinaciones, los dominadores tendieron a percibir las relaciones entre los "centros" del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales exclusivamente en el nivel de sus propios intereses sociales [...] En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores (Quijano, 1999:139-142).

Desde un punto de vista metodológico, podemos ver la colonialidad del poder de Quijano como un programa de investigación. Además, como lo mencionábamos al inicio, un marco teórico que posibilita investigaciones que den cuenta de la realidad objetivamente. La pregunta que nos debemos plantear es ¿Cómo operacionalizamos todos estos puntos? Para que nuestras investigaciones y nuevos conocimientos tengan propiamente un contenido crítico. Muchas veces se desperdicia mucha tinta en estudios descriptivos, en el mejor de los casos, que son letra muerta; en otros casos, ven a los sujetos racializados como objetos de estudios¹¹¹. Mientras tanto, la tragedia del color, el ser negro y negra sigue pesando sobre el estar en el mundo, condicionado por el color de piel. La dominación y segregación muta en nuevas formas, a veces encubiertas y otras evidentes. Lo enriquecedor, en términos históricos para comprender el presente, es conocer la matriz de esta organización mundial de la sociedad que se encuentra al borde del suicidio colectivo¹¹².

Otro texto sustantivo para comentar, es el libro editado por Edgardo Lander. Para ponerlo en contexto, es necesario saber de dónde salió este texto fundamental para los estudios decoloniales recientes. El escultor de esta obra, sin duda, fue Lander. Este libro

¹¹¹ Aquí sería importante mencionar el texto de Tuhiwai Smith ([1999]2016) *A descolonizar las metodologías*.

¹¹² *Solidaridad o suicidio colectivo*. De Franz J. Hinkelammert Disponible en línea: goo.gl/poGRck (Acceso: 24/5/2018).

fue el resultado del simposio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*, el cual tuvo lugar en el *Congreso Mundial de Sociología*, Montreal 1998. El simposio tenía como motivo de convocatoria dos cuestiones fundamentales: eurocentrismo y colonialismo, también los temas en boga como: la Comisión Gulbekian, los estudios poscoloniales, el afrocentrismo, la crítica a los discursos coloniales, los estudios subalternos, el post-occidentalismo y orientalismo. En este libro, se convidan a distintos autores centrales en el giro decolonial, Lander es uno de esos pensadores que enfocó el tema de la colonialidad a la cuestión del saber,

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano, 2014:777).

La tragedia del color

La tragedia es corporal, no teatral como en la tradición clásica. El sufrimiento del negro y negra traspasa el cuerpo, tiene al menos cinco siglos de estar incrustándose en la corporalidad

produciendo condiciones sociales de dominación y explotación¹¹³. La idea de tragedia del color la tomamos del texto *La tragedia del color en el Panamá colonial 1501-1821*, de Mario José Molina Castillo (2011), investigación histórica acuciosa sobre las vicisitudes que pasaron los negros y negras, en Panamá, en su travesía y estadía en Panamá, en su lado más oscuro y perverso.

Históricamente, hay tres momentos distintos donde se integra la posición geográfica en lo que se constituyó como la primera globalización, la consolidación del modelo transitista y la explotación del negro y negra; en ese sentido, la tragedia del color sirve de metáfora para explicar la vivencia de sufrimiento y muerte. Maloney (2010) señala esos tres momentos que vamos alimentando con el texto de Molina Castillo (2011), en particular a lo medular de antes de 1821.

— “El camino de Cruces. Período colonial que corresponde a la fase del Capitalismo Mercantil. La explotación se basa en la utilización de energía animal y la fuerza de trabajo humana esclavizada.

Podemos ver, en estos tres momentos distintos, formas de “abusos humanos por parte de los tratantes” (Molina Castillo, 2011:6), relacionadas entre sí, de dominación y explotación.

¹¹³ Gerardo Maloney (2010:51) lo diría en el siguiente tenor: después de 500 años, los negros y negras siguen bajo “régimenes de discriminación que agravan sus condiciones de marginación y pobreza”.

Fueron “las raíces de los prejuicios raciales, sociales, religiosos, burocráticos, que desvirtuaron la condición del ser humano; en este caso del negro colonial” (Molina Castillo, 2011:7) El primer momento, en el contexto colonial, encontramos la matriz de — lo que Quijano llamó — la colonialidad del poder. Es a partir de allí, del encubrimiento de *Abya Yala* en 1492, como le llama Enrique Dussel, supuso la forma jerárquica de organización del sistema mundo. El supremacismo blanco se erige sobre la explotación de negros y negras. Como también, los templos se construyeron sobre los cráneos de ancestros negros y negras, como resultado de aquel primer genocidio del siglo XVI que supuso la llegada del hombre blanco ibérico a *Abya Yala*.

Los negros y negras a pesar de la explotación, se incorporaron al proceso de producción de la ruta transitista panameña, central en el engranaje del capitalismo. “El negro en el Panamá colonial experimentó todo tipo de ultrajes y humillaciones [...] los negros esclavos se constituyeron en recurso de capital circulante, utilizados como garantía en las transacciones comerciales” (Molina Castillo, 2011:110). El negro y negra era considerados cosas. En el caso que no se pagara lo adeudado, la garantía más valuada era un negro. Las actividades de negros y negras fueron de todo tipo, desde respaldo financiero como hemos visto, hasta costureras, artesanos y bucería. También los criados y esclavos se veían obligados a “negocios turbios” (Molina Castillo, 2011:187) por parte de sus amos. Las taras supsiguiente contra los

negros y negras serán fundamentadas en este primer momento histórico de afianzamiento ibérico en *Abya Yala*.

— El ferrocarril. Siglo XIX (1855). Fase de expansión monopólica del capital, basada en la utilización de fuerza de trabajo asalariado.

En el contexto de la construcción del ferrocarril, es necesario señalar las formas existentes de segregación. Como señala Maloney, había trabajo asalariado, pero, en un contexto más amplio no podemos decir lo mismo. La Migración original tuvo lugar cuando las negras y negros fueron esclavizados en Jamaica — según Westerman, George W —. Es precisamente de Jamaica dónde provenían los trabajadores del ferrocarril. En otros términos, son obligados a inmigrar y vivir penurias en otros lugares. El desarraigo también forma parte de la tragedia del color.

— El Canal de Panamá: Tercera forma de explotar geográficamente al Istmo de Panamá que corresponder a la fase de desarrollo imperial del capitalismo, siglo XX. Se basa en la utilización de energía eléctrica y en la fuerza de trabajo asalariado” Maloney (2010:55).

Un tercer momento, referido a la construcción del Canal, vemos un sesgo racista en la estructura jurídica del país, mediante leyes y, en particular, la misma constitución. A la misma vez que

continúa la tragedia del color, surgen al calor de esas propias contradicciones, alternativas para encarar las distintas modalidades de dominación y exclusión. Desde el cimarronaje hasta las declaraciones por los derechos humanos. Pero, subsistente la segregación, un caso de división racial de la sociedad fue el *Gold Roll* y *Silver Roll*¹¹⁴, se le pagaba a los negros con monedas de plata, mientras que, a los blancos con oro. En particular los estadounidenses blancos tenían mayor privilegios que el resto. Aquí, vemos un claro ejemplo de cómo la tragedia del color es un elemento adicional a la división de clases sociales y lo que ello implica. La construcción del Canal se hacía, por supuesto, en la Zona del Canal, por lo tanto, se regían por esas leyes, y no otras. En Estados Unidos se vivía explícitamente una segregación racial, es hasta mediado de la década del sesenta — mediante la Ley de Derechos Civiles de 1964 —, que se puso fin, formalmente, a la segregación; sin embargo, materialmente aún se vive mucho de ella. El Panamá se tuvo que esperar los ecos de aquella Ley para poner fin a la segregación. No está de más recordar que, la Zona del Canal era un enclave colonial dentro del territorio panameño, el cual desapareció formalmente en 1999, como resultado del Tratado Torrijos-Carter firmado en 1977.

¹¹⁴¿*Qué era el Gold Roll y Silver Roll?* Disponible en línea: goo.gl/svEozX (Acceso: 24/5/2018).

A modo de conclusión: ¿Racistas o ignorantes?

Muchas veces naturalizamos acciones que denotan una concepción estereotípica, en función del color de piel. Muchos proponen, con justa razón, sanciones, incluso penales, a los que reproduzcan estas prácticas racistas. A veces encubiertas, de forma muy sutiles, otras no, descaradamente laceran la dignidad humana. Es muy habitual ignorar que, el mundo es más diversos de aquellos estereotipos modernos de la clasificación racial; muchas veces fundamentado en una racionalidad moderna eurocéntrica. En ese sentido, para acabar con una cosa, hay que destruir la otra. No hay mejor forma que, a través de la educación, de la formación ciudadana y crítica superar la segregación racial como principio regulador (colonialidad del poder); por ignorancia desconocemos la riqueza de la diversidad.

Si hacemos un balance introspectivo mínimo de nuestras acciones, nos iremos dando cuenta hasta que punto somos racistas, o mejor dicho, hasta que punto ignoramos la diversidad como elemento central de una sociedad verdaderamente en armonía. Un mundo mejor es posible a partir de tomar conciencia plena de que, como diría Ángela Davis, no es suficiente no ser racista, sino, luchar contra el. Hay que luchar contra toda vejación tanto en apariencia como en sustancia, de lo que son los vestigios en el siglo XXI, de lo que supone la tragedia del color.

Bibliografía

- Amin, S., 2014. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.
- Barrow, A., 2012. *La variable étnica en el marco legal de Panamá*. Panamá: Fuga Ediciones / Observatorio Panamá Afro "Dr. George Priestley".
- Castillero Calvo, A., 2018. *Antología histórica. Artículos, ensayos, conferencias*. Panamá: SENACYT/SNI.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R., 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana.
- Déves-Valdés, E., 2014. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Santiago: CLACSO/IDEA/USACH.
- Lander, E., 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO / UNESCO.
- Maloney, G., 2010. Sectores y movimiento negro en Panamá. *Procesos Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, Issue 2, pp. 51-98.
- Martín Alcoff, L. & Martín, J., 2016. The Future of White Supremacy. *The Independent*, Volumen 220.
- Molina Castillo, M., 2011. *La tragedia del color en el Panamá colonial 1501-1821*. Panamá: Impresos Modernos.
- Molina Castillo, M., 2017. *El legado histórico de Panamá la Vieja*. Panamá: Ediciones Balboa.
- Quijano, A., 1992. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), pp. 11-20.
- Quijano, A., 1999. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, XXIV(51), pp. 137-148.
- Quijano, A., 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, Volumen I, pp. 342-386.

- Quijano, A., 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R., 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Promoteo.
- Tuhiwai Smith, L., 2016. *A descolonizar las metodologías*. Santiago: LOM.
- Wallerstein, I., 2000. El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *New Left Review*, Issue 0, pp. 97-113.
- Wallerstein, I., 2016. *El mundo está desencajado. Interpretaciones histórico-mundiales de las continuas polarizaciones, 1500-2000*. México: Siglo XXI.

Este primer tomo de Pensamiento Crítico Latinoamericano, sobre “Discusiones, problemáticas y sentipensar latinoamericano”, significa un punto de referencia encargado de democratizar el saber de forma horizontal y bajo una metodología colaborativa, en donde la pluralidad de conceptos, teorías y fenómenos conforman la naturaleza de esta obra integrada en tres tomos, los cuales exponen la importancia de ir más allá de las estructuras cerradas del poder y los grupúsculos/sectores de investigación, que cumplen la función sistémica de re-producir una cultura endogámica, cerrada y privatizadora del saber.

Esta iniciativa pretende romper con dichos esquemas, por medio de una praxis desde abajo, y teniendo como referencia enfoques plurales que permitan las divergencias de conocimientos en la región.

Este primer tomo está compuesto por discusiones de largo alcance que reflejan una cartografía y ecología de “otras” narrativas en torno a temas como: la interculturalidad, la subjetividad emancipada, lo decolonial de la praxis del discurso crítico, la superación del modelo colonial de la modernidad por la comunicación dialógica y deliberativa, la crítica de la universidad pública en el contexto del capitalismo cognitivo que ha empujado al modelo universidad-empresa, con la privatización del conocimiento y el despojo de la vertiente crítica, la filosofía Maya desde la perspectiva de la liberación y la experiencia de lo sagrado en amerindia, la encrucijada identitaria de Nuestra América, América Latina y El Caribe como espacios de enunciación de sus perspectivas fundacionales, la construcción de ciudadanías descolonizadoras, la investigación o transformación de los estudios decoloniales y la relevancia de la colonialidad del poder como un grillete de interpretación del sistema mundo moderno/capitalista, la construcción solidaria del conocimiento en una ciencia inscrita en la epistemología del Sur, defensa del conocimiento heredado, crítica al racismo naturalizado, la relevancia de la diversidad, y Latinoamérica como espacio de transformación en conocimiento e innovación.

