



PACHA

Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global



Vol. 2 · No. 5 · Mayo-Agosto · 2021
Quito, Ecuador

PACHA

Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global

Vol. 2 • N°5 • Mayo-Agosto 2021

ISSN 2697-3677

PACHA. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global, es una publicación arbitrada que edita 3 números al año. Fundada en 2020, se creó como revista académica de investigación que examina la problemática del Sur Global, entendida como el imaginario resistente de un sujeto político transnacional que resulta de una experiencia compartida de subyugación bajo el capitalismo global contemporáneo.

La revista busca publicar artículos que aborden espacios, pueblos y experiencias de los afectados negativamente por la globalización capitalista contemporánea (América Latina, África, Asia y Medio Oriente).

Son bienvenidos los artículos sobre temas de desarrollo económico, economía política, agricultura, planificación, clase obrera, movimientos populares, política y poder, imperialismo e imperio, instituciones financieras internacionales, medio ambiente e historia económica, entre otros que retraten la temporalidad del Sur Global.

Para Revista Pacha, un objetivo importante es la publicación del trabajo de investigadores con base en el Sur Global, profesores de los principales centros de investigación así como los trabajos de jóvenes investigadores.

La revista acepta artículos originales, no publicados previamente en español, inglés y portugués, que son el producto de una investigación o una revisión y que no están siendo evaluados por otras revistas científicas, ya sea en forma impresa o electrónica.

Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global.- Quito, Ecuador. CICSH-AL-
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina,
2021

Agosto 2021

ISSN: 2697-3677

1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina, 4. Asia, 5. Europa

© CICSHAL-Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2021

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751

(00593) 25124275

revistapacha@religacion.com
<http://revistapacha.religacion.com/>
www.religacion.com





PACHA

Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global

Editores en Jefe

Carolina Díaz R.
CICSHAL Centro de Investigaciones en
Ciencias Sociales y Humanidades desde
América Latina, Ecuador
revistapacha@religacion.com

Oscar Soto.
Universidad Nacional de Cuyo - Argen-
tina
oscaritosoto@gmail.com

Editores Asociados

Paola Andrea Tovar. Universidad De
Montreal, Colombia. Editora Asociada
en Antropología

Marcela Cristina Quinteros. Universida-
de Estadual de Maringá, Brasil. Editora
Asociada en Historia Latinoamericana

Mirna Yazmin Estrella Vega, Universidad
Nacional Autónoma de México, México.
Editora Asociada en Sociología

Rodrigo Navarrete Saavedra, Universi-
dad Austral de Chile, Chile. Editor Aso-
ciado en Ciencias Políticas

Aygul Zufarovna Ibatova. Tyumen Indus-
trial University, Rusia. Editora Asociada
en Humanidades sobre Asia

Fabrizio Espinosa Ortiz. Consejo Nacio-
nal de Ciencia y Tecnología, México. Edi-
tor Asociado en Geografía Humana

Marcelo Starcenbaum. Universidad Na-
cional de La Plata, Argentina. Editor Aso-
ciado en Filosofía e Historiografía

Carla Vanessa Zapata Toapanta. Univer-
sidad de Salamanca, España. Editora
Asociada en Latinoamericanismo

Consejo Editorial

Andrea Paola Cantarelli, Universidad Na-
cional de Cuyo, Argentina

Gloria Concepción Tenorio Sepúlveda,
Tecnológico de Estudios Superiores de
Chalco, México

Jorge Gilberto Bonilla Macas, Universi-
dad Católica de Cuenca, Ecuador

María Dolores Sancho, Universidad Na-
cional del Comahue, Argentina

Mauricio Sandoval Cordero, Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales,
Costa Rica

Rivera Varela Bertha Leticia, Universidad
Abierta a Distancia, México

Tomás Sebastián Torres López, Univer-
sidad Alberto Hurtado, Chile

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alejandro Mejía Tarazona
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Alexander Luna Nieto
Fundación Universitaria de Popayán, Colombia

Celeste De Marco
CONICET/Universidad Nacional de Quilmes-CEAR, Argentina

Francisco Javier Jover Martí
Universidad de Castilla-La Mancha, España

Gaya Makaran
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe CIALC, UNAM, México

João Luis Binde
Universidade Federal De Pernambuco, Brasil

Luisina Castelli Rodríguez
Universidad de la República, Uruguay

Mariana Jessica Lerchundi
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

Marina Acosta
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Noelia Marina Cortinas
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Paulo Alves Pereira Júnior
Universidad Estatal Paulista, Brasil

Sergio Monroy Isaza
Universidad de Ibagué, Colombia

SUMARIO / CONTENTS

SECCIÓN GENERAL

Leonor Taiano

e21065

Un trágico itinerario guatemalteco: determinismo y tragedia de El Norte de Gregory Nava

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.65>

Ibrahim Tuo

e21064

La diáspora africana: entre fractura y diálogo intercultural en Argentina

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.64>

Ramón Sanz Ferramola

e21067

La procedencia de la ontología dualista: entre el proyecto de modernidad científica y el neoextractivismo

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.67>

José Ernesto Bianchi, Nadia Jimena Irrazabal Astudillo

e21062

Sobre la necesidad de Filosofía contextual. Dussel y Roig, dos contribuciones para pensar el presente del filosofar latinoamericano

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.62>

Vanesa Castro

e21056

De la razón civilizatoria a las otredades epistémicas: análisis del discurso del desarrollo en América Latina en clave (de)colonial

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.56>

María Molina Guiñazú, Mariana Polti, Oscar Soto

e21059

Cartografía de las resistencias en Mendoza: saberes y estrategias de los movimientos sociales en contextos de pandemia

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.59>

Kola Abímbola

e21061

El aborto en el Islam: El papel de las culturas y las virtudes en la ética médica

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.61>

Carla Grião, Cláudio Bernardino Junior

e21066

Relaciones entre los estudios sobre discapacidad y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad: la accesibilidad como forma de traducción

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.66>

RESEÑA

Gonzalo Arias Inostroza

e21063

Reseña de Se levanta el clamor popular. Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973 de Enrique Gatica (Eds)

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.63>

SECCIÓN GENERAL

Leonor Taiano

e21065

Un trágico itinerario guatemalteco: determinismo y tragedia de El Norte de Gregory Nava

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.65>

Ibrahim Tuo

e21064

La diáspora africana: entre fractura y diálogo intercultural en Argentina

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.64>

Ramón Sanz Ferramola

e21067

La procedencia de la ontología dualista: entre el proyecto de modernidad científica y el neoextractivismo

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.67>

José Ernesto Bianchi, Nadia Jimena Irrazabal Astudillo

e21062

Sobre la necesidad de Filosofía contextual. Dussel y Roig, dos contribuciones para pensar el presente del filosofar latinoamericano

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.62>

Vanesa Castro

e21056

De la razón civilizatoria a las otredades epistémicas: análisis del discurso del desarrollo en América Latina en clave (de)colonial

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.56>

María Molina Guiñazú, Mariana Polti, Oscar Soto

e21059

Cartografía de las resistencias en Mendoza: saberes y estrategias de los movimientos sociales en contextos de pandemia

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.59>

Kola Abímbola

e21061

El aborto en el Islam: El papel de las culturas y las virtudes en la ética médica

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.61>

Carla Grião, Cláudio Bernardino Junior

e21066

Relaciones entre los estudios sobre discapacidad y los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad: la accesibilidad como forma de traducción

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.66>

RESEÑA

Gonzalo Arias Inostroza

e21063

Reseña de Se levanta el clamor popular. Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973 de Enrique Gatica (Eds)

<https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.63>

Un trágico itinerario guatemalteco: determinismo y tragedia de *El Norte* de Gregory Nava

A Tragic Guatemalan Itinerary: Determinism and Tragedy in Gregory Navas's El Norte

 **Leonor Taiano**
University of Notre Dame
Notre Dame, Estados Unidos
ltaianoc@nd.edu

RESUMEN

El propósito de este estudio es analizar uno de los conflictos que más han marcado la realidad de los agricultores mayas de Guatemala: la migración hacia Estados Unidos. Para llevarlo a cabo, el artículo examina la película *El Norte* de Gregory Nava, pues esta refleja de manera subjetiva el trágico itinerario de la mayor parte de los migrantes guatemaltecos, cuyo éxodo está marcado por historias de sacrificio y de lucha. Ellos se han convertido en personajes secundarios del mundo global contemporáneo. Metodológicamente, el artículo usa un acercamiento neohistoricista que permite profundizar la manera cómo los diálogos entre los personajes principales, los desplazamientos y el contexto geopolítico del guion consienten que la película se convierta en un instrumento de reflexión sobre la complicada situación de los migrantes guatemaltecos en Estados Unidos. El estudio porta a la conclusión de que la historia de los protagonistas, Enrique y Rosa, tiene una connotación trágica porque se realiza por medio de personas que los introducen en el tenebroso mundo de la ilegalidad y, por consiguiente, se convierten en individuos invisibles de la sociedad estadounidense.

Palabras claves: *El Norte*; Gregory Nava; maya; migración guatemalteca; Estados Unidos

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze one of the conflicts that impacted the reality of the Guatemalan Maya farmers: their migration towards the United States. To carry it out, this article examines the movie *El Norte* (1983) directed by Gregory Nava, which captures, in a subjective way, the tragic itinerary of several Guatemalan Migrants, whose exodus was marked by stories of sacrifice and struggle. They became secondary characters of the contemporary global world. Methodologically, the article uses a Neo-historicist approach for delving into the way in which the dialogues between the main characters, their displacements and the geopolitical context of the script allow the movie to become an instrument for debating about the complicated situation of Guatemalan migrants in the United States. This study leads to the conclusion that the protagonists' itinerary, Enrique and Rosa, has a tragic connotation because their exodus is carried out through people who introduce them to the sinister world of illegality and, as a result, they become invisible individuals of the American society.

Keywords: *El Norte*; Gregory Nava; maya; Guatemalan Migration; United States

1. Introducción

Son más de un millón y medio los guatemaltecos que han migrado hacia los Estados Unidos en busca de paz y de un mejor futuro. Casi todos ellos han puesto en riesgo su vida, pues han atravesado desiertos, mares, desagües, selvas y una serie de terrenos arriesgados y laberínticos. A modo general, la migración guatemalteca hacia Estados Unidos puede dividirse en cuatro fases. La primera corresponde al periodo entre la última década del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XX, cuando se registraron unos diecisiete mil guatemaltecos que, por razones económicas, dejaron su país para instalarse en California. La segunda etapa se sitúa desde la década de los años veinte hasta inicios de los sesenta y también se relaciona con motivos financieros. La tercera, desde los años sesenta hasta mediados de los noventa, es una consecuencia de los conflictos armados en el país centroamericano, pues tuvieron que huir de los campos minados, masacres y persecuciones de las que eran objeto. La cuarta se relaciona con los estragos económicos del período postguerra (Anguiano & Peña, 2004, p. 47).

El contenido de este artículo se relaciona específicamente con el tercer período, por tanto, desea abordar los desafíos que los migrantes tuvieron que afrontar debido a su complicada situación legal en Estados Unidos y al riesgo de regresar a una Guatemala caracterizada por la violencia que llevó a que más de 200,000 personas fuesen asesinadas entre 1960 y 1996. En esta época tanto el ejército guatemalteco como los paramilitares perseguían a las comunidades indígenas, a los líderes sindicales, a los estudiantes y a todo aquel que, desde la perspectiva del poder, fuese portador de ideas subversivas. Entre los años 1982-1983, el gobierno guatemalteco promovió una fuerte campaña de represión que justificó el “holocausto silencioso” de aproximadamente 440 comunidades mayas (Castañeda, 2014, p. 65).

Son precisamente el “holocausto silencioso” y la migración desesperada los motivos principales de la película *El Norte* (1983). Dirigida por Gregory Nava, la trama narra la historia de dos hermanos guatemaltecos, los indígenas Enrique y Rosa. Después de que su padre es asesinado por organizar una rebelión entre los recolectores de café y de que su madre es secuestrada por paramilitares, los hermanos abandonan su país para ir Estados Unidos. En Tijuana tratan con el peligroso mundo de los coyotes y, finalmente, encuentran uno que los lleva a “El Norte”. En California entienden que, a pesar de poder acceder a la electricidad y al agua potable, siguen desempeñando un papel marginal y terminan confirmando que: “en nuestra tierra nos persiguen, en México no podemos estar porque es muy pobre, aquí no nos aceptan. Tal vez con la muerte encontremos la paz” (00.45.25). El final de ambos hermanos es trágico. Rosa muere de tifus y Enrique se suicida.

Este estudio analiza la naturaleza nefasta del itinerario de los personajes de Enrique y Rosa, protagonistas de *El Norte* (1983). El estudio del microcosmos de la película sirve como punto de inicio para analizar los factores por los que, a pesar de que el itinerario de vida de la mayor parte de los migrantes centroamericanos está marcada por historias de sacrificio y de lucha, estos se han convertido en personajes secundarios del mundo global contemporáneo. Por consiguiente, el objetivo general de esta investigación es profundizar la manera cómo los diálogos entre los personajes principales, los desplazamientos y el contenido geopolítico del guion permiten que la película se convierta en un instrumento de reflexión sobre la complicada realidad de los migrantes guatemaltecos en Estados Unidos. A partir de este objetivo general se desprenden tres objetivos específicos que son: establecer la manera cómo los problemas geopolíticos se convierten en el factor principal para la migración, profundizar sobre el papel que los coyotes desempeñan en el fracaso de la “odisea” de los migrantes, analizar los factores que impiden la realización del *American Dream* de los personajes.

2. Metodología

Es sustancial precisar que las tesis que mayormente han marcado este análisis de *El Norte* son las del nuevo o neo historicismo, pues estas consienten desarrollar un estudio efectivo para describir la cultura en acción y para incluir a la literatura en el complejo histórico que la crítica académica ha mantenido tradicionalmente al margen (Veese, 2013, p. xii-xiii). Por consiguiente, este artículo adopta una visión escatológica que permite ver las estrategias discursivas institucionalizadas en el contexto de la película de Gregory Nava. El estudio ha puesto un énfasis especial en la historia económico-cultural e intelectual que marca la tragedia de los protagonistas. De hecho, este artículo se ha propuesto comprender el mensaje de *El Norte*, los ambientes en que se desarrolla y el contexto que agobia a los personajes principales, pues tratándose de una trama histórico-social, se ha considerado la verosimilitud del guion representado, el papel social de Enrique y Rosa y la función de los diálogos. Conjuntamente, se ha tomado en cuenta que Gregory Nava, en su condición de guionista, ha dispuesto de mayor libertad que cualquier historiador y, por lo tanto, ha podido aportar con una fuerte carga simbólica que plasma un mensaje social bastante significativo. En resumen, la metodología de esta investigación apunta sobre el desciframiento del comportamiento de los protagonistas, los mecanismos que desarrollan para afrontar la realidad y el mensaje que transmite su muerte.

3. Desarrollo

La presencia de centroamericanos en Estados Unidos incrementó en las últimas décadas del siglo XX debido al caos social generado por una serie de guerras civiles que, en modo directo o indirecto, fueron del resultado de intervenciones económicas o militares extranjeras (González, 2000, p. 129). Estas llevaron a cabo una política dual y discriminatoria hacia estos nuevos inmigrantes: El servicio de inmigración y naturalización dio la bienvenida a los nicaragüenses, pero interceptó y detuvo a los guatemaltecos y salvadoreños (González, 2000, p. 129).

Adicionalmente, Estados Unidos optó por negarles el estatuto de refugiados, condenado a quienes lograban atravesar las fronteras a trabajar ilegalmente (González, 2002, p. 130). A pesar de que varias organizaciones humanitarias denunciaron que el gobierno estadounidense patrocinó, en cierto modo, el terror en la región, las administraciones de Reagan y Bush, obsesionadas con la erradicación del comunismo en la región, rechazaron asistir los millones de personas que, desde la frontera mexicano-estadounidense, pedían a gritos ser recibidas para escapar del terror (González, 2002, p. 131).

3.1 La *United Fruit Company* en Guatemala

A lo largo del siglo XX, los presidentes guatemaltecos protegieron los intereses de una compañía en particular: la *United Fruit Company*. El presidente Jorge Ubico, quien gobernó desde 1931 hasta 1944, sobrepasó a sus predecesores en los favores concedidos a esta entidad. Cuando Ubico dejó el poder, *United Fruit Company* ganó más de un millón de acres de banana en los campos centroamericanas y tenía bajo su poder el sistema ferroviario (Bucheli, 2003, p. 82). Ubico era un simpatizante del fascismo en un país en la que los cafetales guatemaltecos pertenecían a una elite de origen alemán (González, 2000, p. 134). Sin embargo, con la ayuda de Washington, en 1942 confiscó gran parte de las plantaciones de café, facilitando la introducción de capitales estadounidenses. Estas medidas trajeron consigo una considerable prosperidad mientras la guerra duró, lo que le permitió financiar un trabajo público ambicioso y el mejor sistema de carreteras de América Central. El progreso, sin embargo, vino a un precio muy alto. Ubico forzó a la nulatiente población maya para que trabajara en los proyectos gubernamentales en vez de pagar impuestos. Hizo que los indígenas llevaran cartillas y utilizó leyes contra el vagabundeo para obligarlos a trabajar para los grandes terratenientes (Gleijeses, 1989, p. 26). Efectivamente, Guatemala se convirtió en un estado guarnición estadounidense por más de cuarenta años. Tras el golpe de estado de Carlos de Castillo Armas y el derrocamiento del presidente Jacobo Árbenz Guzmán, el 3 de julio de 1954 se inicia en Guatemala el periodo conocido como la Contrarrevolución, que duró por aproximadamente tres décadas (Bucheli, 2003, p. 84).

En el gobierno de Castillo Armas se creó el *Comité Nacional de Defensa contra el Comunismo*, permitiendo que las autoridades pudiesen ordenar la detención de cualquier persona sospechosa de ideas izquierdistas y dio lugar a una serie de arrestos abusivos, secuestros, torturas, exilios forzados y migración indocumentada (Rostica, 2007, p. 75). Conjuntamente, los hechos políticos y militares sucedidos en Guatemala fueron un ejemplo claro del incumplimiento de la constitución y del abuso de poder. Después del asesinato de Castillo de Armas en 1957, el ejército mantuvo el control del poder, casi de forma absoluta, hasta 1986, ya sea por la vía de elecciones fraudulentas

o por medio de golpes de estado. La presencia de los militares en el poder se justificaba por la ya mencionada lucha contra el comunismo, el cual era contrario a los intereses de Estados Unidos en Centroamérica. Si bien entre los años 1966 a 1970 el presidente de Guatemala fue un civil, el licenciado Julio César Méndez Montenegro, quienes gobernaron realmente fueron los militares (Rostica, 2007, p. 75).

De hecho, al momento de entregarle el mando se le impuso un “pacto de condiciones” que anulaba su poder de decisión como presidente y en especial sus facultades constitucionales como comandante en jefe del ejército. Posteriormente, entre 1954 y 1986 se subsiguieron democracias fantoches y regímenes militares. Entre los que se encuentra los gobiernos de Fernando Romeo Lucas García (1978-1982), de José Efraín Ríos Montt y de Oscar Humberto Mejía Víctores (Rostica, 2007, p. 82). La gestión del primero inició cuyo mandato se caracterizó por una fuerte represión política, una constante violación de los derechos humanos, fuertes acciones contra la guerrilla y el genocidio maya. Consecutivamente, Ríos Montt tomó el poder mediante un golpe de estado realizado por la junta militar que derrotó a Lucas García. Durante esta gestión se crearon los “Tribunales de Fuero Especial” que eran juzgados anónimos que ordenaban el fusilamiento de personas encarceladas (Nikken, 2003, p. 162). Su gobierno se caracterizó por la política de la tierra arrasada, que destruía comunidades enteras. En su mandato el ejército y las Patrullas de Autodefensa Civil fueron protagonistas de asesinatos y violaciones a los derechos humanos (Nikken, 2003, p. 163).

3.2 Guatemala en la historia de los Xuncax

La película está dividida en tres partes. La primera, titulada Arturo Xuncax, está ambientada en el pueblo de San Pedro. Esta parte muestra la paz en la que vivían los mayas hasta la guerra civil que condujo a la muerte de gran parte de sus habitantes y al éxodo masivo. La segunda parte se titula “El coyote”. En esta sección se muestra el itinerario de viaje de los hermanos, sus problemas con los coyotes y su paso por la frontera. La tercera parte, titulada “El Norte”, muestra las dificultades de los hermanos como migrantes ilegales y termina con la muerte de ambos.

El contexto histórico-político guatemalteco es relevante en la primera parte de *El Norte*. La película muestra los estragos de la guerra civil en la Guatemala rural. En los primeros treinta minutos, las escenas evocan la constante opresión que los campesinos de Ixil han sufrido en manos de los terratenientes. Las imágenes exhiben los traumatismos de una sociedad vencida por las injusticias étnico-sociales. Estos han conducido al desastre material y familiar de los mayas, representados por el microcosmos de la familia Xuncax. Arturo, padre de los dos protagonistas, es un indígena orgulloso que trabaja recolectando café. Este organiza a un grupo de peones para que se revelen contra los desafueros de los terratenientes y del ejército.

Para demostrar la precaria condición de los indígenas y aumentar el *pathos* en la película, *El Norte* presenta una serie de escenas con primerísimos planos de campesinos con las manos callosas, con expresiones de cansancio, los pies descalzos y los rostros sudorosos. Estos aluden a una sociedad jerárquica basada en la explotación del indígena. Los cuerpos se convierten en un elemento clave para mostrar el abismo social que los separa de los militares y, principalmente, de los latifundistas. Por consiguiente, las menciones al omnipresente, aunque invisible, terrateniente extranjero, demuestran que los campesinos mayas desean combatir o, al menos, manifestar cierta

resistencia. El personaje de Arturo rechaza ser sometido a un yugo extranjero que priva a los locales del derecho a la propiedad. Consciente de su falta de derechos, Arturo busca protección en el derecho ancestral que lo hace propietario de aquella tierra.

Arturo resume en sí el espíritu de rebelión que caracterizó a los pueblos indígenas y al campesinado guatemalteco de finales de los años 70 e inicios de los 80. Su lucha alude a la resistencia del pueblo frente a los invasores desde hace más de quinientos años, pero es importante resaltar que su rebelión alude a los levantamientos maya de los 80, estos constituyeron un proceso de lucha popular en el que los mayas hicieron una serie de esfuerzos para tomar las riendas del propio destino, demostrando que deseaban poner fin a la explotación agrícola o minera y a la manipulación política que ponía en riesgo sus lugares sagrados y su ecosistema. Se trata de un rechazo radical a siglos de opresión basada en parámetros étnico-sociales. En este periodo, los agricultores mayas pusieron en cuestión las estructuras de poder que generaban el racismo y el empobrecimiento de los indígenas en general y se propusieron cambiar el sistema capitalista de raíz para construir otro sistema más humano que responda a sus necesidades (Castellanos, 2004, p. 25).

Este contexto se percibe, por ejemplo, en uno de los diálogos más significativos de la película, aquel entre Arturo y Enrique, en él se alude al abuso de poder, a la opresión, a la explotación inescrupulosa de los mayas y de sus tierras, al miedo que sienten los indígenas y a la necesidad de luchar por reivindicar sus derechos y recuperar la propia tierra, puesta en peligro por la codicia de otros:

Arturo: Ya no aguantamos el abuso

Enrique: Tengo miedo, pues...

Arturo: También yo, pero algunas veces alguien tiene que luchar por nuestra tierra. No hay más remedio [...] El rico llegó al pueblo, no es del pueblo. Llegaron buscando el buen tierra. Nadie busca el mal tierra. El mal tierra no trae pleito, por eso se asentaron con nosotros. Porque este es buen tierra...Voy a decirte algo, Enrique. Algo que el vida me enseñó. Yo conocí el fincas de México que le dicen. Fincas del costa, trabajé en mucho lugar y en todo lugar, siempre la misma cosa, para el rico el campesino solamente brazo. Eso creen que somos, puro brazo. Sus animales son tratados mejor que nosotros. Muchos años andamos buscando y probando que el rico entienda que el pobre tiene corazón y alma, que siente. Somos gente...Todos iguales (00:09:40).

Es importante señalar que Gregory Nava insiste mucho en la imprecisión gramatical que los indígenas hacen del español, principalmente cuando los personajes aluden al extranjero que vino a ocupar sus tierras. Podría pensarse que, por medio de las imprecisiones sintácticas, el guionista quiere indicar que el presente de colonialismo informal guatemalteco es un continuum de su pasado colonial. Más allá de este detalle, conviene enfatizar que Arturo Xuncax se convierte así en lo que Eric J. Hobsbawm define como un rebelde primitivo (Hobsbawm, 1974, p. 11-12). Es decir, una persona que no nació en un mundo capitalista o, para ser más precisos, forma parte de este en modo periférico. Es su posición marginalizada la que hace que adquiera conciencia política de primera mano, tomando en cuenta que forma parte de una gran masa unida por vínculos de solidaridad tribal y territorial. Sin embargo, es víctima de delación y termina siendo denunciado al ejército que lo asesina y posteriormente cuelga su cabeza en un árbol. Ese es el

pago que el indígena recibe por enfrentarse cara a cara contra los militares. De manera épica, Arturo desobedece al yugo de su destino y termina convirtiéndose en un héroe caído. Aunque está dotado de fuerza y valor, virtudes de gran importancia en el universo homérico, en la sociedad post-heroica contemporánea no puede desempeñar un lugar protagónico. A pesar de que sucumbe combatiendo por sus ideales y por su tierra, su muerte no es gloriosa, no es una *kalòs thánatos*, pues el determinismo étnico social lo ha predestinado para el anonimato (Vernan, 1978, p. 56).

De igual manera, el secuestro, esta vez en manos de los paramilitares, de la esposa de Arturo, Lupe Xuncax, refleja los abusos a los que son sometidos los “sin derechos” dentro de la sociedad guatemalteca. *El Norte* recupera aquello que las versiones oficiales de la historia guatemalteca desean olvidar: el poder en Guatemala tuvo como máximo aliado la violencia. Por medio de la represión, la tortura y la impunidad se construyó un sistema desigualitario que aniquiló cualquier forma de heroísmo y de resistencia. De hecho, a través de los diálogos entre los personajes, *El Norte* puede ser considerado como el primer exponente de un proyecto cinematográfico que incluye las películas *El Norte* (1983) propiamente dicho, *My Family* (1995) y *Bordertown* (2007) y que está dedicado a retratar el delicado contexto latinoamericano y su relación con la migración hispánica hacia los Estados Unidos. La película critica firmemente la sociedad contemporánea por donde se desplazan los personajes (trátase de Guatemala, México o Estados Unidos). A pesar del *epos* que marca sus historias, todos ellos pueden ser definidos como antihéroes del mundo global. Sus epopeyas son destinadas a caer en el olvido en medio del caos de la guerra y de la discriminación.

En su análisis de *El Norte*, Jean Christine List considera que el gran *pathos* que marca la película tiene toques melodramáticos provenientes de la tradición de las telenovelas latinoamericanas (List, 1992, p. 19). Este melodrama estaría construido en base a la idea de Estados Unidos como una suerte de tierra prometida, pero termina fusionando los problemas sociopolíticos de los indígenas de Guatemala con el pragmatismo estadounidense. List piensa que la película hace un uso excesivo de los villanos estereotipados, principalmente en los personajes que representan a los oficiales de migración (List, 1992, p. 51). Esta manipulación de los estereotipos encerraría un mensaje propagandístico social específico:

El Norte shift to a different social message: we should accept all Latino immigrants because they are warm and loving people and good hard workers. Their countries are too corrupt for them to live in and, besides, they will suffer any danger or humiliation to get across the border to live in the United States. The threat of deportation is the film's villain. The final implication is that hard-working men like Enrique could indeed succeed within this economic system in a few bad employers could not hold the threat of deportation over their heads” (List, 1989, p. 27).

Es evidente que, en su deseo de establecer cierta filiación entre la película con las telenovelas latinoamericanas, List realiza un análisis desde una perspectiva aparentemente racionalista que, debido a un cierto desconocimiento del contexto histórico, le induce a ver solamente los elementos propagandísticos pro-migrantes. Por consiguiente, el crítico evita analizar la película desde los aspectos que le permitirían reconocer un sentido mucho más profundo de la trama. List no logra poner en relieve la cuestión de los sujetos, individuales y colectivos, que se deshacen y

se rehacen a lo largo de la película. El estudioso olvida que si bien en el texto hay la sociabilidad primordial que caracteriza los melodramas latinoamericanos (por medio de la solidaridad entre parientes, vecinos, amigos), *El Norte* es principalmente una muestra de la manera cómo esta armonía es destruida por los crímenes de lesa humanidad que ocurren en Centro América y por las transformaciones operadas por el utilitarismo en Estados Unidos.

Efectivamente, un punto importante de *El Norte* radica en el hecho de que la primera parte demuestra que los conflictos de Guatemala invaden el *locus amoenus* de la aldea maya y destruyen a la comunidad de San Pedro, generando muertes, desapariciones y diásporas. Antes de que “el rico llegue al pueblo”, los mayas vivían bajo los códigos milenarios de solidaridad indígena. Estos se desmoronan delante de los ojos del espectador, demostrando que el paraíso se convierte rápidamente en un infierno, en una guerra fratricida. De hecho, por medio de primeros planos, las cámaras muestran que tanto los rebeldes como los soldados son indígenas. La destrucción de San Pedro sucede por medio de un fratricidio maya, una guerra entre indígenas rebeldes e indígenas que apoyan al poder. El rico, como diría Arturo, no apunta el gatillo. El enfrentamiento es vivido entre las clases sociales ínfimas, entre aquellos que eligen la rebelión y quienes aceptan la sumisión.

En otras palabras, por medio de la pugna entre indígenas soldados e indígenas rebeldes, la película afronta un tema central de la sociedad guatemalteca: la diferentes relaciones que los dominados tienen hacia los dominadores. El enfrentamiento entre los soldados, los paramilitares y los campesinos revela la manera cómo la sociedad guatemalteca está marcada por una lucha entre Arieles y Calibanes. Entre militares y paramilitares que protegen los derechos de un Próspero poderoso e invisible contra campesinos que reclaman las riquezas de la tierra en la que nacieron. La película manifiesta que este fratricidio es estéril, pues las muertes no dan lugar a la fundación de una ciudad o un imperio, como ocurre en los casos de Caín y Abel o el de Rómulo y Remo, sino que conduce a la perdición total. Los militares no conseguirán grandes ventajas con su fidelidad al poder y los campesinos no lograrán reconquistar su tierra. Lo único que ambas partes obtendrán es los estragos de una violencia que confirma el determinismo de los estamentos sociales y que los hace vivir en un eterno estado de terror y los conduce a huir constantemente.

Rosa: La Armada va a regresar. Tengo miedo. La gente se está yendo del pueblo.

Enrique: Yo también me voy. Tengo que irme. Mientras yo esté aquí la vida de ustedes está en peligro.

Rosa: ¿Pero dónde?

Enrique: Al Norte... (00:23:25)

En efecto, después de que los militares matan a Arturo y los paramilitares secuestran a Lupe, el miedo se convierte en un motivo dominante a lo largo de la trama. Los protagonistas se sienten en peligro en el propio territorio y juzgan necesario escapar hacia “El Norte”. Es indudable que por medio de la decisión de dejar el país, Enrique y Rosa desean escapar a la muerte, pero no lograrán hacerlo. A partir de aquel momento, la historia de los hermanos toma una connotación pseudo-épica. Aunque van a comenzar un éxodo marcado por duras pruebas, van a recorrer desiertos, resistir agresiones, combatir contra los “monstruos” de los abusos laborales y de las leyes inhumanas, su viaje simplemente servirá para confirmar su condición de subordinados y para

hacerles encontrar la muerte de la que trataron de escapar. Sus dificultades no son pruebas que les permiten confirmar su propia dignidad, inteligencia o capacidad para superar los obstáculos, son simplemente evidencias de un determinismo mundial que los convierte en los desafortunados Ulises post-heroicos. Aunque su fuga y la larga travesía desde Guatemala hasta Estados Unidos podría relacionarse con las míticas historias de Eneas, Ulises o Moisés, su destino es muy diferente, pues como bien reconoce Rosa durante su agonía, en Estados Unidos no los aceptan.

3.3 El coyote

En relación con lo anterior, Arthur Brakel considera que, si bien *El Norte* corresponde al esquema general de la épica migratoria, la estructura de la película y el tema principal derivan de una forma épica más extensiva, en la que el viaje toma una connotación más espiritual que geográfica. El estudioso piensa que la película distorsiona un poco la tradición del viaje del infierno al paraíso, presente por ejemplo en la *Divina Comedia*, haciendo que los protagonistas abandonen un lugar que antes de la guerra civil tenía connotaciones paradisiacas para verse sometidos en un mundo ajeno e infernal (Brakel, 2004, p. 166). Según Brakel, un papel importante en esta distorsión del viaje dantesco lo desempeñan los diferentes “Virgilio” que aparecen en la película. Estos son don Ramón, quien le preanuncia que la frontera mexicano-estadounidense es peor que la guerra; un mexicano que les da un aventón; el pasajero del autobús que les dice que Tijuana es “el cagadero del mundo”; el coyote Jaime y el coyote Raimundo, quien los hace llegar a Estados Unidos por medio del drenaje que conecta Tijuana con San Diego y los hace encontrar a don Mocte, un chicano explotador de ilegales (Brakel, 2004, p. 168).

Aunque considero que la tesis de Brakel es interesante, pienso que el desplazamiento de los protagonistas sí sigue el esquema de la épica migratoria, pero demuestra la imposibilidad de que Enrique y Rosa se conviertan en héroes debido a que se encuentran en una sociedad post-heroica que no ve en el viaje una vía de crecimiento personal. Por consiguiente, considero que las personas que guiaron a los dos hermanos en su viaje, principalmente los coyotes, constituyen una deformación de los guías arquetípicos de los éxodos que han marcado la literatura universal. En otras palabras, considero que Jaime y Raimundo constituyen una deformación del arquetipo de Moisés, legislador y libertador de los hebreos, o de Eneas, fundador de un imperio. Don Raimundo no conducirá a los hermanos guatemaltecos a la liberación, los llevará hacia la clandestinidad, la explotación laboral y la muerte.

Don Raimundo: ¿Tu hermana es fuerte?

Enrique: A mí se me hace que mi hermana es más fuerte que usted y yo juntos.

Don Raimundo: ¡Qué bien! Porque yo no los voy a cruzar por las montañas. Ya se ha vuelto muy peligroso ese paso. Nos queda otro, el drenaje y es horrible. El antiguo drenaje que conecta Tijuana y Estados Unidos. Hace mucho tiempo que no se usa, por eso los túneles están vacíos. Los más seguros son los más chicos, pero van a tener que ir gateando por varios kilómetros. Es más seguro que las montañas, pero les advierto que está de la chingada. No van a poder oír nada. No van a poder ver y el olor... Es más seguro, pero la mayoría prefiere ir por las montañas, aunque los roben o balaceen (00:55:24)

Es muy significativo el hecho de que don Raimundo haga que los hermanos ingresen a Estados Unidos por medio del drenaje, pues este representa abiertamente una entrada a través del mundo subterráneo. La escena de los hermanos gateando por la insalubre red de saneamiento se combina con un encuadramiento del *U. S. Border Patrol MD Helicopters 600N* que sobrevuela la frontera estadounidense-mexicana, sugiriendo el encuentro/desencuentro del mundo de la legalidad con el de la clandestinidad. El drenaje es un microcosmos que tiene sus propias leyes, sus propias creaturas. Efectivamente, Enrique y Rosa serán agredidos por un grupo de ratas que se sentirán amenazadas por la presencia de los guatemaltecos. Hay una gran dramaticidad en esta escena y en el posterior encuentro de los hermanos con su coyote, bajo las luces artificiales de San Diego. El desplazamiento por el mundo subterráneo no los conduce de la oscuridad a la verdadera luz, sino que los guía hacia un universo donde reina lo artificial. No existe un verdadero contraste entre el territorio fundacional de Guatemala y el territorio conceptual de *El Norte*. La película muestra que, bajo la apariencia afable de un mundo de oportunidades, Estados Unidos es una sociedad que no permite la movilidad social.

La manera cómo los hermanos ingresan en “El Norte” anticipa que estos van a formar parte de los invisibles. Su mundo es el mundo subterráneo, una suerte de topografía de la exclusión. Los protagonistas no lograrán tomar las riendas de su vida, no podrán reapropiarse de sus existencias, no habrá conquista de seguridad económica y estabilidad laboral, tampoco habrá un *nostos* o viaje de retorno. Enrique y Rosa no son como Ulises que regresa a casa después de diez años de tribulaciones. La fase bélica guatemalteca es solamente el inicio de una serie de sufrimientos, una preparación para infortunios mayores.

Es evidente que Gregory Nava desea poner énfasis en la vulnerabilidad que el viaje con traficantes envuelve. Con la agresión de las ratas, que a largo plazo causarán la muerte de Rosa con tífus, alude a los riesgos a los que el viajero ilegal se somete. En este sentido, se puede decir que *El Norte* es una de las primeras obras cinematográficas que demuestra un deseo de revelar las condiciones inhumanas que los coyotes imponen a sus clientes.

Este tipo de espíritu de denuncia se puede percibir también en la obra de Luis Alberto Urrea titulada *The Devil's Highway*. En esta obra, que consiste en una importante recolección de testimonios e investigaciones sobre el paso de México a Estados Unidos, Urrea define a los coyotes como verdaderos gánsteres, protegidos incluso por autoridades gubernamentales y por la policía de ambos lados de la frontera. A veces llamados coyotes, otras veces polleros, los traficantes de seres humanos son peligrosos criminales de una red cada vez mejor organizada:

In the new organized crime hierarchies of human smuggling, the actual Coyotes are middle-management thugs. The old Coyote, the scruffy punk leading a ragtag group of Guatemalans into San Diego via the bogs and industrial parks of Chula Vista is becoming extinct (Urrea, 1998, p. 60)

A pesar de que Jaime y Raimundo, los coyotes de *El Norte*, forman parte de esa generación en extinción que menciona Urrea, analizar su función en la película es importante, pues al igual que sus sofisticados sucesores, estos contribuyen a que la economía estadounidense obtenga grandes ventajas de la mano de obra ilegal, pues esta es más flexible y menos onerosa. La película, al igual que el texto de Urrea, también sugiere que la fragilidad jurídica de los migrantes y las políticas migratorias cada vez más restrictivas sirven como caldo de cultivo para la proliferación de los traficantes de migrantes.

A pesar de la diferencia temporal entre la producción de los textos (*El Norte* fue filmado en 1983 y *The Devil's Highway: A True Story* fue publicada en 1998). Ambas obras ponen en evidencia que el cruce de la frontera mexicano-estadounidense no está marcado por la caída de la maná del cielo. En el caso de *El Norte*, Enrique y Rosa atraviesan la frontera entre ratas y cloacas, no en una tierra de leche y miel. Aunque Rosa puso ofrendas a la virgen antes de dejar su pueblo, en su éxodo no hay señales que indiquen que los mayas son un pueblo escogido. Su viaje no los conduce hacia el triunfo o la liberación, sino que los lleva hacia la inestabilidad característica del estatuto de migrante ilegal y a la muerte.

El intento de robo de Jaime y las condiciones precarias a las que Raimundo somete a los dos hermanos guatemaltecos sirven para demostrar que, oponiéndose al comportamiento del liberador de los hebreos y al héroe de los troyanos, el coyote no es solidario con la gente de su pueblo que sufre de pobreza y opresión. De hecho, este busca solamente de lucrarse a través de su viaje, representando una versión degenerada de la figura del libertador de un pueblo. Ni Jaime ni Raimundo encarnan un instrumento divino que trae la salvación de los errantes hermanos guatemaltecos, son simplemente una pieza que forma parte de un grande corpus de corrupción, del que forman parte los gobernantes de Guatemala, los soldados, las multinacionales, los coyotes, los explotadores de inmigrantes, entre otros. En otras palabras, los coyotes de *El Norte* forman parte de una cadena de individuos que pueden abusar de los desheredados de la globalización.

3.4 El Norte

En su objetivo de hacer de la película una representación de las brutales peripecias sufridas por los latinoamericanos que deben huir de sus países debido al caos geopolítico que en parte ha sido generado por Estados Unidos, *El Norte* se presenta como una suerte de conmemoración al sufrimiento vivido por quienes atraviesan la frontera que supuestamente divide al continente americano entre el rico norte y los países latinoamericanos. La historia de Enrique y Rosa revive los problemas y traumas de quienes deben abandonar su tierra natal para proteger su vida. En otras palabras, la película trata de luchar contra el silencio que marca la tragedia de la migración ilegal de quienes, a pesar de que se han visto forzados a la migración, no logran obtener un estatuto de refugiados.

En consecuencia, *El Norte* tiene una connotación trágica, pues su objetivo es mostrar las vicisitudes que viven los migrantes y las consecuencias psicológicas y físicas que esta migración conlleva. En otras palabras, la película se convierte en un vehículo de comunicación entre aquellos latinoamericanos que han experimentado la diáspora y se encuentran frente a la hostilidad de un país extranjero. Efectivamente, aunque en algunos momentos parece que es posible encontrar en Estados Unidos una nueva patria, los episodios en que están a punto de ser descubiertos por la migración, la falta de seguridad laboral y de asistencia médica exteriorizan la imposibilidad de que “El Norte” se convierta en un nuevo hogar. Enrique y Rosa son prisioneros de su condición migratoria. Los intentos para escapar del peligro de su país natal les han conducido a riesgos mayores. De hecho, Rosa termina muriendo de tifus, adquirido por los mordiscos de las ratas que la agredieron en el drenaje y Enrique termina auto-sacrificándose por medio de un suicidio que, al igual que el sacrificio de su padre, no tiene ninguna trascendencia, pues representa la eliminación de un individuo que “no existe”, representa el auto-aniquilamiento de un “sin documentos”. *El Norte* transmite un mensaje muy claro: el migrante sin documentos es un eterno fugitivo, destinado a vivir de pequeños trabajos y a cambiar constantemente de lugar.

Enrique: Después de todo encontramos la salida. Digamos salud por esa escapada [de los policías de migración]. Ya encontraremos otro...

Jorge: ¡Sí no es tan fácil, mano! Andar sin trabajo aquí está de la fregada. Se ha venido mucha gente de allá. Ya no hay tanto trabajo como antes. ¿Sabes que el pocho [chicano] quien nos denunció? [...] Desde que te promovieron te tiene odio... (01:52:00)

Este diálogo entre Enrique y su colega del restaurante es revelador. En primer lugar, pone en evidencia la vida de persecución de los inmigrantes indocumentados, quienes siempre deben huir de los controles migratorios. En segundo lugar, señala las dificultades de estos para encontrar trabajo. En tercer lugar, sugiere que el estigma de la “latinidad” también incumbe a los ciudadanos estadounidense de origen hispanoamericano. Estos son la prueba de la poca movilidad social que existe en Estados Unidos, pues en la película desempeñan papeles tan viles como el del coyote. De hecho, son quienes se dedican a ser explotadores de ilegales o a delatarlos cuando sienten que estos pueden “robarle” su trabajo precario, pues, aunque son ciudadanos estadounidenses *jus soli*, estos personajes viven una existencia entre dos mundos. Ese estado intermedio los convierte en ciudadanos de segunda zona, integrantes de lo que la mayoría estadounidense considera una subcultura.

Finalmente, mientras Rosa agoniza debido al tífus, los dos hermanos tienen una conversación de gran importancia dentro de la película. Rosa y Enrique hablan de la vida como un drama terreno estrechamente relacionado con la desesperación. La vida es dolor, es la imposibilidad de encontrar la felicidad y la paz. Antes de morir, Rosa concluye que la muerte no es una condena, es una liberación.

Rosa: La vida aquí es muy difícil. ¡No somos libres! ¿Verdad que no somos libres?

Enrique: Sí, es difícil la vida aquí [...]

Rosa: ¿Cuándo vamos a encontrar un lugar? Tal vez solo muertos encontraremos un lugarcito (02:03:50).

La muerte es la última probabilidad para encontrar un lugar, esas son las palabras de Rosa antes de fallecer. Este mensaje llega claramente a los oídos de Enrique, quien terminará suicidándose. El suicidio se convierte así en un acto para escapar de las tribulaciones. Es también el símbolo de la pérdida de ilusiones. Al final de la película, los dos protagonistas ya están cansados de la existencia. La muerte de ambos, principalmente la de Enrique, es presentada como la consecuencia de un razonamiento lógico, no como una desgracia o un error. Es la liberación de un mundo que no los merece.

5. Conclusiones

Como indiqué en las primeras páginas, este estudio partió del deseo de analizar los aspectos que hacen de la epopeya de Enrique y Rosa, protagonistas de *El Norte*, una experiencia nefasta. Después de haber examinado las tres partes que constituyen la película: “Arturo Xuncax”, “El coyote” y “El Norte”, se puede concluir que la historia de los dos hermanos tiene una connotación trágica debido a diversos aspectos. El primero radica en el hecho del fratricidio estéril que conlleva una guerra civil que consume la tranquilidad de Guatemala. El segundo se relaciona con la naturaleza

de quienes guían a los dos hermanos en su éxodo, pues los coyotes son seres que introducen a los protagonistas en el tenebroso mundo de la ilegalidad. El tercero, finalmente, lo constituye la migración ilegal propiamente dicha. Enrique y Rosa no pueden usufructuar de los beneficios de la sociedad estadounidense porque forman parte de aquellos individuos invisibles, que simplemente sirven como mano de obra barata que puede ser fácilmente reemplazada.

La representación que la película hace de los dos hermanos guatemaltecos permite explorar la vulnerabilidad social de quienes, a pesar de que huyen de tragedias geopolíticas indirectamente producidas por Estados Unidos, no logran obtener una visa de refugiados en “El Norte” y deben conformarse con formar parte de la masa ilegal. De hecho, los constantes reenvíos que en la primera parte se hacen al contexto político-social guatemalteco consienten que el espectador pueda asociar la migración de los protagonistas con los efectos de un colonialismo informal que tiende a fortalecer las categorías estamentales impuestas por la globalización.

El éxodo, la vida en una tierra extranjera y la muerte de los protagonistas manifiestan que la epopeya de Rosa y Enrique es nefasta porque el hispano se ha convertido en el antihéroe de la era post-heroica. Sus tribulaciones afirman su papel de subordinados. El mensaje de *El Norte* es pesimista. Los migrantes ilegales tienen un destino infausto que les impide vivir con dignidad y tener una bella muerte o *kalos thánatos*.

A lo largo de esta investigación —al igual que todas las que tratan sobre el “holocausto silencioso” — han surgido una serie de limitaciones debido a que el verdadero número de personas que fueron sacrificadas en Guatemala no son lo suficientemente precisas. Es por ello que el estudio se basó principalmente en la subjetividad del guion cinematográfico para reconstruir la tragedia colectiva maya y se orientó, principalmente, a analizar las cuestiones relacionadas con los Estados Unidos. En cualquier caso, los resultados que se presentaron en este artículo ofrecieron una perspectiva para explorar la relación directamente proporcional entre la migración y la confirmación del determinismo étnico social. Sin embargo, se reconoce que en el futuro sería significativo estudiar más detenidamente la vida de los protagonistas en lo que atañe a su lugar de origen, al estilo de vida, a los peligros de las agresiones militares y paramilitares que los portaron a sentirse en riesgo y optar por huir hacia “El Norte”.

REFERENCIAS

- Anguiano, M. E., & Peña, A. T. (2007). Políticas de seguridad fronteriza y nuevas rutas de movilidad de migrantes mexicanos y guatemaltecos. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, (2), 47-65. <https://doi.org/10.29043/liminar.v5i2.250>
- Brakel, A. (2004). “El Norte”, Deracination and Circularity: An Epic Gone Awry. *Bilingual Review/La Revista Bilingüe*, 28(2), 166-175. <https://www.jstor.org/stable/25745857>
- Bucheli, M. (2003). United Fruit Company in Latin America. En, Striffler, S. y M. Moberg (Coord.), *Banana Wars* (pp. 80-100). Duke University Press.
- Cambranes, J. C. (2004). *Ruch’ojinem qalewal: 500 años de lucha por la tierra: estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Cholsamaj Fundación.

- Castañeda, M. E. V. (2014). *Los pelotones de la muerte.: La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. El Colegio de México AC.
- Glejeses, P. (1989). La aldea de Ubico: Guatemala, 1931-1944. *Mesoamérica*, 10 (17), 25-60. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3734621>
- González, J. (2000). *Harvest of empire: A history of Latinos in America*. Penguin Group USA.
- Groody, D. G. (2009). Jesus and the undocumented immigrant: A spiritual geography of a crucified people. *Theological Studies*, 70(2), 298-316. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004056390907000204>
- Hobsbawm, E. J. (1974). *Rebeldes primitivos: estudios sobre formas arcaicas de movimientos sociales nos séculos XIX e XX*. Zahar Editores.
- List, J. C. (1989). El Norte, Ideology and immigration. *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, 34, 27-31.
- List, J. C. (1992). *Chicano images: Strategies for ethnic self-representation in mainstream cinema* (Tesis doctoral). Northwestern University. Evanston.
- Nava, G., (1983). *El Norte*. Cinecom International.
- Nikken, P. (2003). La función consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Memoria del Seminario: El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, 1, 161-184. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2454/10.pdf>
- Nouss, A., & Laplantine, F. (1997). *Le métissage: un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Flammarion.
- Rostica, J. (2007). Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural. *Política y culturas: septiembre*, 27, 75-97. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1021>
- Schirmer, J. G. (1999). *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. FLACSO.
- Urrea, L. A. (1998). *The devil's highway: A true story*. Back Bay Books.
- Veeser, H. (Ed.). (2013). *The new historicism*. Routledge.
- Vernant, J. P. (1978). A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, 9, 31-62. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37846>

AUTORA

Leonor Taiano. Doctora en Humanidades y Ciencias Sociales (Universitetet i Tromsø-Noruega). Actualmente está concluyendo un segundo doctorado en estudios hispánicos (University of Notre Dame-Estados Unidos). Sus publicaciones se centran en la relación entre literatura y propaganda, las cuestiones de la identidad y las narrativas de la migración.

Conflicto de intereses

La autora declara que no existió conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

La diáspora africana: entre fractura y diálogo intercultural en Argentina

The African Diaspora: between fracture and intercultural dialogue in Argentina



Ibrahim Tuo

Universidad Félix Houphouët Boigny Abidjan - Costa de Marfil
Abidjan, Costa de Marfil
ibrahim_tuo86@yahoo.com

RESUMEN

La diáspora africana de Argentina es una población étnica diferencial que históricamente ha sido víctima de exclusión estructural a partir de los discursos de la nación. Estos discursos y los diálogos interculturales han fracturado a la diáspora africana en el país de tal modo que han sido invisibles mucho tiempo. Con el fin de contextualizar la problemática que abarca esta tesis daremos a conocer ciertos discursos que han permitido la división, la separación y la invisibilización de la población de origen africano en el escenario nacional argentino. Esta investigación expone las experiencias vividas por la diáspora africana que se posiciona de forma crítica en el debate contemporáneo en Argentina.

Palabras clave: diáspora; África; dialogo; intercultural; Argentina

ABSTRACT

The African Diaspora in Argentina is a differential ethnic population that has historically been a victim of structural exclusion from the discourses of the nation. Some forms of these discourses and intercultural dialogues have fractured the African Diaspora in the country in such a way that they have been invisible for a long time. To contextualize the problems covered by this thesis, we will present certain discourses that have divided, separated, and made invisible the population of African origin in the Argentine national scenario. This research exposes the experiences lived by the African Diaspora that are critically positioned in the contemporary debate in Argentina.

Keywords: Diaspora; Africa; dialogue; intercultural; Argentina

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordaremos el campo de estudio sobre la diáspora africana en Argentina, a través de un diálogo entre autores que reflexionaron sobre las experiencias de esta diáspora como una parte de la sociedad fracturada. Podemos considerar el proceso de formación nacional de alteridad/identidad y el lugar de la diáspora africana en el imaginario social relativo a la hegemonía. Éste resalta de las continuidades y de las rupturas entre el proyecto de nación pensada a finales del siglo XIX y hasta ahora. Un ejemplo claro de este proyecto es el discurso de Aline Helg (1990) cuando ha publicado entre finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX su estudio comparativo sobre las políticas raciales en Argentina y Cuba. En esta investigación, destaca que Argentina se ha convertido en un buen ejemplo que deben seguir las demás naciones latinoamericanas por su éxito en el proceso de blanqueamiento nacional llevado a cabo gracias a las políticas que favorecerían la inmigración masiva de europeos y también por los procesos de marginación de la población negra y de exterminación de la población indígena.

Así, definimos la diáspora africana, como un concepto que se relaciona con la presencia africana en América o que ha surgido a partir de la llegada de los esclavos al continente americano, como una reflexión interna al movimiento africano, de donde también comenzó a pensarse en términos de criollo y de negritud, en la significación francesa del término. Según Brent Hayes Edwards, a diferencia de otros conceptos esencializantes de las identidades racializadas, el concepto de diáspora como negritud o panafricanismo es un concepto que tiene diferentes usos contextuales. Siguiendo al mismo autor es una idea de transnacionalidad, es decir que es una situación, una entidad, una institución, una norma jurídica o cuerpo legislativo que despliega efectos transfronterizos o más allá del marco puramente estatal y transculturalidad (El proceso transcultural enfatiza en el intercambio de dos culturas igualmente complejas en el proceso de creación de una nueva identidad cultural, ya sea, voluntaria o forzada) que se requiere para ser formulada también en relación con las cuestiones de poder, como por ejemplo las desigualdades, el racismo y las formaciones nacionales de la diferencia o de la alteridad (Edwards, 2001).

Tomando el contexto de Argentina, podemos decir que se configura como un espacio marginal de la diáspora africana y de las temáticas raciales dentro del debate de las Ciencias Sociales, particularmente en el estudio antropológico. Se propone en este caso un estado de la cuestión de dichos estudios que se consideran como los principales trabajos que han tratado de normalizar a lo largo del siglo XX. Los actuales estudios afro-argentinos en Argentina se presentan como ricos en las investigaciones. Pero en cuanto a sus trayectorias de estudio, son poco problematizados. Siguiendo a María Elena Vela (2001, pp. 49-62) los múltiples trabajos que abordan los temas relacionados con la presencia africana en Argentina se conocen generalmente como “estudios afro-argentinos” y, estos son específicos sobre África y sus descendientes, si bien no se presentan como campos separados ni visiblemente definidos. A eso, Alejandro Frigerio añadía que se trata de un campo de estudios considerado limitado, escaso o pequeño en relación con la producción científica (Frigerio, 2008).

Este estudio se focalizará en los estudios sobre los discursos de fractura, de exclusión, de ilegalidad, y sobre todo del Estado, que ha sufrido la población descendiente de África en Argentina. El objetivo de esta investigación es demostrar cómo interactuaban los distintos discursos que tenía la población blanca y el Estado argentino frente a la población negra tales como el discurso de exclusión, de negación, de blanqueamiento, y de cultura.

2. METODOLOGÍA

Como punto de partida de esta investigación, hicimos un acercamiento de investigación y de descripción de los discursos de fractura hasta la invisibilidad. Luego, para tener una noción, nos hemos basado sobre muchos documentos escritos en este dominio. Finalmente, hemos utilizado

como método el analítico para analizarlos y el cualitativo que es el método científico que nos ha permitido observar para recopilar datos. La amplia variedad de los autores principalmente fue considerada para conseguir hacer un estudio que abarque la fractura a partir de la totalidad de los discursos.

A continuación, mencionaremos los autores utilizados por ser los protagonistas de este artículo y para tener una noción de su caracterización. Como autores analizados tenemos: Edwards, 2001; Frigerio, 2008; Binayán Carmona, 1980; Yao, 2002; Geler, 2008a; Solomianski, 2003, Domínguez, 2004; Domenech, 2005 y muchos otros.

3. DESARROLLO

3.1 Ilegalidad y fractura de la diáspora

Para entender mejor los estudios sobre la identidad en Argentina hoy en día tenemos que ligarlos a la esclavitud que es el fruto de desigualdad y de división entre los descendientes africanos y los colonizadores. Este país ha sido presentado como un ejemplo excepcional de triunfo de la cultura europea en el sur del continente. Fue un fenómeno que empezaba a difundirse al inicio de la consolidación del estado nacional. A partir de este momento empezará la división y la fractura de un pueblo. Así dicho, apareció en Argentina como en todo América lo que se llamaba *trigueño*. Se dice trigueño a la persona que tiene rasgos africanos o indígenas americanos, o sea, que presentan rasgos de mezcla étnicas manifestadas a ojos vistas por el color de piel (Coria, 1998, p. 59). El uso creciente de este término ha provocado una disminución de la población afro-argentina. Cuando a los individuos se les llamaban trigueño, era para evitar la suposición automática de origen africano. Habían conseguido pasar a una categoría intermedia, en la que también había algunas poblaciones europeas. La expresión trigueño surgió como un eufemismo para evitar que la gente respetable fuera etiquetada como negra. Muchos trigueños acabaron siendo aceptados por la sociedad como blancos. Esta es una de las formas en que la sociedad trata de fracturar a la población negra para hacerla desaparecer (Yao, 2002).

Algunos afro-argentinos respondieron a esta oportunidad para escapar de la condición de casta que habían sufrido durante décadas. Así, se distanciaron de su pasado africano adoptando la cultura y los refinamientos europeos favorecidos por la llamada sociedad blanca de Argentina. Tras la caída de Juan Manuel de Rosas, la comunidad afro-argentina intentó olvidar los duros años de la dictadura y el legado de los símbolos de apoyo al gobernador de las “Naciones”. También abandonaron los descendientes africanos muchas actividades culturales ligadas a sus orígenes africanos en favor de su blanqueamiento.

Siguiendo a Binayán Carmona Narciso, la modernización de Argentina también ha supuesto el ascenso social de un pequeño sector del pueblo afro. Eso ha permitido ampliar las posibilidades de participación en la vida social y económica. Incluso ha favorecido cambios en el comportamiento de este, en sus gustos y hábitos (Binayán Carmona, 1980). Para marcar la diferencia entre afro-argentinos, muchos descendientes de África seguían llamándose “la clase”. Por lo tanto, podemos decir que esta diferencia de clase entre los afrodescendientes fue una fuente de división.

Esta fractura fue criticada por periódicos de la época como La Juventud. Ella se atacó al exclusivismo de un club social llamado “La Esperanza Argentina”, fundado por las familias afro-argentinas más prósperas. Así, para que un trabajador normal les pague, este grupo exigía tarifas muy elevadas. Pero las contradicciones más profundas eran las que se mantenían en virtud de los problemas inherentes a su propia raza. Por ello, La Juventud defendió la asociación mutualista y acusó a La Broma de haber adoptado un discurso burgués para su comunidad. Esta división fue una de las principales causas del retardo y la situación molesta de los afro-argentinos (La Juventud, 1876). Un periódico de la época citado por Jean-Arsène Yao (2002) lo describió en estos términos:

Causa pena, inspira tedio; y sobre todo, da vergüenza, el solo hecho de considerar y ver; que todas las colonias extranjeras residentes aquí en Sud América, aúnan sus elementos, formando Institutos de Beneficencia, Colegios, Centros Sociales, mientras nosotros somos los únicos que permanecemos aislados, sumidos como en un caos desempeñando a las mil maravillas el rol de parias en nuestra propia casa (Yao 2002).

3.2 Insolidaridad del Estado

Las operaciones hegemónicas del Estado argentino tuvieron históricamente propósito, construyendo un perfil étnico-racial del país como “blanco y europeo” según los dichos de Lea Geler (Geler, 2008a). Fue un proyecto de nación que ha recibido una mayor sustanciación y sistema desde las políticas estatales instauradas en el marco de la Generación del Ochenta (1880) como se llamaba. Así se impulsaron las alteridades afrodescendientes para reprimir o abandonar sus rasgos de etnicidad, de racialidad y reconvertirse integrando el repertorio de la nación del país, es decir, que la desaparición afro-argentina se basó en un mecanismo de etnicización de esta población que posibilitó un pasaje hacia lo “blanco-popular”. A esto Solomianski decía que:

(...) esta tendencia a la negación del componente poblacional afro-argentino (...) constituye uno más de los correlatos, efectos y procedimientos del principio constructivo que ha regido la configuración hegemónica del imaginario de la identidad nacional. Dicho principio constructivo puede sintetizarse como la operativa de blanqueamiento simbólico (“civilización”, europeización) de un espacio “inferior”, supuestamente “desértico” (dotado de objetos o “sujetos” degradados cuya idiosincrasia es la falta) y “anacrónico” (detenido o instalado en una etapa “pasada” del “itinerario evolutivo universal” del género humano”) (Solomianski, 2003, pp. 24-25).

Pero la cuestión de las afiliaciones étnico-raciales no deseadas y su necesaria reconversión dentro del proyecto de un nuevo Estado-nación moderno no sólo estaba asociada a una reivindicación cultural e identitaria, sino también al hecho de que los prejuicios en cuestión estaban vinculados a la improductividad, la imposibilidad de progresar y la inadecuación a los valores de la ciudadanía. Geler, en este sentido sostiene que los periódicos afrodescendientes de finales del siglo XIX funcionaron como un “panóptico” de regeneración, aludiendo a que se censuraban y se denunciaban los comportamientos sociales “desviados” de los negros en favor del cambio social y facilitando la tarea del “Estado en construcción” de gestionar a los sujetos (Geler, 2008a, pp. 131-135). Y Domínguez, por su parte, establece una relación entre dicho proyecto y el hecho de que muchos de los intelectuales locales que teorizaron sobre la nación en la segunda mitad del siglo XIX compartían la ideología racial hegemónica de las universidades europeas donde hicieron sus estudios (Domínguez, 2004).

Concretamente, en el caso del contenido del currículo escolar, señala que “de esta forma, desde el siglo XIX, los alumnos han tenido acceso a este discurso, lo han consensuado y han co-construido representaciones de lo que era y sería la nación” (Geler, 2008a, p. 74). La educación pública, al igual que el servicio militar y el voto obligatorio, fue concebida “por el Estado y las clases dominantes como un instrumento legítimo para concretar la nacionalización de los inmigrantes europeo”, es decir, para “argentinar” (Domenech, 2005, p. 4).

Sin embargo, se privilegió la contribución europea y, en particular, la promoción de esta migración que tenía un objetivo político y económico definido en términos de un proyecto modernizador que incluía la reestructuración de la sociedad nacional. Por eso, Marquiegui dijo esto:

Ellos son, ni más ni menos, o debían ser en el sentido alberdiano del término, los agentes necesarios de la modernización, llamados a completar la tarea inconclusa de la Revolución de Mayo modificando de raíz la estructura social de la nación de modo de generar las condiciones de posibilidad que hicieran viable el establecimiento de una verdadera y genuina democracia (Marquiegui, 1999, p. 40).

Según Alejandro Grimson, se ha instituido la asociación entre la argentinidad y la tradición europea de la inmigración, de modo que la “cultura nacional” ha sido concebida como el resultado de este proceso (Grimson, 1999). En este sentido, se puede afirmar que han proliferado actitudes y acciones en la sociedad, incluyendo los discursos de algunos líderes de partidos políticos, del gobierno, del sector sindical y de los medios de comunicación, que podrían ser clasificado como manifestaciones de xenofobia hacia estos grupos.

Sin embargo, para este mismo contexto histórico, Grimson señala el surgimiento de una redefinición de las políticas estatales en relación con el reconocimiento de las diversidades étnicas incluyendo la diversidad étnica (sobre todo la diversidad afro e indígena), junto con las políticas multiculturales a nivel global (Grimson, 2006).

3.3 La identidad monocéntrica en Argentina

Según Juan Carlos Tedesco, el gobierno argentino inició una transformación de su aparato nacional desde décadas, promoviendo un fuerte flujo de migratorio proveniente de Europa para facilitar una corriente nacionalista en el país. Esto cambiaría la fisonomía social y haría que el territorio fuera productivo haciendo desaparecer a los indios, pero sobre todo a los africanos. Para naturalizar esta operación, era necesario generar un discurso que ordenara la presencia y la voz del migrante europeo. Este discurso silenciaría las lenguas, las culturas, etc. (Tedesco, 1993). Así nació la Argentina blanca e hispana con la existencia en el Estado de pensamientos nacionalistas y ultraconservadoras cuyo discurso es rotundamente excluyente respecto a los africanos.

Siguiendo a Geler, podemos decir que la narrativa nacional argentina defendió en gran medida el principio de combinar razas para formar una sociedad multiétnica. Pero esto no era para las razas africanas e indígenas, sino a las europeas. Tomamos el caso de Brasil, por ejemplo. Allí el principio de la democracia racial afirmaba la conjunción entre las razas blanca, indígena y africana para el enriquecimiento de la cultura. Sin embargo, en Argentina, la abrumadora concepción de que “los argentinos descienden de los barcos” ha invisibilizado las versiones populares de nacionalidad atravesadas por pueblos que estaban presentes en las provincias del país. Ante esta idea, los investigadores se preguntaban cómo el movimiento afrodescendiente en Argentina superpondrá la afirmación de que ellos “también vinieron en los barcos” como personas esclavizadas (Geler, 2008).

Este nacionalismo monocéntrico logró acaparar durante muchas décadas el discurso de la nación estableciendo una jerarquía entre los grupos etno-culturales que componían el país. Siguiendo al INADI, más que una admisión histórica de la diversidad se reconoce ahora dentro del propio Estado argentino que “los modos iniciales de formación del Estado se estaban basando en rechazar de la diversidad de la herencia afro en América y en una centralización de la identidad sobre la base de la hispanidad católica” (Inadi, 2006, p. 99).

En cuanto a Mario Margulis y Marcelo Urresti, piensan que, por parte de los grupos más liberales de la época republicana, esta idea de abrir el país a la inmigración europea pretendía anular las raíces africanas y mestizas de la población argentina. Las políticas demográficas en este sentido estuvieron fuertemente influenciadas por la valoración de lo europeo, pero no sólo como modelo cultural, económico o político, sino también según el estado por la supuesta superioridad racial atribuida a los hombres de origen europeo (Margulis y Urresti, 1998). Esta era un aspecto

eurocéntrico y este fue un proceso homogeneizador que se aplicó al concepto de “inasimilabilidad” (cosa que no se puede mezcla) a judíos, armenios, árabes, y gitanos y asumió que la identidad en Argentina era disconforme con los rasgos identitarios nuevos (Inadi, 2006).

En las políticas de asentamiento se produjeron varios acontecimientos históricos que tuvieron efecto a finales del siglo XIX, como el traslado de indios y africanos de las ciudades para que fueran invisibles. También los intelectuales considerados como inspiradores y constructores de la organización nacional de un país son los ideólogos que, hasta hoy, han configurado el imaginario nacional en términos de identidad. Entre los muchos intelectuales, podíamos encontrar a Alberdi, Sarmiento, Mitre, etc. En dos periódicos de la época, *El Progreso* y *El Nacional* citado por Fredy Rivera Vélez y Norma Alejandra Maluf, Sarmiento afirmaba que estos pueblos no sólo eran “incapaces de progresar”, sino también “una repugnancia invencible” que no podía ser remediada, y promovía su exterminio como “providencial y útil, sublime y grandioso”, añadiendo incluso que: “hay que exterminarlos sin perdonar siquiera a los pequeños, que ya tienen un odio instintivo al hombre civilizado” (*El Progreso*, 27/9/1844; *El Nacional*, 25/11/1876 citado por Fredy Rivera Vélez y Norma Alejandra Maluf, 2017, p. 159).

El proyecto de argentinización (difundir costumbre, cultura, idioma y todo lo relacionado con la República Argentina) y homogeneización cultural según Grimson fue simultáneo a la de la construcción del Estado-nación moderno (1880-1930), e implicó que la etnicidad no se convirtiera en un lenguaje político notable. Según Briones y Segato citados por Grimson, a través de un proceso de desetnización, “la nación se constituyó en el gran antagonista de las minorías” y que era necesario liberarse de las categorías de origen para ejercer una ciudadanía plena (citado por Grimson, 2006, p. 3).

En Argentina, según Ratier, son las “cabecitas negras”, o dicho de otra manera “los negros”. Es una categorización racista producida en función de una operación política, ya que los obreros morenos provincianos se sintetizaron en la identidad política del peronismo. La categoría “cabecita negra” fue el matiz político que organizó el antagonismo casi racista entre Buenos Aires y los provincianos, donde “ser negro era ser peronista y viceversa” (Ratier, 1971, p. 13). Ser peronista se relaciona con el peronismo. Es un régimen político de carácter populista que fue implantado en Argentina por Juan Domingo Perón (militar y político argentino, 1895-1974) durante su presidencia del país, entre 1946 y 1955.

3.4 La invisibilización del afro

En esta parte queremos estudiar el campo de la invisibilidad afro en Argentina. Vamos a discutir en este apartado los discursos ligados a la presencia africana y sus aplicaciones en las políticas públicas nacionales dentro de un país autoreferenciado históricamente como blancos. Así consideramos el proceso de formación de identidad, de la alteridad y el lugar de los afro-argentinos en el imaginario social hegemónico. De ahí resalta las continuaciones y las rupturas entre el proyecto de nación que fue pensada desde finales del siglo XIX hasta hoy. En el contexto del “resurgimiento” de la cuestión africanista en Argentina, nos interesa entonces problematizar los espacios institucionales que se fueron abriendo para repensar y trasladar el papel de los afrodescendientes como sujetos de la historia y de la cultura. Indagaremos las acciones y las disputas de los diferentes sujetos involucrados.

Podemos entender la invisibilización de la población afrodescendiente en el contexto argentino como una práctica discursiva y performática. Según contextos nacionales y regionales específicos se dio históricamente a partir de los proyectos hegemónicos nacionales luego de la abolición de la esclavitud. Stuart Hall dice que el discurso no es sólo un hecho social con efectos tan reales como cualquier otra práctica social. Pero es un potente dispositivo de articulación de la realidad nacional y cualquier otra práctica social. Según él, las prácticas sociales se encuentran apuntadas

de variadas maneras en el discurso (Hall, 2010). Estas consideraciones nos sirven para criticar las que llamamos “afrologías”. Según Segato, la afrología se define como los discursos y las prácticas sociales que tiene relación con “lo afro”, en el marco de una narración nacional de invisibilización de las alteridades (Segato, 2007).

Al igual que en los otros proyectos nacionales del continente americano, se encentra en Argentina según los dichos de Segato el mismo fenómeno de invisibilización de las diferencias a través del mestizaje que se presenta como una ideología hegemónica (Segato, 2007). Andrews apunta que la abolición de la esclavitud no significa libertad y conquista de igualdad por los esclavizados y sus descendientes, sino que significa la desaparición de todo lo que atañe a la población negra (Andrews, 1989, p. 12).

Por su parte, Alejandro Frigerio ha dicho que la práctica social de invisibilización manipulada en Argentina tuvo como consecuencia el blanqueamiento de la imagen de nación (Frigerio, 2010). En el plano real como en el imaginario, al igual que la de los pueblos originarios, la presencia negra negada en la historia y en la identidad nacional es una construcción nacional de un país que se ha fundado un ser latinoamericano a partir de la filiación privilegiada con Europa.

...la creencia en una Argentina blanca y europea conforma un verdadero mito de origen de nuestra nacionalidad y opera por lo tanto en la actualidad, tanto en las grandes instituciones como en las pequeñas elecciones de la vida cotidiana (Martín, 2006, p. 206).

Digamos que en coincidencia con la inmigración de ultramar y con el avance del Estado sobre los territorios tradicionalmente ocupados por los pueblos indígenas, la idea de la desaparición de los afro-argentinos se afirmó rápidamente luego de 1880. Las transformaciones sociales que fueron guiadas por la concepción oportunista de la civilización llegaron en la difundida imagen de una Argentina blanca sin negros. Sigue diciendo Segato que esta operación de invisibilización de la diferencia responde al proyecto de formación de una “etnia argentina”. Esta etnia se quedará dotada de una cultura única homogénea y esencializada, creando así una blanqueada nacional (Segato, 1999). Es interesante apuntar en este sentido el rol del mestizaje como proyecto político blanqueador del Estado Nacional Argentino luego de las independencias que sea a nivel fenotípico, biológico, cultural y social. A propósito de la desaparición numérica de los afro-argentinos basada en el discurso de la blanquedad argentina para invisibilizarles, George Reid Andrew es quien ha subrayado como la supuesta desaparición de los afro-argentinos, “uno de los enigmas intrigantes de la historia argentina”, se debe leerla en relación con las transformaciones de categorías de razas empleadas en los censos del siglo XIX hasta su definitiva desaparición en el marco ideológico nacional (Andrews, 1989). Es así como se presenta el discurso invisibilizador de la comunidad negra en Argentina.

4. CONCLUSIÓN

La población afrodescendiente ha ocupado en la expansión colonial un lugar de sujeto, de explotación, de violencia, de fractura, de invisibilidad, de racismo y de discriminación en el Estado argentino que hicieron posible el establecimiento de grados de extinción éstos. Por lo que entendemos que es necesario abordar en toda su complejidad esta cuestión de los descendientes africanos buscando los posibles discursos que han servido de dialogo intercultural para fractura e invisibilizar la población negra. Consideramos a este discurso no solo como un concepto político, sino también como una estrategia discursiva para significar un modo de relación entre el Estado y la sociedad, y como una dimensión de la construcción de hegemonía. Al final, si se comunica el estadio de reconocimiento de las diferencias y avanzar esta sociedad intercultural argentina, digamos que resulta ser un proyecto prácticamente imposible de realizar, pero de vez en cuando parece ser el momento del horizonte más efectivo para sobrepasar las famosas palabras racismo,

discriminación y del discurso intercultural. Eso es no solo para incluir a esas personas que fueron históricamente negados, sino para engrandecer a la sociedad. El desafío del Estado en un futuro próximo puede ser esto.

REFERENCIAS

- Andrews, G. R. (1989). *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires*. Ediciones de la Flor.
- Binayán C. N. (1980). Pasado y permanencia de la negritud. *Todo es Historia*, 162, 66-72.
- Coria, J. C. (1998). *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Editorial J. A. Roca
- DOMENECH, E. E. (2005, julio 18-23). *Políticas migratorias y estrategias de integración en Argentina: nuevas respuestas a viejos interrogantes*. [Ponencia] XXV Conferencia Internacional de Población, Tours, Francia.
- Domínguez, M. E. (2004). O “afro” entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferentes. (Disertación de Maestría) Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.
- Edwards, B. H. (2001). The Uses of Diaspora. *Social Text*, 19(1), 45-73. https://doi.org/10.1215/01642472-19-1_66-45
- Fredy, R. V., & Norma, A. M. (2017). Después de la negación: el Estado argentino frente al racismo y la discriminación. *Cuadernos del CENDES*, 34(95), 155-182. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_cc/article/view/14187
- Frigerio, A. (2008). De la ‘desaparición’ de los negros a la ‘reaparición’ de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En G. Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 117-14.) CLACSO.
- Frigerio, A. (2009). Luis D’Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, 8(8), 13-43.
- Geler, L. (2008). ¿‘Otros’ argentinos? *Afrodescendientes porteños y la construcción de la Nación argentina entre 1873 y 1882*. (Tesis doctoral) Universitat de Barcelona.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Eudeba.
- Grimson, A. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. En A. Grimson y E. Jelin (Comp.). *Migraciones regionales hacia Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. (pp. 69-98). Prometeo.
- Hall, S. (2010). Sin garantías. *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (Eds.). Enviñ Editores.
- Helg, A. (1990). Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies and Popular Reaction. En R. Graham (Ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. University of Texas Press.
- Margulis, M., & Marcelo U. (1998). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Editorial Biblos.
- Marquegui, D. N. (1999). Del Crisol de Razas al Pluralismo Cultural: el Debate Historiográfico como Herramienta Orientadora de las Estrategias para la Enseñanza de la Historia. *Clío & Asociados. La historia enseñada*, 4, 37-54. <https://doi.org/10.14409/cya.vii4.1544>
- Martín, A. (2006). Presencias ausentes. El legado africano a la cultura nacional. *Temas de Patrimonio Cultural*, 16, 205-216.
- Plan Nacional contra la Discriminación (Inadi). (2006). *La discriminación en Argentina. Diagnósticos y propuestas*. República Argentina.
- Ratier, H. (1971). *El cabecita negra*. Centro Editor de América Latina
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.

Tedesco, J. C. (1993). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Solar

Vela, M. E. (2001). Historia y actualidad de los estudios afroargentinos y africanos en la Argentina. En D. Picotti (comp.) *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. (pp. 49-62) Editores de América Latina

Yao, J. A. (2002). Negros en Argentina: integración e identidad *Amnis*, 2 <https://doi.org/10.4000/amnis.183>

AUTOR

Ibrahim Tuo. Doctor del Departamento de los Estudios Ibéricos y Latino-americanos Civilización Latino-americana, Universidad Félix Houphouët Boigny Abidjan.

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

La procedencia de la ontología dualista: entre el proyecto de modernidad científica y el neoextractivismo

The provenance of dualist ontology: between the project of scientific modernity and neo-extractivism

 **Ramón Sanz Ferramola**
Universidad Nacional de San Luis - Argentina
San Luis, Argentina
rsanz@unsl.edu.ar

RESUMEN

Este trabajo investiga el vínculo histórico-filosófico entre el proyecto que la modernidad epistemológica inaugura hacia principios del Siglo XVII y el neoextractivismo actual. Para ello, el trabajo historiográfico se convierte en búsqueda de la procedencia que, a diferencia de la historia tradicional, se abstiene de reproducir el pasado como mera justificación del presente. Se pretende mostrar la continuidad conceptual y económico-política entre el modo en que la ciencia clásica concibe la relación con la naturaleza devenida objeto y mecanismo, y por lo mismo mercancía. Este modo de pensar y hacer sobre la naturaleza queda sintetizado en la denominada “ontología dualista” en la que la potencia técnica de nuestros días, sin medir consecuencias en su búsqueda de la acumulación del capital, convierte a la propia ciencia-tecnología en fuerza geológica que desbarata el equilibrio bioterritorial entre seres humanos y no humanos, y produce un ecocidio que lleva al cambio climático. Este proceso epistemológico ha sido a la vez un proceso político, y se da en necesidad sincrónica con el colonialismo.

Palabras clave: Modernidad; Ciencia; Colonialismo; Extractivismo; Capitaloceno

ABSTRACT

This paper investigates the historical-philosophical link between the project that epistemological modernity inaugurates at the beginning of the 17th century and current neo-extractivism. To this effect, historiographic work becomes a search for provenance, which, unlike traditional history, refrains from reproducing the past as a mere justification of the present. The aim is to show the conceptual and economic-political continuity between the way in which classical science conceives the relationship with nature as an object and mechanism, and therefore as a commodity. This way of thinking and doing about nature is synthesized in the so-called “dualistic ontology” in which the technical power of our days, without measuring consequences in its search for capital accumulation, turns science-technology itself into a geological force that disrupts the bioterritorial balance between humans and non-humans, and produces ecocide that leads to climate change. This epistemological process has been at the same time a political process, and occurs in synchronic necessity with colonialism.

Keywords: Modernity; Science; Colonialism; Extractivism; Capitalocene

- ~ -

1. Introducción

Se busca arribar a la procedencia de la Ontología Dualista (Escobar, 2015), materializada en el Capitaloceno y concretada políticamente y económica con el Neoextractivismo (Svampa, 2018). En este contexto, el conocimiento que siempre es producto de las circunstancias del pensamiento, es decir que no hay conocimiento sino geopolítica del conocimiento, fue convertido en conocimiento universal, regulador, canónico y por lo tanto imperial. Lo que había nacido en la cuna de la resistencia emancipatoria se recuesta en el lecho de imposición imperial y funge como detonante de todos los epistemicidios (De Sousa Santos, 2009). Así, queda establecido canónicamente un único modo de vincularse con la naturaleza, un único modo de organizarse socialmente (en torno a la propiedad privada), un único modo de organización económica (capitalismo). Este modo de ser impuesto por un centro que se beneficia de tal imposición constituye la Ontología Dualista, noción propuesta por Arturo Escobar (2015), categoría heredera de la “ontología del centro”, propuesta en 1977 por Enrique Dussel (2013).

El Capitaloceno (Haraway, 2016) como actual modelo económico y civilizatorio depredador de la naturaleza, posibilitado por el despliegue tecnológico al servicio del Extractivismo, detonó la constitución de la humanidad como fuerza geológica destructiva y condición de posibilidad de nueva época geológica del Período Cuaternario: el Antropoceno (Trischler, 2017).

Esta situación actual se viene preparando desde hegemonización epistemológica del eficientismo cognoscitivo propuesto por la modernidad y vinculado al optimismo epistemológico en base a la doctrina de la verdad manifiesta, que pretende un absurdo conocimiento absoluto de los procesos naturales para poder apropiarse de la naturaleza. Basta recorrer las páginas de la novela *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon (2015) publicada en 1626, para encontrar expuesto el proyecto de

modernidad conquistadora de la naturaleza, de los territorios y de la humanidad, que desde 1500 viene siendo perpetrado. Proyecto epistemológico, avalado y puesto en funcionamiento por el despliegue de ejércitos imperiales.

El *cogito ergo sum* cartesiano comparte esa idea y la convierte en su centro epistemológico, que desencadenará la vía de pensamiento imperial ubicuo, en tanto universalidad construida como discurso de poder, universalidad abstracta o universalismo descarnado, en términos de Aimé Césaire (2006), que encadenará a la mayor parte de la filosofía occidental al poder: modos de colaborar, justificando desde el pretendido ejercicio del libre pensamiento, el despotismo y la arbitrariedad de las naciones poderosas sobre el mundo otro, sistema mundo cogollo del capitalismo.

2. Metodología

El discurrir metodológico del trabajo se asienta sobre una mirada diacrónica-crítica, y para ello se remonta el tratamiento historiográfico propuesto por Nietzsche a partir de la noción de genealogía y la consecuente búsqueda de la procedencia, coincidente con una “historia otra”, divergente de la historia de los “relatos oficiales”.

En el prólogo de *La genealogía de la moral*, Nietzsche preguntándose por la procedencia del bien y del mal, esa polaridad sobre la que se construye nuestra existencia de seres valorativos, llega a la paradójica conclusión de que el ser humano, en cuyo centro está el conocimiento del mundo, no se conoce realmente a sí mismo: la raíz de tal olvido ancla en la ausencia de la pregunta por sí mismo; si como humanidad no nos hemos buscado, ¿cómo llegará a ser posible que nos encontrásemos? Nietzsche propone el camino de la búsqueda de sí, pero para ello se hace menester dejar de recorrer los senderos de una historiografía repetida y reproducida que siempre llega a la justificación de un presente que obnubila lo acontecido.

De ahí que esta procedencia se ha buscado a partir de una historiografía otra, descentrada de la tradición canónica y pretendidamente universal europea, asentada principalmente en los causes del Pensamiento Decolonial.

3. Desarrollo

3.1 Francis Bacon y la procedencia de la modernidad científica

En 1626, en *La nueva Atlántida*, Francis Bacon (2015) describe el proyecto humano que la moderna ciencia propone en las primeras décadas del siglo XVII. El carácter ficcional de la obra está en directo y perfecto vínculo con sus proposiciones filosóficas, que junto con las de Descartes expresan el vuelco moderno en el pensamiento europeo, teniendo como horizonte ontológico y político la transformación del mundo que venía en marcha a partir de 1492 (Dussel, 2007).

En el Prefacio de su *Novum organum* (publicado originalmente en 1620)-, Bacon (1984) critica duramente dos actitudes filosóficas que poco han contribuido a un conocimiento verdadero. De ahí su primera propuesta: mantenerse prudentemente entre la arrogancia del dogmatismo y la desesperación del escepticismo (o “catalepsia” como prefiere denominarlo).

El punto de partida baconiano implica purificar la mente de atávicos errores. Es menester un método que posibilite llegar a un conocimiento verdadero, a la ciencia. Para ello, ante todo es necesario romper con antiguos modos de conocer, que para Bacon no son otra cosa que prejuicios a los que da el nombre genérico de “ídolos”, que clasifica en las siguientes especies: ídolos de la tribu, ídolos de la caverna, ídolos del foro e ídolos del teatro.

Los ídolos de la tribu son prejuicios arraigados en la misma naturaleza del hombre y en el género humano (de ahí la denominación de “tribu”). Subyace a estos prejuicios la tendencia a antropomorfizar la naturaleza con la consecuente desviación cognoscitiva que ello produce. De este modo, el entendimiento humano se metamorfosea en un “espejo infiel”, que muestra una imagen transfigurada y corrupta de la naturaleza. Por su parte, los ídolos de la caverna están relacionados con los errores perceptivos subjetivos (los cuales a su vez son producto de disposiciones subjetivas naturales y culturales), es decir, cada ser humano percibe la naturaleza como si estuviera dentro de una caverna peculiar, única y subjetiva, que hace configurarla erróneamente. En tanto los ídolos del foro tienen que ver con la interacción entre seres humanos a través del lenguaje y la tergiversación que pueden producir las palabras en la tarea por reconstruir racionalmente la naturaleza. Los ídolos del teatro son producto de los diversos sistemas filosóficos y los “malos métodos” de demostración, erróneos, a los que sin embargo la tradición, una fe ciega y la irreflexión han otorgado completa autoridad.

En definitiva, el camino para acceder a la verdad consiste en destituir todos los procesos implicados en el conocimiento que sean causales de mancha en ese espejo inmaculado que es la mente, a fin de reflejar la naturaleza en toda su verdadera dimensión. Este camino de purificación es el que lleva, en el planteo de Bacon, a la ciencia.

Así, el vuelco a la modernidad filosófica que Bacon proyecta implica una transformación de la mirada metafísica a la epistemológica. Tal pasaje se verifica en el predominio del subjetivismo, en tanto análisis de las condiciones del conocimiento que aseguren un saber definitivo e indubitable del mundo exterior. Tal cambio está acompañado por la tendencia a constituir a la razón no solamente como “tribunal supremo”, sino como característica suprema del ser humano. Para el pensamiento moderno, la razón se convierte en un fin en sí mismo, con dos características: por una parte, deja de ser substancia para convertirse en función, es decir, conjunto de operaciones mentales con las cuales puede comprenderse y dominarse la naturaleza y la realidad entera; por otra, deja de ser especulación pura para ser entendida ahora como vehiculizadora de conocimiento experimental en tanto restricción causal con ansias de dominación y transformación de la naturaleza.

Pero el fundamento de tal vuelco filosófico moderno se asienta directamente en la doctrina de la verdad manifiesta y su consecuente optimismo epistemológico (Popper, 1994). Según la doctrina de la verdad manifiesta, es posible conocer toda la verdad inscrita en la naturaleza; los seres humanos cuentan con las condiciones necesarias y suficientes para ello. Y si bien el universo es pensado como un laberinto, un acertijo que necesita ser resuelto, el método y orden son condiciones *sine qua non* para su solución. En un universo pensado como un sistema racional, método y orden racionales son, al que desea conocer, como el hilo para Teseo en el laberinto del Minotauro.

Bacon parte del supuesto de que es posible el conocimiento absoluto, sin la necesidad de postular ningún rincón escondido a luz natural de la razón. A partir de tal supuesto, toda su formulación epistemológica gira en torno al cómo conocer, es decir, cómo la mente puede acceder al conocimiento de la totalidad de la naturaleza.

Si hay hombres en el mundo que tomen a pecho no atenerse a los descubrimientos antiguos y servirse de ellos, sino ir más allá; no triunfar de un adversario por la dialéctica, sino de la Naturaleza por la industria; no, en fin, tener opiniones hermosas y verosímiles, sino conocimientos ciertos y fecundos, que tales hombres, como verdaderos hijos de la ciencia se unan a nosotros, y abandonen el vestíbulo de la naturaleza en el que solo se ven senderos mil veces practicados, para penetrar finalmente en el interior y el santuario. (Bacon, 1984, p. 29).

En la utopía ficcional de *La Nueva Atlantida*, Bensalem es la tierra donde la ciencia y la técnica son el eje de la sociedad y de la cultura, razón por la cual han llegado a desarrollos y conquistas inconmensurables. Hacia el final del relato, el director (“padre” se le llama en el relato) de la “Casa de Salomón”, la institución principal “del reino”, dedicada al desarrollo de la ciencia y a la técnica, expresa el sentido del proyecto moderno: “El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas” (Bacon, 2015, p. 60).

Es claro cómo el pensamiento moderno comenzó a desarrollar una nueva relación del hombre con la naturaleza, que Alexandre Koyré (1997) denomina “diálogo experimental”. El intelecto, ahora, se dirige a la naturaleza para interpelarla, para ponerla a prueba.

Producto de tal interpelación es la atribución de un mínimo estatus ontológico: la pura y completa pasividad de la naturaleza. Esta nueva cosmovisión está constituida casi, podríamos decir siguiendo a Prigogine-Stengers (1994), en contra de la naturaleza misma, puesto que le niega la complejidad y el devenir, poniendo en su lugar un mundo eternamente estable y conocible, regido por un pequeño número de leyes sencillas e inmutables.

Surge así la noción de una naturaleza automática, cuyo comportamiento está regido por leyes accesibles a la razón humana, que a lo largo del siglo XVII quedará pertrechada con los conocimientos adecuados para la instauración de una mecánica racional.

La nueva cosmovisión supone que la naturaleza no es más que un sumiso automático y, en tal sentido, el proyecto científico se propone develar su ínsita estupidez. La consecuencia inmediata es la ambición de reducir a un puñado de leyes la totalidad de los procesos naturales. De ahí que distintos filósofos modernos se esfuercen por llevar a cabo el programa de constreñir los datos de la experiencia dentro de los constructos racionales que implican los datos empíricos. Aparece entonces el mecanicismo como concepción cosmológica recortada en el horizonte de la cismundanía (en contraposición a “transmundanía”, en tanto mundo concebido desde su trascendencia), concepción reduccionista según la cual toda realidad es entendida sobre la base de los modelos proporcionados por el mecanismo y la interdependencia entre materia y movimiento local. Si el mecanicismo, además de teoría explicativa, sustenta que lo real es una inmensa máquina, no solamente es una doctrina epistemológica sino ontológica.

En el mismo sentido, Descartes ofrece un modelo acabado de mecanicismo, dualista en tanto sostiene la irreductible diferencia entre la sustancia pensante, no sometida a las leyes de la mecánica, y la sustancia extensa, totalmente regida por éstas. En este sentido considera que toda la realidad empírica del universo puede y debe explicarse a partir de la mecánica. Así, considera a los animales y al cuerpo humano como meros autómatas, como simples máquinas, reduciendo de este modo biología a mecánica.

Ante tal proyecto epistemológico, tecnológico, ontológico y por eso mismo político (Mignolo, 2010), no es de extrañar que la ciencia y la técnica en la ficticia Bensalem alcance límites insospechados para el siglo XVII, que hoy nos asombran como presagios del proyecto de modernidad científica e industrial, especialmente con la premonición de la transgénesis y la biotecnología de los OGM (Organismos Genéticamente Modificados).

Ficcional Bacon en 1626 en torno a los resultados científicos y tecnológicos a los que ha arribado la “Casa de Salomón”:

Realizamos toda clase de injertos, así como hacemos experimentos para convertir los árboles silvestres en frutales; todo esto da lugar a la producción de muchos efectos. En los mismos huertos y jardines conseguimos por medios artificiales que los árboles y las flores florezcan antes o después de su estación correspondiente, y que den fruto con más rapidez que lo harían siguiendo su evolución normal. Logramos también que adquieran un tamaño mayor que el natural, y que su fruto sea mayor y más dulce, y de un gusto, olor, color y forma distintos a los que poseen por naturaleza. Conocemos medios para obtener diversas plantas y desarrollar su crecimiento mediante mezclas de tierras, sin semillas, e igualmente para producir plantas nuevas distintas a las corrientes, y para lograr que un árbol o planta se convierta en otro... Tenemos también parques y recintos con toda clase de animales, a los cuales empleamos no sólo como espectáculo por su rareza sino para disecciones y experimentos... Los hacemos artificialmente más grandes o más altos de lo que es su especie, y al contrario, los empequeñecemos y detenemos su crecimiento; los hacemos más fecundos y fructíferos de lo que es su especie y, al contrario, estériles e incapaces de fecundar (Bacon, 2015, p. 64).

3.2 El Capitaloceno como realización plena del proyecto de modernidad científica

Hans Jonas (1995) sostiene que una nueva dimensión ha ingresado en la consideración ética desde mediados del XX. Las nuevas condiciones en que la técnica muestra su poder destructivo con la naturaleza hace que ninguna de las éticas propuestas hasta el momento sean aplicables a tales circunstancias, sobre todo porque las éticas antecedentes solo piensan el pasado y el presente inter-humano, mientras que ahora, con la “heurística del temor” que trae consigo el poder tecnológico de intervención en la naturaleza, es necesario pensar éticamente el futuro y el presente y el pasado de las relaciones inter-humanas en un marco de relaciones de la humanidad con la naturaleza. A partir del siglo XX queda manifiesta la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza frente al poder de la intervención técnica de la humanidad y con el nuevo poder técnico de desencadenamiento de series causales, también ha desaparecido la contigüidad espacio temporal de la acción humana y el carácter acumulativo de sus acciones. La técnica, que antes del siglo XX era un medio en grado finito (por ejemplo, para la adquisición de bienestar y

confort), se ha potenciado hasta hacer posible el proyecto de dominación sobre la naturaleza que Francis Bacon proyectaba en las postrimerías del siglo XVII: un impulso infinito de dominación en términos de progreso. Es el “triunfo del *homo faber* sobre el *homo sapiens*”, lo cual implica una transformación íntima del ser humano, y por eso la tecnología cobra significación ética. La frontera entre el Estado y la Naturaleza se ha disuelto, y con ella la frontera entre lo artificial y lo natural. Aparece entonces un imperativo moral de protección en su vulnerabilidad al mundo físico. El imperativo categórico kantiano que originalmente tenía aplicación intersubjetiva, se ha reconvertido: el nuevo imperativo del *homo faber* se dirige más a la política pública que al comportamiento privado. “No pongas en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” o “Incluye en tu acción presente como objeto también de tu querer la futura integridad del ser humano”. De ahí que, “la esencia modificada de la acción humana modifica la esencia básica de la política”. (Jonas 1995, p. 37)

La formulación teórica del triunfo del *homo faber* por sobre el *homo sapiens*, y el consecuente llamado a una ética de la responsabilidad que propone Jonas, adquirió evidencia científica a partir del concepto de Antropoceno, que tiene un origen eminentemente científico en tanto concepto propio de la geología, y que luego adquirió la dimensión de un concepto cultural en un sentido más amplio.

La idea central del Antropoceno es que los seres humanos con su poder tecnológico, se han convertido en una fuerza geológica poderosa, tanto, que es necesario designar una nueva época geológica para describir con precisión este desarrollo actual de la geología (el Antropoceno como Época Geológica se agrega al Pleistoceno y al Holoceno, dentro del Período Cuaternario en la Era Cenozoica). Según la formulación original de Crutzen, esta nueva “época de los seres humanos”, el Antropoceno, comenzó con la Revolución industrial a finales del siglo XVIII. La evidencia que apoya la datación del inicio del Antropoceno fue producto de la innovación tecnológica. Tres procesos principales trabajaron juntos: la mecanización de la mano de obra; la producción a gran escala y la transformación de la energía creada por la máquina de vapor y la explotación intensiva y extensiva, la producción y el uso del carbón y el hierro.

A partir de esta formulación originaria del Antropoceno, han aparecido dos nuevas hipótesis respecto del momento histórico de su origen. En 2015 los científicos británicos Simon Lewis y Mark Maslin (2015) propusieron que la fecha de comienzo del Antropoceno debería retroceder hasta principios del siglo XVII, bajo la argumentación de que las consecuencias de la colonización de América estaba ya tan extendida mundialmente, que un efecto global podría ser identificado, incluso antes de la Revolución Industrial: la caída dramática en la población debido a la conquista colonial del mundo por parte de Europa, significó que grandes extensiones de tierra quedaran sin cultivar y se convirtieran en selva; este aumento de vegetación alcanzó su punto máximo en 1610, y este efecto dejó un rastro marcado en el registro geológico en forma de un descenso en la concentración de dióxido de carbono atmosférico. Esta hipótesis es severamente cuestionada por muchos geólogos, en tanto niegan que un impacto de ese tipo, relativamente pequeño (a escala geológica), sirva como un marcador geológico del comienzo del Antropoceno.

La tercera datación propuesta remite a la denominada “gran aceleración” a mediados del siglo XX. Como ha demostrado un equipo internacional de investigadores climáticos y del sistema Tierra —*Earth system scientists*— encabezado por Will Steffen, durante el transcurso de la década

de 1950 las curvas de numerosos parámetros cambiaron de una forma lineal a un crecimiento exponencial. Esta curva de medición se presenta a escala global en fenómenos como el uso de recursos (petróleo crudo, agua y fertilizantes artificiales), así como la construcción de presas, vehículos, teléfonos y restaurantes McDonald's, e indicadores económicos, por ejemplo, el aumento del turismo internacional y las inversiones extranjeras y el producto nacional bruto de los países más poderosos del planeta. El rápido incremento en el consumo de energía, junto con la motorización masiva de grandes partes del mundo, fue de la mano con el desarrollo de la sociedad de consumo, que se basa en una corriente interminable de innovaciones tecnológicas (Trischeler 2017).

El *Anthropocene Working Group* del Servicio Geológico Británico, integrado por un grupo bajo la dirección de Jan Zalasiewicz, sostiene la misma datación del origen del Antropoceno, pero por razones distintas: el planeta habría atravesado el umbral de una nueva época geológica hacia 1950, y la prueba ofrecida son las marcas estratigráficas que determina ese cambio, son los residuos radiactivos del plutonio, tras los numerosos ensayos con bombas atómicas realizados a mediados del Siglo XX (Svampa 2018).

La ciencia geológica actual, entonces, debate acerca de la datación de Antropoceno, pero parece haber un consenso generalizado acerca de la necesidad de inclusión de una nueva Época Geológica caracterizada por el poder técnico humano, capaz de incidir sobre los procesos naturales.

Pero, el Antropoceno también ha adquirido una dimensión política y ética, para referirnos a la peculiar etapa histórica que estamos viviendo. Para Donna Haraway (2016), hablar del Antropoceno significa hablar de una época geológica que trágicamente ha reemplazado al Holoceno, que se caracterizaba por ser un período en el que existían abundantes áreas de refugio en las cuales los diversos organismos podían sobrevivir ante condiciones desfavorables, pudiendo sostener una repoblación cultural y biológica rica y diversa. De ahí que el Antropoceno sea el período de la destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y para los otros seres vivos. Por eso nuestro tiempo está caracterizado por la existencia de refugiados: la tierra está llena de seres humanos y no humanos que buscan refugios, que la propia humanidad ha eliminado.

Otro de los autores que ha trabajado en este sentido es el historiador ecomarxista Jason Moore. Según su postura, el Antropoceno, implica –además de un concepto propio de las ciencias geológicas– también una reconfiguración de la historia de la humanidad (Moore 2016). Pero, aceptar esta denominación (“Antropoceno”) implicaría caer en la trampa de un viejo truco del capitalismo: decir que los problemas del mundo son creados por toda la humanidad, cuando en realidad han sido creados por el capitalismo, y en este sentido, para escapar de la trampa, nuestro autor prefiere hablar Capitaloceno. En efecto, en la época que va desde 1450 a 1750 vemos una revolución en la producción del medio ambiente sin precedentes desde la revolución neolítica con la aparición de las primeras ciudades. Esta revolución estuvo marcada, e incrementada en cantidad y calidad de efectos y velocidad de producción, por el cambio ambiental que emanó del capitalismo atlántico-céntrico. Una transformación de paisajes y ambientes muy rápida que afectó a todo el planeta, región tras región. En estos siglos se ve la dominancia de producción e intercambio de mercancías en la transformación del ambiente global, y especialmente en nuevas formas de entender la naturaleza como recursos para el desarrollo económico. Entre

1450 y 1750 se produjo una inversión de un mecanismo que había durado miles de años: en las civilizaciones precapitalistas el crecimiento de la población iba sucediendo de una expansión de asentamientos a la que seguían el comercio, los mercados y el intercambio y producción de bienes. A partir del siglo XVI ocurrió lo contrario, en vez de desplazarse la población, fueron las mercancías las que cambiaron de sitio primero y la población las siguió (Wedekind y Milanez, 2017). De allí la importancia de las fronteras agrícolas y mineras, las denominadas “fronteras de la modernidad”, que son los *imputs* desde donde se irradia poder económico a los centros industriales y financieros globales, a la vez que deterioro ambiental y pobreza (Tiapa, 2018).

Bruno Latour (2017) establece un interesante paralelismo entre el actual debate sobre el papel de los seres humanos como una fuerza geológica y la controversia sobre el estatus de los seres humanos en el universo, que propuso Galileo Galilei en el Siglo XVII: cuando presentó la tesis de que la Tierra se movía alrededor del Sol, y con ello cuestionó la concepción establecida del mundo, atrajo la atención de la Inquisición. La tesis del Antropoceno no es que “la Tierra se está moviendo”, sino más bien que “la Tierra se mueve gracias a la intervención e injerencia humana”. Esta tesis también convoca a la actual Inquisición constituida por la fuerza del pensamiento hegemónico, que Latour identifica sobre todo con esos círculos en la política y la industria que niegan que los seres humanos son la causa del cambio climático.

Desde la década de 1990, lo sabemos, poderosos grupos de presión se han movilizado para sembrar dudas sobre los “hechos” que comenzaban a tener consenso dentro de las comunidades de investigadores sobre el origen humano de las mutaciones climáticas. A pesar de la distinción entre hechos y valores, tan cara a los filósofos y a los éticos, los patrones de las grandes empresas amenazadas entrevistaron de inmediato lo que estaba en juego. Notaron que, si se comprobaban los hechos –el origen fundamental de las mutaciones climáticas serían las emisiones de dióxido de carbono–, los políticos movilizados por la inquietud del público, iban a exigir que se tomaran medidas de inmediato. (Latour, 2017, p. 39)

3.3 La ontología dualista del capitalismo y el colonialismo extractivista

Este proyecto de modernidad científica que vemos emerger de los planteos baconianos, y concretarse trágicamente en nuestros tiempos de Capitaloceno, tiene un completo correlato en la emergencia de la modernidad económico-política del capitalismo. La naturaleza devenida mercancía, adecuada a las estrategias productivas de la nueva centralidad europea, es incorporada a los procesos de acumulación del capital.

El pasaje del proyecto modernidad-científica a la modernidad-política no puede entenderse sin analizar el modo en que una perspectiva epistemológica deviene y se corporiza en una perspectiva ontológica capaz de sustentar discursivamente acciones políticas, y convertirse en razón de Estado.

Arturo Escobar (2015) ha denominado a este régimen tecno-capitalista de la naturaleza como “Ontología dualista”, en donde el espacio construido desde la visión euclídeana, baconiana-cartesiana y estática, a manera del espacio absoluto, universal, sin huella humana, puede ser apropiado sin mediar consideraciones éticas. Separa lo humano y lo no humano, la naturaleza

y la cultura, el individuo y la comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, arrogándose el derecho de ser “el” mundo civilizado, libre, racional, en donde no tiene ningún lugar ningún otro mundo humano que esté concebido a partir de la continuidad naturaleza-humanidad.

Desde esta perspectiva fue integrada nuestra Abya Yala, como luego África, en el mercado mundial como suministradora de recursos primarios a partir de 1492. De esta región salió el oro, la plata y las piedras preciosas que financiarían la expansión del imperio español, pero, sobre todo, el surgimiento del capitalismo en la Europa central. Esta es la riqueza hizo bascular el centro del sistema mundial de Asia (que tenía su propia crisis interna, en particular la China) a Europa (Dussel, 2007). Y desde entonces estas tierras americanas, asumieron una posición sumisa en el contexto internacional al especializarse en extraer recursos naturales para el mercado mundial.

En este sentido, es importante pensar el colonialismo como una continuidad histórica de nuestra existencia como pueblos, y como individuos, puesto que de lo contrario perderíamos el horizonte desde donde situar nuestro presente y su necesaria proyección. Para ello retomamos la periodización que propone Eugenio Zafaroni (2015) entre colonialismo originario, neocolonialismo y fase superior del colonialismo. El colonialismo originario duró mientras persistió el sistema de producción esclavócrata, en el que desembozadamente el sistema económico se sustentaba en la total negación de derechos a los seres humanos (esclavos y esclavas, indios e indias encomendados, etc.). El neocolonialismo, se caracterizó por el control de nuestros países por medio de las minorías terratenientes.

La fase superior del colonialismo está vinculada a las nuevas condiciones geopolíticas que modelan el mundo a fines del siglo XX. Francis Fukuyama (1989), a menos de un año de la Caída del Muro de Berlín, anunciaba triunfal el fin de la historia en el sentido del inicio de una etapa en la que la ideología muerta del socialismo, da paso a un “Estado universal homogéneo”, que hace imposible distintos modelos socio-económico-políticos por la “impertérrita victoria del liberalismo económico y político”. En tal lugar histórico podríamos situar el origen próximo de nuestro actual contexto geopolítico latinoamericano en relación con los países del Primer Mundo.

David Harvey (2004), propone que el modo en que el capitalismo actual, desde la caída del Muro, se da a través de las empresas multinacionales y los estados cómplices que actúan hoy en territorios del tercer mundo, en base a lo que él denomina “acumulación por desposesión”. En la acumulación por desposesión cobra más vigencia que nunca la perspectiva teórica geopolítica (denunciada originalmente por las denominadas Teorías Latinoamericanas de la Dependencia de la década de 1960 (Borón, 2008)) del centro que acumula y la periferia que es víctima de desposesión, cuyas consecuencias nefastas son la expropiación económica, la destrucción de territorios y la depredación de pueblos y ambientes. Esta acumulación por desposesión, fue preparada en la década de 1990 en que se da un período caracterizado por el asentamiento de las bases del Estado Meta-Regulador (Svampa, 2011), definido por la instauración del marco jurídico que garantiza la institucionalización de los derechos de las grandes corporaciones y la aceptación por parte de los Estados nacionales de normativa creada en los espacios transnacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, etc.). Este marco legal propuso e impulsó la reprimarización de una economía altamente dependiente de los mercados externos, así como

propició la imbricación -en distintos grados, desde la institucionalidad hasta la más lisa y llana corrupción- de los Estados Nacionales, Provinciales y Municipales con los grupos económicos privados. Mal fruto de la acumulación por desposesión son la megaminería a cielo abierto, la privatización de grandes territorios, el fomento estatal de la destrucción del bosque nativo para la ampliación de la frontera agroindustrial, y a nivel regional los proyectos previstos por la IIRSA (Iniciativa por la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana). Esta caracterización de las políticas llevadas a cabo en nuestra región son clara muestra de una más profunda división territorial y global del trabajo entre el Norte y el Sur: este produce materia prima a bajo costo monetario y alta depredación ambiental y social, aquel se beneficia y enriquece aún más gracias a su desarrollo tecnológico y el consecuente valor agregado, por la elaboración de la materia prima aquí extraída.

Existimos, pues, en presencia de una nueva lógica neoliberal, en la que el mercado en cuanto tal ha sido substituido por la vinculación entre el capital financiero respaldado por un poder estatal cómplice, en donde si el poder del mercado no alcanza para lograr determinados objetivos mercantiles, está disponible el poder militar. Una alianza desembozada entre los estados colonizadores y los aspectos depredadores del capital financiero es lo que caracteriza la acumulación por desposesión, un capitalismo de rapiña, en el cual se da una expoliación o acumulación de recursos sin límite (lo cual es contradictorio con las leyes fundamentales de la biología y la física); un capitalismo dedicado más a la apropiación y devaluación de activos que a su construcción a través de inversiones productivas (Alier y Wagensberg, 2017).

De ahí la necesidad de una referencia obligada al Extractivismo, que es una categoría analítica nacida en Latinoamérica, con gran potencia descriptiva y explicativa y un alto poder denunciativo, que alude a patrones de desarrollo insustentable y advierte sobre la lógica actual del capitalismo de acumulación por desposesión; por lo tanto es más un modo de apropiación más que de producción, apropiación de la naturaleza devenida recurso natural, en grandes volúmenes, en general sin procesamiento, para su exportación (Svampa, 2019). Sin embargo, no debe olvidarse que el extractivismo es un rasgo estructural del capitalismo originario desde 1500 como economía-mundo, a partir de la diferenciación y jerarquización de territorios entre las metrópolis imperiales y las colonias: saqueo y expoliación de las colonias para el aprovisionamiento de las metrópolis. Potosí marcó un modo de apropiación de la naturaleza a gran escala, que implicó el genocidio de millones de personas trabajadoras esclavizadas de la mina (Machado Araoz, 2018).

El extractivismo ha ido cambiando al compás del desarrollo de tecnologías extractivas (lixiviación, fracking, etc), siempre guiado por el ideal baconiano del proyecto de la modernidad científica. En la actualidad hablamos de extractivismo de tercera y cuarta generación, caracterizado por el uso intensivo del agua y la energía y recursos extractivos de alta tecnología (modalidad de extractivismo actual). Históricamente los territorios colonizados primero y extractivizados después, han sido cotos de destrucción y saqueo; estos territorios se fueron configurando al calor de los ciclos económicos impuestos por la lógica capitalista a través de una expansión de las fronteras de la mercancía, proceso que trajo como consecuencia, a la vez que una enorme rentabilidad para los agentes extractivistas, un profundo proceso de pauperización para los y las extractivizados (territorios y personas). El extractivismo del siglo XXI es el neoextractivismo, que es continuidad del extractivismo histórico pero que tiene como característica diferencial, la

aparición de una fuerte presión sobre los bienes naturales y los territorios, acompañada de una vertiginosa expansión de la frontera de los *commodities*.

Las condiciones de posibilidad de tal contexto, ponemos situarla en la emergencia de lo que Boaventura de Sousa Santos (2006) denomina “fascismo societal”, que no se trata de una vuelta al Fascismo de los años 1930 y 40, no es un régimen político sino más bien un régimen social, y casi podría decirse que es el modo en que la democracia se ha corrompido en nuestros días, un totalitarismo con mecanismos de disciplinamiento democrático. Dentro de sus herramientas máspreciadas, que vemos utilizar en nuestros territorios con más asiduidad de la que desearíamos, están, por un lado, el “fascismo del estado paralelo” constituido por aquellas formas de acción estatal que se caracterizan por su distanciamiento del derecho positivo cuando ello sea conveniente; el Estado actúa, según la circunstancia, con el derecho o con un régimen de excepcionalidad donde las garantías constitucionales y legales no existen, según se aplique en “lugares” de civilización o en “lugares” de barbarie. Por otro, el “fascismo paraestatal-territorial”, resultante de la usurpación por parte de multinacionales (poderosos actores sociales) de las prerrogativas estatales de la coerción y la regulación social en un territorio dado, cooptando u ocupando las instituciones estatales para ejercer regulación social sobre los habitantes del territorio. Se trata de territorios colonizados en manos de las empresas, en tanto el Estado pareciera cederlos a estas instancias privadas, que actúan en ellos con completo permiso estatal.

En la periferia que habitamos, en esta fase superior del colonialismo, se opera tratando de imponer gobernantes sumisos a los intereses del capital financiero transnacional o procurando destituir a quienes les opongan resistencia o descalificar a los políticos que los denuncian. Para eso el colonialismo se vale de la opinión pública, convenientemente formateada por los medios masivos de comunicación monopolizados, que forman parte del mismo capital transnacionalizado, como también de políticos inescrupulosos o insensatos, de lobbystas (corruptores especializados) y de técnicos políticamente asépticos, previamente esterilizados en los cónclaves de sus *Think Tanks* centrales.

En el sistema mundo actual, la disputa entre aquellos modelos estatales que buscan una redistribución que reduzca la distancia entre las capas sociales y aquellos que buscan concentrar la riqueza y desposeer a las mayorías es uno de los temas centrales de la agenda mundial: se trata de la disputa entre un modelo incluyente y otro excluyente. Pero también se trata de una disputa entre ontologías: la dualista vs. la relacional.

4. Conclusión

Puede reconocerse una línea proyectual entre la modernidad científica plasmada en el *Novum Organum* y *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, publicados en 1620 y 1626 respectivamente, y el Capitaloceno. Esta continuidad puede pensarse como la continuidad de la ontología dualista, universalizada como prototipo e impuesta como canon. El anhelo de poder y transformación sobre la naturaleza para convertirla en un objeto capaz de producir riqueza infinita y única vía del progreso humano que estaba presente en los albores del siglo XVII se consume en la potencia técnica que, sin medir consecuencias en su búsqueda de la acumulación del capital, convierte a la propia ciencia-tecnología en fuerza geológica que desbarata el equilibrio bioterritorial del

planeta y produce un ecocidio que lleva al cambio climático. Este proceso epistemológico se da en necesidad sincrónica con el colonialismo.

En esta matriz epistemológica y política, el extractivismo, desde 1492 hasta el neoextractivismo actual, fue y es la forma en que el capitalismo acumula a través de la desposesión, reproduciendo y la agravando las desigualdades de un sistema mundo constituido de centro(s) y periferias.

Frente a la ontología dualista siempre ha estado presente, pero silenciada con métodos más o menos violentos la ontología relacional (Escobar, 2015), oculta pero viviente en la resistencia de las culturas y los pueblos subalternizados.

Remontar la procedencia de tal ontología relacional será objeto de otro trabajo.

REFERENCIAS

- Alier, J. & Wagensberg, J. (2017). *Solo tenemos un planeta. Sobre la armonía de los humanos con la naturaleza*. Icaria editorial
- Bacon, F. (1984). *Novum organum*. Sarpe.
- Bacon, F. (2015). *La nueva Atántida*. Luarna Ediciones.
- Borón, A. (2008). Teoría(s) de la Dependencia. *Realidad Económica*, 238.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal
- De Sousa Santos, B. (2006). *Reinventar la democracia. Reinventar el estado*. CLACSO
- Dussel, E. (2013). *Filosofía de la liberación*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Fukuyama, F. (1989). The end of History? *The National Interest*, 16, 3-18.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1), 15-26. <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53/0>
- Harvey, D. (2004). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist Register*, 99-129. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997>
- Jonas, H., (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Editorial Herder.
- Koyré, A. (1997). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores.
- Lewis, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519(2)128-146. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Machado Aráoz, H. (2018). *Potosí el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. PDTG-Derechos Humanos sin Fronteras.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Del Signo.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. KAIROS-PM Press,

- Popper, K. (1994). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1994). *La nueva alianza*. Alianza Editorial.
- Svampa, M. (2011) Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. En H. Alimonda, (Coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. (pp. 181-218). CLACSO.
- Svampa, M. (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno. *Nueva Sociedad*, 278, 151-164. <https://nuso.org/articulo/svampa-tesis-ecologica-antropoceno-calentamiento-global/>
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Universidad de Guadalajara-Bielefeld University Press.
- Tiapa, F. (2018). Alteridades geopolíticas y construcción de conocimiento en las fronteras de la Modernidad. *Revista Antropologías del Sur*, 5(10), 167-187.
- Trischler, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, 54, 40-57.
- Wedekind, J. & Milanez, F. (2017). Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica. *Revista Ecología Política*, 53, 108-110. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6063843>
- Zafaroni, E. (2015). El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro*. 7(2), 182-243. <https://doi.org/10.15175/1984-2503-20157201>

AUTOR

Ramón Sanz Ferramola. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (2007) y postdoctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (2017) (ambas de Argentina). Docente de grado y posgrado. Director del Doctorado en Educación de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis. Investigador, director del Proyecto de Investigación “Ética, bioética y derechos humanos en el sur global” (CyT-UNSL). Coordinador de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria y Bioética del Sur de la Universidad Nacional de San Luis.

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Sobre la necesidad de Filosofía contextual. Dussel y Roig, dos contribuciones para pensar el presente del filosofar latinoamericano

On the need for contextual philosophy. Dussel and Roig, two contributions to think about the present of Latin American philosophizing

 **José Ernesto Bianchi**
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
joseernestobianchi@hotmail.com

 **Nadia Jimena Irrazabal Astudillo**
Universidad Nacional De Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
irrazabal_nadia@hotmail.com

RESUMEN

En este trabajo nos proponemos desarrollar dos visiones acerca del quehacer filosófico a partir del análisis de los trabajos de Enrique Dussel y Arturo Roig. Realizaremos un análisis hermenéutico sobre la constitución formal del discurso filosófico en estos autores, tomando como referencia dos textos centrales de Enrique Dussel y Arturo Roig, poniendo principal atención en cómo operan desde la crítica que realizan al eurocentrismo filosófico moderno, hacia una definición del fundamento mismo del acto de filosofar. Abordando estas obras desde el análisis de discurso filosófico, mixturado con elementos específicos de la Historia de Ideas, analizaremos las características del pensamiento filosófico hegemónico que buscan combatir y los supuestos que lo sostienen, señalando sus fracturas doctrinales y axiológicas, para luego ofrecer una posibilidad afirmativa frente al presente y al porvenir del filosofar latinoamericano. Finalmente, con el objeto de dar algo de luz sobre este problema general que abre el trabajo ¿Para qué una filosofía latinoamericana?, extraeremos algunas conclusiones sobre lo que deba ser nuestro filosofar, direccionadas en el sentido de abandonar la dicotomía entre teoría y praxis, como así también la prerrogativa aristotélica de la filosofía como un saber inútil y desafectado de su contexto.

Palabras Clave: Dussel; Roig; Filosofía Latinoamericana; Filosofía de la Liberación; Historia de la Ideas.

ABSTRACT

In this paper, we propose to develop two visions of philosophical work based on the analysis of the works of Enrique Dussel and Arturo Roig. We will carry out a hermeneutic analysis of the formal constitution of philosophical discourse in these authors, taking as reference two central texts by Enrique Dussel and Arturo Roig, paying special attention to how they operate from their critique of modern philosophical Eurocentrism towards a definition of the very foundation of the act of philosophizing. Approaching these works from the analysis of philosophical discourse, mixed with specific elements of the History of Ideas, we will analyze the characteristics of the hegemonic philosophical thought they seek to combat and the assumptions that sustain it, pointing out its doctrinal and axiological fractures, in order to then offer an affirmative possibility for the present and the future of Latin American philosophizing. Finally, with the purpose of shedding some light on this general problem that opens the work, we will draw some conclusions on what our philosophizing should be, directed in the sense of abandoning the dichotomy between theory and praxis, as well as the Aristotelian prerogative of philosophy as useless knowledge, disaffected from its context.

Keywords: Dussel; Roig; Latin American Philosophy; Philosophy of Liberation; History of Ideas.

- ~ -

1. Introducción

La Filosofía Latinoamericana carga desde sus albores la cruz de tener que justificarse a sí misma, dar cuenta de su razón de ser, no solo en el sentido de su indispensabilidad sociopolítica, sino también por el rango ontológico de su existencia. Este debate, ya a nuestros ojos perogrullesco y superado, ha atravesado diversísimas variantes, de las cuales la más difundida, más no la única, es la pretendida controversia de los años sesenta entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La misma, versa en torno a la condición de posibilidad de una Filosofía vernácula, sus características y sus fines.

Mientras que el análisis de Salazar Bondy le da especial preeminencia al factor de la dependencia económica y la toma de conciencia acerca de la misma como factor central para propiciar un despertar del pensamiento filosófico latinoamericano, Zea propone que el solo hecho de pensarnos en nuestra circunstancia concreta y con atención a nuestros problemas, ya sea con caja de herramientas propia o ajena, comporta en sí mismo un ejercicio filosófico auténtico. Al respecto nos dice Arpini:

... del polémico texto de Augusto Salazar Bondy cuyo título inquiría sobre la existencia de una Filosofía auténtica y original de Nuestra América. Dicho texto dio lugar a un importante debate entre cuyos contendientes se encontraba Leopoldo Zea, quien sostuvo que una filosofía auténtica es aquella que reflexiona “sin más” a partir de su propia realidad (Arpini, 2018, p. 34).

Vemos claramente como en ambas perspectivas, que como se ha mostrado con insistencia no son necesariamente excluyentes, de lo que se trata es de justificarse a sí mismo en torno al rigor ontológico del filosofar latinoamericano, pero siempre suponiendo la necesidad de que una Filosofía propia se extienda y prolifere entre nosotros. Es decir, la importancia y la necesidad de cultivar la Filosofía en nuestras latitudes se da ya por sentada.

No queremos con esta mención pasar por iconoclastas o “ultracriticistas”, nada más lejos de nuestras pretensiones, sino simplemente mostrar la inquietud que nos lleva a pensar nuevamente quizás de forma excesivamente cándida o pretenciosa, este problema. Tiene que ver pues con esa suposición o mandato de “tener que tener nuestra filosofía”. Y aunque la nuestra es en principio una inquietud de carácter netamente nominal implica, según creemos, consecuencias éticas importantes. Surge en parte de la observación sencilla en torno al modo en el cual se incluyen solidaria y hasta exóticamente en los actuales congresos internacionales de Filosofía a las variedades culturales del pensamiento a partir del uso del genitivo aplicado a la Filosofía, entonces se encuentran, por ejemplo, filosofías de oriente, filosofías africanas, filosofías del sur, y así un largo etcétera.

Entonces, si pensamos que la narrativa que conocemos como “Filosofía” (no así el pensamiento, la reflexión y la razón crítica, obviamente), surge en un determinado contexto y bajo determinadas reglas y supuestos bien específicos, ¿por qué la necesidad de llamar entonces a nuestra reflexión sobre nosotros mismos “Filosofía”?, ¿qué dignidad otorga este modo de saber o disciplina a nuestras meditaciones, que necesitamos nombrarlas y encasillarlas bajo este molde? O mejor aún, si sabemos en nuestros tiempos que el pensamiento universalizante o totalitario que funda y dirige la historia occidental es por su misma naturaleza encubridor y excluyente, ¿por qué la necesidad de perpetuarlo, bajo formas más o menos críticas de esa universalidad y no directamente rebautizar el ejercicio del pensar bajo otras prerrogativas?

Estos últimos cuestionamientos vienen a cuento de que la Filosofía Latinoamericana se ha diferenciado notablemente por su objeto y sus fines de la tradicional forma del filosofar europeo. Sin desconocer el hecho de que la consolidación del eurocentrismo implica un largo proceso histórico que naturalmente excede los límites del objeto de este trabajo, trataremos de caracterizar el modo de ser general del mismo, mencionando dos figuras constituyentes de sus momentos augural y crepuscular. De este modo, el pensar filosófico europeo, como disciplina particular y con específicas pretensiones epistemológicas surge como tal, según el consenso común de los especialistas y sin negar sus fuentes e influencias orientales que ya reconocía el propio Platón, en el siglo VII a.C. en la región mediterránea de Jonia, y queda definitivamente ordenado a través de la figura de Parménides (s. V a.C.), que le imprime para siempre el sello de un pensar independiente de toda determinación ajena y que puede dar cuenta de sí mismo. Muestran esta dirección sentencias tales como: “el Ser es, el No Ser no es” (Parménides, 1984, 49) y sobre todo “lo mismo es el pensar y aquello por lo que hay pensamiento” (Parménides, 1984, 50), pertenecientes ambas a su poema *Sobre la Naturaleza*. Lo digno de ser pensado desde esta Filosofía es entonces lo único, indivisible, inmutable, inmóvil e intemporal, negando así todo lo que posea algún atisbo de No Ser, es decir de cambio, puesto que la razón filosófica no podría admitir la contradicción de que la Verdad sea y no sea a la vez. Por ello, no pueden darse como objeto de estudio de tal filosofar temas como la política, la literatura, los saberes populares y

demás expresiones propias de la historia de los pueblos, localizadas en un lugar y un tiempo específicos y determinadas inherentemente por el devenir.

Así mismo y culminando esta línea ideológica nos encontramos con la figura del pensador alemán George Wilhelm Friedrich Hegel, quien viene a reiterar esta dirección para la Filosofía, pero ahora con el ánimo de subsumir su historia bajo el modelo de un proceso racional y necesario. Nos dice en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*, que la Filosofía como único modo posible del pensamiento libre debe rehuir de determinaciones ajenas al mismo pensamiento, puesto que la falta de libertad consiste justamente en el hecho de ser en otra cosa. Por tanto, el pensamiento libre es el que se piensa a sí mismo, siendo en sí y para sí. Historia de la Filosofía es para Hegel entonces la historia del pensamiento, o más precisamente de lo universal:

En la Historia se nos presenta todo aquello que es mudable, lo que ha ocurrido, lo que ha sido, lo que ha caído en la noche de los tiempos, lo que ya no existe. Pero el pensamiento no es susceptible de ningún cambio; no ha existido ni ha pasado, sino que es (Hegel, 1961, p. 33).

Vemos muy claramente en estos dos hitos del filosofar occidental europeizante cómo en torno a la consideración de la Filosofía se tiene por condición de posibilidad un pensar inminentemente desafectado de la Historia. No hace falta denotar que lo que para el pensar latinoamericano es una virtud y a su vez el principio de su misión y desarrollo como un pensar desde una situación y para las necesidades, en la disciplina llamada Filosofía y desarrollada desde Europa se ve en tal compromiso una imposibilidad epistemológica. Entonces, ¿por qué seguir llamando “Filosofía” a este pensar nuestro que se emancipó de esa necesidad de pensar sobre lo Mismo?

Ahora bien, en razón de estas elucubraciones iniciales, que más por su vaguedad que por su presunción, no son merecedoras de una respuesta cerrada y concluyente, quisimos hacer lugar aquí para el ejercicio de pensar el problema de la delimitación y la definición de la Filosofía Latinoamericana, específicamente en los trabajos de dos autores que forjaron y encauzaron esta línea de pensamiento, Arturo Roig y Enrique Dussel, para así acercarnos un poco a la claridad de saber de qué hablamos cuando hablamos de Filosofía en nuestros contextos. Por otro lado, intentaremos observar algunas cuestiones propias de la definición que, de la Filosofía, dé cada pensador, para contrastarlas y arribar a una reflexión propia acerca del asunto.

En este sentido, y luego de la mencionada disputación paradigmática entre Salazar Bondy y Zea sobre la naturaleza y razón de ser de la Filosofía Latinoamericana, mucho y en muchos sentidos se ha escrito. En nuestro caso queremos ofrecer ahora una muy breve revisión de algunos de estos importantes aportes, siempre en clave de análisis de las obras de Roig y Dussel a este respecto de definir y justificar la necesidad de una Filosofía propia, para posicionar esta investigación en una determinada línea de trabajo que facilite así su inteligencia. Existen entre las publicaciones más recientes sobre este tema, por lo menos dos grandes compilaciones importantes al respecto de las obras de los autores que ponemos en diálogo en este trabajo, de allí habremos de considerar el estado de la cuestión en un sentido general y el lugar de nuestra investigación.

Por un lado, sobre la contribución del pensamiento de Roig a la filosofía latinoamericana, hay un muy representativo libro editado en el 2020 por Adriana Arpini, Marisa Muñoz y Dante Ramaglia, *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*, donde se compilan colaboraciones de grandes referentes del pensamiento latinoamericano, sobre el trabajo intelectual de Arturo Roig, a través de cuatro ejes temáticos generales: Filosofía y Pensamiento Latinoamericano, Historia de la Ideas y expresiones culturales de Nuestra América, Universidad y Pedagogía, Testimonios y Entrevistas. Así, más allá de la riqueza de estos tópicos, nos concentraremos en el primero que compete decisivamente a nuestro trabajo. En el mismo contamos con los estudios sobre la posición filosófica de Roig donados por Yamandú Acosta, Gerardo Oviedo y Dante Ramaglia que dan una visión bastante precisa de este asunto.

Yamandú Acosta nos habla de la obra de Roig como “Humanismo crítico desde nuestra América” (Acosta, 2020, p. 25), situándolo de esta forma en la tradición fundada por Martí, haciendo especial hincapié en el análisis del a priori antropológico, como condición de posibilidad de una filosofía auroral, categoría que tomaremos en este trabajo como parte de nuestro desarrollo de los puntos de partida constitutivos del discurso filosófico en Roig. Siguiendo esta línea de trabajo fundada en el desarrollo de las categorías del a priori antropológico y la Filosofía como saber auroral, Gerardo Oviedo describe la propuesta roigiana como una agonística de la emergencia (Oviedo, 2020, p. 71), haciendo foco en las tensiones ideológicas que atraviesan todo discurso y la misión de nuestra filosofía de desenmascarar esos trasfondos, denunciando la injusticia presente y proyectando utópicamente un porvenir que nos dirija hacia lo nuevo propio como distinto de lo sido extraño.

Dante Ramaglia por su parte despliega un itinerario intelectual de gran interés para comprender el orden de desarrollo de los principales aportes de Roig a la Filosofía Latinoamericana, de los cuales nos interesa especialmente la ampliación metodológica introducida por Roig frente a los típicos textos canónicos de interés filosófico (Ramaglia, 2020, p. 51), cuestión también sugerida por Oviedo cuando comenta la lectura emancipatoria que hace Roig de Antígona (Oviedo, 2020, p. 75). Existen pues múltiples fuentes desde la cuales la Filosofía puede extraer contenido que nos hable de las tensiones vigentes de nuestra época. En este sentido recurriremos a esta idea para mostrar una de las diferencias fundamentales entre las propuestas de la Historia de las ideas de Arturo Roig y la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.

Dussel, por su parte, es un autor que también ha generado grandes sucesiones de disputas y ponderaciones con sus siempre movilizantes escritos. En este caso tomaremos un valiosísimo libro del 2018, *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico*, coordinado por José Guadalupe Gandarilla Salgado y Mabel Moraña, que compila participaciones notables acerca de su obra en sus múltiples facetas: Filosófica, Ética, Política, Económica, Geo-política e Histórica. Si bien en sus trabajos estas distinciones no son excluyentes sino complementarias, nos detendremos en el breve comentario de aquellos estudios volcados a describir su labor filosófica.

En el primero la Dra. Adriana Arpini, hace una recuperación de su biografía intelectual para mostrar el importante paso que ejerce el pensamiento dusseliano en su etapa previa al exilio, al ampliar su visión acerca de la misión del filósofo: de considerarlo un mero mediador entre el pueblo y el político, hasta posicionarlo como intelectual crítico y comprometido, que toma

como punto de partida de su valoración la voz del oprimido (Arpini, 2018, p. 31). Vemos en el texto de Arpini una preocupación por determinar el lugar político que debe ocupar la Filosofía en los textos de las dos etapas de Dussel, más no una determinación formal de este saber, que es lo que a nosotros nos interesa para confrontarlo con la posición de Arturo Roig.

Por su parte Scannone, en este mismo libro, plantea una historia, caracterización y vigencia del programa filosófico de la Filosofía de la Liberación, movimiento de ideas que cuenta a Enrique Dussel como figura central de sus momentos fundacional, crítico y de divulgación. En este estudio de mucho interés para la interpretación y materialización actual de estas ideas acerca de la Filosofía, se presenta una descripción de sus rasgos esenciales en razón de su posición ante los problemas que la invocan. Así se afirma esta Filosofía como una praxis de liberación, situada (concreta, histórica y aculturada), que toma como punto de partida la exterioridad del otro y tiene como tarea fundamental una relectura en clave crítica de la Historia de la Filosofía (Scannone, 2018, p. 41). En este sentido, Scannone realiza una descripción fenomenológica de este modo de saber, pero no de su configuración discursiva formal, como pretendemos en este trabajo.

En este mismo nivel de análisis, pero desde la óptica política y ética, Pablo Guadarrama González define la labor intelectual de Dussel como un Humanismo práctico, inserto en una específica y rica tradición latinoamericana (Guadarrama González, 2018, p. 58), de las características descritas con anterioridad, y que tiene como principal objeto salvar la dignidad del oprimido (Guadarrama González, 2018, p. 70). Los trabajos de Alcoff (Alcoff, 2018) y Guardiola Rivera (Guardiola Rivera, 2018), con su indiscutible valor, continúan desarrollando este tipo de descripciones, pero sin ofrecer una línea de interpretación estructural del discurso filosófico.

Por nuestra parte, como habíamos adelantado, nos proponemos en principio analizar dos visiones particulares acerca del quehacer filosófico latinoamericano desde su planteo discursivo formal: la de Enrique Dussel en su artículo *Una nueva edad para la historia de la Filosofía* y la de Arturo Roig en la introducción de su obra capital *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. Conscientes del riesgo de que toda selección conlleva una injusticia, optamos por este criterio excluyente y parcial, no solo guiados por la prudencia de no querer agotar en este pequeño aporte la multitud de visiones que se vienen sucediendo desde el despertar de nuestra conciencia filosófica acerca de esta problemática y sus aristas, sino también porque consideramos que el prestigio y reconocimiento del que gozan las propuestas de estos autores en la comunidad científica regional y su lugar preponderante en la fundación y promoción de dos de las principales corrientes críticas de pensamiento de nuestra era, la Filosofía de la Liberación y la Historia de las ideas, hablan por sí mismos de la no arbitrariedad de la selección.

2. Metodología

Para realizar esta revisión conceptual comparativa entre Dussel y Roig, nos serviremos metodológicamente del análisis del discurso filosófico, al modo de una confrontación exegética con los textos aludidos, para localizar en ellos las principales ideas en torno a la definición del fundamento y peculiaridad del saber filosófico. Así finalmente recurrimos a ciertos elementos interpretativos de la Historia de las ideas, tales como la consideración del lenguaje como hecho histórico que trasluce los modos de ser de una sociedad, en el marco de la conformación

inherentemente conflictiva de un universo discursivo. Esto nos funcionará para posicionar políticamente estas conceptualizaciones propuestas por Dussel y Roig en la tensión con los planteos típicamente eurocéntricos, atendiendo a los intereses políticos implícitos que operan en cada caso.

En razón del recorte bibliográfico, diremos que en los textos seleccionados se expone debidamente el planteamiento general de estos pensadores en relación al filosofar desde el punto de vista formal o de su configuración discursiva, que es el aspecto que nos interesa en este trabajo, y que si bien a lo largo del tiempo en su obra posterior fueron desagregando estos conceptos en sus distintas consecuencias, sin embargo sostuvieron intacto este punto de partida epistemológico en sus principios teóricos e intencionalidades políticas hasta sus últimos escritos. Considerando esta advertencia metodológica, finalmente, con el objeto de aportar un poco de luz sobre este problema más general que mencionamos con anterioridad, auxiliados en las visiones no siempre coincidentes de estos dos pensadores latinoamericanos imprescindibles de nuestro tiempo, extraeremos algunas conclusiones sobre lo que deba ser el filosofar en nuestro contexto.

3. Desarrollo

3.1 Enrique Dussel, la filosofía como respuesta particular al problema universal

El filósofo mendocino Enrique Dussel, quien ha hecho una titánica labor por desenmascarar la pretendida centralidad greco-latino-germánica dentro de la historia universal, anota algunas consideraciones en torno a la posibilidad de un diálogo global interfilosófico, superando la ceguera universalista y la displicencia relativista, para atender a las riquezas y carencias que las distintas tradiciones culturales pueden ofrecernos. En este afán, Dussel postula primeramente una interesante observación en torno a la naturaleza del saber filosófico.

Dussel asume como punto de partida de su trabajo, persuadido de las enseñanzas que recibió por parte de Paul Ricoeur, que pre-existen universalmente ciertos “núcleos problemáticos fundamentales” que se imponen a toda cultura y ante los cuales cada comunidad responde de manera diversa. Estos núcleos tienen que ver justamente con interrogantes que atraviesan todas las esferas de la vida de una comunidad, pero así mismo la determinan en razón de la forma según la cual dicha comunidad resuelva su sentido. Estos misterios tales como la razón del Devenir incesante del mundo, o los límites de la interioridad individual y de la libertad humana, por ejemplo, se presentan según Dussel en todas las formas culturales de nuestro mundo sin excepción y no son exclusivas de ninguna.

Así mismo las primeras respuestas ante estos “núcleos problemáticos” suelen ser de carácter mítico, lo cual no implica irracionalidad puesto que a su manera estos mitos “dan razones”, que dotan a la totalidad de lo real de un sentido, es decir una pre comprensión general del cosmos. Así como estos mitos son racionales también se puede admitir su universalidad y conceptualidad, constituyen una forma particular de racionalidad que a su vez se sirve de elementos narrativos de abundante significación, o sea que pueden permanecer abiertos, por lo cual se explica que algunos de ellos tengan aún en nuestros días sentido explicativo. Esta etapa del pensar que comúnmente suele ser confinada a un mero paso previo para el advenimiento del Lógos, o

discurso racional propiamente filosófico, es identificada por Dussel como una auténtica filosofía, o sabiduría, que piensa la totalidad, la comprende y da razones de la misma, más no naturalmente con el dispositivo lógico que acostumbramos a llamar científico:

En su sentido histórico, los «amantes de los mitos» eran también y estrictamente «amantes de la sabiduría», y por ello los que posteriormente serán llamados filósofos deberían más bien ser denominados filo-lógos, si por lógos se entiende el discurso racional con categorías filosóficas (Dussel, 2009, p. 97).

Posteriormente a esta etapa de producción de mitos, que se dio de manera paralela y diferente en todos los confines del globo, comienza un singular proceso de reducción de las ambigüedades conceptuales del mito hacia la univocidad de ciertos términos y la progresión metódica de las narrativas, lo que hoy identificamos con categorización conceptual filosófica. Este proceso no es independiente de la cosmovisión mítica, sino que se enmarca comprensivamente en ella. En este proceso se sacrifica, naturalmente, la riqueza simbólica del Mito en aras de la precisión conceptual del discurso filosófico. Sin embargo, las conclusiones ontológicas fundamentales y ciertos elementos explicativos de los relatos míticos no están del todo ausentes de las narraciones filosóficas, sino que subsisten solapadamente en estas nuevas formas de explicación de lo real, ejemplos de esta presencia son la idea de la inmortalidad del alma o la creación ex nihilo. No obstante, si bien estos elementos míticos no desaparecen nunca del todo, (como es bastante evidente en los diálogos platónicos que tenemos por filosóficos), en esta etapa solamente se los utiliza conscientemente a modo ilustrativo, ejemplar, pero no por su valor propio, sino para ser interpretados a través de la Filosofía. Aludiendo a esta reducción semántica que caracteriza el nacimiento de la Filosofía propiamente dicha nos explica Dussel:

Nos tienen acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos*, de ser como un salto que parte de lo irracional y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un nivel distinto de racionalidad. Es un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una pérdida de los sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico siguen teniendo todavía significación ética en el presente (Ricœur, 1963). Entonces el discurso racional unívoco o con categorías filosóficas que puede, de alguna manera, definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en precisión, pero pierde en sugestión de sentido (Dussel, 2009, p. 96).

Avanzando luego con una exhaustiva enumeración de producciones que se han desarrollado de manera independiente en las distintas culturas y pueblos del planeta y llamativamente semejantes en lo que refiere a sus estructuras categoriales conceptuales, Dussel deja en evidencia el profundo grado de ignorancia que conlleva identificar al pensamiento griego y su posterior evolución por la línea romana, cristiana y germánica con lo que debe ser llamado como la única y estricta Filosofía. No existe evidencia razonable que indique que el pensamiento griego sobresalga o se distinga frente a otras producciones culturales paralelas, de hecho, como muchas otras veces

en la Historia, la supuesta “superioridad” es una construcción forzosa fundada en la situación de dominio parasitario mediante el cual los países centrales someten a los países periféricos, confinando así su desarrollo cultural a la alienación y la reproducción. En base a esto podemos dar por tierra con el lugar común, que considera la aparición de la Filosofía como el “milagro griego”.

En resumidas cuentas, Dussel dice que la Filosofía se refiere al modo general que han ido encontrado las distintas culturas desde sus orígenes hasta nuestros tiempos de enfrentar comprensivamente ciertos “núcleos problemáticos fundamentales” que son comunes a toda la humanidad. Esta comprensión y el modo de articularla conceptualmente fue transformando sus elementos narrativos y concentrando su riqueza semántica desde la racionalidad mítica hacia la racionalidad lógica, sin ser ninguna más o menos filosófica, en el sentido de que las dos ordenaron una comprensión del mundo a través de una sabiduría y una tensión desinteresada hacia ella.

Por último, podemos establecer las pautas principales que establece nuestro autor en torno a la naturaleza y fisionomía del pensamiento filosófico en sentido estricto. El mismo se funda primeramente en el uso unívoco y preciso de ciertas palabras, su claridad semántica, y la simplicidad en el desarrollo y la exposición de los enunciados que conforman. Por otro lado, puede decirse que la Filosofía trabaja con un grado de abstracción que le permite separar el contenido simbólico de los fenómenos concretos, para dotar a sus proposiciones de carácter universalizable. Finalmente, una proyección analítica y ya no sintética de los fenómenos, y cierta prescripción metodológica para avanzar sobre la comprensión de lo real en base a los conceptos, son las notas distintivas que nos permiten establecer un criterio de demarcación entre las narraciones míticas y las filosóficas, superando así la típica oposición reduccionista: irracional-racional, particular-universal y concreto-conceptual.

Esta estructura categorial conceptual, como muestra el trabajo de Dussel, no es propia del pensar griego, sino que se ha dado en cada una de las culturas que poblaron el orbe. Y es justamente por esta dirección del meditar humano hacia un meollo común que podemos pretender un diálogo interfilosófico, sobre la base de un conocimiento desprejuiciado de las virtudes y los vicios de los distintos modos de respuesta a los problemas, que han producido las diversas culturas. Cabe destacar aquí que, si bien el autor abre la posibilidad de universalidad de todo discurso filosófico y su consiguiente capacidad para dialogar interculturalmente, no por eso deja de admitir el carácter histórico y políticamente situado de las respuestas dadas a los núcleos problemáticos fundamentales. En efecto, el olvido de este carácter situado de las producciones filosóficas es lo que ha propiciado la universalización ideológica de una cultura geopolíticamente dominante sobre el resto.

3.2 Arturo Roig y la Filosofía como Crítica Normativa

Arturo Andrés Roig es una figura que transita sin idealismos ni dogmatismos entre la Historia y la Filosofía, meritorio cultor y fundador de la Historia de las Ideas, trata con su labor de reconciliar estos dos ámbitos del saber para posicionar las diversas producciones discursivas de una cultura en su justo lugar como parte de una tensión histórica de implicancias sociopolíticas. Si bien

Roig ha rehusado siempre caer en definiciones esencialistas y ahistóricas, en la Introducción de su obra *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* nos da algunas claves ineludibles para entender la justificación y la misión del pensar filosófico y su peculiaridad latinoamericana.

Roig abre su texto advirtiendo que la Filosofía se ha determinado siempre como un saber que se coloca un paso atrás de sí mismo para juzgarse y conocer sus propias limitaciones, este carácter crítico existe incluso desde antes de la aparición de la filosofía kantiana, con la cual, como es sabido, esta tendencia se consolida y ordena. Pero esa crítica preeminentemente gnoseológica, propia del pensar kantiano, no agota la totalidad de la crítica filosófica, la misma toma en cuenta también al sujeto que produce tal conocimiento, sus circunstancias y condiciones. La Filosofía se presenta entonces como un saber crítico, que se cuestiona a sí mismo, pero también al sujeto particular que porta tal saber, y es allí donde reside su peculiaridad.

Siguiendo esta línea argumental Roig considera el tema del comienzo del filosofar a partir de una primera dimensión que es netamente axiológica y que pertenece al sujeto que filosofa en cuanto tal. La misma consiste en la necesidad de este sujeto de ponerse a sí mismo en valor y poner en valor el hecho mismo de pensarse. Este ponerse a sí mismo como valioso es la condición a partir de la cual se da el comienzo de todo filosofar auténtico, puesto que nadie puede pensarse si antes no ha considerado como valiosa su existencia y la comprensión de la misma. Esta categoría normativa que denomina “*a priori* antropológico”, puede avizorarse someramente según Roig en la propia filosofía kantiana, pero aparece de manera más patente, aunque en otro sentido distinto al dado por el autor, en la obra de Hegel. Lo interesante es que opera en ella, tal vez a pesar del propio Hegel, un rescate de la circunstancialidad concreta de los individuos, es decir la patencia de su aquí y ahora, que al ser tenidos por valiosos se vuelven pauta ineludible de todo el posterior filosofar. Entonces esta normatividad o pauta antropológica como la plantea Hegel de “tenerse a sí mismo como valioso absolutamente” es anterior y a su vez condición de posibilidad de toda normatividad lógica o gnoseológica en el sentido kantiano que pueda desarrollar posteriormente la Filosofía.

Un problema que emana inmediatamente de este *a priori* es el del sujeto que ejerce esta autovaloración y el consiguiente comienzo del filosofar que propicia. Naturalmente no estamos aquí considerando a un sujeto individual, a la manera del solipsismo cartesiano, sino colectivo, es decir no un yo, sino un “nosotros”. Pero este nosotros tampoco es una categoría resuelta, evidente y absoluta, sino que es una construcción histórica en la cual se manifiestan las naturales tensiones de intereses particulares de una comunidad. Sin embargo, no por ello se deja de identificar el nosotros con una unidad común dada por un pasado digno de ser salvado y un horizonte utópico, como postulado rector de las acciones de esa determinada comunidad o grupo humano. Así esta pauta fundadora de la Filosofía no es tanto un tenerse a sí mismo como valioso, sino más propiamente un tenernos a nosotros mismos por valiosos y dignos de ser pensados en nuestras circunstancias concretas e históricas.

Así en Roig el sujeto que filosofa es aquel que ha asumido su valor dentro de un colectivo, y tal valor no es abstracto, sino que parte de la consideración más elemental de su cotidianidad y su temporalidad concreta y particular, situada. En el caso de nuestro contexto latinoamericano, signado por la situación de dominación y sometimiento a los centros de poder, tal valer a sí mismo desemboca ineludiblemente en el descubrimiento de una necesidad de liberación

de estas condiciones de opresión. Es decir, nuestra Filosofía si se quiere auténtica, deberá ser necesariamente una Filosofía que denote la situación de dominación y pretenda revertirla, transformando así la realidad que nos toca.

Trataremos de apuntar ahora brevemente las razones por las cuales para Roig la Filosofía es una práctica o “saber de vida” y, como tal, naturalmente indisociable del factor ético y político. Estas valoraciones no se dan pues en la Filosofía como un agregado que se pueda deducir de una verdad contemplativa, sino a la inversa como la condición misma de su desarrollo, puesto que en la Filosofía no se puede separar el camino (lo que sería la normatividad axiológica) de lo descubierto (cualquier forma de normatividad lógica deducida del *a priori*). Por tanto, la normatividad de la Filosofía para Roig es una condición incita al mismo filosofar. Tal normatividad se muestra por vez primera, como también mostró Hegel, en la resolución que da comienzo a la Filosofía, es decir en el “*a priori* antropológico”. Cuando el sujeto pensante se asume a sí mismo y su situación peculiar como absolutamente valiosas, se desata lo que funciona luego como puntapié inicial de su construcción comprensiva del mundo. En razón de esto puede vislumbrarse la distancia entre nuestro autor y la tradición filosófica que concibe al filosofar como un saber meramente teórico o contemplativo, cuya normatividad se pretende externa al filosofar mismo y no su punto de partida. Lo dicho acerca de la práctica de la filosofía como un “saber de vida” desemboca necesariamente en un pensar consciente en y para nuestras circunstancias y necesidades, justamente lo que se propuso, sin ir más lejos, en la generación de intelectuales del 37, pionera del pensamiento filosófico en América.

Es interesante llamar la atención ahora acerca de la unidad indisoluble entre el sujeto del filosofar y su discurso. Así como nuestra situación al ser descubierta como valiosa determina programáticamente todo posterior filosofar, cuando se da el caso contrario a la reproducción simiesca de lo foráneo o la coronación exclusiva de la tradición filosófica imperante, con más o menos consciencia de ello, se desarrolla un modo de Filosofía cuyo origen axiológico puede ser detectado en el análisis de su discurso. Esto sucede en razón de la naturaleza inherentemente discursiva de los seres humanos, a partir de la cual se abre y expresa ineludiblemente su comprensión del mundo, la cual, como dijimos, parte de una valoración específica más o menos consciente.

Entonces atendiendo a los discursos que circulan en nuestros contextos podemos extraer conclusiones en torno al nivel de incidencia que en ellos imprime el *a priori* antropológico y con él, al grado de autenticidad de tal filosofar. Pero esta relectura que produce Roig en torno a los discursos no es excluyente de las narraciones filosóficas, sino que todo discurso a su manera expresa una determinada posición axiológica, una determinada normatividad ética y política que se inscribe en una específica coyuntura y que puede ser leída en clave emancipatoria o de dominación. Con esto Roig amplía inconmensurablemente la riqueza del ámbito de pensamiento e interés de la Filosofía, que puede brindar las herramientas teóricas elementales para el análisis, pero que se capitaliza efectivamente con la Historia de las Ideas, como un saber forjado para la liberación.

La normatividad del pensar filosófico, tema central de este texto, es establecida por Roig finalmente sobre cuatro pautas que en rigor no responden ni a momentos ni a etapas de aparición, sino que se entrelazan y se suponen entre sí. La primera ya mencionada con insistencia consiste entonces

en la autoafirmación del sujeto como valioso, y lleva por consecuencia a la segunda: reconocer al otro como sujeto, en el sentido de reconocerle historicidad. Luego, se hace esencial determinar la legitimidad de esta valoración, lo que implica necesariamente organizar mediante el discurso nuestra posición axiológica. En último lugar, emana de estas exigencias la necesidad de gestar un saber para la liberación, del cual la Filosofía establecerá las bases teóricas, pero que no se agotará en ella. En el caso concreto latinoamericano, este saber debe partir del reconocimiento de nuestra situación de dominación y colonialidad.

En resumidas cuentas, para Roig la Filosofía como saber crítico posee una serie de pautas o normatividad, no a la manera de agregado contingente, sino de condiciones posibilitadoras de su existencia, las mismas se basan en el “*a priori* antropológico”, es decir la valoración del propio sujeto como actor de la Historia y no como mero espectador pasivo. Luego de este reconocimiento se desprende el reconocimiento del otro en su historicidad, con la justificación de esta valoración, la puesta en marcha de un aparato discursivo donde se organice esta posición axiológica y finalmente la gestación de un saber para la liberación. Estos principios son los que debería seguir un saber filosófico consciente y desalienado en nuestros contextos latinoamericanos.

Para concluir hay que señalar otro rasgo central que emana del valor programático de la pauta señalada por el “*a priori* antropológico” y que distingue a nuestra Filosofía de la tradición europeizante ya señalada. El mismo tiene que ver con el carácter “auroral” de este saber consciente de su propio valor, es decir que tiene la misión de señalar un nuevo amanecer histórico:

(...) el valor de pauta que posee toda norma que funcione como *a priori* antropológico, se encuentra sin duda una comprensión de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino, por lo mismo que no es necesario esperar una “decadencia” para experimentar formas rupturales (Roig, 2009, p. 15).

Esta idea es el opuesto directo de la típica imagen retórica hegeliana que describía la visión tradicional de la relación entre la Filosofía y la Historia como un saber de lo acaecido, “el búho de Minerva echa vuelo al caer el crepúsculo” (Hegel, 1968, 37). Así el pensamiento de Roig nos invita a pensar el ejercicio de la Filosofía no como una justificación del pasado y de la tradición sino como una posibilidad proyectada hacia el futuro, una oportunidad de soñarnos mejor.

3.3 Filosofía Latinoamericana: entre la tensión comprensora y la vigilancia normativa

Hasta aquí hemos intentado exponer las nociones más importantes que pudimos vislumbrar en los textos elegidos acerca de lo que cada autor considera como lo propio de la Filosofía. A continuación, entonces nos toca poner en diálogo estas dos concepciones para encontrar distancias y puntos de contacto entre ellas, en base a citas concretas extraídas de los textos trabajados.

En primer lugar, podemos decir que tanto Dussel como Roig proponen corregir en sus respectivos trabajos el vicio común de identificar el pensar filosófico con una tradición y un

cultivo específico del mismo. Justamente esta tradición es la construida y perpetuada desde los centros de poder del mundo, que a la vez que des-historizan el acto mismo de comprenderse, constriñen las posibilidades de atender, responder y actuar ante los problemas esenciales de la humanidad, a una sola forma específica de comprensión. Así Dussel después de una exhaustiva enumeración de producciones filosóficas chinas, indostánicas, hinduistas y otras de igual constitución estructural, conceptual y categorial que la encumbrada filosofía griega, concluye:

Con esto queremos indicar claramente que ni la Filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la Filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal (Dussel, 2009, p. 99).

Podemos ver entonces que Dussel entiende la Filosofía en un sentido más amplio que el simple discurso racional divorciado de la racionalidad mítica. Para él la Filosofía, en tanto sabiduría y tensión hacia la sabiduría, preexiste a la ordenación estricta que la totalidad de las culturas comenzaron a establecer como pensamiento propiamente filosófico. Incluso si admitimos que solamente esta última forma de racionalidad que delimita la riqueza semántica ofrendada por los mitos es la verdadera filosofía, no podemos afirmar sin más que la misma sea excluyente del mundo griego, como se suele presentar. Entonces esta pluralidad de voces y comprensiones de rasgos netamente filosóficos pueden introducirse en un fructífero diálogo e intercambio con el objeto de superar la autoridad greco-latino-germánica impuesta por la modernidad y comenzar a dirigir nuestros pasos hacia una superación de la modernidad eurocéntrica que democratice la interpretación de los núcleos problemáticos fundamentales.

Desde este punto de vista, hacer Filosofía en nuestros contextos implicaría responder desde nuestra particularidad a los problemas universalmente presentes y a partir de nuestra respuesta particular construir un diálogo de pretensiones globales, partiendo del conocimiento y el reconocimiento de las respuestas que las distintas culturas han construido para enfrentar estos problemas que, en cuanto humanos, son universales.

Roig por su parte cuestiona a esta misma tradición europeizante, aunque ya no en el mismo sentido que su compatriota, sino a partir de las situaciones de dominación y explotación que en su fingida primacía ocultan, y sobre todo por la falta de autenticidad y consiguiente ideologización que se deriva del olvido de su *a priori* antropológico, es decir el olvido de su empiricidad concreta. Al partir de una caracterización de la Filosofía como pensar crítico, cuya problematización se da no solamente en el ámbito de su ejercicio y sus límites epistemológicos sino en razón del sujeto que filosofa, puede Roig postular el comienzo de todo filosofar en una actitud axiológica de afirmación del valor del propio sujeto del filosofar y su situación concreta y por lo tanto, puede desde su análisis establecer también criterios de legitimidad de estas autoafirmaciones, atendiendo justamente a las situaciones socio-políticas concretas que, solapadamente o no, finalmente reivindicán. Al respecto nos dice Roig:

Ciertamente que en los griegos se encuentran los antecedentes de la tendencia que conducirá a reducir aquel “poner” a una función noética, sobre la cual se pretenderá justificar más adelante un “sujeto trascendental”. El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un “ponerse”, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el riesgo permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar y en contra de la “tética noética” husserliana, aquel sujeto está eximido de las exigencias de cualquier “morale par provision” de cualquier “determinabilidad” que no sea la suya propia, o de cualquier “epojé” que lo saque de su vida cotidiana. El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra (Roig, 2009, p. 12).

Así en virtud de estos moldes tradicionales y excluyentes que ocultan su origen concreto, la Filosofía eurocéntrica no sólo se autoproclama como portadora de la única sabiduría, sino que se construye como la justificación de una situación de dominación signada por un ejercicio de dicotomización epistemológica entre los discursos que son dignos de ser tenidos en cuenta y los que no, lo que comúnmente se concibe como Verdad y Dóxa, y que por su propia constitución lógica clausura y niega la posibilidad de verdad en la variedad de los discursos particulares frente a la univocidad absoluta de la palabra filosófica. Dicotomización que en los ámbitos políticos participativos confronta directamente contra los ideales propiamente democráticos de las sociedades modernas.

Retomando nuevamente esta última noción que se desprende del texto de Roig y su contundente rescate de la carnalidad del sujeto filosofante, su situación y sus circunstancias históricas concretas, como determinantes de su posterior filosofar, podemos hallar otro punto de contacto, aunque con matices distintos, con el trabajo de Dussel. Este último, nos invita a construir un diálogo mundial interfilosófico, en base a ciertos principios formales y materiales que pueden tenerse por universales, pero no por ello divorciados de la cultura particular en la cual fueron gestados. Así, por ejemplo, la igualdad de condiciones para el diálogo, propuesta por el filósofo alemán Apel en sus trabajos de los años 70, donde introduce la idea que un discurso argumentativo para ser válido debe otorgar a su contraparte igualdad de condiciones para la discusión, claramente puede ser un principio formal universal que todos aceptemos como valioso, y no por ello menos históricamente situado y fruto de una cultura particular. Así mismo, el hecho de afirmar la preminencia de las condiciones materiales de vida universalmente válidas como tener un cuerpo viviente que padece necesidades y necesita reproducir sus condiciones de existencia, como punto de partida necesario para valorar la justicia de un determinado sistema político, tal como lo vislumbró Marx a lo largo de su obra, puede tenerse también como otro principio universal, aunque esta vez material y no formal. En este sentido Dussel afirma criterios universales, pero sin necesidad de negar su origen cultural específico, con lo cual de cierta forma se rescata un filosofar situado:

Una Filosofía absolutamente post-convencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los «núcleos problemáticos» comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales (Dussel, 2009, p. 104).

En Roig, como ya habíamos anticipado podemos ver también un hincapié particular en la historicidad del pensar filosófico, pero ya no como un mero carácter o rasgo de origen a tener en cuenta en vistas a un diálogo de pretensiones mundiales a la manera que lo presenta Dussel, sino como la condición estructural de su existencia y más aún como el parámetro de su legitimidad. Sabemos que el *a priori* antropológico es la normatividad axiológica fundacional del pensar filosófico y que implica a la vez que la afirmación del sujeto, la de su situación concreta, es decir la asunción de la situación contextual en cuanto tal como condición de la Filosofía. Y la preponderancia de esta estructura es la que determina los niveles discursivos de su expresión, como dice el mismo Roig:

Más aún, podríamos decir que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto (Roig, 2009, p. 9).

La pérdida del reconocimiento de esta situación del *a priori*, volvería al pensamiento ideológico, en el sentido que el mismo ocultaría mediante los artilugios más o menos persuasivos de su discurso, enmarcado quizás en categorías tales como “necesidad”, “universalidad”, “objetividad”, la condición sociohistórica específica que lo gestó y que de cierta manera sostiene. Toda objetividad esta sostenida entonces en una específica subjetividad.

Podemos pensar entonces que el *a priori* antropológico es condición necesaria pero no suficiente para un pensar auténtico y emancipador. Es decir, todos los discursos se construyen a partir de una autovaloración más o menos consciente de un determinado “nosotros” que los sostiene y estructura, pero el hecho de olvidar o no evidenciar este carácter fundador ideologiza el discurso en el sentido de que el mismo puede pasar por avalorativo y por tanto “libre” de prejuicios y proclive de ser reproducido y circular así de manera acrítica.

Es en base a esto por lo que nos sentimos tentados a pensar que el diálogo interfilosófico mundial que Dussel propone no puede ser librado simplemente tomando de cada discurso cultural los elementos que nos resulten útiles y favorables de compartir con otras culturas distintas. Según parece, los discursos no son meras herramientas indiferentes, sino que implican de suyo valoraciones ideológicas, es decir que toman partido por algo. Entonces, si bien la igualdad de condiciones para el diálogo de Apel nos puede parecer un criterio razonable y universalizable, habría que establecer las circunstancias y coyunturas en las cuales tal discurso fue gestado y qué intereses ideológicos y de clase sustenta en cada momento sociopolítico concreto. Lo mismo puede suceder con el principio material de Marx, que nadie puede objetar, pero tampoco por ello sacralizarlo y trastocarlo en eternidad. En este sentido nos dice Roig,

Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una “crítica de la razón” que pueda ser ajena a una “crítica del sujeto”, desde cuya subjetividad se constituye toda objetividad posible (Roig, 2009, p. 9).

No queremos dejar pasar en este lugar otro rasgo determinante en el cual nuestros pensadores se encuentran y que tiene que ver con el ya extensamente mencionado *a priori* antropológico de Roig. También Dussel en su texto rescata este rasgo fundante de la Filosofía como posibilidad de revertir el más que vigente eurocentrismo, aunque sin darle el desarrollo conceptual que le da Roig reconoce la necesidad de una valoración de lo propio como condición de posibilidad del filosofar y del consiguiente diálogo interfilosófico. De esta manera hablando justamente de cómo el eurocentrismo se postuló como el portador de la verdad universal, al tiempo que en el ámbito geopolítico extendía su etnocentrismo con dimensiones globales inéditas, Dussel, nos conmina a ponerle un freno a tal avasallamiento en la valoración de lo nuestro diciendo que “esa pretensión termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas” (Dussel, 2009, p. 103).

Finalmente queríamos cerrar esta confrontación haciendo una pequeña mención a un tema que nos parece central y que tiene que ver con la programática o proyecto filosófico al que nos conduce en cada caso la crítica a la tradición filosófica hegemónica perpetrada por estos dos pensadores. Así vemos como en Dussel esa delimitación específica que forja acerca de lo que es la Filosofía, como un saber unívoco, claro, simple, abstracto, analítico y metódico, que hunde sus raíces en la sabiduría mítica, lo lleva a producir justamente una Historia de la Filosofía ampliada, que tiene resonancias inclusive en proyectos específicos de planes de estudio académicos. En ellos muestra como la enseñanza de la Filosofía tendría que ser dada a partir de cortes temporales horizontales que incluyan por ejemplo en el caso de los “primeros grandes filósofos de la humanidad” o etapa inicial del filosofar, “donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Meso-américa o entre los Incas” (Dussel, 2009, p. 105), dando cuenta justamente de esta ampliación inclusiva que mencionamos frente a la empobrecedora hegemonía de la línea greco-latino-germánica.

El caso de Roig es distinto y se da conforme al descubrimiento de la estructuración normativa eminentemente axiológica del pensar filosófico, fundado como vimos en el *a priori* como acto de autovaloración de los pueblos. Este *a priori* no es propio y exclusivo de los discursos típicamente filosóficos, sino que opera como muestra Roig, en todas las esferas de la praxis humana, desde los saberes populares hasta las artes, desde el periodismo político hasta las ciencias exactas, todos los discursos están signados por la afirmación de un nosotros, que se debate en las tensiones sociopolíticas de una época. Entonces lo que Roig busca, y en esto reside la importancia de la Historia de las Ideas en su desarrollo intelectual, es situar justamente el foco del pensamiento en el rasgo axiológico de los discursos, y de allí que su interés exceda y extralimite las producciones englobadas comúnmente bajo la categoría de Filosofía, puesto que las mismas suelen muchas veces reproducir acríticamente criterios ideologizados. Roig, a diferencia de Dussel, no quiere

exclusivamente ampliar la Historia de la Filosofía, sino potenciar la riqueza filosófica de todas las producciones discursivas de una comunidad cultural. En vistas a este objetivo, se expresa diciendo que:

Por esto mismo se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas. Para esto, la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional “historia de la filosofía”. En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional (Roig, 2009, p. 18).

4. Conclusión

Podemos afirmar, sin temor a perder rigor conceptual, que la inquietud propia de toda comunidad humana de ordenar su universo bajo la directriz de un sentido que signifique su tránsito por el mundo no es privativa de ninguna cultura específica, como ya oportunamente lo señaló Dussel, y así mismo implica una valoración de lo propio y una mirada crítica, como explica Roig. Según el relato paradigmático, fue Pitágoras, un filósofo nacido en la isla de Samos, inscripto en la antigua tradición griega, quien acuñó el término “filósofo” no solo para diferenciarse de la sabiduría erudita y acumulativa que ostentaban otros tipos de sabios, sino sobre todo por el sentido crítico y siempre abierto de su búsqueda intelectual. Pese a este origen cultural estricto, podemos argüir que, si bien toda nominación es ineludiblemente parcialista y a la vez que crea una realidad en el nombre, cercena en ella otras posibilidades, nosotros, como seres humanos, no tenemos más opción que elegir una parcialidad para construir sentidos socialmente aceptables. En este caso, nos resignamos al nombre Filosofía, para denominar esa tensión inherentemente humana hacia el saber, que ha aparecido a lo largo de la Historia de las más variadas formas y en muy distintas civilizaciones y que hoy construimos bajo el sello y el compromiso latinoamericano.

Sin duda el profundizado error de identificar la línea greco-latino-germánica con la única y estricta Filosofía, también nos obliga a llamar la atención sobre este término tan cargado de un sentido ajustadamente europeizante, ya que tal impropiedad si bien se encuentra bien superada en los debates académicos, está como todo discurso en constante disputa en el campo de batalla de nuestras prácticas y decisiones políticas. Con este objeto hemos puesto en juego estas recreaciones y traducciones apropiadoras que tanto Dussel como Roig hacen del antiguo término “Filosofía”, su estructuración y su destino. Igualmente, no queremos dejar de alertar e insistir en esto de que no es inocente el uso de las palabras, puesto que las mismas autorizan mudamente tradiciones y supuestos peligrosamente alienantes. Practicar el ejercicio de la Filosofía como una vigilancia normativa a la manera de Roig y una vuelta a la consideración de su origen comprensoramente abierto como señala Dussel, nos posibilitarían no caer en un olvido que no es otro que el olvido de nuestro propio valor como protagonistas y creadores de nuestra liberación históricamente situada. Es importante por ello hacer notar aquí la radical diferencia entre este sujeto filosofante empírico abrazado a su cotidianidad y determinado por una temporalidad tal cual lo postula Arturo Roig, frente a ese otro sujeto del filosofar de la tradición europeizante, de la cual destacamos los hitos de Parménides y Hegel, en la cual la Filosofía no respondía a otra determinación y exigencia que la dada por un pensar puro,

abstracto y ahistórico, y en eso radicaba su libertad, aunque solapando ideológicamente en esa pretensión las circunstancias socio-políticas que sostenían al sujeto reflexivo.

Finalmente, más allá de las distancias mencionadas y los intereses puntuales de cada filósofo, más allá de los lugares en que cada uno se sitúa y los pormenores de sendas teorías, nos parece imprescindible y central destacar que hay en ambos una superación de la falsa dicotomía entre teoría y praxis, que cierta tradición supo sostener como instancias separadas, identificando la primera con lo estrictamente intelectual y avalorativo, y la segunda con la participación en los asuntos del mundo. Esta errónea dicotomía muestra su falsedad cuando analizamos los hechos a la luz del historicismo propuesto por ambos autores, según el cual todo discurso surge y está atravesado por un contexto particular. Así nos damos cuenta de que cada pensamiento, cada idea, cada conjetura que podamos hacer sobre la realidad supone una determinada afirmación axiológica que toma partido y justifica un determinado estado de cosas. Ya sea una apreciación histórica, una nota periodística, un ensayo filosófico y hasta un estudio científico, todos a su manera parten de los límites y las determinaciones de una situación histórico-cultural concreta que los ordena y legitima. Entonces afirmar que la teoría puede ser producida desatendiendo a la praxis concreta implica en sí mismo una aseveración ideológica en tanto aprobación de una praxis específica y justificación de un estado de cosas. Pero esta cuestión tiene así mismo otras aristas igualmente influyentes.

Nos parece atinente aquí explayar si quiera brevemente este asunto, que por cierto da para un desarrollo más pormenorizado, haciendo hincapié en el tipo de narrativa textual que se deriva de cada uno de los modelos filosóficos contrapuestos y que se define a partir de una específica forma de comprender la verdad y por consiguiente la política. En primer lugar, una Filosofía que decide encerrarse en sí misma como gesto de libertad, desoyendo las voces del mundo o dóxa, para pronunciar un discurso enmarcado en los límites de una lógica excluyente, que se funda en principios que resisten a la diferencia y pretenden la identidad, exige una comprensión esencialista del fenómeno de la verdad, que queda así caracterizada como universal y absoluta, pero más aún como privilegio de una aristocracia espiritual que se separa de su plebe. Ya sea como una esfera inmutable al estilo parmenídeo, o como dialécticamente desenvuelta en la Historia como en Hegel, la verdad es y no puede no ser, es decir no puede someterse al arbitrio del debate público. Ahora bien, si pensamos en los tipos de discursividades que atienden nuestros autores y reivindican como Filosofía, claramente está operando en ellos un principio de democratización de las voces dignas de ser tenidas en cuenta, y en ese mismo principio la construcción de una verdad, ni relativista ni arbitraria, sino fruto del consenso, es decir vigente bajo las normas que las comunidades se autoimponen o, dicho de otra forma, justificada desde el perspectivismo. Este principio discursivo no responde simplemente a una pauta humanista a ultranza, sino a criterios epistémicos como el hecho de que el mito es también, como prueba Dussel, racional, sistemático y conceptual, cual se ha pensado distintivamente la Filosofía Occidental frente a otras narrativas. Así mismo todo discurso humano que es parte de un determinado universo de sentido, implica y posee en sí la pauta moral y axiológica de la que se deriva una posición concreta frente a la coyuntura política de una época, por lo cual posee entonces valor para ser pensado filosóficamente y expresa así mismo una Filosofía como potencialmente productora de conceptos.

Entonces nos parece importante si quiera al pasar mencionar esta relación entre la Filosofía Latinoamericana, tal cual la comprenden Dussel y Roig, y las formas de pronunciación textuales de la misma, para iluminar las opciones políticas que habilitan, naturalmente el Objetivismo no es tolerable con un modelo democrático, así como el perspectivismo no soporta tiranías y aristocracias. Esto se explica en parte si atendemos a la definición de las condiciones de posibilidad para ejercer la política que son la igualdad ante la palabra y ante la ley, para la primera es indispensable la horizontalidad del debate público en la confrontación de opiniones para que todas las voces pesen lo mismo en la balanza del intercambio de ideas, y para la segunda, claro está, no tendría sentido jerarquizar esas voces bajo ningún pretexto, porque la ley es la expresión de esas necesidades y esperanzas que conjuntamente se sentencian en la política.

En efecto, al reconocer ambos a la Filosofía como una praxis esencialmente política y ética, y cuya autenticidad se da en vistas a un horizonte futuro guiado hacia la liberación de los pueblos oprimidos, se echa por tierra para siempre la falsa idea tantas veces repetida por la tradición helenocentrista, de que el saber filosófico es un saber “inútil” y por tanto desafectado de la realidad cotidiana y las tensiones histórico-políticas. La utilidad del quehacer filosófico, hoy en nuestros contextos latinoamericanos, está dada entonces por una praxis liberadora que no puede divorciarse del conocimiento y la valoración de lo propio. Así mismo la producción de ese conocimiento no se construye desde la ociosidad intelectual o el apartamiento solitario, sino desde la participación y el compromiso político, desde un sujeto encarnado y resurgido en la multitud que lo resignifica y lo salva de la alienación, para convertirlo finalmente en el creador, codo a codo con ella, de su propia Historia.

Referencias

- Acosta, Y. (2020). *Un Humanismo crítico desde Nuestra América*. En A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Ed.), *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*, (pp 25-43). EDIFYL.
- Alberdi, J. B. (1978). *Ideas para presidir un curso de Filosofía Contemporánea*. UNAM.
- Alcoff, L. M. (2018). *El Hegel de Coyoacán*. En J. G. Gandarilla Salgado y M. Moralla (Coord.), *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, (pp. 79-99). UNAM
- Arpini, A. (2018). *Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964-1975)*. En J. G. Gandarilla Salgado y M. Moralla (Coord.), *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, (pp. 25-39). UNAM.
- Dussel, E. (2009). *Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. En J. Rösen y O. Kozlerek (Ed.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, (pp. 93-109). Biblos.
- Guadarrama González, P. (2018). *El Humanismo práctico en la Filosofía política crítica de Enrique Dussel*. En J. G. Gandarilla Salgado y M. Moralla (Coord.), *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, (pp. 57-79). UNAM.
- Guardiola Rivera, O. (2018). *¿Invertir la Ética de lo Normativo? De la Filosofía-Teología de la Liberación a la descolonización permanente*. En J. G. Gandarilla Salgado y M. Moralla (Coord.), *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, (pp. 99-123). UNAM.
- Hegel, G. W. F. (1961). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1968). *La Filosofía del Derecho*. Claridad.

- Oviedo, G. (2020). *Filosofía Latinoamericana como ancilla emancipationis. Arturo Roig o la moral de la literatura filosófica emergente*. En A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Ed.), *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*, (pp 25-43). EDIFYL.
- Parménides/Heráclito (1984). *Fragmentos*. Ediciones Orbis S.A.
- Ramaglia, D. (2020). *Filosofía Latinoamericana e Historia de la Ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual*. En A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Ed.), *Diálogos Inacabados con Roig, Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Universidad*, (pp 43-67). EDIFYL.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana.
- Scannone, J. C. (2018). *La Filosofía de la Liberación en la Argentina. Surgimientos, caracterización, historia y vigencia actual*. En J. G. Gandarilla Salgado y M. Moralla (Coord.), *Del Monólogo europeo al diálogo interfilosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*, (pp. 39-57). UNAM.

AUTORES

José Ernesto Bianchi. Profesor de Grado Universitario en Filosofía por la Universidad Nacional De Cuyo. Maestrando en Estudios Latinoamericanos por la misma Universidad. Se desempeña actualmente en docencia de nivel medio y superior.

Nadia Jimena Irrazabal Astudillo. Profesora de Grado Universitario en Filosofía por la Universidad Nacional De Cuyo. Maestranda en Estudios Latinoamericanos por Universidad Nacional De Cuyo. Se desempeña actualmente en docencia de nivel medio y superior.

Conflicto de intereses

Los autores declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

De la razón civilizatoria a las otredades epistémicas: análisis del discurso del desarrollo en América Latina en clave (de)colonial

From civilizing reason to epistemic otherness: analysis of the development discourse in Latin America in (de) colonial key

 **Vanesa Castro**
Universidad Nacional de San Juan - Argentina
San Juan, Argentina
vanesa.e88@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza las construcciones discursivas en torno a la noción de desarrollo en las políticas que han tenido lugar en el contexto latinoamericano de la segunda mitad del siglo XIX en adelante. Se plantea un análisis crítico de discurso situado históricamente y desde una perspectiva de la genealogía decolonial, revisando los principales modelos de desarrollo territorial y sus discursividades legitimadoras. No se plantea efectuar un análisis meticuloso de la historia de las ideas latinoamericanas acerca del desarrollo, sino resaltar y desglosar las continuidades, diferenciaciones y rupturas discursivas en torno a este relato hegemónico, el cual tiene un potencial performativo de larga data y se nutre de la episteme capitalista, colonial y eurocéntrica cincelada desde el proyecto de la modernidad. Entre las principales conclusiones se destacan, por un lado, la fuerte legitimidad del discurso del desarrollo extractivo-exportador, que se mimetiza entre otras discursividades como la del desarrollo sostenible, la cual a pesar de plantear una propuesta superadora, termina por (re)abonar la articulación geopolítica de los territorios en tanto centros y periferias, ratifica al modelo mercado-céntrico y abre espacio para una nueva colonialidad global sobre los territorios subalternos y sobre los bienes comunes. Por otro lado, es posible registrar la apertura a propuestas o discursividades disonantes a las hegemónicas, que emergen de las bases sociales, comunitarias y de la academia decolonial; y dislocan aseveraciones, concepciones e interpretaciones “otras” sobre la relación entre desarrollo y territorio y, en última instancia, configuran expresiones emancipatorias y prácticas decoloniales para una sociedad post-capitalista.

Palabras clave: Desarrollo; Decolonial; Discurso; América Latina; Territorio

ABSTRACT

This article analyzes the discursive constructions on the concept of development in Latin American politics from the second half of the 19th century onwards. The main models of territorial development and their legitimizing discursivities are studied from the perspective of critical discourse analysis, historically situated, and from the decolonial genealogy. It is not a meticulous study of the history of Latin American ideas about development, but rather it is intended to highlight and disaggregate the continuities, differentiation, and ruptures discursive of this hegemonic narrative, which has performative potential and is based on the capitalist, colonial and eurocentric episteme. The main conclusions indicate, on the one hand, the strong legitimacy of the discourse of extractive-exporter development, which is mimicked among other discourse such as that of sustainable development. Despite proposing an overcoming proposal, sustainable development ends up reaffirming the geopolitical articulation of the territories as centers and peripheries, ratifies the market-centric model, and opens space for new global coloniality on subaltern territories and on common goods. On the other hand, there are proposals or discursivities different from the hegemonic ones, which emerge from the social and community bases and from the decolonial academy; and they dislocate “other” assertions, conceptions, and interpretations about the relationship between development and territory and, ultimately, configure emancipatory expressions and decolonial practices for a post-capitalist society.

Keywords: Development; Decolonial; Discourse; Latin America; Territory

1. INTRODUCCIÓN

El discurso del desarrollo continúa siendo la narrativa suprema en nombre de la cual se justifican y se legitiman diversas políticas que promueven la acumulación económica y el avance sobre los territorios, al menos en buena parte América Latina, más allá de cualquier modelo político más o menos democrático (Rodríguez & Govea, 2006). Esta suerte panacea universal se ha instaurado como marcador económico desde hace al menos unos 70 años. Durante las últimas tres décadas se comenzó a discutir sobre el discurso del desarrollo sostenible (desde el informe de Brundtland), como horizonte para direccionar el diseño de políticas públicas destinadas a mejorar las condiciones de desigualdad social, económica y el deterioro ambiental, entre las diversas regiones del mundo. Esto indica que, aunque parezca un discurso en apariencia desgastado dado el fracaso de sus promesas de prosperidad para las regiones periféricas, la multiplicidad cuestionamientos que ha despertado, la profundización de las desigualdades sociales, y las consecuencias desastrosas para la salud e integridad de todas las especies y los ecosistemas, lejos se encuentra de su senectud.

Interesa abordar la materialidad del discurso del desarrollo ya que con frecuencia su interpretación menos habitual es reconocer que por medio de ella se transparenta un nuevo orden colonial y global para la región latinoamericana, escenario que encuentra sus apositos en el orden económico mundial ya establecido, denominado por Ramón Grosfoguel (2006) como sistema mundo moderno, colonial y patriarcal. En línea con lo que expone Santiago Castro-Gómez, las nuevas discursividades del desarrollo (como la del desarrollo sostenible, por ejemplo) robustecen, en clave posmoderna, las dicotomías y jerarquías moderno-coloniales en relación al conocimiento (Valiente, 2014). En la actualidad, se asiste a la ratificación del modelo de desarrollo neoliberal mercado-céntrico cuya expresión medular es la transformación *glocal* de los territorios a través de políticas que retan la (sobre)explotación de la naturaleza. Al respecto se puede considerar la cartera de megaproyectos de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), la cual desde el año 2000 promueve la apertura de nuevos canales de comunicación (terrestres, aéreos y marítimos), que faciliten el flujo de energías, de materias primas y de servicios a fin de que los territorios comprendidos sean más competitivos. Si bien la promoción de la integración territorial y el desarrollo local puede acarrear nuevos beneficios para las poblaciones afectadas por la IIRSA, lo cierto es que las estrategias que se priorizan amenazan con exacerbar la disputa por los bienes comunes, la sustitución de prácticas productivas que sean funcionales a las necesidades de capitales transnacionales, la dependencia territorial y, en última instancia, acentuar la desigualdad social imperante.

De acuerdo con esta perspectiva, se torna imperioso avanzar hacia la segunda descolonización, o decolonialidad como sostienen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, p. 17), cuya principal orientación es avanzar en la resignificación de las múltiples relaciones heterárquicas en torno a las construcciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género, las cuales están incólumes desde la primera descolonización, que tuvo lugar en los siglos XIX y XX. No obstante, este proceso de decolonialidad constituye una apuesta a largo plazo que no puede ser reducida a un fenómeno jurídico-político ni de praxis asilada.

Es preciso reconocer que una de las principales manifestaciones de la colonialidad es la colonialidad del saber, dado que se sigue pensando e interpretando la realidad social y produciendo conocimiento desde el ethos eurocentrista. En este sentido, el artículo pretende, en primer lugar, auspiciar una lectura crítica comprensiva sobre el *horizonte gnoseológico* que da fundamento y sustento al discurso hegemónico del desarrollo, el cual hunde sus raíces en el poder y saber colonial (León, 2005). Luego se rastrean y analizan, en clave histórica, las principales corrientes de desarrollo y sus correspondientes argumentaciones discursivas, que han tenido lugar después de la segunda guerra mundial y que fueron traducándose en acciones políticas en la región latinoamericana para promover el desarrollo y a integración territorial. En síntesis, se identifica, en primer lugar, a la corriente discursiva de corte ortodoxo-liberal, dentro de la cual se encuentran las teorías de la modernización y las neoliberales. En segundo lugar, se analiza la corriente heterodoxa constituida por las teorías estructuralistas y neo-marxistas. En tercer lugar, aparece el discurso y proyecto neoliberal. Por último, se encuentran las discursividades alternativas, contrahegemónicas y contraculturales, donde se ubican las teorías del postdesarrollo, la ética del cuidado, la economía social

y solidaria, el Buen Vivir y el postextractivismo, entre otras perspectivas y movimientos que se surgen a principios del presente siglo en América del Sur (Putero, Rodríguez, & Miceli, 2015) Esta línea se inscribe en la discusión vigente y activa en las ciencias sociales enmarcadas en el *giro decolonial*, desde el cual se plantea la imperiosa necesidad de llevar adelante la desconstrucción y descolonización de la hegemonía occidental.

Los interrogantes que vertebran este trabajo son conocer: ¿Cómo se explica la hegemonía del discurso del desarrollo desde una perspectiva histórica y decolonial? ¿Qué huellas epistémicas y herencias de la colonialidad del saber es posible identificar en los diferentes modelos y discursos del desarrollo? ¿Cuáles son las alternativas discursivas que tensionan formas de *ser/pensar/hacer* el desarrollo desde una posición contra hegemónica y contracultural? ¿Es posible vertebrar desde estas perspectivas algunas prácticas decoloniales?

2. METODOLOGÍA

Se emplea el enfoque del análisis crítico del discurso para reconstruir las diferentes corrientes de desarrollo, y sus argumentaciones discursivas, situado históricamente y desde la perspectiva de la genealogía decolonial (Beltrán-Barrera, 2019). Se revisan y analizan diversas fuentes autorales que han dado sustento o bien cuestionado la noción de desarrollo en América Latina.

Por un lado, el análisis crítico del discurso permite echar luz sobre la influencia y (super)pervivencia que tiene, en este caso, el discurso del desarrollo en las formas del pensar-hacer latinoamericano desde el entramado capitalista-colonial-eurocéntrico y la potestad que sigue teniendo en la legitimación de sistemas de valores -sociales y políticos-, en general (van Dijk, 2009), y en el impulso a políticas públicas, en particular. En otros términos, permite una aproximación a la representación discursiva del desarrollo vinculada a ideologías hegemónicas. Desde esta perspectiva se considera que el lenguaje construye la realidad social e interactúa con la cultura (Zimmermann, 2014).

Por otro lado, desde la genealogía decolonial se presenta al sistema-mundo moderno, como macroestructura inherente a la colonialidad del poder. Se despliega un análisis situado e histórico de los diseños globales que tienen incidencia en la región y sus representaciones discursivas a nivel de los estados y a nivel de la región latinoamericana, que han sido andamiaje de las estructuras de poder sostenidas por más de 500 años. La genealogía decolonial, desde una perspectiva foucaultiana descentrada, permite comprender las dinámicas presentes de la política global mediante el análisis de sus discursos y prácticas políticas en torno al desarrollo, en tanto mito fundante. En Foucault, la genealogía constituye una analítica del poder, por medio de un método que permite trazar la historia a fin de conocer cómo el saber y las grandes verdades gravitan en relación a mecanismos históricos de poder (Hernández González & Rodríguez Mora, 2012, p. 189).

Finalmente, la genealogía decolonial, concebida como una inflexión epistémica, permite descifrar y reactivar aquellos conocimientos ocultados e invisibilizados por un dispositivo hegemónico de producción de saber del desarrollo y por la expansión de la modernidad colonial (Sánchez Antonio, 2020). En este sentido, la noción de “saberes sometidos” trabajada por Foucault (1992) es medular, quien los define como aquellos saberes subyugados a los contenidos históricos y que han sido sepultados, soterrados y enmascarados por ser considerados ingenuos, incompetentes, insuficientemente elaborados, incapaces de unanimidad, inferiores jerárquicamente al nivel de conocimiento o de la cientificidad exigida.

3. DESARROLLO

3.1 Hacia una genealogía del desarrollo en clave (de)colonial: un marco para el análisis de las discursividades

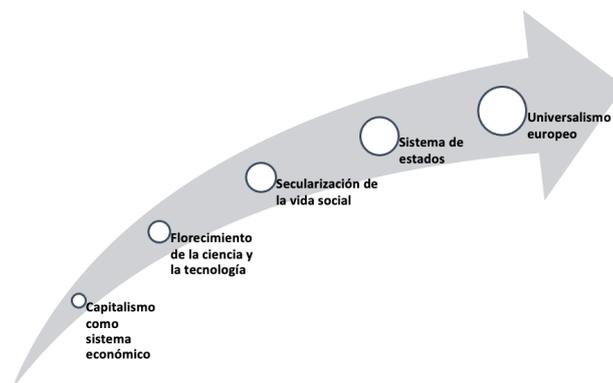
El capitalismo comenzó a desarrollarse como un nuevo sistema social en Europa hace cinco siglos, a partir de la creación “de un comercio y un mercado mundialmente expansivos” (Marx, 1959, p. 146), a medida que el viejo orden feudal decaía y entraba en proceso de extinción. De esta manera, se constituyó en

la primera forma de sociedad capaz de incorporar todas las otras formas en una sola formación social (Robinson, 2013), dando origen a lo que Immanuel Wallerstein (1974) designa una “economía-mundo”, dentro de un “sistema mundo moderno”. Con esta noción, Wallerstein trascendió los estudios de los estado-nación que los abordaban de forma individual y apartada. Su propuesta parte por examinar la historia y los orígenes del capitalismo, desde el radar global, considerando sistema-mundo y su propuesta de estructura económica.

La incorporación de América en los intercambios mercantiles a esta nueva economía-mundo articuló unos procesos de producción, unas cadenas mercantiles y una división internacional del trabajo a nivel global (Navarrete Saavedra, 2010). La economización de las nuevas sociedades americanas colonizadas es justificada y promovida desde la narrativa promesante del *orden, civilización y progreso*. El proyecto de modernidad fue inspirado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII, basados en la promoción de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias (Habermas, 1989). Este proyecto se gestó simultáneamente en Europa y en las Américas, instituyéndose bajo una condición de colonialidad, donde el orden social europeo se estableció como la frontera de la civilización (Santos & Meneses, 2014), comenzando a operar lo que Anibal Quijano (2000) denomina una *colonialidad del poder* basada en un modelo hegemónico global de poder – el capitalismo mundial colonial/moderno.

La colonialidad del poder se asienta en relaciones de poder y de saber que diseñan e institucionalizan fronteras no solo territoriales sino, sobre todo, de categorización de personas y divisiones ontológicas (Mignolo & Gómez, 2015). Esta fronterización y operación clasificatoria, al decir Walter Mignolo (2001, p. 24), estructuró una epistemología de doble cara (una visible y otra invisible) y una forma de entender el mundo detentada desde un lugar geopolítico de superioridad. La emergencia del sistema-mundo moderno se puede explicar a partir de la interrelación de los siguientes fenómenos sintetizados en la Ilustración 1.

Ilustración 1. Fenómenos del sistema-mundo moderno colonial



Fuente. Elaboración propia a partir de Restrepo & Rojas, 2010.

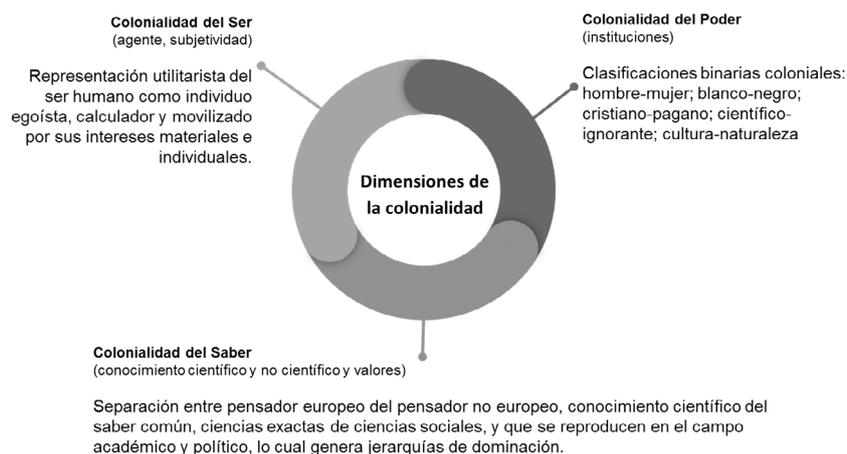
La colonialidad articula, al menos, tres líneas de clasificación social: el trabajo, la raza y el género, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los hombres blancos europeos (Escobar, 2003; Restrepo & Rojas, 2010). Edgardo Lander (2000), ha profundizado en la dimensión epistémica de la colonialidad del poder bajo la noción de *colonialidad del saber*, relacionada con los discursos a través de los cuales se comprende al mundo social, al clasismo, el racismo, el sexismo y su interseccionalidad. Estos discursos colonizan el ser, llevando a actuar bajo patrones capitalistas, racistas y sexistas de identificación -que se reproducen consciente o inconscientemente-, limitando la acción, es decir, la colonialidad del poder.

Hacia finales de los años noventa, Walter Mignolo repara en otras de las dimensiones de la colonialidad: la *colonialidad del ser*, inspirado en el pensamiento de Enrique Dussel, quien advirtió la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales. La colonialidad del ser se refiere a “la experiencia vivida de la colonización y de su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007, p. 103). En resumen,

...la colonialidad es un fenómeno histórico muy complejo que opera a través de una manifestación de jerarquías (raciales, territoriales y epistémicas) que permiten la reproducción del patrón de dominación. Esas jerarquías naturalizadas se conforman a partir de la voz de quienes detentan el poder, lo cual se ve reflejado en diferentes espacios y en los discursos de distintos actores. (Blanc & García Ríos, 2016, p. 141)

La siguiente figura sintetiza las tres dimensiones de la colonialidad según los autores desarrollados.

Ilustración 2. Dimensiones de la colonialidad



Fuente. Elaboración propia a partir de Martins, 2015.

Este patrón colonial de relacionamiento ha demostrado ser más duradero y estable que el propio colonialismo (Cano Aguilón, 2013). La *narrativa de la modernidad* y del *pensamiento ilustrado* se propagó por América, pasando de esgrimir la misión evangelizadora en el siglo XVI, a la civilizadora, entre los siglos XVII y XIX (Shifres & Rosabal-Coto, 2017). Más tarde, durante el siglo XX, los países más industrializados que controlaban la economía por entonces siguieron imponiendo la ontología colonial en la forma de un *relato del progreso*. Al interior de nuestro continente, los valores de ese paradigma colonial han sido incorporados y reproducidos con naturalidad por el lenguaje del pensamiento económico convencional y por las sociedades poscoloniales, legitimando un sistema desigual de relaciones de poder entre las poblaciones. En este cuadro las historias de los colonizados pasaron a ser contadas por los hombres letrados, pasando a conformarse en la versión oficial y universal.

Siguiendo esta línea, se instaura en el siglo XIX en Occidente la noción de *desarrollo* a partir de que la sociedad liberal industrial se constituyera no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible (Gómez Hernández, 2014). Desde la crítica decolonial, el discurso del desarrollo representa una de las últimas expresiones que materializan las creencias de la modernidad en el presente. Ahora bien ¿Por qué se arguye que en el discurso del desarrollo opera la matriz colonial? Para responder a ello se sostiene que, aunque la colonialidad emerge con la colonización y la conquista del Atlántico iniciada hace cinco siglos por el proyecto de la modernidad, sus lógicas continúan revelándose en la organización de las nuevas naciones-estado, y alrededor de las estructuras materiales y simbólicas impuestas en el siglo XXI (Robinson, 2013). En la Ilustración 3, se sintetizan los ciclos progresivos del capitalismo y los hilos discursivos que han acompañado cada periodo, para la justificación de su hegemonía.

Ilustración 3. Periodos del capitalismo y sus respectivos discursos



Fuente: elaboración propia a partir de Robinson, 2013.

La colonialidad del saber es el andamiaje epistémico del *discurso del desarrollo*, el cual desde “la segunda mitad del siglo XX encarnó la visión evolucionista y teleológica de discursos anteriores como el civilización, progreso y modernización” (Gómez-Quintero, 2010, p. 99). Una cuestión no mencionada hasta acá, pero que resulta relevante de resaltar, es que a partir de estas construcciones epistemológicas se ha naturalizado el dominio sobre la naturaleza incluso estableciendo una escisión con aquello que se entiende por cultura. La marginalidad ejercida sobre la naturaleza, o biocolonialidad, en el presente se expresa a través del discurso del “desarrollo sostenible” que paradójicamente al tiempo que se ha apropiado del relato proteccionista del medio ambiente y promueve políticas para la superación de la pobreza, la reducción de la desigualdad social, el acceso a la justicia, la infraestructura, etc. también justifica intervenciones militares (Garduño Oropeza & Stingl, 2017) y afianza el nuevo proceso de capitalización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía, donde se tornan elementales la planificación de la realidad social, la investigación y aplicación del conocimiento técnico- científico para dar cauce al proyecto neocolonial (Quijano Valencia et al., 2007, p. 12).

La colonialidad ha cristalizado su esencia *performativa*, solo que a diferencia de los siglos anteriores actualmente se asiste, más bien, a la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, en el que se han superado las formas de dominación desplegadas por la modernidad bajo mecanismos coercitivos, pero no así la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. De esta manera lo que se establece es una hegemonía de carácter ideológico (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Castro Orellana, 2014). Probablemente, la característica más fuerte del eurocentrismo ha sido el “modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará a verse desde entonces, con los ojos del dominador, encubriendo sus perspectivas históricas y culturales autónomas” (Quintero, 2014, p. 70).

3.2 Historia de una invención: (des)entramando los discursos del desarrollo en América Latina.

Registrar el desplazamiento epistémico desde el mediterráneo hacia el atlántico como escenario del intercambio mercantil a una escala global a partir siglo XVI y como horizonte de realización para los pueblos latinoamericanos, es fundamental para debatir y desentrañar la concepción eurocéntrica y colonial (Mignolo, 2003 citado por Navarrete Saavedra, 2010, p. 27) del actual discurso del desarrollo. En su constitución fue clave el advenimiento de la modernidad puesto que representó la transformación -paulatina pero radical- de las estructuras intersubjetivas que le precedieron, y la formación de un singular modelo de racionalidad que gradualmente fue incidiendo en la totalidad de la población global (Quintero, 2013).

Para dimensionar las significaciones e implicancias del discurso del desarrollo desde siglo XIX en adelante, es preciso considerar que la colonización ha cincelado durante mucho tiempo un modelo de racionalidad y de evolución de las sociedades coloniales y poscoloniales de acuerdo con los cánones de las potencias que dirigían el sistema económico mundial. Las diversas negociaciones como, la firma del Tratado de Tordesillas por parte de España (Castilla) y Portugal en 1494, el Tratado de San Idelfonso 1º de octubre de 1777, el Tratado de Madrid el 13 de enero de 1750, entre otros, por parte de los Estados absolutistas constituyeron acontecimientos importantes no sólo en la inscripción del orden mercantilista (Benites, 2007), sino que además sirvieron de base para la conformación de espacios geopolíticos subordinantes.

De la misma manera, en este proceso de dominación también fue primordial la profundización de una economía de mercado de los territorios colonizados basada en la especialización de los productos que estos podían producir y que demandaban las metrópolis europeas. Como corolario, se alumbró un nuevo tipo de sociedad de características similares en las sociedades colonizadas como Asia, América Latina y África (a pesar de la profunda diferencia de origen de cada una), dando cabida, por un lado, a un sector de la población que vivía del régimen de explotación en función de la metrópolis, mientras que otro, seguía viviendo en régimen de economías tradicionales. Esta herencia del colonialismo, tanto en la división territorial a través de tratados y la formación de estos dos sectores socioeconómicos en países colonizados, sentaron las bases sobre las que se han articulado las economías de los países (Colomo Ugarte, 2004), que luego se llamarían subdesarrollados.

En el periodo que transcurre desde la segunda guerra mundial hasta la crisis del petróleo (1945-1973), diversas corrientes comienzan a discutir en profundidad el desarrollo como paradigma económico. Aquí es relevante destacar dos hechos que contribuyeron a erigir la idea hegemónica de desarrollo y a establecer un nuevo orden territorial mundial: el tratado de Postdam (1945) y el discurso del presidente estadounidense Harry Truman (1949).

El tratado de Postdam marcó el inicio del nuevo orden internacional en el que las potencias vencedoras de la segunda guerra mundial, se repartieron las áreas de influencia y consensuaron las reglas básicas de funcionamiento en el ámbito internacional. Allí nace la Organización de las Naciones Unidas en 1945. Por su parte, el discurso del presidente de Estados Unidos, Harry Truman, pronunciado el 20 de enero de 1949, marcó un hito puesto que “legitima la idea contemporánea de desarrollo” (Cuestas-Caza, 2019, p. 53), como horizonte histórico y universal para los países de América Latina. Este discurso no solo subrayó los puntos esenciales de su plan económico como seguir con el Plan Marshall (1948-1952), apoyar la constitución de las Naciones Unidas, y crear una organización común de defensa que pocos meses después se conocería como la OTAN (Roig, 2008), sino que además se lo reconoce como el hecho en que se menciona por primera vez el término “subdesarrollo”. Finalizado el enfrentamiento se vivía un clima de grandes esperanzas, las naciones aliadas vencedoras establecieron los acuerdos de Bretton Woods (New Hampshire, EEUU, en 1944), como un marco general que llevaron a considerar la ayuda extranjera como una llave para el desarrollo económico. Estados Unidos pasa a tener un lugar medular en el sistema económico mundial y los países europeos, latinoamericanos, africanos y asiáticos, pasan a disputar sus posiciones en ese nuevo panorama. Resulta llamativo que paradójicamente valores que enarbolan las instituciones que emergen desde Breton Woods justifican la,

...estructura que se viene a legitimar como extraestatal, y que literalmente es ajena en cuanto su consistencia discursiva y mandatos de las poblaciones para las cuales dice estar al servicio, en el tanto se plantean desde el afuera, mientras la efectividad de sus poderes y discursos reside en lo externo y por tanto ajeno. (Gómez Ordoñez, 2011, p. 128)

En esa época hablar de desarrollo rebosaba de promesas, de metas a alcanzar, obstáculos a superar, de imágenes que conducían a imitar los logros de sociedades avanzadas. Se propuso integrar a los territorios subdesarrollados: Asia, África y América Latina (Manzanal, 2012), de modo que alcanzaran el esquema de los países del desarrollados. Para ello, se llevaron adelante procesos de transformación de valores y de subjetivación en los que además de considerar el factor económico para el *crecimiento*, se promovió

la *modernización* cultural, social y política de los países considerados subdesarrollados, definidos según patrones occidentales. Esto contribuyó a que el discurso del desarrollo se complejice y se condense como *ideología*. En este punto Milton Santos (2003), sostiene que el término *subdesarrollo* fue discutido, condenado y definido en un tiempo récord, tanto que los hombres del mundo más pobre se olvidaron de que pertenecían a un mundo explotado.

En esta arena ideológica convergen los teóricos pioneros y conservadores de la economía marcados por la visión homogénea, universal y unilineal del desarrollo. Esta visión estuvo cimentada por economistas neoclásicos como Alfred Marshall, Leon Walras, Vilfredo Pareto y Arthur Pigou (Zapata & Chávez, 2018), cuyas elucubraciones teóricas más relevantes se justifican desde la teoría o la escuela de la modernización (Lewis, Rostow, Huntington, Parsons). Su planteamiento central era que los países subdesarrollados encontrarían el “motor” del desarrollo en la acumulación de capital, la industrialización deliberada, la planeación del desarrollo y la ayuda externa (Escobar, 2008). Para ellos el Estado, al igual que la industrialización y el comercio internacional, debía tener relevancia en la mejora de las dinámicas del mercado, en el ingreso de los ciudadanos y de sus condiciones de vida.

Para implementar este plan y superar la pobreza, los países desarrollados otorgaron préstamos y brindaron apoyo a los movimientos reformistas para evitar la deriva del sistema capitalista, de los países subdesarrollados. Sin embargo, pese a los apoyos brindados, las relaciones comerciales con los países surgidos de la descolonización no podían cambiar la estructura productiva fundamentada en siglos de existencia. Por lo que siguieron fundamentándose principalmente en el intercambio de tecnología por materias primas (Colomo Ugarte, 2004).

Así es como América Latina partió de un modelo de desarrollo basado en sustituir las importaciones industriales por producciones nacionales propias a partir de las rentas generadas por las exportaciones de productos primarios, la llamada Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), beneficiándose de la fase expansiva de la economía mundial después de la segunda guerra mundial. Por su parte, las élites locales de los países denominados subdesarrollados cumplieron un rol central adoptando este modelo, ya que se ajustaba a su objetivo de modernización y contribuía a reforzar su poder local (Álvarez, 2013).

Entre ciertas dificultades, estos procesos de industrialización fueron relativamente exitosos, sobre todo en los países más grandes del continente: Brasil, México y Argentina (Lander, 2014, p. 2). No obstante, como sostiene el autor Colomo Ugarte (2004) si bien en los países subdesarrollados se evidenció hubo intentos para gestar un desarrollo autocentrado y estructurado o de explotación de las supuestas ventajas comparativas en el mercado internacional, el discurso del desarrollo circunscrito al marco nacional de las elites políticas de estos países, constituye “el discurso de perpetuar la cárcel de los pobres del mundo”, ya que en el fondo estos discursos nacionalistas, carecían de soluciones eficaces a los profundos desequilibrios socioeconómicos.

Hacia finales de los 60, este modelo industrializador mostró su debilidad expresada en la rigidez de los mercados internos de cada país. En esos años la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) planteó la necesidad de una cooperación económica entre países latinoamericanos. Los cepalinos abrieron camino a nuevas olas de pensamiento crítico: las teorías de la dependencia, la tesis de la colonialidad interna y las ideas teológicas de la liberación, las cuales contribuyeron a ampliar la crítica postcolonial al considerar otros elementos no-económicos como los morales, políticos, estéticos, culturales y religiosos (Martins, 2015).

3.3 La línea heterodoxa: primeras (de)construcciones latinoamericanas

El enfoque estructuralista o desarrollista derivado del trabajo germinal de la CEPAL y cuya profundización viene de la mano del argentino Raúl Prebisch, constituyó una de las primeras teorías económicas heterodoxas de origen latinoamericano. Su planteamiento fundamental es que los problemas que padece la región son de carácter estructural, al explicitar que “la periferia” la constituyen aquellas regiones cuya economía está especializada en la producción de materias primas y manufacturas poco elaboradas, con formas de control del trabajo coercitivas y, en general, mal remuneradas. Mientras que, por otro lado, se

encuentran países con una posición de “centro” que, al concentrar el capital y beneficios de la producción capitalista, ostentan el desarrollo de tecnología, producen manufacturas complejas, compran materias y bienes baratos de la periferia y venden los suyos a altos costes. Son sociedades con altos índices consumo, la forma fundamental de control del trabajo es la relación capital-salario, y en lo político son estados-nación fuertes (Españeira González, 2009).

De cara a esa realidad el estructuralismo plantea la necesidad de construir una teoría económica distinta que responda a la lógica de funcionamiento específica de los países periféricos, que corrija sus deformaciones estructurales, que supere el atraso tecnológico, promoviendo un “desarrollo hacia adentro” dirigido hacia el mercado interno, siguiendo las lecciones que había dejado el proceso espontáneo de industrialización que vivió América Latina entre las dos guerras mundiales. Además, enfatizan en la participación del Estado para la instrumentación de políticas, programas y líneas de actuación que transformen las naciones de manera sostenida (Castillo Eslava, 2017), pero que sea respetuoso de la iniciativa privada, que haga de la ISI el eje de un conjunto de reformas estructurales, entre las que se incluían dos planteamientos audaces para la época: la Reforma Agraria y la Integración Latinoamericana.

Los resultados de la implementación de este modelo fueron distintos a lo proyectado dado que se esperaba que la ISI y el desarrollo hacia adentro genere una mayor independencia del comercio exterior, pero como el financiamiento de la ISI dependía de las exportaciones, este hecho sumado al impacto de la crisis determinó una mayor dependencia del comercio exterior. Por otro lado, los estructuralistas pensaron que el traslado de los centros de decisión hacia el interior determinaría la formación de un Estado nacional independiente y de una burguesía nacional. En realidad, en los años 60 y 70 se constató un control creciente del capital extranjero sobre la gran industria e incluso un aprovechamiento de los mercados ampliados de la integración subregional para beneficio de las transnacionales. En cuanto a las consecuencias políticas se esperaba un debilitamiento de las oligarquías tradicionales y un avance de la democracia. En términos generales, lo que ocurrió fue el reemplazo de la vieja estructura representada por líderes populistas, para mayor desgracia, por los regímenes de fuerza y sus dictadores que ensangrentaron a América Latina (Salgado Tamayo, 2014).

Aunque estos planteamientos heterodoxos han cuestionado duramente el paradigma economicista del desarrollo, en el fondo seguían dando sostén al crecimiento económico como expresión de progreso material y le daban un lugar importante industrialización (Gudynas, 2011). Sin embargo, los aportes de este enfoque marcaron un punto de bifurcación respecto a la teoría neoclásica, al demostrar que no es posible un crecimiento equilibrado, sino más bien se comienza a ver la situación latinoamericana como herencia del saqueo colonial y neocolonial de los países desarrollados (Mendiluzza Dias & Jimenez Barrera, 2018). Con este planteo se adelantaron en casi dos décadas a los teóricos del post-desarrollo.

3.4 La restitución conservadora: el proyecto y el discurso neoliberal

El proyecto modernizador iniciado en la posguerra se constituyó en la fuerza que dio lugar a la emergencia *pensamiento neoliberal*. Su matriz de origen se encuentra en los pensadores de la Escuela Austriaca, quienes propusieron una revolución cultural y un “orden económico racional” (Hayek, 1945). En 1938 en el denominado Coloquio de Lippman se establece la necesidad de hacer una revolución cultural que consistía en eliminar al Estado como planificador central y construir un sistema donde primen los intereses individuales.

En 1947, cuando el estado de Bienestar en la Europa de posguerra se impuso como conducta política, Friedrich von Hayek convocó a quienes compartían su orientación ideológica a una reunión en la pequeña estación de Mont Pelerin en Suiza. Entre los participantes estaban no solamente adversarios firmes del Estado de Bienestar europeo, sino también enemigos férreos del New Deal norteamericano como: Ludwig Von Mises, los norteamericanos Milton Friedman y Walter Lippman, los alemanes Walter Eukpen y Ludwig Erhard, el lord británico Karl Popper, entre otros. Así conformaron la famosa Sociedad Mont Pelerin, una especie de franco-masonería neoliberal, con alto nivel de dedicación y organización, con reuniones internacionales cada dos años, las que aún mantienen. Su propósito era combatir el keynesianismo y el solidarismo reinante, y preparar las bases de otro tipo de capitalismo, duro y libre de reglas para el futuro

(Bergesio & Fandos, 2009). Esta élite retomó el núcleo duro de las teorías de libre mercado, constituidas por las ideas la absoluta centralidad que debe tener en la economía la propiedad privada y el mecanismo de la competencia como motor de la innovación y prosperidad, convencidos de que “es la sumisión del hombre a las fuerzas impersonales del mercado la que hizo posible en el pasado el desarrollo de una civilización que sin ello no habría podido desarrollarse” (Hayek, 1984). En ese momento se constituyeron,

...una serie de clubes y tanques de pensamiento internacionales, que reúnen a científicos, empresarios, economistas, funcionarios y decididores internacionales con la ambición de resolver los problemas globales de manera interdisciplinar. De tal forma nace el Club of Rome en abril de 1968. (Murillo & Seoane, 2020, p. 222)

Bajo la dirección de Margareth Thatcher, Inglaterra fue el primer país desarrollado en aplicar el ideario neoliberal a partir de 1979. Le siguió EEUU tras la elección de Ronald Reagan en 1980. Sus planes se basaron en políticas vinculadas a la hegemonía del mercado y al abandono de las políticas del Estado de Bienestar. Hubo reformas tributarias que favorecieron a los actores que detentaban altos ingresos, privatización de las empresas estatales, limitación de la influencia de los sindicatos, y la desregulación de los mercados y de las actividades financieras (Colombo, 2013). A la par, se implementaron políticas de ajuste de restricción de la oferta monetaria y del gasto público, lo cual tuvo como resultado la contracción de la economía y el aumento de las desigualdades y el desempleo (Ferrer, 2008). Consecutivamente, el proyecto neoliberal empezó a imponerse en la mayoría de los países, aunque se tratara de gobiernos socialdemócratas (caso de España, Francia y Portugal). Fueron pocos países desarrollados, como Suecia, Austria y Japón, los que no se acoplaron a las premisas del neoliberalismo (Rojas Villagra, 2011).

En América Latina, la ola neoliberal se desató bajo el recetario del llamado Consenso de Washinton. Se trata de un documento ampliamente difundido en el que, a fines de 1989, el economista norteamericano John Williamson sintetizó las políticas neoliberales y las principales medidas económicas impuestas a los países de América Latina, por los principales organismos multilaterales (FMI, BM y BID), y por Estados Unidos. Las propuestas del decálogo de Williamson, fueron: 1) disciplina fiscal; 2) reordenamiento de las prioridades del gasto público; 3) reforma impositiva; 4) liberalización de las tasas de interés; 5) tipo de cambio competitivo; 6) liberalización del comercio internacional; 7) liberalización para la entrada de Inversión Extranjera Directa; 8) privatizaciones; 9) desregulación, y 10) derechos de propiedad (Bolinaga & Slipak, 2015).

Entre las experiencias pioneras de la aplicación de este modelo fueron Chile bajo el régimen militar de Pinochet y de Videla en Argentina. En Chile a partir de 1973, en reacción a las políticas socialistas de Salvador Allende se llevaron adelante privatizaciones, desregulaciones, persecución sindical, desgravación a los sectores de mayores ingresos, entre otras políticas en la misma línea. Por su parte, Bolivia acogió un plan neoliberal a partir de 1985, en respuesta a la hiperinflación que asolaba al país en aquel momento. Pero el *diluvio neoliberal*, como lo denomina Atilio Borón (2003), recién se consolidó con la elección de Salinas en México en 1988, Menem en Argentina en 1989, Carlos Andrés Pérez en Venezuela y Fujimori en Perú en 1990.

Los Tratados de Libre Comercio (TLC) también constituyeron una materialidad importante en el proceso neoliberal. Estos TLC celebrados entre varios países latinoamericanos (considerados estratégicos) con Estados Unidos y la Unión Europea, buscaban afianzar, diversificar y aumentar las exportaciones, y promover la inversión extranjera directa. Para favorecer los acuerdos se dispusieron a reducir aranceles, fortalecer los derechos de propiedad intelectual (DPI) (sobre la industria farmacéutica, electrónica, audiovisual, de software, sobre componentes de la biodiversidad, material genético), abrir el mercado de las compras gubernamentales y flexibilizar las regulaciones en materia de movimiento de capitales y servicios financieros (Díaz, 2008, p. 18). El siglo XXI nos enfrenta a la disputa por el control del conocimiento (las leyes de patentes y de los DPI), ante la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento, y en definitiva hacia el establecimiento de formas posmodernas de colonialidad.

3.5 “El desarrollo ha muerto”: hilvanado un desarrollo otro

Sin ánimo de caer en simplificaciones ni clasificaciones triviales se puede señalar, de acuerdo con el recorrido vertido hasta aquí, que el discurso del desarrollo se ha instaurado en un tejido complejo de continuidades y rupturas. En ese entramado es plausible identificar al menos tres corrientes paradigmáticas que han afirmado, renovado o refutado la narrativa idea original de desarrollo. Las mutaciones sufridas por el paradigma del desarrollo a lo largo de la historia constituyen una respuesta al desgaste de la idea-fuerza y las sucesivas crisis del capitalismo. Pero a su vez, su reingeniería se ha traducido en múltiples estrategias para prolongar a las políticas públicas, los planes, programas y proyectos desarrollistas (Cuestas-Caza, 2019).

En este sentido, en primer lugar, se ubica la línea de corte ortodoxo-liberal, dentro de la cual se encuentran las teorías de la modernización y las neoliberales; y la corriente heterodoxa constituida por las teorías estructuralistas y neo-marxistas. Ambas líneas ya desarrolladas hasta aquí. Por último, se encuentran las lentes alternativas, contrahegemónicas o contraculturales donde se ubican las teorías del postdesarrollo, la ética del cuidado, la economía social y solidaria, el Buen Vivir y el Socialismo del siglo XXI, entre otras perspectivas que surgen a principios del presente siglo en América del Sur (Putero, Rodríguez, & Miceli, 2015). A diferencia de las corrientes anteriores, la línea alternativa y contrahegemónica abandona la visión de desarrollo asociada al progreso como concepción lineal y cuestionan los estándares de consumo que toman como modelo al sistema de vida vigente en las sociedades de los países desarrollados o centrales. Estas *epistemologías fronterizas* buscan subvertir y/o redefinir el discurso de la modernidad desde cosmologías y las epistemologías de lo subalterno colonizado, y avanzar hacia una lucha por la liberación descolonial y la transformación de las y prácticas socioeconómicas y políticas más allá de las construcciones concepciones impuestas por la modernidad /colonialidad/capitalista euro-norteamericana (Vargas Soler, 2011).

Recuperando la expresión nietzscheana expuesta en el libro “Así habló Zaratustra” se dice que el “desarrollo ha muerto” en el sentido de que las epistemes fronterizas son las primeras en comenzar a deconstruir y develar las contradicciones del paradigma hegemónico del desarrollo y, sobre todo, en acuñar nuevas lecturas, teorías y experiencias que abonan nuevos lenguajes de valoración del desarrollo. Su búsqueda además es establecer otros conceptos civilizatorios, otra manera de no usar la palabra desarrollo, y defender otras relaciones con la Madre Tierra y la naturaleza (García-González, 2011). Su emergencia convoca a estructurar temas, consignas y conceptos *límites* que operan como marcos de acción colectiva contestataria, liberadores y emancipatorios respecto de la modernidad dominante, y alimentan los debates sobre la salida al extractivismo y una modernidad alternativa (Svampa, 2011). Desde la lectura que aportan, el desarrollo tal y como ha sido revelado no volverá a ser concebido de la misma manera aun cuando preserve su status quo. En alguna medida, estas corrientes constituyen el cimiento desde el que luego se ha nutrido la crítica y episteme decolonial.

En la línea alternativa y contrahegemónica, sobresalen las contribuciones del enfoque del post-desarrollo que devienen de los trabajos del antropólogo Arturo Escobar preocupado por el contexto latinoamericano. Inspirado en Michel Foucault (2002) sobre la dinámica del discurso y del poder en la representación de la realidad social, Escobar sostiene que,

...el desarrollo debe ser visto como un régimen de representación, como una invención que resultó de la historia de la posguerra, y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados (Escobar, 1998, p. 14).

Pensar el desarrollo en términos del discurso permite señalar los *dispositivos de poder* implícitos en él. El discurso opera sin procedimientos de exclusión que, basados en una voluntad de verdad, determinan lo que resulta normal y anormal, permisible y prohibido o deseado e indeseado al interior de un sistema social. Se presenta como una construcción de saber “verdadero”, con lo cual autoriza y fundamenta las prácticas recurrentes en dicho contexto (Garduño Oropeza & Stingl, 2017; Legoas, 2007; Ruiz-Lurduy et al, 2016).

Escobar se centra en los efectos que la deconstrucción del desarrollo tiene en la praxis, esto es, la certeza de que las comunidades y los sujetos son capaces de crear *otras formas de desarrollo*, de inventar su propio destino y de plantear otros significados y otros objetivos que en términos de modernidad pueden quedar al margen del modelo de desarrollo hegemónico (Ruiz-Lurduy et al., 2016). Según Cuestas-Caza (2019), si bien es cierto que la propuesta del postdesarrollo ha surcado la deconstrucción del metarrelato del desarrollo este no ha llegado a constituirse como la superación del paradigma occidental por cuestiones estructurales.

3.6 El discurso del desarrollo en el siglo XIX: ¿fantasma de un proyecto inconcluso?

En el siglo XXI, la colonialidad continúa haciendo eco en la (re)articulación de una cartografía global, que abre nuevos espacios para el vaciamiento, despojo territorial y ampliación de las brechas sociales (Grinberg, 2012). Aun cuando el extractivismo comenzó hace más de 500 años, ni este ni la conquista ni colonización se terminaron con la emancipación a la dominación europea en América Latina (Brand & Acosta, 2017, p. 72).

La nueva oleada discursiva pone como marcador valorativo nuevamente al desarrollo y crecimiento reafirmando la inevitable inserción de los territorios al capitalismo global. De esta manera, gran parte de la geografía desigual impuesta desde el colonialismo en América Latina está siendo robustecida por medio de tratados regionales de comercio e infraestructura destinados a garantizar el proceso de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004). Estos tratados en su mayoría, sino todos, significan una consolidación de la expansión de las fronteras extractivistas de hiperurbanización, biomerchantización, megainfraestructuras y agroindustria (Cuevas Valenzuela et al., 2018).

Durante la última década, una de las iniciativas que se destacan en el impulso de estos procesos de (des)(re)territorialización y reestructuración territorial en América Latina, es la IIRSA, ya mencionada previamente. Este proyecto ha venido promoviendo, a escala continental, la integración económica y regional mediante el despliegue de una alianza estratégica de megainfraestructuras (vías, puertos, aeropuertos, corredores, etc.) que faciliten la movilidad de materias primas y recursos naturales hacia las hegemonías político-económicas del Asia-Pacífico, en particular China (Madrid et al., 2011). Como bien lo señala Zibechi (2012), por medio de este despliegue técnico se busca vencer las barreras físicas, legales y sociales para el capital, lo que supone rediseñar la geografía, la legislación de los Estados y las relaciones sociales (Quiñones et al., 2019). Pese a que los gobiernos de corte progresista en América Latina rechazan las políticas implementadas por el Consenso de Washington, resulta llamativa la aceptación de este nuevo esquema de vinculación asimétrico que involucra grandes potencias y que tiende a fomentar la *reprimarización productiva* de la región. Este fenómeno ha sido denominado por Maristela Svampa (2012) como “consenso de los commodities”, bajo el cual describe la acentuada praxis de los gobiernos para promover la explotación de sus recursos naturales o bienes comunes, como un instrumento central para su inserción internacional comercial, independientemente de su matiz ideológico.

La pauta de un capitalismo infinito ante un contexto de crisis climática y de un mundo cada vez más desigual, obliga a cuestionar las instituciones democráticas que terminan legitimando la colonialidad sobre los cuerpos, los territorios, la naturaleza y alumbrando políticas de pobreza. Es urgente vislumbrar un horizonte de justicia no solo social, sino también ecológica como se viene señalando desde diversos sectores (Svampa & Viale, 2020).

3.7 Hacia las otredades epistémicas: ¿es posible tejer otro desarrollo?

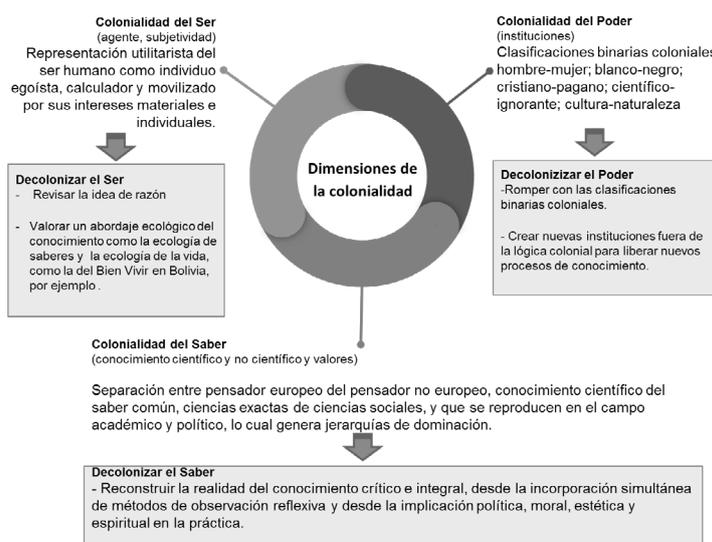
La respuesta a este interrogante sin dudas es compleja. De cualquier manera, la búsqueda de respuestas y la construcción de salidas se hace imperativa. Como primera cuestión es preciso partir de un diagnóstico común que reconozca que la continua necesidad de incorporar territorios y poblaciones para la explotación son una expresión inherente a las dinámicas constantes de expansión del capitalismo (Quintero, 2013) y no un fenómeno inicial, transitorio y aleatorio. Esto se manifiesta en los múltiples y cada vez más frecuentes colapsos sociales y ambientales, que continúan poniendo de manifiesto que la lógica del crecimiento infinito y el crecimiento individualista son senderos que conducen al desastre (Santos & Aguiló, 2019).

Al respecto, no solo la comunidad científica sino, sobre todo, los diversos movimientos y expresiones sociales- asambleas medioambientales, movimientos indígenas y campesinos, militancias feministas y diversidades de género, luchas de trabajadores rurales y urbanos, marchas y reclamos por la precarización laboral, etc.-, están tensionando este modelo al denunciar los abusos del capitalismo avasallante (Svampa, 2011; Escobar, 2011).

De igual modo, en América Latina, se advierte que tanto el giro ecoterritorial de las luchas como las experiencias ligadas con la economía social y el conocimiento ancestral de los pueblos originarios pujan por dotar de espesor al principio del Buen Vivir o la Buena Vida, aun si la opción extractivista es claramente dominante en la región (Svampa, 2017, p. 14).

Esta situación no puede operar como un diagnostico paralizante, sino justamente es perentorio articular alternativas y salidas a este modelo asfixiante y excluyente de desarrollo. En esta dirección, es plausible rastrear respuestas y construir narrativas que se inspiren justamente en esta constelación manifestaciones colectivas que, en líneas generales, proponen “reconstruir la realidad del poder” (Henrique Martins, 2015). De modo esquemático en la Ilustración 4 se sintetizan algunas de los principales ejes sobre los que diversos pensadores de la decolonialidad se posicionan para avanzar hacia la deconstrucción de las dimensiones de la colonialidad. La propuesta se articula en una suerte de “ejercicios descolonizantes” que, por su naturaleza, se apartan de la colonialidad académica del saber y tienden a confrontar(nos) con la propia colonialidad, la colonialidad del ser (Mignolo & Gómez, 2015).

Ilustración 4. Propuesta para descolonizar las dimensiones de la colonialidad



Fuente: elaboración propia a partir de Martins, (2015)

Desde esta perspectiva, la genealogía decolonial no es una praxis esencialista, ni antieuropea ni antioccidente ni antidesarrollo (Grosfoguel, 2006). En este sentido, en la búsqueda por erigir nuevos lenguajes y horizontes, también es central evadir la trampa de la interpretación maniquea que establece una retórica radical anticolonialista dicotómica. Como apunta Santiago Castro-Gómez “atacando la lógica del colonialismo no desaparecerá automáticamente la experiencia de la colonialidad”(Hernández González & Rodríguez Mora, 2012, p. 194). Tampoco se trata de negar el papel de la ciencia y el crecimiento de las sociedades y, en consecuencia, romantizar los “mundos marginales”. Esto significaría sucumbir en otro fundamentalismo, que al igual que el fundamentalismo eurocéntrico -que es el más poderoso de cualquier manera-, apuntalaría la premisa de que su propia epistemología es superior, universal y verdadera (Santos & Meneses, 2014, p.375). La *herida colonial* no puede ser sanada imponiendo una nueva hegemonía.

Por el contrario, tejer y activar prácticas decoloniales, ejercicios descolonizantes y narrativas “otras” supone un ejercicio de transmutación de las propias subjetividades colonizadas y de las prácticas políticas individuales y colectivas. En esta dirección es clave observar la labor iniciada y transitada por las comunidades indígenas en América, las posturas post-extractivistas, el pensamiento del post-desarrollo, la teoría del decrecimiento, las cosmovisiones de la cultura andina como el *sumak kawsay*, los saberes populares y ancestrales en tanto saberes sometidos, los movimientos ambientalistas, la agroecología, el ecofeminismo, los movimientos ecoterritoriales, los movimientos barriales, las economías locales alternativas, las expresiones artísticas contraculturales, entre muchas otras expresiones de la decolonialidad.

4. CONCLUSIÓN

De acuerdo, al propósito planteado para este artículo se destacan como conclusiones generales, por un lado, la fuerte legitimidad del discurso del desarrollo extractivo-exportador que se mimetiza entre otras discursividades como la del desarrollo sostenible o del desarrollo territorial, los cuales a pesar de plantear, en apariencia, una propuesta superadora del paradigma economista clásico, terminan por (re) abonar la concepción dogmática del desarrollo asociado al crecimiento infinito, la articulación geopolítica de los territorios en tanto centros y periferias, ratifican al modelo mercado-céntrico y abren espacio para una nueva colonialidad global sobre los territorios subalternos y sobre los bienes comunes.

Pese a este panorama es posible registrar, la apertura a propuestas o discursividades disonantes a las hegemónicas, que emergen de las bases sociales, comunitarias y de la academia decolonial; las cuales dislocan aseveraciones, concepciones e interpretaciones “otras” sobre la relación entre desarrollo y territorio y, en última instancia, configuran expresiones emancipatorias y prácticas decoloniales para una sociedad post-capitalista.

En relación con esto último, y avizorando el escenario de los últimos años marcado grotescamente por la emergencia climática y la profundización de las brechas sociales, la crisis y el agotamiento de este modelo de sociedad basado en la explotación de la vida en todas sus expresiones es innegable. Las trayectorias mencionadas en el último apartado (varias de las cuales son consideradas como marginales y subordinadas) constituyen entonces una suerte de bitácora para, por un lado, enarbolar críticas sustanciosas a los límites y la insustentabilidad de los extractivismos capitalistas, a los modelos de consumo imperantes y al rol de la institucionalidad estatal en ese panorama. Por otro lado, y sobre la base de estos cuestionamientos, estas posturas decoloniales pueden inspirar (aunque muchas ya lo hacen, de hecho) a zanjar una agenda de corto, mediano y largo plazo que conduzca a germinar una transición post-capitalista en un entramado de prácticas decoloniales del ser, del saber y del poder. Para lo cual no hay fórmulas ni recetas a priori, sino más bien una diversidad de vías de escape según la realidad heterogénea de cada comunidad, ciudad, microespacio o grupo social. No obstante, en un plano más concreto, estas trayectorias pueden iluminar nuevos conocimientos, reversionar antiguos saberes que alimenten una lectura crítica sobre la crisis civilizatoria, ayudar a replantear y repolitizar la relación con las naturalezas y los bienes materiales, a agenciar otras formas de organización horizontales y de participación ciudadana, a revisar la agendas políticas y económicas globales y locales, a montar una vía hacia soberanía alimentaria de diversidad productiva.

En definitiva, estas experiencias incitan a transpolar y revisar los mecanismos ya instaurados para acceder al conocimiento, a (re)establecer y habitar otros modos de relacionarse y de existir, los cuales puedan estar impresos o emerger de las propias tramas históricas locales y no hegemónicas. Tramas que probablemente evocan una aguerrida, y a menudo silenciosa, expresión de resistencia ante los constantes intentos del colonialismo por desbaratarlas. Desde ese lugar, se considera que es posible (des)montar, (des)activar, (de)construir y (re)significar el desarrollo (si cabe sostener el término), acuñando posicionamientos alternativos al paradigma hegemónico, y apostando hacia una ética biocéntrica que no sea universalizante, jerarquizante, instrumental, utilitarista y antropocéntrica, para auspiciar un mundo pluriverso y pluricultural.

Como desafío para nuevos proyectos políticos y/o de investigación sería importante preguntarse si ¿serán las instituciones actuales las que pueden viabilizar estas salidas o transiciones del proyecto neoliberal predatorio? ¿qué valores es necesario nutrir para una sociedad justa ecológica y socialmente? Si el sistema-mundo heredado es desigual ¿es presumible pensar que los dadores de respuesta a esta crisis civilizatoria serán prioritariamente aquellos actores y territorios aventajados?

REFERENCIAS

- Álvarez, E. (2013). Discursos sobre desarrollo y su influencia en el desarrollo urbano en el Sur global. *Urban*, 6, 63-76. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/2054>
- Beltrán-Barrera, Y. J. (2019). La biocolonialidad: una genealogía decolonial. *Nomadas*, 50, 77-91. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a5>
- Benites, L. F. R. (2007). Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. *CAMPOS. Revista de Antropologia Social*, 8(2) 117-130. <http://doi.org/10.5380/cam.v8i2.11170>
- Bergesio, L., & Fandos, C. (2009). Neoliberalismo: ideología y práctica. Su influencia en América Latina de los noventa. En M. Lagos (director), *Jujuy bajo el signo neoliberal. Política, economía y cultura en la década de los noventa*, (pp. 15-63).
- Borón, A. (2003) La sociedad civil después del diluvio neoliberal, En E. Sader y P. Gentili(comp.), *La trama del neoliberalismo: Mercado, Crisis y Exclusión Social*, Buenos Aires, CLACSO/Eudeba
- Brand, A., & Acosta, U. (2017). *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*. Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cano Aguillón, Á. (2013). *El plan Colombia: Historia Local/Diseño Global: Análisis del discurso en perspectiva decolonial*. [Tesis de doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador] Repositorio Institucional <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3493>
- Castillo Eslava, J. F. (2017). *La Trampa de la Desigualdad y la Salud Agropecuaria en Latinoamérica: El caso de Nicaragua* [Tesis doctoral]. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro Orellana, R. (2014). Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática. *Quadranti - Rivista Internazionale Di Filosofia Contemporanea*, 2(1), 216-249.
- Colombo, N. (2013). La integración regional en los discursos políticos oficiales y de la prensa gráfica argentina entre 2001 y 2005 [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba]. Repositorio institucional <https://24x7.cl/BWkA>
- Colomo Ugarte, J. (2004). La formación del espacio económico mundo (Del siglo XVI al siglo XXI). *Javier Colomo* http://www.javiercolomo.com/index_archivos/Mundo.htm
- Cuestas-Caza, J. (2019). El discurso del desarrollo en las políticas públicas: del postdesarrollo a la crítica decolonial. *TraHs Números Especiales*, 4, 53-67. <https://www.unilim.fr/trahs/1561>
- Cuevas Valenzuela, H., Véjar, D. J., & Rojas Hernández, J. (Eds.). (2018). *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*. RIL editores - Universidad de Concepción.
- Díaz, Á. (2008). *América Latina y el Caribe: La propiedad intelectual después de los tratados de libre comercio*. CEPAL.
- Escobar, A. (1998). *La Invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.n01.03>
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: place movements life redes*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2011). Ecología Política de la Globalidad y la Diferencia. En H. Alimonda (coord.), *La Naturaleza Colonizada*, (pp. 61-92). CLACSO.
- Espiñeira González, K. R. (2009, diciembre). El Centro y la Periferia. Una reconceptualización desde el pensamiento Descolonial. [Presentación de ponencia] Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales Barcelona, Barcelona, España.
- Ferrer, A. (2008). *La economía argentina. Desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- García-González, N. (2011). Movimientos sociales y producción de conocimientos: la relevancia de las experiencias de autoformación. (109-122). [Presentación de ponencia] Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales Barcelona, Barcelona, España.
- Garduño Oropeza, G., & Stingl, R. (2017). Desarrollo, mito y discurso. La configuración del mundo de consumo a través del lenguaje. *Revista de Comunicación*, 16(2), 214-233. <http://doi.org/10.26441/rc16.2-2017-a10>
- Grinberg, M. (2012). *Ecofalacias. El poder transnacional y la expropiación del discurso verde*. Fundación Ross.
- Gómez Ordoñez, L. H. (2011). *Narrativas del desarrollo: fundamentos, saberes y problemas semánticos analizados desde la Filosofía, el Psicoanálisis y la Teoría Decolonial*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Costa Rica]. Repositorio

- Institucional <https://repositorio.una.ac.cr/handle/11056/14985>
- Gómez-Quintero, J. D. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *El Agora USB*, 10(1), 87–105. <https://doi.org/10.21500/16578031.366>
- Gómez Hernández, E. (2014). *Decolonizar el desarrollo. Desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina*. Estacio Editorial.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, (4), 17–48. <http://doi.org/10.25058/20112742.245>
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En M. Lang, y D. Mokrani (Comp.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21-53). Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburg.
- Habermas, J. (1989) Modernidad, un proyecto incompleto. En N. Casullo (Comp.), *El debate modernidad posmodernidad* (pp. 137-138), Puntosur Editores.
- Harvey, D. (2004). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialist register.
- Hernández González, F., & Rodríguez Mora, T. (2012). Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez. *Andamios*, 9(20), 187–19. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i20.376>
- Hayek, F. (1984) *Camino de servidumbre*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández González, F., & Rodríguez Mora, T. (2012). Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 9(20), 187. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i20.376>
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. UNESCO-CLACSO.
- Lander, E. (2014). *El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones*. Heirinch Boll Stiftung.
- León, C. (2005). Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano. En C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas* (pp. 111-134). Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala
- Legoas, J. (2007). “Whatchdogs”: ciudadanía y discursos del desarrollo. *Tabula Rasa*, 7, 17–46.
- Navarrete Saavedra, R. (2010). Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina. *Polis Revista Latinoamericana*, 9(27), 1–16. <https://doi.org/10.4067/so718-65682010000300022>
- Madrid, C. Hickey, G., & Bouchard, M. (2011). Strategic environmental assessment effectiveness and the Initiative for the Integration of Regional Infrastructure in South America (IIRSA): A multiple case review. *Journal of Environmental Assessment Policy and Management*, 13(04), 515-540.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270.
- Marx, K. (1959). *El Capital, Tomo III*. México.
- Manzanal, M. (2012). Desarrollo. Una perspectiva crítica desde el análisis del poder y del territorio. *Realidad Económica*, (283), 17–48. <https://24x7.cl/qqPr>
- Martins, H. (2015). Metodología en los Estudios Post-coloniales y Anti-utilitaristas. En W. Soto Acosta (Ed.). *Ciencias Sociales y Relaciones Internacionales: nuevas perspectivas desde América Latina* (pp. 113-138) Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.
- Mendiluzas Dias, D. & Jimenez Barrera, Y. (2018). Estudios del desarrollo social: Cuba y América Latina. *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 2(1), pp.22–46. <http://www.revflacso.uh.cu/index.php/EDS/article/view/71>
- Meza Monge, N. (2012). Espacios Regionales Fronterizos: Escenarios de Integración. En *Revista Integración & Comercio*, 34(16), pp. 25-32.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Ediciones Akal.
- Mignolo, W., & Gómez, P. P. (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Murillo, S., & Seoane, J. (2020). *La potencia de la vida frente a la producción de muerte. El proyecto neoliberal y las resistencias*. IEALC, Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Putero, L., Rodríguez, S., & Miceli, F. (2015). América del Sur: crisis mundial, desarrollo y economía social. En M. F. Sañudo (Ed.), *Desarrollo. Prácticas y discursos emergentes en América Latina* (pp. 279-303), CLACSO.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Edit.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 122-151). CLACSO.
- Quijano, A. (2015). ¿Bien vivir? entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 122(6), 46–56.

- Quijano Valencia, O., Juan Camilo, C.-R., Tobar, J., Del Cairo, L., Mario, M., Valencia, F., & Arteaga, J. (2007). *Territorios del saber. Biopolítica y filosofías de vida*. Editorial Universidad del Cauca.
- Quintero, P. (2014). Desarrollo, modernidad y colonialidad. *Revista Antropología Experimental*, 13(5), 67–83. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1816>
- Quiñones, P. M., Pinto, A. P., & Ponce-Hille, M. I. (2019). Discursos geopolíticos de desarrollo y reestructuración territorial IIRSA en el eje Mercosur-Chile. *Dialogo Andino*, 59(59), 37–53. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812019000200037>
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Robinson, W. (2013). *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. Siglo XIX Editores.
- Rodríguez, I., & Govea, H. (2013). Reflexiones sobre el discurso del desarrollo en América Latina. *Analecta Política*, 4(2), 349–370. <http://www.redalyc.org/pdf/177/17712202.pdf>
- Roig, A. (2008). El desarrollo como conflicto institucionalizado. *Realidad Económica*, (237), 80–92. <https://24x7.cl/DzRV>
- Rojas Villagra, L. (2011). *La economía Paraguaya bajo el orden neoliberal*. BASE Investigaciones Sociales
- Ruiz-Lurduy, R., Rocha-Buelvas, A., Pérez-Hernández, E., & Córdoba-Sánchez, C. (2016). Desarrollo social y salud pública. Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 34(3), 380–388. <http://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.v34n3a12>
- Salgado Tamayo, M. (2014). Los paradigmas del desarrollo que mayor influencia han tenido América Latina. *Revista Anales*, 372(1), 139–163. <https://doi.org/10.29166/anales.v1i372.1288>
- Sánchez Antonio, J. C. (2020). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras. *Tabula Rasa*, 1(34), 193–223. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- Santos, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. Red boliviana de mujeres transformando la economía.
- Santos, B., & Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Ediciones Akal, S.A.
- Santos, B., & Aguiló, A. (2019). *Aprendizajes globales. Descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde las epistemologías del sur*. Icaria Editorial.
- Santos, M. (2004). *Territorio e Sociedade, entrevista com Milton Santos*. Fundacao Perseu Abramo.
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas. Más allá del desarrollo. En M. Lang, y D. Mokrani (Comp.), *Más allá del desarrollo* (pp. 185-218). Abya Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Svampa, M. (2017). La difícil tarea de pensar alternativas al capitalismo. En A. Brand & U. Acosta, *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo* (pp. 11-18). Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Svampa, M., & Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Siglo XXI Editores.
- Svampa, M. (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En G. Massuh (Ed.). *Renunciar al bien común: Extractivismo y desarrollo en América Latina*. Mardulce.
- Shifres, F., & Rosabal-Coto, G. (2017). Hacia una educación musical decolonial en y desde Latinoamérica. *Revista Internacional De Educación Musical*, 5, 85–91. <http://doi.org/10.12967/riem-2017-5-p085-091>
- Valiente, S. (2014). Castro-Gómez, Santiago. La poscolonialidad explicada a los niños. *Geograficando*, 10(1). <https://www.geograficando.fahce.unlp.edu.ar/article/view/GEOv10n07>
- Van Dijk, T. (2009). *Discurso y poder. Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso*. Gedisa.
- Vargas Soler, J. C. (2011). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *La Perspectiva Decolonial Y Sus Posibles Contribuciones a La Construcción de Otra Economía*, 3(4), 46–65. <http://doi.org/10.4013/1124>
- Vázquez Barquero, A. (2005). *Las nuevas fuerzas del desarrollo*. Editorial Antoni Bosch.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-system*. Academic Press.
- Zapata, J., & Chávez, M. (2018). Las corrientes ortodoxa y heterodoxa del desarrollo: algunas nociones conceptuales. *Opera*, 22, 163–183.
- Zibechi, R. (2012). *Brasil Potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*. Editorial Quimantu.
- Zimmermann, L. (2014, octubre). Lectura y pensamiento decolonial: aportes del análisis del discurso para la lectura de textos [Presentación de ponencia]. Congreso Nacional Subsede Cátedra Unesco UNR. Santa Fe, Argentina. <https://core.ac.uk/download/pdf/61704593.pdf>

AUTORA

Vanesa Castro. Doctoranda del programa de Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de San Juan) y doctoranda en el programa en Artes y Humanidades (Universidad de Cádiz). Profesora de Planificación Social y Trabajo Final de Investigación en Trabajo Social en la Universidad Nacional de San Juan.

Conflicto de intereses

La autora declara que no existió conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo es producto del proceso de investigación para la tesis doctoral de la autora.

Cartografía de las resistencias en Mendoza: saberes y estrategias de los movimientos sociales en contextos de pandemia

Cartography of resistance in Mendoza. Knowledge and strategies of social movements in pandemic contexts

 **María Molina Guiñazú**
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
milagrosmolina@hotmail.com

 **Mariana Polti**
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
marianapolti@gmail.com

 **Oscar Soto**
Universidad Nacional de Cuyo - Argentina
Mendoza, Argentina
osoto@fcp.uncu.edu.ar

RESUMEN

El presente trabajo se escribe alrededor de dos grandes interrogantes: ¿Qué impacto estaba teniendo la pandemia en sus territorios? y ¿Qué estrategias se daban para enfrentarla? El objetivo principal fue identificar las estrategias que trabajaron distintas organizaciones y movimientos sociales de la provincia de Mendoza (Argentina) para enfrentar la crisis que trajo aparejada la pandemia producida por el COVID-19 durante el periodo que abarcó los meses de marzo a julio del año 2020. Así, inscriptos/as en la tradición de la investigación militante y sus elaboraciones teórico-metodológicas; nos propusimos a través de un dispositivo grupal, en este caso un conversatorio virtual, la generación de un espacio para el intercambio junto a organizaciones político-territoriales locales, como un primer paso para definir los términos del debate. Se trata entonces de un estudio exploratorio- descriptivo en el que intentamos esbozar una cartografía de las resistencias en Mendoza a través de la sistematización del repertorio de acción de los movimientos en torno a las principales problemáticas que se fueron identificando en el intercambio: alimentación, salud, educación y trabajo. Nos interesa con esta investigación, no sólo visibilizar cómo el sostenimiento de la vida de un amplio sector de las clases populares mendocinas ha estado fuertemente vinculado a la intervención político-territorial de las organizaciones; sino también aportar a los procesos de construcción colectiva de conocimientos vinculando universidades y movimientos/ territorios/comunidades.

Palabras clave: Movimiento social; Argentina; autogestión; economía colectiva; pandemia.

ABSTRACT

This paper was written around two main questions: What impact was the pandemic having on their territories and what strategies were being used to face it? The main objective was to identify the strategies used by different organizations and social movements in the province of Mendoza (Argentina) to face the crisis brought about by the pandemic produced by COVID-19 during the period from March to July 2020. Thus, in the tradition of militant research and its theoretical-methodological elaborations, we proposed through a group device, in this case, a virtual conversation, the generation of a space for exchange with local political-territorial organizations, as a first step to define the terms of the debate. This is an exploratory-descriptive study in which we try to outline cartography of the resistances in Mendoza through the systematization of the repertoire of action of the movements around the main issues that were identified in the exchange: food, health, education, and work. We are interested in this research, not only to make visible how the sustainability of the life of a wide sector of the popular classes in Mendoza has been strongly linked to the political-territorial intervention of the organizations but also to contribute to the processes of collective construction of knowledge linking universities and movements/territories/communities.

Keywords: social movement; Argentina; self-management; collective economy; pandemic.

1. INTRODUCCIÓN

Hace más de un año que “un virus recorre el mundo”, trastocando el “normal” funcionamiento de la sociedad global. La pandemia producida por el COVID-19 y el aislamiento que trajo aparejado (Decreto N° 297/20 del Poder Ejecutivo Nacional) ha generado una crisis a escala planetaria. Si bien sus efectos a largo plazo aún no logran ser dimensionados en sentido estricto, su impacto se hace patente en la sociedad en general, y sobre la vida de las clases trabajadoras y precarizadas de manera particular (Grupo de Trabajo CLACSO Crisis y economía mundial, 2020; Kessler y Benza, 2020). El incremento del costo de vida junto con diversas formas de violencias, la creciente vulnerabilidad económica y habitacional, entre tantos otros aspectos, exponen de forma descarnada las desigualdades pre-existentes que la pandemia vino a cristalizar (CEDES, 2020; CEPAL, 2020; Informe H. Senado de la Nación Argentina, 2020; Informe Ministerio de Desarrollo Productivo, 2020; Soto y Caisson, 2020).

Frente a este contexto, se intensifica y se resignifica la disputa por la producción de saberes (Ceceña, 2008) dentro y fuera de las universidades y, como parte de un equipo de investigación mayor. Este trabajo se inscribe en una línea de investigación que venimos construyendo desde el año 2017 dentro del proyecto: “Saberes y territorios. La disputa de sentidos desde los movimientos sociales” perteneciente a la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo -SIIP-UNCUYO- (Molina, 2019) intentamos aportar a la producción de saberes que se involucren y aporten a los problemas que aquejan a movimientos sociales y organizaciones político- territoriales, generando una praxis de investigación que asuma su historicidad y las imbricaciones de poder en las que está inmersa.

Nos reconocemos dentro de una rica trayectoria de producciones teóricas, de innovaciones metodológicas y de experiencias de investigación militante existente a lo largo del tiempo en América Latina. Los gérmenes de esta tradición remiten a prácticas comunitarias y a resistencias negras, indígenas, de mujeres y disidencias desde hace siglos, pero ya en el siglo XX, el pensamiento crítico se fortalece y se consolida en la región, buscando construir formas de conocer la realidad para conseguir transformarla a través de la praxis, rechazando aplicaciones mecanicistas de interpretaciones foráneas (Martínez y Guacheta, 2020). Así, la lucha contra los diferentes tipos de colonialismo, de imperialismo y por la liberación de los pueblos fueron la base para la construcción de un pensamiento crítico que conectase la reflexión intelectual con la actuación política transformadora. De este modo, se erigió un pensamiento comprometido con el cambio social y con las luchas y movimientos sociales concretos; intentado aportar al cuestionamiento de todas las formas de dependencia, explotación y subalternidad; y a la construcción de otros saberes en diálogo, pero también en disputa con diversas modalidades y espacios de saber. Inscriptos/as en esta tradición, algunas nociones básicas que orientan nuestro trabajo son las siguientes.

¿Con quiénes y para qué construimos saberes? El trabajo con organizaciones y movimientos populares

Desde nuestra perspectiva, los movimientos y las organizaciones sociales constituyen espacios de participación política que tiene una particularidad: la de hallarse relacionadas con la experiencia vital de los/as sujetos/as. Es decir, cercanas a la compleja trama de necesidades, subjetividades, afirmaciones culturales y proyectos que los sujetos esgrimen (De Sousa Santos, 2001). Su contexto inmediato es caracterizado por una profunda fragmentación social, generada en la multiplicación de experiencias sociales que se desprenden de la situación del capitalismo avanzado. Contracara de esa fragmentación es la dificultad para que emerjan proyectos políticos que calen en la subjetividad y en las prácticas del día a día de los sujetos, y que sean capaces de

dar respuestas a experiencias tan diversas. Esa realidad es diversa, y compleja, y optamos trabajar con un sector al que se designa como el de organizaciones y movimientos populares, que cuentan con dos características: luchan contra formas de desposesión, opresión y explotación, y lo hacen con fuerte protagonismo de sujetos pertenecientes a las clases subalternas (Michi et al., 2012). En este sentido, la noción de experiencia es fundamental para nuestro análisis porque en ella -de acuerdo a la tradición que nos inscribimos- se produce el encuentro entre lo consolidado en formas culturales y lo nuevo. Es justamente en esta categoría donde se unifican también esas dos dimensiones centrales señaladas por Marx: la conciencia y la existencia (Williams, 1980; Thompson, 1989a, 1989b). Estas apreciaciones remiten a una perspectiva en la que se considera que para que la realidad cambie hace falta que “muchos” protagonicen esos cambios. En palabras de Michi: “Las formaciones de clase, sus capacidades y su identidad se construyen, tanto en la confrontación social y política (lucha de clases), como en los espacios de autogestión y autogobierno dentro de la misma organización” (2010, pp. 27-28).

En este aspecto la constitución subjetiva es clave porque es lo que permite cuestionar el orden vigente. Sin embargo, tal como nos advierte Gramsci, este proceso de formación crítica y además de intervención activa y consciente en el proceso de la historia del mundo (la praxis), es parte de la formación político-ideológica que surge a partir de y con la acción. Así, otro elemento muy importante a tener en cuenta en nuestro análisis es que todo proyecto de construcción contrahegemónico debiera poseer una praxis pedagógica acorde a la crítica de la dominación que, en cierto sentido, prefigura un nuevo orden social.

Por lo tanto, una de las características destacadas de estos movimientos populares consiste en la prefiguración -o anticipación- de la sociedad futura en la actualidad de su praxis, por medio de acciones autoafirmativas y la construcción de una institucionalidad de nuevo tipo. El concepto de prefiguración lo retomamos del corpus gramsciano y de las relecturas para el campo educativo (Ouviña, 2011). Según esta perspectiva, la disputa por forjar relaciones sociales e instituciones de nuevo tipo comienza en el seno del sistema capitalista aún vigente, que anticipa la sociedad futura en el aquí y el ahora de la construcción territorial.

Otro aspecto importante sobre el cual nos pareció importante reflexionar fue en torno del sujeto campesino que habita la provincia de Mendoza, y la territorialidad que lo circunda, más aún cuando las luchas sociales locales se estructuran a partir su re-apropiación del espacio, o como lo expresa Juan Wahren: “...la presencia del territorio y la cultura de los actores subalternos en los intersticios de las relaciones de dominación, son las que habilitan los procesos autonómicos” (Wahren, 2011). El fenómeno de la territorialización del capital agrario en la Argentina (Hocsmann, 2014) ha sido configurado, durante gran parte del siglo XX, principalmente a partir de una matriz de exportación de alimentos acompañada en menor escala por una dinámica de provisión de productos para el mercado interno. Sin embargo, la neoliberalización de las condiciones agrarias en el país sumada a la sojización de la agricultura nacional de las últimas décadas, permiten cartografiar las diferencias de la ruralidad nacional. En los últimos años, mientras por un lado un sector de la pampa húmeda argentina desarrollaba niveles de productividad y acumulación de ganancias prominentes -no exento de la conflictividad social correspondiente-, la otredad rural del oeste, norte, noreste-noroeste y sur del país, ha experimentado alteraciones en sus estructuras agrarias y sistemas de producción y distribución agrícolas. En este segundo cuadro de producción rural, campesinos e indígenas subsisten y ejercen su derecho a la tierra en tiempos de la transnacionalización del capital y el acaparamiento de los territorios.

Bernardo Mançano Fernandes (2005) sostiene que las disputas territoriales expresan una conflictividad intrínseca de clases sociales. Las formas de producción de sujetos y territorios actúan como una modalidad de ocultamiento de ciertas jerarquías sociales y geográficas, que

garantizan el mantenimiento de la subordinación entre relaciones y territorios dominantes y dominados. Es en los territorios donde las disputas sociales y políticas conforman “rugosidades” en la construcción de los espacios (Santos, 2000). Mendoza es un territorio marcado por el despojo y la apropiación histórica de la tierra indígena, típicamente extendida por toda la Patagonia y el Norte Argentino desde el Siglo XVI en adelante. Sin embargo, su pueblo, en su doble condición de testigo y víctima del proceso colonizador, ha sido un emergente territorial de la construcción social del espacio a través del tiempo (Santos, 2000).

Tanto los trabajadores sin tierra e indígenas en el campo, como aquellos sectores populares que habitan barriadas marginales, unos en zonas de regadío sin acceso a la propiedad de la tierra; otros sin agua ni garantía de derechos básicos, pueblan la geografía provincial dando cuerpo a la movilización que resiste las crisis sociales, ecológicas y sanitarias provocadas por el avance del neoliberalismo en los territorios. Así como en la conformación de las clases y las subjetividades políticas de Nuestra América, el entramado de vinculaciones sociales, políticas y culturales locales se expresan por vía de los conflictos que interpelan las consciencia de los actores colectivos en el desarrollo de sus actividades, prácticas y resistencias -más aun en tiempos de pandemia. El sujeto, en definitiva, “no es, sino que vive siendo y, en sus experiencias de insubordinación, afirma su autovaloración y su confianza en sí mismo y ensancha la brecha personal y colectiva que va abriendo en la pesada losa de la dominación” (Modonesi, 2010, p.10). El carácter político de procesos de subjetivación asentados en relaciones de dominación y de conflicto, permiten reconsiderar la subalternidad de los movimientos sociales latinoamericanos.

¿Cómo? La Educación Popular como camino en la (re)producción de *otra* cultura

Nuestra labor se apoya en la experiencia de un conjunto de sujetos/as que en nuestro continente dieron forma a lo que se conoce como “Educación Popular”, y que se define como aquella educación que acompaña los procesos organizativos de los sectores populares. En este sentido, consideramos que,

...no puede significar otra cosa que impulsar una acción educativa desde dentro de la misma práctica política liberadora, como una dimensión necesaria de la actividad organizativa de las masas (...) La educación popular, pues, será tal, en la medida que sea -efectiva y prácticamente- un arma que permita a las clases populares asumir organizadamente con lucidez y pasión, su rol de sujetos activos en la construcción de la historia (Jara, 1985, p. 51).

Como cualquier experiencia, la de los movimientos y organizaciones resulta formativa para quienes nos involucramos en ella. Y esa dimensión formativa puede potenciarse, fortalecerse (Michi et al., 2012). En este sentido, nos pareció clave abordar la cultura en clave hegemónica:

La politicidad de la cultura en clave de “hegemonía”. Esto significa colocar la pregunta acerca de las relaciones de poder en el centro de las preocupaciones por los modos en que los grupos sociales organizan simbólicamente la vida en común. Los valores y las creencias, el sentido de las prácticas, las formas de concebir lo propio y lo extraño, lo semejante y lo diferente, y de definir las categorías que procuran ordenar el mapa social son interrogados en su articulación con procesos de construcción, validación o desafío de lo legítimo y lo subalterno, de relaciones de jerarquía o de desigualdad, de mecanismos de inclusión y exclusión. Este punto de partida epistemológico de los Estudios Culturales implica que el poder no es externo a la cultura y, además, implica que este no tiene una esencia propia. En términos ontológicos, el poder no es sino ejercicio y relación (Grimson y Caggiano, 2010, p. 18).

En tanto ejercicio y relación, el poder se despliega en las aristas de lo dominante y lo marginal, por ello también en el relato de lo rural, lo campesino –ni que decir lo indígena-. Entonces, se puede observar a los sectores sociales analizados, como atravesados por la siguiente condición: se trata de clases subalternas que también son clases populares y se sitúan, al decir de Gramsci, siempre a la defensiva aun cuando se rebelan (Modonesi, 2018). La barbarie tal como se la presenta a modo de ficción –en términos de Piglia- resulta en la región cuyana una persistencia histórica y un modo de salvarse colectivamente: “sin las organizaciones, sería imposible resistir el aislamiento y la pandemia”.

Tal como sostiene Modonesi (2018) bien le cabe a Antonio Gramsci no ser un teórico de la subalternidad, sino de la salida de la subalternidad, de la construcción histórica de un sujeto social y político autónomo capaz de disputar la hegemonía; sin embargo, los primeros estudios sobre las culturas populares son producto del impacto de la obra de Gramsci (Alabarces et al., 2007). El intelectual italiano desarrolla el concepto de hegemonía para definir a las clases subalternas como “aquellas dominadas en una relación de poder basada en la hegemonía. Si la alteridad es condición de posibilidad de toda identidad en las clases subalternas esta condición se ve exasperada por la violencia de lo no subalterno entendido como hegemónico” (Alabarces y Añon, 2016, p. 15). Precisamente, la asimilación que Gramsci hace entre clases subalternas y pueblo (Guha, 1997, p. 32) indica las connotaciones de lo subalterno, en tanto:

...masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios... no podemos excluir a los sujetos “improductivos”, a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etcétera (Alabarces y Añon, 2016, p.16)

Así como en Gramsci los grupos sociales se estructuran sobre el desarrollo de las fuerza materiales de producción, en nuestro caso lo subalterno está contenido en lo popular y lo popular en la organización del mundo explotado; las organizaciones populares de Mendoza conforman un tipo de resistencia autónoma frente a las formas de avance del capitalismo y sus pandemias sociales/sanitarias.

El conocimiento como parte de la praxis

Entendemos que en el mismo proceso de vida de las organizaciones y movimientos se van produciendo, recuperando y recreando conocimientos.

La noción de *praxis*, compatible con la propuesta de *Ecología de Saberes* de Boaventura de Sousa Santos (2009), nos ayuda a comprender cómo se dan estos procesos. Esta categoría fue tomando centralidad en el pensamiento crítico (Gramsci, 1970, 1981; Castoriadis 1999, Freire, 1999; Kosik, 1983). Algunas de las características de la *praxis* que nos orientan a la hora de comprender la relación que las organizaciones y movimientos pueden tener con el conocimiento son las siguientes: es práctica consciente que integra acción y reflexión o teoría y práctica. Si bien puede haber momentos de predominio de una u otra, siempre están integradas en la misma; el saber previo a la práctica, que a veces se conceptúa como teoría, es siempre fragmentario y provisional; la realidad es dinámica, compleja y multidimensional. A cada momento emergen dimensiones de la realidad que necesitamos conocer. La acción consciente sobre esa realidad es la que genera nuevos conocimientos. En tanto acción sobre una realidad que es multidimensional, se resiste a los límites de las diversas fragmentaciones generadas en la modernidad-colonialidad (Quijano,

2000; Walsh, 2007; Lander, 2000), especialmente la histórica delimitación de las disciplinas. Además, una realidad que puede ser interpretada desde múltiples epistemologías (De Sousa Santos, 2009); el propósito de la praxis es la transformación de esa realidad.

En este sentido, los conocimientos recuperados, producidos o puestos en juego en la praxis de las organizaciones y movimientos sociales se encarnan para el historiador inglés E. P. Thompson “en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales” (Thompson, 1989, p. 14). Así, los conocimientos a los que aludimos, y que ocupan un lugar central en los procesos de formación dentro de los movimientos y organizaciones populares, no pueden reducirse entonces a categorías estáticas y dicotómicas como: elaborados vs. populares, universales vs. particulares, científicos vs. sentido común. Entendemos que en el proceso de la propia producción de los movimientos y de su cultura (que, reiteramos, incluye el conocimiento), se van construyendo síntesis (con diversos grados de provisoriedad y de fragmentación) de conocimientos de muy diverso origen, los que siguen en permanente construcción en la praxis cotidiana y son objeto de recuperación, transmisión y recreación constantes. Estos procesos, en tanto anclados en la acción sobre la realidad, imbrican además las múltiples dimensiones de lo humano (intenciones, valores, afectos, razón, corporeidad). Son conocimientos basados en esas epistemologías diversas que fueron negadas por la modernidad eurocéntrica (ausencias) y requieren ser potenciadas (emergencias), siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2009).

A partir de estas consideraciones podemos sostener que el conocimiento universitario no puede ser suficiente para actuar más que como un conocimiento también fragmentario y provisional, lo que no quiere decir que no tenga una considerable valía. Simplemente, no es suficiente y nunca podría ser acabado. En este sentido, procuramos la vinculación con los sujetos sociales colectivos como un diálogo que contribuya a la construcción de un conocimiento múltiple, una ecología de saberes (De Sousa Santos, 2009) que a la vez nos compromete en una praxis compartida que genera nuevo conocimiento en el proceso de transformación de la realidad.

Dicho esto, señalaremos que la hipótesis que sostenemos en este trabajo es que los efectos de la pandemia a escala global y de manera particular en territorio mendocino. Mendoza es una provincia del oeste de Argentina, localizada al este de la cordillera de los Andes. Es una de las principales ciudades del país, y con su aglomerado urbano, denominado Gran Mendoza alcanza una población total que supera el millón de habitantes. Su superficie es de 57 km², aunque su área metropolitana se extiende 168 km². Es un principal polo industrial, un punto estratégico fundamental de las relaciones del Mercosur. La actividad económica está vinculada al comercio, la industria de servicios y principalmente la actividad turística en torno a la industria vitivinícola) potencian y explicitan con mayor claridad las construcciones que, desde hace tiempo, vienen gestando en silencio desde la economía social y solidaria, la educación popular, feminista y el protagonismo infantil; las organizaciones y espacios de base en los territorios de los movimientos sociales. Allí emerge un panorama de solidaridad alternativo, pero similar a las experiencias colectivas de resistencias y de supervivencia que caracterizaron los años de la “crisis del 2001”. A fines del 2001 se instala el “corralito”, medida económica que limita el retiro de efectivo de los depósitos bancarios, afectando a los sectores medios, asimismo, como expresión de la penuria económica de sectores populares se desarrollan saqueos a comercios y supermercados. Se decreta estado de sitio y en respuesta a ello, en los días 19 y 20, se desarrollan “cacerolazos” y masivas movilizaciones que son brutalmente reprimidas con un saldo de 40 muertos. “Que se vayan todos” es una de las consignas que prevalece. Tras estos sucesos renuncia el presidente Fernando De la Rúa y todo su gabinete y se asiste, posteriormente, a la sucesión de cinco mandatarios en sólo diez días. El trueque, las ferias populares y los emprendimientos productivos, entre otros, son la base de los entramados sociales que se fueron fortaleciendo lentamente a lo largo de esos

años, articulando organizaciones con procesos productivos en diferentes rubros, fortaleciendo e intercambiando “nuevos” saberes en el hacer (Ceceña, 2008).

En lo que sigue entonces, presentaremos una primera sistematización del repertorio de las estrategias y acciones colectivas de los movimientos populares de la provincia de Mendoza y las reflexiones que hacen las mismas organizaciones sobre el impacto de la pandemia en sus territorios. Estas “praxis emergentes” intentaremos expresarlas en clave de saberes, para (re) construir colectivamente una cartografía de las resistencias en nuestra provincia.

2. METODOLOGÍA

El 29 de junio de 2020, con el título “Disputas en tiempos de pandemia. Organizaciones y resistencias en contexto de excepción” una gran entrevista colectiva “a cielo abierto” tuvo lugar con una representatividad efectiva de las organizaciones y movimientos populares de la provincia de Mendoza e invitados/as de otras ciudades. La estrategia metodológica cualitativa elegida implicó, tal como señalamos antes, el contacto directo y sincrónico –de manera virtual- entre investigadores/as y organizaciones/movimientos populares, tanto urbanos como rurales.

Las técnicas de construcción de los datos se completaron con el análisis de las declaraciones, manifiestos e intervenciones de esas organizaciones en los primeros meses del avance pandémico en la región.

En esta instancia, sumamente enriquecedora, fue emergiendo un sentido fuertemente compartido entre los y las participantes del encuentro: “sin las organizaciones sociales no hubiese sido posible sostener el aislamiento impuesto por la pandemia”. Las problemáticas centrales que emergieron de las distintas intervenciones, las organizamos en torno a cinco ejes-problema:

- Crisis alimentaria
- Violencia hacia las mujeres
- Educación en pandemia
- Higiene y salud
- Situación laboral

Tal como señalamos antes, intentamos aportar con nuestras investigaciones a la teoría crítica en tanto “conjunto de posiciones epistemológicas que entienden, que el conocimiento no puede ser separado de las condiciones ni del contexto de su creación” (Güereca Torres, 2016, p. 32). Dado que la investigación en ciencias sociales implica un proceso de identificación y elección de los hechos relevantes a estudiar, generación de supuestos y preparación de las técnicas de investigación empíricas necesarias, aquí hemos optado por identificar una problemática fundamental como ha sido la pandemia y sus efectos en las clases populares del territorio provincial de Mendoza, con la pretensión de incorporar una mirada visión global y dialéctica al proceso organizativo de los movimientos aquí enunciados.

En tal sentido, se optó por un proceso de investigación-acción participativa llevado a cabo entre los meses de marzo a julio del año 2020. Puntualmente aquí se recoge la palabra de la organizaciones –entendidas como co-investigadores que participan activamente en el desarrollo de la misma (Güereca Torres, 2016)- a partir de conjunto de conversatorios virtuales entre los y las integrantes del Proyecto de Investigación y el grupo de organizaciones aquí enunciadas, a saber: Organización Político-territorial Violeta Parra, La Veleta y la Antena, Frente Popular Darío Santillán-Corriente Nacional (FPDS-CN) Mendoza, Movimiento Popular-La Dignidad (MPLD), Organización EL ARCA, UST- MNCI (Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra – Movimiento Nacional Campesino Indígena / Somos Tierra), Organización Identidad Territorial Malalweche.

Específicamente en lo que respecta a la producción de conocimientos desde y en los movimientos sociales, los procesos vinculados a la reconstrucción de sus experiencias y sistematización de sus prácticas han formado parte de la preocupación de muchos de ellos. En general, estas experiencias se identifican o relacionan con la tradición de Investigación Acción Participativa (IAP), que surgió en América Latina en la década de los sesenta, en un contexto de ebullición y radicalización política, en oposición crítica a las ideas dominantes en investigación social. La IAP emergió “desde dos vertientes, inicialmente separadas, que luego confluyeron: una pedagógica, asociada al trabajo de Paulo Freire (1970) y otra sociológica, vinculada a Orlando Fals Borda (1961, 1970, 1985 entre muchos otros)” (Torres Carrillo, 2015, pp.11-12). De este modo, las preocupaciones de la IAP se enfocaron en torno a las articulaciones entre acción y conocimiento y relación entre investigadores/as - objeto de conocimiento - sujetos populares, entre otras. Dos ejes claves atravesaron esta corriente. Por un lado, un eje de carácter epistémico según el cual en todos estos procesos debían generarse conocimiento, pero en una perspectiva crítica, reconociendo que la producción de conocimiento no es neutral, siempre responde a la situación y a los intereses de los sujetos que lo producen desde su base social (Fals Borda, 1985, p. 126). Por otro lado, la centralidad del diálogo de saberes en esa construcción colectiva de conocimientos. Tal como lo indica el autor, “la IAP postula que el conocimiento obtenido sobre el terreno y sometido luego a un serio proceso de sistematización para la comprensión cabal de los propios recursos, no pertenece al investigador ni al activista involucrado en las tareas”; y, con la clara preocupación de aportar a través de la producción de saberes al fortalecimiento de organizaciones críticas y autónomas, “forma parte de la praxis de la investigación participativa (no es asunto separado de ella), porque constituye otro elemento de la vivencia colectiva que impulsa las metas de la transformación social” (Fals Borda, 1985, pp. 111-112). Es decir, el objetivo no es “aplicar” teorías surgidas en otros contextos e incluso otros continentes, sino de generar categorías elaboradas colectivamente, que aporten a la comprensión de las propias realidades.

3. RESULTADOS

Mapeo de las organizaciones populares en Mendoza

A partir de la herramienta elegida, se pudo recabar información acerca de las posiciones y estrategias asumidas por las organizaciones, siguiendo las exposiciones de sus integrantes.

3.1 Crisis alimentaria y falta de insumos para enfrentar la pandemia

Una de las organizaciones que participó en el conversatorio fue la “Organización Político-territorial Violeta Parra”, barrio La Favorita. Esta organización trabaja en barriadas del gran Mendoza desde la educación popular. Respecto de las problemáticas referidas a la pandemia, sus miembros resaltaron las dificultades que generó el “paso a la virtualidad” en el Bachillerato Popular; espacio educativo que lleva el mismo nombre que la organización. Las múltiples complicaciones de las estudiantes, que en la mayoría de los casos no tenían acceso a internet y el único dispositivo con el que podían conectarse -en general un teléfono celular conectado con datos a cargo de sus ya complicadas economías- debía estar a disposición de sus hijos e hijas para las tareas de la escuela, que además ellas debían acompañar y sostener. Por otro lado, señalaron el peligro de la falta de agua que los barrios del oeste mendocino padecen cotidianamente. La histórica falta de agua en este contexto, se ha convertido en una carencia mortal. En este sentido se planteó que, aunque repitan hasta el hartazgo la importancia de lavarse las manos, surge un problema fundamental “¿Cómo hacerlo cuando pasan semanas sin que salga una gota de agua?”.

Respecto a la *crisis alimentaria*, la organización pasó de tener un merendero para los niños y niñas que asistían a los talleres, a organizar un comedor que, al momento del encuentro,

garantizaban 200 viandas aproximadamente, tres veces por semana, el mismo lo sostenían a través de la autogestión, con donaciones y algunos recursos de la organización. Se planteó que el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO) en el barrio se transformó en una “sitiada”, con un fuerte control policial sobre los/as vecinos del barrio. Respecto a la violencia de género, desde la organización comentaron que estaban armando una guía para actuar en casa, en caso de violencia de género, porque estaban al tanto del crecimiento de esta problemática con el aislamiento.

Por su parte la organización “La Veleta y la Antena” -movimiento que acompaña a niños, niñas y adolescentes que trabajan habitualmente en chacras (cultivo y cosecha de papa, tomate, cebolla, ajo y vides) y también en “Ferias” vendiendo con sus familias, especialmente en el distrito de Ugarteche, Luján de Cuyo-, se resaltó el agravamiento en las condiciones laborales que trajo aparejado el devenir del aislamiento social. La organización actualmente cuenta con un equipo estable de unos 40 niños, niñas y adolescentes trabajadores de entre 8 y 17 años.

Los trabajos en territorio llevados a cabo por los integrantes de esta organización son alternados, dado que la cosecha es estacional durante el verano y la *feria* funciona los días domingos. Muchos niños, niñas y adolescentes trabajan entre semana cuidando a sus hermanos y hermanas menores para que los/as adultos/as trabajen durante la semana y puedan ir a la escuela. Por otra parte, la población de Ugarteche es migrante, en su mayoría de Bolivia; allí los comedores/merenderos han sido vital para estas familias migrantes. El sostenimiento de estos espacios en pandemia, se ha dado gracias al trabajo de las y los vecinos en al menos 5 de los 23 barrios que conforman el pueblo. Sin embargo, el único comedor activo en la actualidad es el comedor municipal –resaltaron los miembros de la organización-. La Veleta y la Antena apoyan a los comedores de los barrios San Exedito, Costa Canal y al propio Comedor Municipal, por la vinculación con el Banco de Alimentos. Además, entregan bolsones mensuales de mercadería (secos) a 20 familias (de las 40 estables) que son parte de la organización.

Uno de los movimientos sociales que participó en esta instancia de investigación-acción fue “Frente Popular Darío Santillán-Corriente Nacional (FPDS-CN) Mendoza”. Organización multisectorial de izquierda autónoma y parte del Movimiento de los Pueblos por un Socialismo Feminista desde Abajo, vinculada al Frente de Organizaciones en Lucha y la organización Violeta Parra. Este espacio colectivo, cuenta con veinte comedores y merenderos alrededor de la provincia, repartidos por los departamentos de Guaymallén, Godoy Cruz, Las Heras, San Rafael, Maipú. La integran también unos veinte grupos productivos que trabajan en textil, herrería, carpintería, panificadoras, en cotillón, reciclados, talleres de cocina, talleres artísticos y apoyo escolar.

Esta organización resaltó que debido a la pandemia se produjo el cierre de las *ferias*, lo que generó un grave problema para sus integrantes, al provocar la escasa o nula capacidad de ingresos, por verse impedida la comercialización de sus productos. Esto generó un aumento de la desocupación en los barrios y, consecuentemente, multiplicó los participantes en merenderos y comedores, los cuales se duplicaron y hasta triplicaron, en busca de su plato de comida diario. Al momento del conversatorio el FPDS registraba entre 40 y 45 mil raciones de alimentos mensuales, con modalidad de entrega de viandas para evitar aglomeraciones de personas y así disminuir los contagios de COVID-19. Por otro lado, se remarcó que la autogestión de los elementos de higiene y seguridad, tales como los tapabocas elaborados por las propias trabajadoras textiles, que fueron destinados a quienes están abocados a las labores en los merenderos y comedores. La desinfección de los espacios comunitarios también es una tarea que ha cobrado particular importancia. En la mayoría de los merenderos se agregaron días de comedor. El aumento de demanda de alimentos y de viandas diarias, tiene como contracara la escasez de recursos en los comedores: “hay mucha

gente y mucha necesidad, y el hambre no se hace esperar...pero es muy difícil mantener ese nivel de trabajo por falta de insumos”, argumentaban los integrantes del FPDS.

Por otra parte, esta organización resaltó que fue a través de mucho trabajo y donaciones que se fueron sorteando la escasez de alimentos. Claudia, del FPDS comentó:

[...] los alimentos no estaban llegando a los comedores, en Mendoza estuvimos cuatro meses sin recibir alimentos de la Nación y se bancaba a pulmón con la gente que está hoy en los merenderos y con ayuda de la organización. Entonces por ahí ellos nos iban diciendo que no habían alimentos, que les querían cobrar sobreprecios y la cuestión es que eran los sectores más golpeados, la gente lo mismo iba a buscar su plato de comida diario. Entonces nosotros tuvimos que salir a movilizarnos en medio de una pandemia, exigiendo que se aplique una ley de abastecimiento que nos permita incautar alimentos para estos fines y obligar a producir lo que se necesita (Intervención FPDS-conversatorio / junio 2020)

Entre las estrategias para afrontar la crisis económica y sanitaria destacan el valor de la información y la comunicación sobre los cuidados propios y con los otros/as que hay que tener en estos tiempos. Dada la desinformación que circula, el compartir conocimientos y estrategias entre todos fue el modo más efectivo que encontraron para ello. Al no recibir ayuda del gobierno en este aspecto “con los recursos que teníamos hacíamos lo que íbamos pudiendo”. Se elaboraron cartillas para prevenir el coronavirus y el dengue, también para cuidarse de los abusos de la policía y la violencia machista. Se hicieron talleres de salud comunitarios en los cuales también se repartían guantes, folletería y un termómetro para los espacios comunitarios.

En la misma dirección se inscribe la intervención del Movimiento Popular-La Dignidad (MP-Dignidad). Se trata de una organización nacional vinculada a los espacios ideológicos reconocidos como izquierda popular. Este movimiento participa de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular CTEP, que a su vez aglutina el sindicato UTEP (Unión de Trabajadores de la Economía Popular). El MP-Dignidad tiene como base de formación la construcción del poder popular con una integración suburbana desde la economía popular, salud comunitaria y feminismo popular, al respecto de las preguntas formuladas, manifestaron lo siguiente:

Nosotros como organización hemos sufrido un fuerte desabastecimiento por parte del estado provincial en cuanto a alimentos, ya que debido a la pandemia hemos, al igual que cuentan los compañeros de las otras organizaciones, tenido que aumentar la cantidad de viandas que ya no es solo destinada a cubrir las necesidades alimenticias de los niños, sino que también se han sumado las madres e incluso abuelos. Debido a la pandemia aumentó más del 42% de pobreza en Mendoza, por lo que debimos abrir más de 50 merenderos para paliar la emergencia alimentaria en donde se triplicó la población (Declaración, MPLD, junio 2020).

Además de tener que enfrentar con muy pocos recursos las cuestiones sanitarias, falta de agua y productos de higiene en las comunidades en las que están insertos.

La falta de agua ha sido un tema recurrente y sigue siendo, para esta organización la pandemia los encontró enfrentados al gobierno provincial, por el fuerte abandono en la obligación de cumplimentar, la aplicación de políticas públicas para el sector popular, tales como el Ingreso Federal de Emergencia (IFE) (Intervención MP-La Dignidad).

Otro tanto resaltó El ARCA, organización de 15 años que reúne a productores y consumidores de Mendoza y Argentina, articulados en torno del concepto de “comunidad prosumidora”, cuyo ADN es el trueque:

La pandemia para nosotros ha sido un desafío muy grande que hemos tenido que enfrentar como organización, hemos tenido un fuerte impacto en la generación de trabajo que veníamos llevando adelante, tuvimos que organizarnos estratégicamente para que no cayeran las ventas en la producción de envasados y elaboración textil. Muchas compañeras que cosen en sus casas se quedaron sin el trabajo que hacían, pero por suerte supimos reinventarnos y ahora ellas están cosiendo ropa descartable, indumentaria sanitaria (barbijos, camisolines, etc.) porque hemos tenido que aumentar las producciones e incluso organizarnos en la distribución de los alimentos (Intervención de integrantes de El Arca, junio 2020)

Argumentaron que esta situación les ha permitido incrementar las ventas, en tanto se ha podido organizar en la distribución de la producción de alimentos y generar más lazos con los consumidores y nuevos productores.

3.2 Violencia hacia las mujeres, higiene y precariedad laboral

Respecto a la violencia contra las mujeres, la organización *La Veleta y la Antena* trabaja principalmente con la violencia -de fuerte impronta patriarcal (adultocéntrica)- contra los niños, niñas y adolescentes. Ésta ha sido una de las problemáticas centrales en este tiempo para *La Veleta*, dado que las consultas dan como resultado el avance de los “problemas de la convivencia” según las propias palabras de los niños y las niñas. Durante la cuarentena han tenido dos hechos de trascendencia por violencia contra una niña de 6 años y una mujer de 30 años (esta última, tuvo cobertura mediática). Las acciones que llevó a cabo la organización fueron el aumento de contactos telefónicos y fortalecimiento de los vínculos con las familias de los niños, niñas y adolescentes trabajadores que forman parte de la organización. Además, elaboraron cartillas de trabajo sobre educación sexual integral que abordan concretamente la violencia sexual contra niños, niñas y adolescentes. Con el apoyo de la Asociación Ecuménica de Cuyo, imprimieron 1200 cartillas para 6 escuelas primarias de la sección 17 (Ugarteche, Carrizal y Agrelo, distritos de Luján de Cuyo) con quienes han fortalecido una red de trabajo en este periodo. Las cartillas las entregaban las directoras de los colegios con los bolsones de mercadería y las actividades de las cartillas las recibían las docentes en ejercicio.

Además, el espacio del encuentro provincial de niñas y adolescentes, que han conformado una comisión organizadora junto a otras organizaciones que trabajan con niñez, estaban elaborando, al momento del conversatorio, una radio para que pudieran seguir en contacto. Las integrantes de esta organización resaltaron el trabajo en conjunto con las bibliotecas *Jesús Nazareno*, *David Blanco*, *Álvarez Condarco* y la organización *Pibas Autoconvocadas*, para realizar *spots* de difusión vía redes sociales para la concientización sobre los derechos y las infancias. Sobre esto último, la organización resaltó la importancia de la reactivación en los acompañamientos a embarazos forzados en niñas y adolescentes durante el periodo de aislamiento. Desde los años 2017 y 2018 esa se ha tornado una tarea novedosa para la organización (que ya realizaba acompañamientos locales a niñas víctimas de violencia sexual) y se extendió a la provincia (a excepción de zona sur). En este periodo pandémico, esto ha vuelto a interpelar el trabajo de esta organización. Así manifestaron, al momento del conversatorio, que se encontraban con dos acompañamientos de manera telefónica y con la presentación de un proyecto para la erradicación de la violencia de género en la infancia para su aprobación ante la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (SENAF).

Por último, con los hechos acontecidos en Ugarteche, se estaban proponiendo un grupo de debate sobre violencia sexual, tema que no se lograba instalar en la comunidad y que el asalto violento a una mujer adulta frente a sus hijos e hijas, puso de relieve. *La Veleta* encontró opciones para acompañar el aislamiento, conversando con las familias, identificando los problemas y en red con

las escuelas, con otras organizaciones sociales. Se resaltó en la instancia del conversatorio que para familias *quechua* parlantes, que no escriben el castellano o que tienen muchos hijos e hijas, copiar tareas desde un teléfono, les impedía realizarlas. Para ello dispusieron el recurso de un proyecto de investigación del Colegio de Trabajo Social, para la compra de tonner y resmas de papel:

Una vecina ofreció su computadora y la Biblioteca Popular Héroes de Malvinas (hoy inactiva) su impresora. Desde allí durante los últimos dos meses, se imprimen las tareas de 42 familias y unos 56 niños, niñas y adolescentes, de primaria 1-726 Estación José Francisco Ugarteche y otras aledañas, así como algunas estudiantes secundarias y de la universidad. Las dificultades de aprendizaje, desde nuestra organización demandan apoyo escolar, pero cuando regrese la actividad, en acuerdo con las escuelas (Declaración La Veleta y la Antena, junio 2020)

Respecto a la situación en Higiene y Salud del territorio donde está inserta, la organización retoma los aportes de la Dra. Florencia Linardelli en un informe realizado a CONICET. Dicen al respecto: “El riesgo mayor de la población en su conjunto se vincula con el acceso a los servicios de salud”. Se estima que la cantidad de profesionales es particularmente baja frente a la cantidad de población a cargo. Finalmente, señalan que la infraestructura de los centros de salud (CAPS N° 36 y N°39) es limitada para el abordaje de la pandemia en curso y ejemplifican:

Los centros de salud de la zona funcionan en casas de barrio adaptadas y las condiciones edilicias no sirven para esta coyuntura. Tenemos una sola puerta de ingreso y no hay manera de separar a la población que espera ser atendida. Por ahora hemos decidido que esperen afuera. Pero en los próximos meses, con el frío y las condiciones climáticas del invierno local, no podemos pedirles a las mujeres con sus hijos recién nacidos que permanezcan a la intemperie. En ese momento las personas sanas se van a cruzar con quienes estén infectadas en recintos muy pequeños que son las salas de espera. ¿Cómo haces si sos un solo profesional que tiene que atender a todos? Porque no podés mandar de vuelta a los recién nacidos a sus casas. Sos una sola persona que tiene una sola puerta y tenés que atender todas las situaciones. Más allá de la contingencia epidemiológica, los problemas de dotación de personal y las condiciones edilicias son estructurales en esta zona. La necesidad es de siempre. (Declaración La Veleta y la Antena, junio 2020)

Concretamente Ugarteche cuenta con un centro de salud para el primer nivel de atención y una población de 30 mil habitantes. El acceso al agua en el distrito es limitado, y el aumento poblacional lo hace aún más escaso. Han recibido alcohol en gel, que el municipio entregó en los domicilios. Pero las condiciones de salubridad y las condiciones habitacionales (que impiden el abrigo, son permeables), la ausencia de baños, de cloacas y de agua, refleja las condicionantes en el cuidado. Es una gran preocupación el acceso al agua.

Los problemas específicos que han surgido por las medidas de aislamiento son diversos. La situación más reiterada entre los/as informantes son las dificultades para proveer de alimentos a las familias. Estas dificultades, de acuerdo con los/as informantes, se vinculan con la disminución del ingreso monetario de los grupos familiares; con el cierre de comercios dispuesto a nivel provincial a las 18 horas, mientras que la jornada de trabajo agrícola culmina a las 19 horas; y con una situación específica de desabastecimiento local, puesto que es una zona alejada de grandes centros urbanos (el más próximo queda a 20 kilómetros). El cierre de la feria de la localidad es destacado como un motivo adicional que complica las posibilidades de compra de alimentos. En algunos hogares no se dispone de heladera para preservar los alimentos, razón que empuja a las familias (en general a los trabajadores estacionales y mujeres solas con niños/as) a realizar compras diariamente.

En el caso de las familias, la falta de trabajo (mal llamado informal, cuando en Latinoamérica, no es la excepción sino la regla), limita los ingresos familiares. O donde antes trabajaban todos, hoy sólo lo hace el varón adulto. Finalmente, respecto a la situación de las infancias, para la organización es fundamental visibilizar la preocupación que tienen niños y niñas respecto al contagio, a la provisión de alimentos, a la falta de trabajo, a recibir buen trato durante el aislamiento, pero también al tener apoyo es muy importante. Y lo han planteado en primera persona. Generar estrategias de acompañamiento y tranquilidad en las viviendas, ha sido una línea de acción que debió “inventarse” y “rápido”. En este sentido, acciones como “tirar la Veleta por la ventana” y repartir todos los libros y los juegos de mesa para el entretenimiento y fundamentalmente para sostener los vínculos y los afectos políticos. Desde la organización les parece fundamental difundir estas voces, y visibilizar finalmente que el trabajo de niños, niñas y adolescentes, de cuidado de hermanos/as, de ancianos/as convivientes, de familiares enfermos/as, el trabajo doméstico y trabajo escolar que realizan a diario (reproductivo), tanto como el trabajo productivo que han dejado de realizar (venta, chacra, etc) que hizo evidente la disminución del ingreso familiar, y puso sobre la mesa (tanto como el escándalo en la terminal de ómnibus por los trabajadores y las trabajadoras del norte) que el trabajo de niños, niñas y adolescentes existe y debe ser parte de la política sobre niñez.

A la par de la pandemia de coronavirus hubo un importante incremento de la violencia de género, especialmente intradoméstica. Sobre esto el FPDS remarcó:

Nos organizamos mejor para acompañar a las mujeres en situación de violencia, en los últimos meses se incrementó mucho la violencia de género, ya venía, y se incrementó más, hubo cincuenta muertes, hoy día se agregaron dos más, fue muy duro y es muy duro para las personas que están viviendo este tipo de violencia. Entonces nos organizamos para acompañar a estas mujeres y luchamos para que sus situaciones de vida cambien. Pudimos conseguir colchones y frazadas porque tuvieron que salir de sus lugares sin nada, entonces nos pusimos en campaña para conseguir colchones y frazadas para poder ayudarlas. También estamos en la lucha para ayudar a nuestras compañeras trans y travestis que están en la misma situación (Declaración FPDS, junio 2020).

Otro problema que detectan desde el FPDS es el aumento de la violencia policial:

muchas veces los compañeros iban a trabajar a los merenderos y se encontraban un móvil policial y los paraban y los hacían volver, o te volvés o te saco una multa o te llevo preso, entonces los compañeros no podían llegar a su lugar de trabajo a asistir a la gente”. Estas problemáticas (pandemia, salud, desocupación, violencias de género y policial) iban acompañadas de situaciones de precarización estructural en los barrios. Una deuda histórica que tiene el gobierno en muchas zonas de la provincia es el acceso al agua potable: “el otro tema era no tener agua, acá en los barrios de Mendoza, por ejemplo, el Campo Papa, Colonia Segovia, La Favorita no tienen agua, entonces es imposible poder trabajar. En San Rafael no hay agua entonces se tiene que estar comprando, se tiene que juntar plata para comprar agua porque si no el merendero no puede funcionar (Declaración FPDS, junio 2020).

3.3 Educación en pandemia y trabajo desde la economía social

Garantizar el derecho a la educación en tiempos de aislamiento y clases virtuales frente a la realidad que se describe ha sido particularmente dificultoso:

Por ahí hay mamás que no saben, no tienen recursos para poder ayudar a sus hijos, el tema de la conexión a internet porque no hay wi-fi, porque no tenemos datos, porque hay un solo teléfono, dificulta mucho. Entonces esto va llevando a los problemas familiares, por ahí el marido que trató mal a la mujer porque no le supo enseñar a su hijo, hay muchas mamás que son analfabetas, entonces se va generando un clima de violencia donde la mujer se ve muy afectada, muy exigida. Se implementó en esos lugares el apoyo escolar con los protocolos de cuidado, y turnos para ir atendiendo a los chicos, irles ayudando para que esto no sea de discordia en la familia y se pueda dar una respuesta colectiva a este problema (Declaración FPDS, junio 2020)

Desde el FPDS se planteó que ha habido una muy mala gestión gubernamental de la pandemia, destinando fondos públicos para otras cosas y no para lo que es prioritario para el pueblo: “nosotros venimos pidiendo la recomposición salarial y la apertura de nuevos cupos para los planes de empleo. Con la pandemia pedimos la universalización del IFE, que resultó completamente insuficiente. Hay mucha desocupación y el gobierno está haciendo oídos sordos a esto”. Además, hicieron, durante el conversatorio, una especial mención a aquellas mujeres que han estado trabajando pese a toda adversidad en las ollas populares: “queremos reconocer a las compañeras que están bancando las ollas populares, porque es un esfuerzo muy grande, muy grande... hoy estas compañeras están poniendo todo... para poder estar ayudando a nuestros vecinos, familiares y compañeros para poder enfrentar esta pandemia”.

Otras de las organizaciones activas en toda la provincia de Mendoza y los territorios rurales del país es la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra, integrante del Movimiento Nacional Campesino Indígena / Somos Tierra (UST-MNCI). Esta organización campesina de unos 18 años de existencia desarrolla tareas de arraigo rural, comercialización, producción agroecológica, disputas por la tierra y procesos de educación popular, por medio del proyecto político pedagógico del CEFIC-Tierra (Centro de Educación, Formación e Investigación Campesina) en el cual se articula la Escuela Campesina de Agroecología, la Tecnicatura en Economía Social y Desarrollo Local y otras instancias de formación política. Sobre las preguntas formuladas, apuntaron lo siguiente:

A nosotros esta situación nos ha pegado muy fuerte, en cuanto a la conectividad para poder seguir la educación de nuestros niños, esta situación ha demostrado una fuerte desigualdad territorial. Hay familias que no cuentan con celular e incluso con internet. En cuanto a alimentos no hemos tenido problemas porque llevamos largo tiempo produciendo alimentos que comercializamos. Por eso consideramos que sin movimientos sociales no hubiera sido posible llegar a tantos lugares en la distribución de alimentos (Declaración UST, junio 2020)

Finalmente, la “Organización Identidad Territorial Malalweche”, también formó parte de dichos conversatorios. Tras 13 años de un proceso territorial propio, esta organización reivindica el derecho a la producción caprina y la identidad indígena en el territorio provincial. Articulan con el sector de la economía popular y social agregando valor a la producción de alimentos saludables. Sostienen la Cooperativa Killen en todo el territorio rural y urbano de Malargüe. Participan de la Federación de Trabajadores de la Economía Social (FETRAES)

Para nuestra comunidad la pandemia y crisis nos ha permitido fortalecer lazos, nosotros no tenemos como cosmovisión la asistencia. Debido a este contexto tuvimos que abrir esa cosmovisión en la asistencia alimentaria a la comunidad en general llevando bolsones de verdura y de carne (Declaración Malalweche, junio 2020)

Se argumentó que la preocupación más fuerte que tienen sobre la “post-pandemia” es el avance del extractivismo, dado que su territorio se encuentra en zonas de resistencia a la explotación

de *fracking* (sistema de extracción petrolera mediante la modalidad de fractura hidráulica). Se sostiene una posición de resistencia territorial, “como comunidad acordamos, en general, en que es una pandemia que se inicia con Macri (presidente argentino) y que hemos tenido que reconfigurar nuevas estrategias para poder hacer frente a la emergencia alimentaria”.

4. CONCLUSIÓN

Cartografiar resistencias. Algunas reflexiones finales

Tal como señalamos al comienzo de este trabajo, el mundo desde el que aquí se enuncia está atravesando una crisis abrupta y profunda. En tal sentido, el lugar habitado por las resistencias, producto de la pandemia del Covid-19, ha dejado expuesta las precariedades existentes y el rol fundamental de las organizaciones para afrontarlas.

A partir de lo analizado, resaltan algunas consideraciones que es necesario apuntar. Por un lado, acerca de la construcción de saberes con y desde los movimientos sociales, a lo largo de esta experiencia surgieron una serie de interrogantes y preocupaciones que se han ido constituyendo en áreas de indagación e investigación en nuestro equipo. Nuestras miradas se centraron en las potencialidades de las organizaciones para impactar sobre la realidad social y también sobre las subjetividades. Con relación al primer aspecto, fuimos centrando nuestra mirada en las formas reivindicativas que adoptan las organizaciones y los mecanismos de disputa, así como su vinculación con las esferas del Estado. Con respecto al segundo elemento, nos interesamos por los procesos de organización interna, los mecanismos de toma de decisiones y los procesos de formación que han ido construyendo. Actualmente nuestra preocupación central, a la que dedicamos nuestros esfuerzos por producir conocimiento, está dada por el modo en que las organizaciones populares construyen subjetividad, es decir, la manera en que intervienen dotando de sentido sus propias experiencias, aspectos que serán motivo de otro trabajo

Por otro lado, en relación a los resultados presentados en este trabajo nos parece importante señalar que -tal como mencionaron las organizaciones participantes- los problemas estructurales no empezaron en marzo del 2020 ni hace cuatro años. El hacinamiento, la falta de servicios básicos como el agua y la angustia del desempleo y la informalidad se arrastran desde hace décadas y los ejes problemáticos que identificamos en las experiencias de las organizaciones que participaron del conversatorio, son prueba de ello. La violencia económica tampoco es nueva, Mendoza registra un 41,1 % de trabajo informal, sin contar la subocupación o el desempleo. Se estima que la mayor parte de los trabajadores que se encuentran en una situación de informalidad laboral, se quedaron sin ingresos con la pandemia. En estas condiciones el aislamiento impuesto por la pandemia impide el ingreso económico de muchas familias y las empuja al hambre.

Una de las caras más crudas del aislamiento lo viven las mujeres y las infancias. Las primeras, a las que se les ha impuesto históricamente las tareas de cuidado y de sostenimiento de los hogares, y que -a pesar de los avances- siguen estando casi exclusivamente a su cargo. Ahora no sólo tienen que hacer tareas diversas y precarias para pensar cómo sostener la economía familiar, sino que el trabajo invisibilizado se ha multiplicado y se suma el trabajo de ser *maestras* de sus hijos/as en medio de la incertidumbre y la falta de recursos. A esto se le agrega, en muchos casos, que el aislamiento sea junto con su agresor.

Otro aspecto que advirtieron las organizaciones territoriales de la periferia urbana mendocina, fue el despliegue de fuerzas represivas para “cuidar” a la población. Frente a esto nos parece necesario reflexionar en dos sentidos: por un lado, recordar que éstas son las mismas fuerzas de seguridad que organismos de derechos humanos y anti represivos han venido denunciando

durante décadas por su accionar criminal (expresado en torturas, detenciones arbitrarias, casos de gatillo fácil, entre otras). Por otro lado, no desatender cuál es el papel de la policía en los barrios. La narcopolicia, las zonas liberadas, las alianzas con el poder político, la complicidad con feministas y violentos, la revictimización y maltrato a las denunciantes, entre miles de tareas que realiza esta fuerza; no tienen nada que ver con tareas de “cuidado”.

Ante este panorama, las organizaciones apuestan a la solidaridad. Emergen nuevamente propuestas de comedores y merenderos, circulan viejos recetarios empolvados que se usaron en las más tristes postales del 2001. Las redes se extienden y crecen día a día. Los/as vecinos se involucran y participan. Además, las diversas experiencias organizativas y productivas que llevan adelante los movimientos sociales, dan cuenta de su capacidad para generar su propio trabajo, producir alimentos de calidad y demostrar que existen otras formas de asumir la organización, cumplir con las necesidades de su entorno, así como también, la producción, la distribución y comercialización de alimentos, de maneras más justas y cooperativas. Dicho proceso, lejos de ser estimulado o promovido, parece ser una respuesta a una histórica situación de vulnerabilidad, desigualdad social (económica, productiva, cultural, de género, territorial, comercial, etc.) y exclusión, generadora de injusticia social. La exclusión es la cara de la injusticia social, responsable no sólo de un reparto desigual de los bienes, las tareas, el poder, sino que también del reconocimiento y rol asignado dentro de la sociedad.

Esta característica se vio acrecentada en el actual contexto de pandemia (COVID-19), dentro del cual, los movimientos sociales en el marco de la economía social/popular contribuyeron a la seguridad alimentaria y nutricional local, posicionándose como un actor central en la provisión de alimentos básicos, constituyéndose como uno de los estereotipos del trabajador esencial. Más aún, en un marco en donde la pandemia exacerbó la crisis económica y limitó el proceso de producción, circulación y consumo, estos movimientos organizados lograron reinventarse, (adaptarse) produciendo y profundizando estrategias alternativas de producción y abastecimiento alimentario, formando redes y formas de comercialización, que si bien, se vienen gestando hace años con otras organizaciones -generando trabajo y proveyendo alimento en cantidad, calidad y mayor accesibilidad- en este contexto se fortalecieron.

El arraigo territorial de estos movimientos ha permitido hacer frente a la crisis con estrategias enmarcadas en la solidaridad, la autogestión y la horizontalidad, todo lo cual vuelve su estudio ineludible para pensar la post-pandemia. Los trabajadores sin tierra e indígenas en el campo, como aquellos sectores populares que habitan barriadas marginales, unos en zonas de regadío sin acceso a la propiedad de la tierra; otros sin agua ni garantía de derechos básicos, pueblan la geografía provincial dando cuerpo a la movilización que resiste las crisis sociales, ecológicas y sanitarias provocadas por el avance del neoliberalismo en los territorios. El carácter político de procesos de subjetivación asentados en relaciones de dominación y de conflicto, permiten reconsiderar la subalternidad de los movimientos sociales en territorio argentino y cuyano.

REFERENCIAS

- Alabarces, P. y Añón, V. (2016). Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (37), 13-22.
- Alabarces, P. (2007). Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina. En P. Alabarces y M. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. (pp. 261-280). Paidós.
- Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1 y 2. Tusquets editores.
- Ceceña, A. (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, 1a ed. CLACSO

- CEDES (Centro de Estudio de Estado y Sociedad) (2020). *Estudio Tiaria. Primer avance de resultados*. CEDES.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2020). *Dimensionar los efectos del COVID-19 para pensar en la reactivación, Informe Especial COVID-19*. CEPAL https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45445/1/S2000286_es.pdf
- De Sousa Santos, B. (2001). Los nuevos movimientos sociales, *Revista OSAL*, 5.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología desde el Sur*. CLACSO y Siglo XXI.
- Fals Borda, O. (1985) *Conocimiento y Saber Popular*. Siglo XXI
- Fernandes, B. M. (2005) Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Revista OSAL*. 6(16). <https://doi.org/10.47946/rnera.vo16.1460>
- Freire, P. (1991). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI
- Gramsci, A. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Juan Pablo.
- Gramsci, A. (1981). *La alternativa pedagógica*. Fontamara.
- Gramsci, A. (1988). Textos de los cuadernos de la cárcel 1929-1931. En A. Gramsci, *Antología de Antonio Gramsci*. Siglo XXI
- Gramsci, A. (1998). *La política y el Estado Moderno*. Fontamara
- Grimson, A. y Canggiano, S. (2010). Respuestas a un Cuestionario: posiciones y situaciones. En N. Richards (editora) *En torno a los estudios culturales locales, trayectorias y disputas* (pp. 17-30) Ed. Arcis – CLACSO.
- Grupo de Trabajo CLACSO Crisis y economía mundial (2020) *Nuestra América XXI. Desafíos y alternativas 48*. CLACSO.
- Güereca Torres, R. (2016). *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Guha, R. (1997). Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. En S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán, *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, traducción de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, (pp. 23-24) Sefhis/Aruwiyri,
- Hocsmann, L. (2014). Tierra, capital y producción agroalimentaria: despojo y resistencias en Argentina. En G. Almeyra, L. Concheiro Bórquez, J. Márcio Mendes Pereira y C. Walter Porto-Gonçalves (Coord.) *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012) Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay* Volumen I. (pp. 17-57) Ediciones Continente.
- Jefatura de Gabinete de ministros Argentina (2020) *Informe 125. Honorable Senado de la Nación Argentina*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informe_125_.pdf
- Jara, O. (2012). *La sistematización de experiencias, práctica y teoría para otros mundos posibles*. San José: CEP Alforja/CEAAL/ Oxfam Intermon
- Jara, O. (1984). *Los desafíos de la educación popular*. Tarea
- Jara, O. (1981). *Educación Popular: la dimensión educativa de la acción política*. Panamá, Ceaspa.
- Kessler, G., y Benza, G. (2020). ¿Impactará la crisis de covid-19 en la agenda social de América Latina? *Nueva Sociedad*. <https://cutt.ly/sQdLvtV>
- Kosik, K. (1983). *Dialéctica de lo Concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Editorial Grijalbo S.A.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para que? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, 6(2), 53-72.
- Lander, E. (Comp.) 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Martínez Pineda, M. C. y Guachetá Gutiérrez, E. (2020) *Educar para la emancipación. Hacia una praxis crítica del sur*. Bogotá. CLACSO, Universidad Pedagógica Nacional.
- Michi, N. (2010). *Movimientos campesinos y educación. Estudio sobre el Movimiento de Trabajadores Rurales Sem Terra y Movimiento Campesino de Santiago del Estero* VC. El Colectivo.
- Michi, N., Di Matteo, J., y Vila, D. (2012) Movimientos populares y procesos formativos. *Revista Polifonías*, 1(1), 22-41
- Ministerio de Desarrollo Productivo (2020) Informe de Panorama Productivo. *Ministerio de Desarrollo*

- Productivo*. <https://cutt.ly/MQdLSbL>
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Prometeo - CLACSO.
- Modonesi, M. (2018). Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas. *Memoria, Revista de Política y Cultura*, (265). 61-66. <https://revistamemoria.mx/?p=1952>
- Molina, M. (2019) Saberes y territorio la disputa de sentido desde los movimientos sociales (Mendoza, 2001-2018). Recuperado de: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=14745>
- Núñez Hurtado, C. (1998) *La Revolución Ética*. IMDEC.
- Ouviña, H. (2011). La política prefigurativa en el joven Gramsci. Una aproximación a la teoría y práctica de la educación futura. En F. Hillert, H. Ouviaña, L. Rigal y D. Suárez. (comps.). *Gramsci y la educación: pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina* (pp. 141-172). Noveduc.
- Ouviaña, H. (2015). Educación en movimiento y praxis prefigurativa. Una lectura gramsciana de los proyectos pedagógico-políticos impulsados por los movimientos populares latinoamericanos. En F. Hillert, H. Ouviaña, L. Rigal y D. Suárez, *Pedagogías críticas en América Latina: experiencias alternativas de educación popular*. Noveduc.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En L. Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal*. Editora Record.
- Soto, O., y Caisson, S. (2020). Periferias, Estado y movilización popular. Apuntes de coyuntura en tiempos de pandemia en Argentina. *Revista Ichan Tecolotl CIESAS-CONACYT México*. <https://cutt.ly/gQdXgp9>
- Tapia, L. (2008). Movimientos sociales, movimientos societales los no lugares de la política. En L. Tapia (2008) *Política Salvaje*. CLACSO, Muela del Diablo.
- Torres Carrillo, A. (2011) *Educación Popular, trayectoria y actualidad*. Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Torres, A. (2014) Producción de conocimiento desde la investigación crítica. *Nómadas*, 40.
- Thompson, E.P. (1989a). *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Crítica.
- Thompson, E.P. (1989b). *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Crítica.
- Wahren, J. (2011). *Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina*. [Ponencia] IX Jornadas de Sociología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Walsh, C. (2007) ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *NÓMADAS*, 26.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Península.

AUTORES

Milagros Molina. Doctora en Ciencias Sociales por Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Estudios Latinoamericanos con orientación en Cultura y Comunicación por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Docente, investigadora y extensionista.

Mariana Polti. Estudiante de grado de la carrera de Sociología por la Universidad Nacional de Cuyo.

Oscar Soto. Doctorando en Ciencias Sociales en la FCPyS-UNCuyo. Magister en Estudios Latinoamericanos (FCPyS-UNCuyo). Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública (FCPyS-UNCuyo). Docente en la cátedra Teoría Política de la Licenciatura en Trabajo Social (FCPyS). Actualmente es becario de CONICET.

Conflicto de intereses

Los autores informan que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

Los autores agradecen a las organizaciones y movimientos populares de Mendoza y Argentina por sumarse al trabajo colaborativo y militante del Proyecto de Investigación SIIP: Saberes y territorios. La disputa de sentidos desde los Movimientos sociales (UNCuyo)

Abortion in Islam: The Roles of Cultures and Virtues in Medical Ethics

El aborto en el Islam: El papel de las culturas y las virtudes en la ética médica

 **Kola Abimbola**
Howard University - United States
Washington, DC, United States
kolapo.abimbola@howard.edu

ABSTRACT

This paper examines the roles of culture and virtues in medical ethics. It argues that principlism, which is the general approach to medical ethics in Western societies, is not comprehensive enough to fully understand how medical moral dilemmas are resolved in Western and non-Western societies. This is because principlism overlooks the importance of culture and virtues in the medical profession. To fully understand the nature of medico-ethical decision-making, we need to shift focus from principles to the virtues of the medical profession itself and the cultures of the societies within which medicine is practiced. I illustrate these claims with the example of abortion in Islamic ethics.

Keywords: Abortion in Islam; Applied Ethics; Cultural Pluralism; Philosophical Ethics; Principlism

RESUMEN

Este artículo examina el papel de la cultura y las virtudes en la ética médica. Sostiene que el principialismo, que es el enfoque general de la ética médica en las sociedades occidentales, no es lo suficientemente completo para comprender plenamente cómo se resuelven los dilemas morales médicos en las sociedades occidentales y no occidentales. Esto se debe a que el principialismo pasa por alto la importancia de la cultura y las virtudes en la profesión médica. Para comprender plenamente la naturaleza de la toma de decisiones médico-éticas, tenemos que pasar de los principios a las virtudes de la propia profesión médica y a las culturas de las sociedades en las que se practica la medicina. Ilustro estas afirmaciones con el ejemplo del aborto en la ética islámica.

Palabras clave: Aborto; Islam; ética aplicada; pluralismo cultural; ética filosófica; principialismo

1. INTRODUCTION

This paper is an exploration of the roles of virtues in contemporary medical culture. I contend that the current discourse on medical ethics underrates the significance of the cultural ethos that binds medicine together as a biological science. I shall argue that the importance of cultural ethos can be better explained with the revival of some version or the other of the virtue ethics theories of Plato and Aristotle (Barnes 2004). Although G.E.M. Anscombe (1958) and Alasdair MacIntyre (1981) have written extensively on virtue ethics, the import of virtue ethics as a philosophical alternative to deontological and consequentialist theories of biomedical ethics has not been fully appreciated. Even though several scholars (e.g., E.A. Pellegrino 1993, 2002, and Rosamond Rhodes, 2007, 2001, 1995, Gardiner 2003) have used virtue ethics to challenge the common assumption that medical ethics is/should be about principles, rules, and consequences, there are three gaping gaps in these discussions of virtues in medical ethics; namely, the culture of medicine itself as a discipline; its impacts on the virtues of the professionals who put medicine into practice, and the significance of the cultural values of the community within which medicine is practiced.

In Western societies, principlism is assumed by many to be the best method for resolving medical ethical dilemmas (Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. 2001). Principlism is an approach to the resolution of moral dilemmas that requires the application of a set of four ethical principles, viz: respect for autonomy (doctors must favor the choices of competent patients); nonmaleficence (doctors shouldn't inflict harm); beneficence (procedures should be of benefit to the patient's health); and justice (give to each that which is their due). These principles are said to be objective, universally acceptable, and globally applicable.

In any medico-ethical decision-making situation, appraisal standards (including the four ethical principles of principlism) are applied within a background context (such as legal institutions, medical associations, religious beliefs, etc.). These backgrounds regulate (and in some situations dictate) the allowable and unacceptable maneuvers of the decision-maker.

Moreover, these background standards are social. Consider, for instance, the American Medical Association's Code of Medical Ethics. Chapter 2 of the Code states that:

Chapter 2 on Ethics of Consent, Communication & Decision Making

Help your patients make well-considered decisions about their care and treatment by reading up on medical ethics of consent. (<https://cutt.ly/fQd1kg3>)

All physicians that practice in the United States must, of necessity, operate within the allowable confines of this community standard, irrespective of that physician's individual beliefs. Hence community rules and standards:

- Give weight to the acceptability of a decision;
- Function as the measure against which individual decisions are assessed; and,
- Operate as a common value for assessing any decision as good or bad.

Principlism's claim that it is possible to produce culture-free and value-free medico-ethical decisions is just plainly false! The cultural tradition of medicine, of which we, as biological subjects, are a part, determines the types of character traits we should look for in virtue medical ethics. In medical culture, these traits must involve the virtues of the individual and the virtues of the profession itself.

2. THE CULTURAL GOODS OF MEDICINE

The word, culture, has at least two everyday usages: on the one hand, it means ‘high culture,’ the ‘best’ exemplars of a society’s achievements and products in the arts, literature, music, science, and technology. The second sense of the word culture is that in which it refers to the artificial cultivation and growth of microscopic organisms, species, and plants (Gripsrud 1989). This second sense of the word derives its meaning from the verb ‘to cultivate,’ ‘to husband’ (in the sense of agricultural techniques). These two senses of culture are linked: for, not only are achievements in the arts, literature, science, etc., “artificial” in that they are human creations: the elements of “high” (and, of course, “low”) culture have to be cultivated, learned and transmitted—otherwise, they will wither away and die.

Medicine is intricately intertwined with cultural goods in these two senses above: it is about the achievements of a society in its quest to understand itself as the socio-biological knower, just as much as it is about the cultivation and transference of knowledge about us as the medical subject (Abimbola 2007). There are four further dimensions to the two cultural aspects of medicine: the communal, the individualistic, the archival, and the practical.

Three, medicine is communal: it is the shared set of beliefs, practices, and methods that make up a society’s collective bank of knowledge on the prevention, alleviation and curing of diseases and injuries. Medicine in this communal sense is reflected in the social activities of people *as a group* (Abimbola, 2013). One of the most transparent illustrations of the communal dimensions of medicine is public health concerns in the protection, promotion, and restoration of people’s health. Solutions to public health concerns require the combination of various scientific skills and social action. Public health aims to improve and maintain the health of all people through collective or social activities. Although the communal dimensions of medicine are easily exhibited in public health, medicine as a social institution can be conceived of as a domain of inquiry that has as its goals the prevention and reduction of disease, premature death, and disability; the prolongation of life and the promotion of physical and mental health; the control of community infections; the training and organization of professionals to diagnose and treat the infirm; and the development of other social mechanisms for the achievement of these social goals.

In this sociologicistic/communal sense, medicine has some key characteristics. First of all, in every society, medicine is about the social production of knowledge that has to be learned and transmitted from individuals to individuals. This implies that medicine is one of those fields of human knowledge that studies and deals with the organic, environmental, psychological, and biological dimensions of human existence. Medicine is, therefore, a dynamic field of human endeavor that is subject to variation, improvement, progress, and control over time.

Four, culture in medicine is not just about socially variable communal practices. It is also *psychologicistic* because it manifests individual beliefs about ontology, metaphysics, and methods for realizing and achieving health, wholeness, and wellness. The point here really is that “all knowledge is to some extent concerned with the knower: our attempts to know things about the natural world are also part of a much larger attempt to understand ourselves” (Evans 2005, p.3). And in understanding ourselves as the knowing subject, we uphold various medico-cultural beliefs. At one level, these beliefs might just be about faith. But at another (practical) level, they may form the content of heuristic action-guiding principles that moderate and affect human action.

A fifth fundamental way medicine is a culture good is that it is the repository of concepts, ideas, words, methods, and other symbolic structures that individuals rely on in their day-to-day living. In this sense of the word, medicine as a cultural good is not just about beliefs and values that we

uphold; it is also about internalizing and operationalizing these beliefs and values in regulating and controlling the organic, environmental, psychological, and psychological biological dimensions of human existence.

Culture can therefore be found not merely in communal medical practices (Abimbola, 2007). Neither is it confined to explicitly proclaimed beliefs. Cultural assumptions can also be found in unstated psychological assumptions about how we understand, develop, treat and encounter ourselves in the practice of medicine. In this psychologistic sense of medical culture, medical values are not just about explicitly proclaimed beliefs; they are about those unstated convictions that implicitly guide and govern practical conduct in issues of health, wholeness, and wellness. We may refer to these dimensions of culture as *practical beliefs*. This would be a fifth sense in which medicine encompasses culture.

Here is a quick recapitulation of these goods: (i) medicine is a repository of a society's achievements in the human sciences. These achievements rely on; (ii) cultivated techniques that must be learned, nurtured, and transmitted. In the process of accepting and sharing them, they (iii) become part of a community or society's general belief structures. At the same time (iv), they will become part of the specific beliefs accepted by particular individuals. Finally, (v) the acceptance and reliance of (i) to (iv) makes medical beliefs practical-beliefs; that is, they become heuristic action-guiding principles on the basis of which we moderate, regulate and control action and inaction in issues of health, wholeness, and wellness.

It is the fifth sense of how medicine is about the culture that is most important to our discussion of virtues in ethics. For in relying on the achievements, techniques, methods, and processes that have been developed in medicine, we need to distinguish between two sets of things: (i) two types of "agents"; viz, healthcare professional and patients, and (ii) two types of moral and ethical issues concerning these different agents; viz; action-focused issues of morality; and agent-focused issues of morality. These two sets of distinctions are intricately linked. For concerning each type of agent, we could ask questions about their "actions" and questions about their character. When we are interested in ethical issues that are about their actions, we focus on whether there are any ethical principles, rules, obligations, duties, and rights that ground or justify their actions. The principles, rules, duties, and obligations on the basis of which we can adjudge actions as morally right or wrong cannot tell us much about the virtues of an agent's character (Abimbola 2013). The judgment that actions are morally right or wrong does not tell us anything about agents' virtues or character traits. Differently put, action may be morally justified based on a principle or rules even though the agent did not wholeheartedly operate on virtues such as honesty or generosity as reasons for her actions. So, even when actions are adjudged ethically to be correct, they may still lack moral virtue.

Consider, for instance, the accidents and emergency doctor who carries out her legal and moral *obligations* on a Friday night simply because they are her obligations. She hates having to work in accidents and emergencies on Friday nights. She dislikes being placed in a situation where the interests of patients override her interests in going to the pictures on Friday nights. She hates and intensely dislikes the accident-prone drunk teenagers she has to treat; she does not feel friendly or compassionate towards them, but she nonetheless acquiesces with their needs because her obligations require her to consider their interests. Even though this doctor may perform the morally correct *action*, she would lack a character trait essential to virtue medical ethics. To possess this virtue is to be a particular type of person who doesn't simply act because she is obligated to act, but the sort of person who acts because she has the disposition to act.

The community, environment, setting, and culture of medicine inform our expectations and judgments about the virtues of these agents, and this is a sixth sense in which medicine is a cultural good. That is, the practical-beliefs on the basis of which medicine operates are not merely heuristic action-guiding principles (Abimbola 2002). Instead, they also inform and give context to our understanding of the character traits we hold in high esteem in health care professionals (and patients) (Abimbola 2013, Locke 1989).

3. VIRTUES: BEYOND PRINCIPLES AND RULES

In the previous section, I maintained that the community environment within which physicians, patients, and other actors in medical settings operate generates its own set of background criteria. I call these the cultural goods of medicine. These background cultural criteria inform, dictate, and regulates decision-making. In this section, I will shift focus to the virtues of physicians.

Physicians as Fiduciaries of Patient

Rosamond Rhodes (2007, 2001, 1995) has written extensively on the distinctiveness of the ethics of medicine. Her position is that the doctor-patient relationship is a fiduciary-principal type of relationship in which fiduciary (doctor) is expected to be loyal, trustworthy, and caring to their patients. This fiduciary-principal relationship leads to the position that medical ethics is not an extension of ordinary everyday morality: it is an ethics based on virtues rather than mere principles and rules. Rhodes' argument for the uniqueness of medical ethics is predicated upon the following considerations.

In typical everyday contexts, it is usually appropriate to adopt a negative conception of moral responsibility in the sense that by refraining from killing someone, theft, deception, etc., we are often adjudged to have acted in a morally responsible manner. But doctors can be criticized for failing to act because, in many healthcare settings, they have a positive duty to respond to patients' needs and to actively promote their patients' health. Doctors are, of course, not the only types of professionals who are placed under specific obligations to act. The point here is that given the role of doctors in the medical sciences, when they are on duty or when they have voluntarily assumed an obligation to act, they are placed in circumstances where their characters may be critiqued and evaluated as *caring, compassionate, trustworthy, or reliable*.

Nonjudgmental

Second, in typical everyday contexts, people are supposed to be judgmental in their choice of whom they associate with. It is considered good judgment to choose friends wisely. It is deemed reasonable to educate and instruct our children and loved ones about dissociating and selecting their friends and company. Doctors are, however, not supposed to be judgmental in the practice of their profession because they are expected to treat all patients without discrimination.

The previous point also underscores another issue. In the exercise of their professions, doctors are supposed to care for strangers; and they are expected to cede the responsibility of the medical care of their loved ones to other doctors because their affection could adversely affect their clinical judgment.

Confidentiality

In regular day-to-day life, people are at liberty to divulge information about their personal lives to those they deem fit. As such, people freely exchange information and gossip about their experiences. Doctors, however, are under a general ethical (and legal) obligation to keep what

their patients tell them confidential. This obligation is, of course, not absolute as there are situations where the law requires doctors to breach confidentiality, just as there are situations where the law allows doctors to breach confidentiality. For instance, sharing information about patients with other members of the health care team is not usually viewed as a breach of privacy. Nonetheless, even in those situations, doctors must take reasonable precautions to ensure that confidential information about their patients does not fall into the wrong hands.

Part of the reason why confidentiality has been a significant part of the ethics of the doctor-patient relationship is that we usually divulge sensitive, illegal, and embarrassing information about ourselves to our doctors. To provide the best medical treatment for us, doctors typically ask us probing questions about our sexual activities, drug usage, diets, etc. In typical day-to-day contexts, such probing questions usually are regarded as rude and improper. Still, in the practice of medicine, they are essential to the effective treatment of patients.

Autonomy

In many day-to-day contexts, individuals are regarded as autonomous agents who are often at liberty to make decisions and choices about their actions and inactions, and as long as their choices do not violate laws and they do not adversely affect the interest of others, we are supposed to respect their choices. Although this general legal and moral consideration of autonomy also forms the basis of the doctor-patient relationship, in many situations, doctors may be morally and ethically bound not to presume their patients' autonomy. The doctor's obligations in these respects could include advising someone who has coronary heart disease to stop smoking, just as it might consist of applying to a court for an injunction to allow blood transfusion on a pregnant Jehovah's Witness so that a cesarean section can be performed to save the lives of mother and child.

The Distinctiveness of Medicine

The conclusion that Rosalind Rhodes correctly draws from these observations about the doctor-patient relationship is that the principles-based approach to medical ethics overlooks the distinctiveness of ethics in medicine:

...a foundational principle of the ethics of medicine is "trust." It is essential for clinicians and the institution of medicine to be trustworthy and seek the trust of patients and society in all of their actions ... all doctors must accept and seek trust and deserve it as their moral law. In deciding what to do and how to do it, they must pay attention to promoting trust and not eroding it. And in molding themselves as physicians, they must focus on making themselves trustworthy practitioners (Rhodes, 2007, p.75).

...patients and society rely upon medicine to be trustworthy. Their reliance and the conditions of medicine's monopoly over medical practice explain the importance of trust and the importance of clinicians conforming to "the standard of care." The role-based trust of medicine means that doctors are not counted upon for their personal judgment but for providing treatment according to medical science and the well-accepted principles of medical practice (Rhodes, 2007, p.76).

Based on her analysis of the roles of trust and care within the medical contexts, Rhodes concludes that we need to pay more attention to the attributes and qualities of the doctor. Patients are more likely to trust their doctors if doctors are perceived as professionals who care about patients' health. The trust patients place in their doctors will to a large extent, depend upon

whether doctors respect the autonomy of their patients by paying attention to the patient's view of what is good for her (Rhodes, 2007). But a patient cannot make an informed decision about what is good for her if doctors do not tell the truth. Hence truth-telling becomes part of the standards of virtues based on which we can evaluate and assess doctors. Other doctor-specific virtues that flow from the central role of trust in Rhodes' model are professional competence, confidentiality, non-sexual regard (i.e., the doctor-patient relationship should not have any sexual overtones), nonjudgmental regard (i.e., doctors should promote the health and wellness of their patients without first judging whether that patient is a worthy patient), and assessing decision-making capacity (i.e., ethics requires doctors to constantly evaluate the ability of their patients to make reasonable judgments about their treatment choices.) In sum, Rhodes' position is that the centrality of trust in the profession of medicine urges us to pay more attention to the character of doctors as moral agents.

The Character of Doctors as Moral Agents

Although Edmund Pellegrino's approach to medical ethics differs in significant respects from that of Rhodes', his approach is also a virtues-based one in which he maintains that a good doctor will be someone who exhibits the following character traits:

Fidelity to trust – because the physician has invited trust, the patient cannot avoid it, and it is essential if healing and helping are to occur.

Benevolence – because the prime precept of medical ethics since the Hippocratic era has always been acting for the good of the patient, and of course, avoiding all harm.

Intellectual honesty – because medicine is a powerful instrument for good and harm depending on how medical knowledge and skill are used. Knowing when one does not know and having the humility to admit it and to obtain assistance are virtues crucial to avoiding harm.

Courage – because the physician must expose herself to the dangers of contagion, to possibilities of physical harm in emergency situations, and to political retribution in regimes that enlist physicians in torture, interrogation of prisoners, and deceptions of various kinds. ...

Compassion – because in any chronic or complicated illness or clinical decision, the physician must enter the predicament of the patient, to feel something of the patient's plight if his scientific judgments are to be morally defensible and suited to the life of a particular patient.

Truthfulness – because the patient is owed the knowledge necessary for making informed choices, so he can make plans for his own life when disease disrupts those plans, and so he can assess his doctor's competence to undertake what he proposes (Pellegrino, 2002, p381).

Rhodes and Pellegrino's accounts of the virtues of medicine are both focused on the attributes of the doctor. Virtues such as truthfulness, courage, and nonjudgmental regard are not just about tendencies. They are character traits, dispositions, or attributes that function as the mindset that informs choices, decisions, and actions.

However, the concept of virtue as a character trait needs to be augmented with the Aristotelian concept of *phronesis* (moral or practical wisdom). A virtue or a character trait on its own may lead to excessive and or overbearing behavior, which could lead to ethically and morally harmful consequences! For example, extreme courage may lead to irresponsible desperate actions, which may have bad effects. Truthfulness, compassion, intellectual honesty, nonjudgmental regard may all be good moral virtues. Still, in making use of them, agents ought to exercise practical and ethical wisdom to make the right choices.

And this is where the cultural virtues of the profession play an essential role in lending context to relying on virtues in medicine.

4. THE VIRTUES OF THE PROFESSION

Communities and societies formulate and promote shared standards for the regulation of the conduct of their members. This is usually done on various fronts: through legal rules and standards, through rules of morality nurtured in the family, religions, etc. Therefore, developing and sustaining a good community or a good society is predicated upon the need to go beyond individuals to the level of sociological and communal needs as a group (Gbadegesin, 2007). Consider, for example, the virtue of trust, which is regarded as an essential character trait for doctors to have. As Rhodes and Pellegrino rightly observe, trust is at the center of most doctor-patient relationships. It is necessary to various decisions and choices that patients and other actors within the medical profession must make. But trust is not just a virtue for doctors. An excellent medical society will also aim to encourage trust, not merely because it wants patients to increase their trust in doctors but also because it wants to cultivate a better community. Therefore, a good community of doctors will aim to cultivate virtues that are in line with the virtues of medicine itself, which is to promote the health, wholeness, and wellness of patients.

As a community of doctors, institutions such as the General Medical Council (GMC) sets and defines general characteristics of what counts as good medical practice. But in addition to determining the virtues of good medical practice to which it will hold its members, the GMC also engages in various activities to cultivate some of the virtues it upholds. What are the virtues of a good doctor? Who is a good doctor? What sorts of training are available for a good doctor? What sort of teaching and training provisions is available for doctors? These are all concerns that the GMC takes seriously.

It is important to note that, although laws play an essential role in the cultivation and nurturing of these virtues, a substantial part of these virtues are promoted by social activities that are not regulated by law. The main methods by which the virtues of a good profession are nurtured are various association methods and techniques such as social reinforcement and other societal institutions.

Therefore, a virtues-based approach to medical ethics also has to reflect upon the institutional and cultural values of the community of doctors. So, whether trust is a part of the virtues of doctors to a large extent depends on the nature of medicine as a biological discipline itself. Still, it is also, to a large extent, dependent upon the types of associations that doctors engage in. Differently put, social institutions are indispensable to the identification, characterization, nurturing, and evaluation of the virtues and values of medicine. Social institutions such as the GMC are never virtue neutral, and in assessing the virtues of a good doctor, the virtues set and accepted by the GMC will undoubtedly influence the virtues of a good doctor. Although the precise combination of values obtained by social institutions such as the GMC will vary over time, the central point is that these institutions are never valued neutral as they will always be informed by one particular set of values or the other.

5. ABORTION IN ISLAMIC ETHICS

According to one scholar, “The question for Muslims is not whether is right or wrong, from an ethical standpoint, to engage in abortion. Rather, Muslims ask the shar’ah (Islamic law) to sanction abortion and proceed accordingly.” (Ebrahim, 2021). In contrast to the Islamic approach, abortion has for long captivated our attention in Western cultures because it raises several moral issues. It raises questions about the value of life; it raises questions about women’s rights, the rights (if any) of the fetus and the rights (if any) of the father. At the heart of these questions are the issues of when human life begins and whether abortion amounts to the killing of potential life. In some extreme cases, a doctor may be faced with the unenviable situation of choosing which life to save. All of these are moral and ethical questions—at least, from the Western perspective. How then can abortion be said not to raise ethical questions for Muslims?

To understand the Islamic position on abortion, we need to set it within the conceptual framework from which decisions of life and death would be considered in Islamic culture (Brockopp, J.E. 2003). The fundamentals of Islam can be divided into the pillars of faith (i.e., the beliefs in the Divine Unity of Allah; the centrality of prophecy, revelations, angelic agency, and judgment in the afterlife); and the pillars of practice (i.e., Shahada or witnessing of the belief that there is no god but Allah; praying five times a day, fasting, alms-giving, Hajj, and Jihad). The pillars of faith and the pillars of practice are mutually reinforcing because the elements of faith are not just conceptual contents of the belief that remain in the minds of Muslims. Instead, they are meant to be inculcated into the believers’ practice (Elias 1999). Hence, they are intended to be the compass based on which Muslims guide their day-to-day activities. This makes Islam a *practice-based religion* in which the pillars of faith function as heuristics action-guiding (or decision making) principles for use in daily praxis.

Put together, the pillars of faith and practice have important consequences on abortion. First, the belief in God’s divine unity or oneness (*tawhid*) means that humans participate in God’s oneness. As such, humans are active participants in God’s relationship with the world (Elias 1989). Since believers consider the Qur’an to be God’s words, the Qur’an serves as God’s purposive commands. But since the Qur’an does not contain explicit instructions (or injunctions) on all types of situations concerning which practical action-guiding directions might be sought, a hierarchy of decision-making tools has been developed for ethical issues. These go as follows: the Qur’an; Hadiths (which contain examples of how the Prophet Muhammad dealt with similar situations); whether there is consensus on the issue by Islamic Jurists (the Ulema); and then arguments by analogy which require extrapolations and inductive reasoning from the previous three sources above. So, if the Qur’an is silent on an issue, guidance would be sort from the Prophet’s examples. If no guidance can be found from the Prophet’s examples, they see if the Ulema can reach a consensus agreement. But if no such agreement can be had, inductive analogical reasoning would be employed (Bowen 2003, Katz 2003).

Even though the Qur’an is silent on the issue of abortion, it makes it clear that for Muslims, the fetus is “ensouled” on the 120th day from conception (Ebrahim 1989). With many Islamic schools of thought, this has led to the conclusion that abortion is allowable in all situations before ensoulment. But after ensoulment, the decision has to be made on a case-by-case basis, and this will require an admixture of reasoning that is based on: other explicit injunctions from the Qur’an, the Prophet’s example, the consensus of the Ulema, and arguments from analogy. The clear-cut implication of this is clear (at least, for many Muslims): in situations where abortion is being contemplated, consult an expert in Islamic reasoning to decide how the mixture of these four elements on the hierarchy of the decision-making matrix would resolve the dilemma (Bowen 2003, Katz 2003, Ebrahim 1989).

Differently put, for most Muslims, there is no need to ponder the moral issues of abortion as such. All that is required is to consult an expert in Islamic reasoning to find out whether, *in this case, abortion is justified!* To say that “for Muslims, abortion is not a moral issue” is therefore not to claim that the decision eschews moral reasoning. Instead, it’s to say that the ethical reasoning has been pushed one step back from the actor (i.e., the person who is considering the abortion) to the reasoner (i.e., the Islamic jurist, or text, or another source) that is being consulted for practical guidance. Reasoning in abortion cases, therefore, function more or less in the same way we consult the law to find out what to do in situations where we are not sure of what the law is! Instead, I accepted the judgment of the trusted Ulema, who will consider these ethical issues and their implications.

My objective in this paper is not that of evaluating the nature of Islamic medico-ethical reasoning. No doubt, a lot could be discussed on this issue. For example, the nature of authority; the validity (by this, I mean the moral worth or standing) of God’s commands as contained in the Qur’an; the nature of inductive and analogical reasoning in Islam, etc. These are all fascinating issues in their own right. Nonetheless, my interests here are in exhibiting the point that incommensurable systems of ethical decision making (such as those of Islamic religious thinking and Western secular philosophical traditions) share, at a level, a more fundamental similarity. I have already shown that the virtues of fidelity to trust, benevolence; intellectual honesty; courage; compassion; and truthfulness apply to medico-ethical decision-making in Western philosophical traditions. The preceding indicates that they do apply to Islamic ethical decisions as well. The Islamic expert who goes through the hierarchy of decision-making matrix invites the carrier’s trust who is contemplating abortion, and the carrier cannot avoid having this trust as it is essential if an Islamic decision is to be made. The same applies to all the other virtues. Given the cultural goods of medicine, my view is that all the different cultural factors that filter into decision-making in specific cases can be evaluated based on virtues such as these.

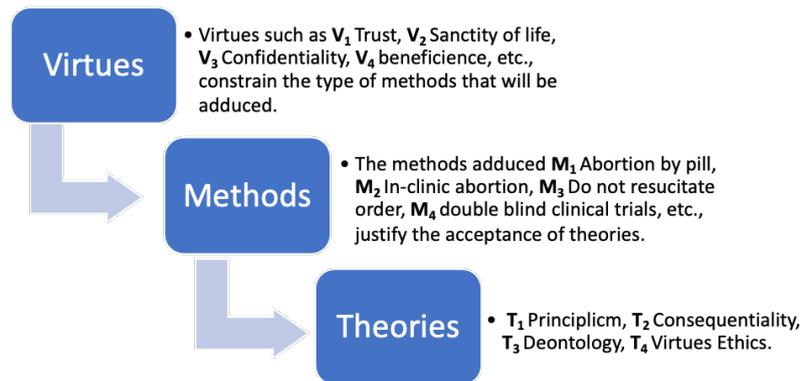
6. THE PROBLEM OF RELATIVISM

Different cultures assume different conceptions of virtues, and hence the virtues which inform medico-ethical decision-making in one society will differ from those that inform those of another community. Indeed, concerning the same society, the values that are adopted will change over time. Hence, while abortion in all contexts may have been regarded as immoral in the United Kingdom 300 years ago, it is no longer regarded as wrong in all contexts by the generality of people today. If virtues are allowed to play an essential role in medical ethics, won’t we end up with relativism and irrationalism?

As I have already argued above, medicine is a cultural good in any culture. That is, medicine is about the use of exemplary techniques that have been learned, nurtured, and transmitted in a society in such a way that these unique techniques become part of the community and individual methods for the moderation, regulation, and control of action and inaction in issues of health, wholeness, and wellness. So even though there might be significant variations in the particular virtues and values accepted in any specific medical culture, the focus on the medical wellbeing of patients is a value that all cultures will share. This suggests that although there may be a lot of disagreement about the specific virtues that ought to inform medical ethics, this disagreement is due to misunderstandings or different interpretations of the virtues themselves. So, the virtues themselves are not relative; our understanding, application, and interpretation of them are.

But even if the values are not themselves relative, we still need to explain and account for how rationality can be maintained in medico-ethical decision making if various conflicting virtues can

play essential roles in ethical decision making. Differently put, the problem is this: supposing society A (or culture A) accepts a set of assumptions $\{T_1 \text{ \& } M_1 \text{ \& } V_1\}$ (where T_1 is a set of theories about causes and effects of illnesses and diseases; M_1 is a set of methods for carrying out medical procedures and tests, and V_1 is a set of virtues). Even if a different society accepts the same set of theories, methods, and virtues, it may arrive at a different conclusion on choice and ethical appraisal. This is because, to adopt a phrase from H.L.A. Hart, the standards of medico-ethics decision making are “open-textured.” To say that standards are open-textured means that a specific rule, principle, or virtue has some vagueness about it. Almost every word or concept in every language has numerous meanings or definitions. In one context, a decision-maker might apply and use a meaning that is different from that adopted by another decision-maker. This is precisely why ethical decision-making does not operate like deductive logic. The methods and theories of medicine are more or less the same in most Western Countries, but people arrive at different conclusions on the morality of aborting, euthanasia, etc. Since medicine is a cultural good in all societies, the set of virtues of each culture will include amongst its specific virtues the six cultural goods we have identified above. Even when virtues differ radically, these cultural goods will function as universal virtues against which ethical decision-making can be made.



What we will then end up with is a *reticulation* (see Laudan 1984) account of rationality in which there can be widespread disagreement and differences amongst various elements of scientific (but in this case also cultural) commitments, but in which, because there are sufficiently similar virtues that are in line with the overall aims and goals of science, it would still be possible to have trans-cultural evaluations amongst different cultures. In all cultures and paradigms of medicine, because the cultural goods of medicine form part of the virtues of every culture, these virtues will partially regulate and control methodological choices, just as much as they will regulate and control theoretical and specific decision-making. Therefore, rationality in medico-ethical decision-making would depend on a reticulation process of mutual justification amongst the various levels of cultural commitment. Rational decision-making becomes a reasoning process in which virtues, aims, methods, principles, rules, and factual assumptions play an essential role in the decision-making process.

The significance of this is that no longer should we regard principles and rules as privileged, or primary, or more fundamental than the virtues of our profession. Virtues, principles, methods, factual and rules become intricately connected in relations to mutual dependency in medico-ethical decision making.

To be more precise, although my emphasis on the roles of virtues and cultures in medical ethics commits me to an account in which there may be significant differences in the specific virtues that are adopted by particular cultures, these differences are not as revolutionary as they might sound because although one culture may be composed of a paradigm $\{T_1 \& M_1 \& V_1\}$ and another culture may be made of paradigm $\{T_2 \& M_2 \& V_2\}$, this view is not one of the incommensurable commitments because V_1 and V_2 would share the specific virtues $V_a, V_b, V_c, V_d, V_e,$ and V_f (where $V_a \dots V_f$ are the cultural goods of medicine).

8. CONCLUSION

This paper is a critique of principlism, the view that ethical principles can be resolved by reference to ethical principles and nothing else. My argument has been that two crucial cultural contexts legitimize principles: the profession of medicine itself (which requires doctors to be trustworthy, nonjudgmental, keep secrets, etc.), and the specific cultures of the societies within which the decision-maker is operating. In contrast to the dominant approach to medical ethics (an approach in which principles, rules, and the consequences of agents' actions are the only essential factors in medical ethics), I have maintained that virtues (or moral character) are required for all medico-ethical decision-making. But the virtues of importance are not just the virtues of individuals as agents. The virtues of medicine itself and the values of general society are also crucial in how we reason our way through medico-ethical dilemmas. I have illustrated these points with examples from Western and Islamic scholarship. In particular, using the example of abortion in Islam, I demonstrated how societies that adopt radically different virtues could arrive at similar decisions on when abortion is justified and when it is not.

I have not claimed that because medico-ethical decision-making ultimately relies on cultural standards, they cannot be assessed, critiqued, rejected, or evaluated. Different types of cultural assumptions of necessity operate in medico-ethical decision-making. But how should these underlying assumptions themselves be evaluated? I have not addressed this axiological question in this paper. The aim of this essay was that of refuting (with concrete examples) principlism. Ethical principles alone are not enough for resolving medico-ethical dilemmas. Ethical principles are not enough. Virtues and cultures are also required for effective medico-ethical decision-making.

REFERENCES

- Abimbola, K. (2013). Culture and the principles of biomedical ethics. *Journal of Commercial Biotechnology*, 19(3), 31-39.
- Abimbola, K. (2007). Medicine and culture: transcultural needs in modern Western societies. *Clinical Risk*, 13(3), 112-117. <https://doi.org/10.1258%2F135626207780559897>
- Abimbola, K. (2002). Questions and answers: the logic of preliminary fact investigation. *Journal of Law and Society*, 29(4), 533-559. <https://doi.org/10.1111/1467-6478.00232>
- Anscombe, G. E. M. (1958). *Modern moral philosophy*. *Philosophy*, 33(124), 1-19.
- Barnes, J. (2004). *The Nicomachean ethics*. Penguin.
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press.
- Bowen, D.L. (2003). Contemporary Muslim ethics and abortion. In J. E. Brockopp (ed). *Islamic ethics of life: Abortion, war, and euthanasia*. University of South Carolina Press.
- Brockopp, J. E. (2003). *Islamic ethics of life: abortion, war, and euthanasia*. University of South Carolina Press.
- Chervenak, F. A., McCullough, L.B. & Kurjak, A. (Eds.). (1999). Professional virtues in the Clinical care of the fetus as a patient. In F. Chervenak, and A. Kurjak (Eds). *Fetal medicine: The clinical care of the fetus as a patient*. C.R.C. Press.

- Eagleton, T. (2000). *The idea of culture*. Blackwell Publishing.
- Ebrahim A.F.M. (1995) *Abortion*. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford University Press.
- Ebrahim, A. F.M. (1989). *Abortion, birth control, and surrogate parenting: An Islamic perspective*. American Trust Publications.
- Elias JJ. (1999) *Islam*. Prentice-Hall.
- Gardiner, P. (2003). A virtue ethics approach to moral dilemmas in medicine. *Journal of medical ethics*, 29(5), 297-302. <http://dx.doi.org/10.1136/jme.29.5.297>
- Gbadegesin, S. (2007). The moral weight of culture in ethics. In L. Prograis Jr and E.D. Pellegrino (eds.) *African American Bioethics: Culture, race, and identity*. (pp. 25-46). Georgetown University Press
- Gripsrud, J. (1989). 'High culture' revisited. *Cultural studies*, 3(2), 194-207. <https://doi.org/10.1080/09502388900490131>
- Harding, S. (Ed.). (1975). *Can theories be refuted? Essays on the Duhem-Quine thesis* (Vol. 81). Springer Science & Business Media.
- Katz, M.E. (2003). The problem of abortion in classical Sunni *fiqh*. In Brockopp, J. E. (ed). *Islamic ethics of life: Abortion, war, and euthanasia*. University of South Carolina Press.
- Laudan L. (1984). *Science and values: The aims of science and their role in scientific debate*. University of California Press.
- Locke, A. (1989). The ethics of culture. In L. Harris (ed.) *The philosophy of Alain Leroy Locke: Harlem Renaissance and beyond*, (pp. 175-186). Temple University Press.
- MacIntyre A, (1981). *After Virtue*. Duckworth.
- Pellegrino, E. D. (2002). Professionalism, Profession and the Virtues of the Good Physician. *The Mount Sinai Journal of Medicine*, 69(6), 378-384.
- Pellegrino, E. D., & Thomasma, D. C. (1993). *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press.
- Rhodes, R. (2007). The Professional Responsibilities of Medicine. In *The Blackwell Guide to Medical Ethics*. (pp71-87). Blackwell Publishing,
- Rhodes, R. (2001). Understanding the Trusted Doctor and Constructing a Theory of Bioethics. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 22(6), 493-504. <https://doi.org/10.1023/a:1014430208720>
- Rhodes, R. (1995). Love Thy Patient: Justice, Caring, and the Doctor-Patient Relationship. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 4(4), 434-447. <https://doi.org/10.1017/S0963180100006253>

AUTHOR

Kola Abímbola. Associate Professor of Philosophy. Ph.D. in Philosophy of Science (London School of Economics and Political Science, United Kingdom). Ph.D. in Law of Evidence and Criminal Justice (University of Birmingham, United Kingdom). LLB Laws (London School of Economics and Political Science, United Kingdom). B.A. First Class Honors in Philosophy (Obafemi Awolowo University, Nigeria)

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the author.

Funding

No financial assistance from parties outside this article.

Acknowledgments

N/A

Relações entre os estudos sobre deficiência e os Estudos das Ciências, Tecnologias e Sociedades: a acessibilidade como forma de tradução

Relationships between Disability Studies and Science, Technology and Society Studies: accessibility as a form of translation

 **Carla Grião**
Universidade de São Paulo - Brasil
São Paulo, Brasil
carlagriao@usp.br

 **Cláudio Bernardino Junior**
Universidade de São Paulo - Brasil
São Paulo, Brasil
claudiobjr@usp.br

RESUMO

O presente artigo busca compreender a ideia de acessibilidade, amplamente discutido pelos estudos sobre deficiências, a partir do conceito de tradução utilizado pelos Science, Technology and Society studies (STS studies). Para isso, parte-se da experiência do Movimento Social das Pessoas com Deficiência na Cidade de São Paulo, cujo a atuação foi retratada a partir de peças publicadas na imprensa paulistana entre os anos de 1978 e 1981, além de referências bibliográficas especializadas. Segue-se apresentando os conceitos teóricos dos *STS studies* considerados mais relevantes para a compreensão do objeto de estudo, partindo-se, em seguida, para a exploração das intersecções entre acessibilidade e tradução. Conclui-se que através da escolha de traduções democráticas e mais adequada ao padrão real, que é a diversidade, é possível construir uma sociedade mais igualitária e inclusiva sem a necessidade de acréscimos que resultam apenas de adaptações razoáveis.

Palavras chaves: Pessoas com Deficiência; Acessibilidade; STS studies; Tradução.

ABSTRACT

This paper seeks to understand the idea of accessibility, widely discussed by disability studies, from the concept of translation used by STS Studies. To this end, it starts from the experience of the Social Movement of People with Disabilities in the city of São Paulo, whose actions were portrayed based on pieces published in the São Paulo press between the years 1978 and 1981, in addition to specialized bibliographical references. The theoretical concepts of the STS studies considered most relevant to the understanding of the object of study are then presented, followed by an exploration of the intersections between accessibility and translation. It is concluded that through the choice of democratic translations that are more appropriate to the real pattern, which is diversity, it is possible to build a more egalitarian and inclusive society without the need for additions that result only from reasonable adaptations.

Keywords: Disabled Persons; Accessibility; STS studies; Translation

1. INTRODUÇÃO

A história dos movimentos sociais das pessoas com deficiência é uma história pouco contada no Brasil. Abundam bibliografias sobre o movimento negro, o movimento feminista, o movimento LGBTQIA+ etc., mas o movimento das pessoas com deficiência é quase um movimento invisível. Em São Paulo, ele ganha força no final dos 1970 e início dos anos 1980, reivindicando melhores condições de circulação pela cidade, passando por melhores oportunidades de empregos, estudos, saúde, enfim, buscando o básico para uma existência com dignidade. Ou seja, há pouco mais de quarenta anos, pessoas com deficiência reivindicam uma sociedade acessível.

O presente artigo parte dessa luta, explorando a sociedade paulistana do período e chamando atenção para algumas pautas do movimento. A partir da história do Movimento Social das Pessoas com Deficiência em São Paulo, propomos uma leitura do próprio conceito de acessibilidade baseada nos estudos da deficiência e nos estudos das ciências, tecnologias e sociedade, os chamados *STS studies* (Science, Technology and Society studies).

Até o momento, observamos que essas duas vertentes de estudo possuem poucas intersecções no Brasil. Em poucas palavras, podemos definir os estudos da deficiência como aqueles que buscam compreender, historicamente, as maneiras de inserção das pessoas com deficiência nas sociedades. Já os estudos sobre ciências, tecnologia e sociedade, são pesquisas cuja principal característica é acabar com as categorias apriorísticas da natureza (tudo que não é humano) e sociedade (tudo o que é humano).

Frisamos essa distinção. De acordo com Bruno Latour (2009), a epistemologia kantiana que segregava seres humanos de todos os outros seres e coisas ditas inanimadas que compõe o mundo perdeu a sua força a partir de 1989 com a emergência da natureza. A partir daí, não é mais possível imaginar uma sociedade apartada da natureza, cujo desenvolvimento é livre e limitado apenas pelo engenho das pessoas. Bruno Latour argumenta firmemente e em todas as suas obras que natureza e sociedade não podem ser separadas de antemão, uma vez que ambas simplesmente fazem parte do lugar que todos habitamos. Esse lugar-comum é chamado por Latour de coletivo. Em um coletivo, estão associados humanos e não-humanos, interconectados e existindo de maneira codependente. Essa é a primeira ideia que salientamos como uma importante intersecção entre *STS studies* e os estudos da deficiência: biológico e social não podem ser compreendidos como independentes, pois um influencia diretamente no outro.

Essa interdependência está, de certa forma, presente nos atuais estudos acerca da deficiência, como, por exemplo, nas publicações de Débora Diniz, autora brasileira que é referência nesta área. Em seu livro *O que é deficiência?* (Diniz, 2012) Diniz discute conceitos como barreiras, acessibilidade e, obviamente, deficiência.

Aparentemente, esse conceito pode parecer simples, objetivo e autoexplicativo. Contudo, a autora mostra que a compreensão do que é deficiência é histórica e possui majoritariamente três modelos explicativos: o modelo caritativo, o modelo médico (ou biomédico) e o modelo social, atualmente o mais utilizado em estudos da área. De maneira resumida, o primeiro é baseado na ideia de que a pessoa com deficiência é vítima de uma vida repleta de sofrimentos e, portanto, precisa de ajuda, de caridade daqueles que não passaram pelas mesmas provações que as pessoas com deficiência passam; o segundo compreende a deficiência como um mau desenvolvimento do corpo, visto através de uma ideia de normalidade biológica; o terceiro defende que a deficiência é uma relação complexa entre um corpo com lesão e uma sociedade excludente caracterizada pela existência de barreiras. A acessibilidade aparece aqui como uma forma de eliminação dessas barreiras, possibilitando assim que a pessoa com deficiência frua dos espaços e da vida social da mesma forma que as demais.

A acessibilidade é popularmente vista como uma espécie de “contorno” às barreiras, contorno este que possibilita que a pessoa com deficiência utilize tenha acesso a direitos sociais. Consideramos esse a segunda intersecção entre *STS studies* e deficiência: existe um “elemento” que faz com que pessoas com deficiência se “associem” a um coletivo que não foi pensado para elas. Utilizando o referencial teórico dos estudos das ciências, tecnologias e sociedades, chamaremos esse elemento de tradução.

Esse artigo defende que toda forma de acessibilidade é uma forma de tradução. Consideramos que essa é a principal e a mais importante contribuição que esboçamos para as duas áreas de estudo. Nos *STS studies*, a tradução é inerente a qualquer forma de associação, ou seja, não existe coletivo sem traduções. Traduções existem em abundância e ajudam a nos conectarmos uns aos outros e aos espaços em que vivemos.

Aqui identificamos o ponto que acreditamos ser o que distancia os *STS studies* e estudos sobre deficiência: para o segundo, a acessibilidade é compreendida como recursos ou atitudes diferentes daquelas difundidas e que existem para atender a pessoas com deficiência ou a indivíduos que escapam do padrão socialmente instituído de ser humano (idosos, mulheres grávidas, crianças etc.). Para o primeiro, as traduções são recursos e atitudes essenciais para a existência de todos. Encarar a acessibilidade como tradução nos permite deslocar a atenção do “acréscimo” de recursos para a seleção dos recursos. A partir daí, levantamos a questão: por que socialmente escolhemos algumas traduções no lugar de outras?

Acreditamos, ainda, que compreender que traduções são inerentes ao coletivo permite dar um passo para trás em relação aos questionamentos feitos pela ideia de acessibilidade e indagar, por exemplo, não a inexistência de rampas, mas a existência de escadas.

O desenvolvimento desse artigo foi pensado em três partes. Na primeira, apresentaremos a história do Movimento Social da Pessoa com Deficiência na Cidade de São Paulo entre os anos de 1978 a 1981. A seção é baseada na dissertação de mestrado de Carla Grião, ainda a ser defendida. Na segunda, aprofundamos o conceito de tradução baseado nas análises dos *STS studies*. E nas discussões publicadas na dissertação de mestrado de Cláudio Bernardino Junior (2020). Defendemos que as escolhas feitas por determinadas traduções são frutos direto de uma visão padronizada de *ser no mundo*. Na terceira parte, aproximaremos com mais detalhes os conceitos de tradução e de acessibilidade.

2. METODOLOGIA

Utilizamos a análise bibliográfica e a pesquisa de periódicos disponíveis em acervos históricos na internet. Foram utilizados, sobretudo, as peças publicadas pelo jornal Folha de São Paulo entre 1978 e 1981. A tabela com os dados quantitativos que embasam as afirmações das transformações sociais ocorridas em São Paulo no tocante à pessoa com deficiência encontrar-se-ão disponíveis na dissertação de mestrado intitulada Lugares de Memória do Movimento Social das Pessoas com Deficiência na cidade de São Paulo de 1978 a 1981. Sobre a bibliografia, cabe ressaltar que as publicações a respeito da história do Movimento Social das Pessoas com Deficiência em São Paulo são escassas e, as existentes, são majoritariamente pautadas sobretudo na reprodução de depoimentos dados pelos militantes aos autores. Por esta razão, sentimos a necessidade de cruzar esses relatos com os publicados pela imprensa no período, buscando assim criar uma narrativa coerente a respeito do contexto histórico da cidade de São Paulo e da atuação do Movimento.

3. DESENVOLVIMENTO

3.1 A cidade de São Paulo para as pessoas com deficiência entre 1978 e 1981

Não é possível compreender a importância da intersecção das ideias de acessibilidade e tradução sem compreendermos como pessoas com deficiência vivem em uma cidade não acessível. As poucas rampas, elevadores e guias rebaixadas nas calçadas da cidade de São Paulo foram frutos de uma luta quase invisível empreendida por pessoas com deficiência desde o final dos anos 1970.

Nessa seção, traçaremos um panorama da cidade de São Paulo e das dificuldades enfrentadas pelas pessoas com deficiência. A evidente exclusão que vivenciavam os levou à mobilização e à reivindicação de seus direitos.

Como definiu a jornalista Cecília Pires no Jornal Folha de São Paulo (Pires, 1981), São Paulo era “uma cidade proibida para o deficiente físico”. Essa conclusão foi formulada após a participação da autora em seminários, encontros, debates e conferências organizados principalmente pelo Movimento pelos Direitos das Pessoas Deficientes (MDPD) para a organização do Ano Internacional da Pessoa Deficiente (AIPD) no Brasil. O AIPD foi uma iniciativa da Organização das Nações Unidas (ONU) para chamar atenção dos poderes públicos de todos os países signatários para as demandas das pessoas com deficiência.

O período de 1978 a 1981 foi um período de transformação na imagem que esse público possuía diante da sociedade paulistana. Análises quantitativas das matérias publicadas no jornal Folha de São Paulo mostram que, até 1980, as pessoas com deficiência apareciam na imprensa paulistana, sobretudo em matérias relacionadas ao comércio ambulante no centro da cidade. Até então, o jornal lhes dava pouca voz. Na maior parte das vezes em que pessoas com deficiência eram ouvidas, elas faziam acusações de corrupção contra o então presidente da Associação Brasileira dos Deficientes Físicos (Abradef), como pode ser observado em, por exemplo, “*Os ambulantes estão contra novas bancas*”, 1979. Nestas matérias, eram os comerciantes locais aqueles que possuíam o discurso reproduzido com mais ênfase, normalmente afirmando que o comércio ambulante levava sujeira, intranquilidade e crimes para os transeuntes (Editorial, 9 de maio de 1980, p. 5). Observamos, portanto, um certo incômodo social em relação às pessoas com deficiência.

A permissão para ocupar o centro de São Paulo como ambulantes era uma das poucas políticas que buscavam integrar economicamente a pessoa com deficiência à sociedade. Mesmo existindo uma legislação em São Paulo que obrigava a contratação de 5% de pessoas com deficiência para a composição do quadro de funcionários de algumas empresas, tratava-se, na prática, de letra morta, levando por vezes a manifestações que exigiam o seu cumprimento (Editorial, 22 de julho de 1980, p. 11).

Essa inserção periférica da pessoa com deficiência no mercado de trabalho trazia consequências até para o acesso do grupo à saúde pública, prejudicando os tratamentos que eventualmente estariam disponíveis. Como não existia um sistema universal de saúde, o extinto Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS) fornecia atendimento médico à população. Por estar vinculado à previdência social, o INAMPS estava disponível apenas para os trabalhadores que contribuíam para o serviço, ou seja, apenas para aqueles que possuíam um trabalho formal, o que excluía uma parcela considerável da população, incluindo diversas pessoas com deficiência. Desempregados e trabalhadores informais dependiam sobretudo dos hospitais universitários e dos centros de caridade (Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, [s.d.]).

O acesso à educação também era dificultado. Como as crianças com deficiência eram segregadas das demais, faltavam salas ou escolas especiais. Além disso, crianças surdas, para se matricularem no ensino regular, precisaram possuir aparelhos auditivos cujos preços variavam de Cr\$ 5.000,00 a Cr\$ 10.000,00 (entre R\$ 879,16 e R\$ 1.758,32 em valores atualizados para 2021). O INAMPS, entre 1976 e 1978, chegou a distribuir 311 aparelhos do tipo, um número claramente insignificante. Para agravar a situação, encontramos relatos de pais que se recusavam a matricular os filhos em salas especiais porque essas turmas eram frequentadas por crianças com deficiência intelectual ou comunicacional (Editorial, 30 de abril de 1974, p. 10).

Em relação à locomoção das pessoas com deficiência pela cidade, a situação também era precária. Até 1981, a cidade de São Paulo possuía cinco rotas que pensavam na circulação de pessoas ou em cadeira de rodas ou com deficiência visual. Chamamos especial atenção para a localização dessas rotas: uma ao redor do Parque do Ibirapuera, ligando-o ao Lar Escola São Francisco, no Jardim Lusitânia; uma nas proximidades da Fundação para o Livro do Cego no Brasil, ligando a instituição à Estação Santa Cruz do Metrô; uma nas imediações da Abradef, ligando-a à Estação Ana Rosa do Metrô; uma para “eliminar as barreiras do interior do Centro Educacional e Esportivo do Ibirapuera”; e, finalmente, uma que ligaria a Estação Vergueiro do Metrô à Divisão de Recuperação Profissional do Vergueiro, vinculada ao Hospital das Clínicas (Editorial, 11 de maio de 1980, p. 21).

Todas as instituições acima citadas prestavam serviços básicos a pessoas com deficiência, ou seja, as rotas planejadas pela prefeitura de São Paulo serviam quase que exclusivamente para ligar o transporte público metroviário a espaços de assistência, seja à saúde ou à educação, demonstrando que, para o poder público, possibilitar a subsistência da pessoa com deficiência já era o suficiente. Aos demais cidadãos, contudo, estavam disponíveis toda uma gama de benefícios: dos básicos, como circular pelas calçadas sem colocar a saúde em risco, até espaços de lazer mais complexos, como parques, teatros, cinemas, praças etc.

O direcionamento das pessoas com deficiência para determinados espaços fica muito claro, também, na criação da linha de ônibus Vila Mariana – Jardim Lusitânia, uma linha exclusiva dedicada a este público. Em seus 11 km de extensão, os ônibus atendiam “quase todos os centros de reabilitação de deficientes físicos da cidade”. A linha era composta por dois carros comuns que circulavam em intervalos de 15 minutos e contavam com motoristas e cobradores treinados para o atendimento de pessoas com deficiência. Em maio, durante a inauguração do percurso, a prefeitura informou que a adaptação dos veículos se daria em três meses, com o rebaixamento dos degraus e facilidades de acesso e saída dos passageiros (Editorial, 1 de maio de 1981, p. 9). Ou seja, curiosamente a linha exclusiva para pessoas com deficiência demorou três meses para possuir carros adaptados para as pessoas com deficiência. Não por acaso, no dia seguinte do anúncio da inauguração da linha, o jornal Folha de São Paulo afirmava: “ônibus especial não atende deficientes”. Existiam vários problemas com os carros: as portas não eram largas o suficiente, as escadas deveriam ser substituídas por rampas, os bancos deveriam ser redimensionados e as catracas retiradas (Editorial, 1 de maio de 1981, p. 9). Apenas em junho de 1981, a Companhia Municipal de Transportes Coletivos (CMTCC) anunciou que colocaria ônibus com elevadores na porta para atender ao público com deficiência.

Com algumas exceções, as (poucas) políticas públicas disponíveis para as pessoas com deficiência eram falhas, talvez porque, como denunciava o MDPD, não contavam com a participação de pessoas com deficiência na sua elaboração. Um exemplo é a Comissão Federal criada pelo presidente João Baptista Figueiredo (1979 – 1985) em 1980 e que seria responsável pela implementação das medidas para o AIPD no Brasil. A Comissão, cuja presidência foi entregue para a professora Helena Bandeira de Figueiredo, seria composta por dois representantes do

Ministério da Educação e Cultura, dois do Ministério da Previdência e Assistência Social, um do Ministério da Saúde, um do Ministério do Trabalho, um do Ministério das Relações Exteriores, um da Secretaria de Planejamento, um da Secretaria de Comunicação Social, um de entidade não governamental de reabilitação e educação de pessoas com deficiência e um representante de entidades não governamentais interessadas na prevenção de acidentes no trabalho, no trânsito e domésticos (*Decreto nº 85.123, de 10 de Setembro de 1980, 1980*). Além de, inicialmente, não possuir nenhuma pessoa com deficiência, para Luís Celso Marcondes de Moura, Coordenador Geral do MDPD, a Comissão Federal sequer escutava o que as pessoas com deficiência teriam para dizer (Ortiz, 1981).

A própria construção das rotas de acessibilidade a qual nos referimos anteriormente foi realizada sem que nenhuma pessoa com deficiência fosse consultada. As dificuldades em se locomover pela cidade em uma cadeira de rodas fora vivenciada por um grupo de engenheiros e arquitetos sem deficiência que trabalhava na Companhia de Engenharia de Tráfego (CET) que, utilizando uma cadeira de rodas talvez pela primeira, percorreu diversas vezes os caminhos analisados para assim verificar as barreiras existentes (Editorial, 11 de maio de 1980).

Diante deste cenário, grupos de pessoas com deficiência se mobilizaram e buscaram promover ações para assim garantir acesso a direitos humanos básicos. Esses grupos compõem o que chamamos genericamente de Movimento Social das Pessoas com Deficiência. O já referido MDPD organizou em 1981 diversas mesas redondas realizadas no Colégio Anchietanum, em Sumaré. Em abril, discutiu-se o espaço urbano; em maio, o trabalho; em junho, transportes; julho, assistência médica, reabilitação e equipamentos auxiliares; agosto, legislação; setembro, lazer e esportes; outubro, educação; e novembro, relações humanas e sociais (Editorial, 13 de março de 1981). Muitos desses encontros contaram com a participação de autoridades públicas.

Outro exemplo de atuação de entidades do Movimento Social foi a organização da “Feira das Feiras” pelo Núcleo de Integração de Deficientes (NID). A proposta era propiciar ao público em geral uma vivência com barreiras para assim refletirem sobre a importância na existência de espaços acessíveis. De acordo com Silva,

Foram construídos caminhos com degraus e desníveis, havia várias cadeiras de rodas para as pessoas experimentarem a dificuldade de estar em uma cadeira de rodas diante de degraus. Assim como outras dificuldades que as pessoas com deficiência encontram no seu dia a dia, como: altura de orelhão, a altura da pia, do espelho: “tudo tinha amostra do errado e do certo” (Silva, 2017, p. 100–101).

Além de organizar debates e vivências buscando a conscientização da população em geral, as entidades ligadas ao Movimento Social organizaram manifestações de rua para reivindicarem seus direitos. Em carta enviada à seção “A Palavra do Leitor”, do jornal Folha de São Paulo, Lia Crespo, militante do NID, afirmou:

A única forma de nos fazer ouvir é nos tornarmos notícia. Talvez assim possamos mostrar que nossa briga pela sobrevivência não é tão difícil quanto parece. Na verdade, é muito mais difícil do que parece. Só que não estamos inteiramente perdidos porque conseguimos manter viva nossa capacidade de rir de nós mesmos. (...) Ainda é uma ideia em embrião, mas temos fé em que nosso pequeno grupo se torne uma verdadeira associação para trocas de experiência e ajuda mútua; além de, naturalmente, lutar para que sejam tomadas as providências e medidas que julgamos ser do nosso direito conquistar (Editorial, 19 de março de 1980, p. 31).

Um bom exemplo da proposta de “tornar-se notícia” foi a manifestação ocorrida em 21 de julho de 1980 na Praça da Sé. Nesse momento, foram reunidas duzentas pessoas com deficiência portando faixas e cartazes e protestando contra a “perseguição dos fiscais da Prefeitura aos vendedores ambulantes”. Como a situação da pessoa com deficiência era precária, a pauta estava muito além da questão dos ambulantes: exigia-se o cumprimento da legislação que garantia os direitos humanos ao grupo, como a lei que exigia a contratação de 5% de pessoas com deficiência do total de trabalhadores de uma empresa; o cumprimento da lei que regulamentava o trabalho de vendedor de bilhetes de loteria (como as lotéricas monopolizavam as vendas, as pessoas com deficiência precisavam comprar os bilhetes do “câmbio negro”); exigia-se degraus mais baixos nos ônibus, bem como a instalação de rampas automáticas nos mesmos para acesso de cadeira de rodas; até a situação dos táxis entraram nas reivindicações: pedia-se a abolição dos bancos dianteiros para facilitar o transporte da cadeira de rodas. Por fim, chamavam atenção para o estado de conservação das calçadas e o tempo muito curto que os semáforos de pedestres davam aos indivíduos para atravessarem as ruas (Editorial, 22 de julho de 1980, p. 11).

Romeu Sasaki, um importante assistente social muito atuante no Movimento Social das Pessoas com Deficiência, falou no livro *Movimento Político das Pessoas com Deficiência no Brasil* (Lanna Júnior, 2010) a respeito de outra manifestação, desta vez ocorrida em 17 de julho de 1981, em frente ao Theatro Municipal por conta da falta de rampas de acesso para pessoas em cadeira de rodas usufruírem da programação. Nesta ocasião, os manifestantes carregavam cartazes com frases como: “Não somos coitadinhos, queremos ser úteis”, “Quem nos defende?”, “Podemos não ser perfeitos, mas há partes de nós que são maravilhosas.”, “Queremos rampas nos lugares públicos.”, “Nos dê oportunidade de trabalho”, entre outras.

A manifestação narrada por Sasaki é um exemplo de sublevação das pessoas com deficiência frente ao papel que lhe era atribuída no coletivo paulistano. A prefeitura “permitia”, através das rotas acessíveis, que o grupo procurasse atendimento médico, assistência para reabilitação e centros de educação especializado. O restante da cidade, por não possuir recursos acessíveis, lhes era, na prática, negado. Contudo, pessoas com deficiência queriam o direito de frequentar o teatro e ter, assim, algum tipo de lazer. As manifestações aumentavam a “força” que o grupo possuía, uma vez que agenciava diversos indivíduos, seja diretamente através da manifestação, seja indiretamente através dos veículos de comunicação que, ao noticiarem o evento, certamente indignavam alguns cidadãos sem deficiência. Não por acaso, pouco tempo depois, rampas foram instaladas no Theatro Municipal.

O AIPD marcou, em quase todo o mundo, um período de fortalecimento do debate a respeito da inserção das pessoas com deficiência na sociedade. Quando a ONU foi agenciada para a causa das pessoas com deficiência, a omissão do poder público a respeito do assunto perdeu “força”. Paralelamente, diversas entidades se organizaram para chamar atenção da imprensa e promover debates visando melhoras nas condições de vida. Em 1981, o debate sobre acessibilidade entrou “com força” na esfera pública.

Sem dúvidas, a ONU foi uma aliada de peso para a causa das pessoas com deficiência. Aqui, retomamos a questão que abrimos nosso artigo: por que as pessoas com deficiência precisaram brigar por seus direitos? Quais razões para sua exclusão social? Utilizando o referencial teórico dos *STS studies*, buscaremos esboçar uma resposta para essa questão. Acreditamos que a exclusão se deu pela inconformidade dessas pessoas ao padrão de *ser no mundo* que foi socialmente estabelecido.

3.2 Padrões e traduções: compondo redes sociotécnicas

Essa seção é baseada no referencial teórico dos *STS studies*. Como no Brasil os estudos da deficiência foram pouco explorados por essa abordagem, a temática discutida aqui se afastará do tema da deficiência para, na seção seguinte, se aproximar novamente e dar coesão a ideia defendida pelo artigo.

Nesta abordagem, humanos e não-humanos se interconectam, se agenciam, formando ligações que compõem uma rede. De acordo com Bruno Latour (2019), essas redes devem ser compreendidas como a fiação de uma rede elétrica por onde as práticas sociais, os valores morais, a cultura etc. circulam. Mais do que simplesmente evidenciar as conexões que unem humanos e não-humanos, o conceito de rede ajuda a compreender que nosso modo de existência só é possível a partir de determinados elementos que estão interconectados.

Em uma sociedade, coexistem diferentes redes que se conectam, interagem umas com as outras e se transformam. De fato, a própria sociedade, em uma abordagem STS, pode ser encarada como uma grande rede mais ou menos estabilizada. Conforme afirmamos anteriormente, autores como o Bruno Latour, preferem utilizar termos como “coletivo” ou mesmo “modo de existência” para designar esse conjunto de redes que compõe uma sociedade. Nesse sentido, podemos afirmar que as maneiras de *ser no mundo* são sempre suportadas por redes sociotécnicas que permitem o seu desenvolvimento e sua permanência.

A exclusão social começa quando observamos que esse modo de *ser no mundo*, um modo padronizado, depende de determinadas associações, deixando de fora, conseqüentemente, os indivíduos que não possuem determinados atributos tidos como essencial para esse modo de existência.

Existem diversos exemplos cotidianos que suportam esta afirmação: colchões possuem o mesmo tamanho; as camas são feitas para estarem a determinada altura do chão; roupas possuem seus tamanhos proporcionais aos corpos da maior parte da população.

Assim, considerando que a existência tal qual se constituiu é suportada por uma determinada rede sociotécnica e essa mesma existência é baseada em padronizações que desconsideram as especificidades de determinados indivíduos, como compreender o impacto dessas redes nas vidas das pessoas? Em um artigo, Susan Star (1990) parte de sua alergia a cebolas para compreender essa questão. Essa característica do seu organismo, pouca conhecida da maioria da população, gera para a autora toda sorte de desconfortos intestinais sempre que ela come cebolas.

Quando comia em restaurantes, Star se via obrigada a solicitar que seus pratos não levassem cebolas. A menor quantidade delas já era suficiente para lhe fazer mal. Quando a comida lhe era preparada na hora, a autora não vivenciava grandes problemas, no máximo precisava raspar um pedaço ou outro de cebola que aparecia em seu prato. Contudo, em algumas visitas à rede de *fast food* McDonald's, caracterizada por servir lanches rapidamente, seus pedidos sempre demoravam para serem preparados e entregues. Em uma determinada ocasião, a autora afirmou que, comendo com amigos, todos foram servidor e concluíram suas refeições antes mesmo que seu lanche fosse entregue.

Do ocorrido, Star percebeu que a rede de *fast food* simplesmente não sabia lidar com sua alergia porque os lanches, padronizados, não foram pensados para indivíduos com essa especificidade. Em outras palavras, a alergia a cebolas fora deixada de lado na rede sociotécnica onde circula as práticas do McDonald's. A autora conclui que fazer parte de uma determinada rede traz uma série

de benefícios, como por exemplo, adquirir lanches rapidamente em qualquer loja da franquia McDonald's. Porém, para aqueles que não podem participar de determinadas conexões de uma rede, o acesso a recursos disponíveis aos demais cidadãos é ou dificultado ou simplesmente impedido.

Propomos chamar de estandardização a força que uma determinada rede exerce sobre os indivíduos para adequá-los a um modo de existência, uma forma de *ser no mundo*. Essa adequação pode ser a exclusão de alguns espaços ou a determinação de que alguns indivíduos ocupem espaços que não necessariamente gostariam de ocupar. Historicamente, aqueles que escapam parcialmente deste processo de estandardização tendem a se organizar e reivindicar mudanças que os permitam partilhar de maneira menos violenta de um modo de existência. Muitas vezes, o papel que foi socialmente determinado para um grupo é rejeitado por ele, forçando a rede a se transformar. O movimento negro, feminista, LGBTQIA+ etc. são exemplos de tentativas para a adequação de práticas e valores consolidados buscando assim estender os benefícios de se partilhar uma rede sociotécnica a mais indivíduos. Em alguns casos, esses benefícios são simplesmente o acesso a direitos humanos básicos como o da livre circulação.

Nas ciências sociais, as estruturas discriminatórias da sociedade recebem diversos nomes: racismo, sexismo, lgbtfofia etc. Na mesma linha, teóricos do modelo social da deficiência cunharam o neologismo (ainda sem tradução) *disabilism* para designar o preconceito que emerge de uma cultura que normalizou os impedimentos corporais (Diniz et al., 2009).

Normalizar uma característica é o primeiro passo para a estandardização, uma vez que a normalização é oriunda da aceitação acrítica da ideia de que existe um padrão de ser e existir no mundo que é mais aceitável em detrimento aos demais. Para Diniz *et al.*, essa normalidade é “entendida ora como uma expectativa biomédica de padrão de funcionamento da espécie, ora como um preceito moral de produtividade e adequação às normas sociais” (Diniz et al., 2009, p. 65). Partindo do pressuposto que é normal ter o corpo funcionando de uma determinada maneira e também é normal ser produtivo, a vida em sociedade foi estandardizada levando-se em conta as necessidades daqueles que estão de acordo com estas características. Quando normalizamos essas ideias aceitamos que existe uma certa homogeneidade de existência e que as diferenças, por serem pontuais, não precisam ser consideradas em âmbito coletivo. No caso das pessoas com deficiência, essa é uma das bases do modelo biomédico, que busca mitigar as “dificuldades” ou mesmo “curar” os indivíduos que desviaram da homogeneidade social. A ideia subjacente é tornar todos o mais parecido, o mais homogêneo possível.

Algumas vertentes sociológicas, contudo, rejeitam frontalmente a ideia de existência de uma homogeneidade social. O sociólogo Gabriel Tarde, por exemplo, afirma que existe uma “tendência inata” da diferenciação dos seres vivos (Marras, 2007). Nesse sentido,

Ordem, harmonia, consenso e estabilidade não passariam de momentos interm-diários, intervalos da diferença de onde tudo vem e para onde tudo vai, origem e termo das coisas. Ora, sempre prenhe de heterogeneidades, o dado tende à instabilidade, ao passo que a ordem, a harmonia ou a estabilização resultam de um esforço convencional de construção (Marras, 2007, p. 226).

Para Gabriel Tarde, existir é divergir e o “padrão” é a diferença. Essa é a terceira característica que gostaríamos de ressaltar a respeito das potencialidades das intersecções entre estudos da deficiência e *STS studies*. Compreender que o padrão é a diferença significa aceitar que manter uma rede sociotécnica estandardizada requer esforço, tendo em vista que a tendência natural é justamente a diferenciação. Michel Callon (1990) afirma que toda rede é temporária e instável,

sendo necessário agenciar muitos humanos e não-humanos para mantê-la estabilizada. É neste ponto que o conceito de tradução é relevante.

Se o padrão é a diferença, como manter uma rede unida? Uma das respostas possibilitadas por uma abordagem STS é: alinhando interesses. Humanos e não-humanos, por serem diferentes, possuem interesses diferentes. Para uma conexão entre atores ser durável, esses interesses precisam ser traduzidos.

Essa ideia é discutida no livro *A Esperança de Pandora*, de Bruno Latour (2001). Na obra, o autor apresenta o caso de Frédéric Joliot-Curie, um físico e químico francês que teorizou sobre a possibilidade de realizar uma reação nuclear em cadeia e que tentou produzi-la em seu laboratório na França dos anos 1930. A partir dessa ideia, Joliot e todos aqueles que leram seu artigo publicado a respeito dessa teoria, sabiam da existência da possibilidade de se criar um reator nuclear para produzir energia elétrica. Ou uma bomba. Em resumo, para conseguir conduzir suas pesquisas, Joliot precisaria alinhar sua teoria com as observações de Hans von Halban sobre a desaceleração de nêutrons em uma “água pesada” rara e produzida exclusivamente por uma empresa norueguesa. Joliot precisaria também conseguir altos investimentos, que foram concedidos por uma mineradora chamada Union Minière, que possuía grande quantidade de refugos radioativos que era inútil para a companhia até a proposta de criação de um reator feita por Joliot. Além da mineradora, Joliot conseguiu investimentos realizados pelo Estado francês com a condição de inverter a prioridade de sua pesquisa: caso fosse viável, Joliot deveria produzir primeiro a bomba. O que Latour demonstra ao longo do capítulo dedicado a esse caso, é que os interesses da Union Minière se traduziram nos de Joliot, que, por sua vez, também foram traduzidos no desejo do Estado francês em conseguir uma bomba, e assim por diante (Latour, 2001, pp. 97-132). Diversas traduções foram realizadas no entorno de Joliot para que seu objetivo fosse concretizado.

Na introdução, apontamos o caráter difundido da tradução. Além dos interesses, podemos explorar traduções no âmbito das coisas, como observado em Bernardino Junior (2020). O estudo é feito através da análise dos circuitos microeletrônicos desenvolvidos pelo Laboratório de Sistemas Integráveis da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo. Uma das pesquisas realizadas pelo professor João Antônio Zuffo, encarregado deste Laboratório, buscava armazenar em memória digital dados numéricos em formato decimal. Usualmente, aparelhos eletrônicos trabalham com números binários, ou seja, apenas os algarismos 0 e 1. Tal característica tornaria a utilização de dados decimais um contrassenso, caso o interesse fosse a construção de uma máquina barata e comercialmente viável. Contudo, Zuffo estava interessado em pesquisa de base e no desenvolvimento de uma tecnologia própria, justificando tal empreendimento.

Como não existia necessidade de construção das memórias que armazenariam a informação, uma vez que as mesmas poderiam ser adquiridas no mercado, Zuffo construiu um circuito que permitia que números decimais fossem armazenados em uma memória binária. A adição dessa *tradução* permitiu que o interesse pelo desenvolvimento de uma tecnologia própria dialogasse com um padrão tecnológico consolidado internacionalmente.

Assim, observamos que são as traduções que permitem convergências em redes sociotécnicas. É essa prática que dá “coesão” a sociedade, conforme os exemplos apresentados anteriormente.

No artigo *Technology is Society Made Durable* (Latour, 1990), Bruno Latour afirma que as traduções propiciadas pelas tecnologias são o que torna a sociedade durável. Sem o tipo de coesão e o tipo de controle propiciados pelas técnicas, a sociedade se desmantelaria, pois não haveria convergências suficientes de interesse. Possibilitar a extensão dos benefícios sociais para outros grupos de humanos (e não-humanos) através das traduções também torna a sociedade mais

durável na medida em que estabilizam as relações que poderiam perturbar o tecido social. Como diria Gabriel Tarde, as coisas precisam mudar para continuarem como são (Marras, 2007).

Com base no exposto, buscaremos compreender, na última seção, como os estudos da deficiência e os STS studies podem se interconectar através dos três pontos que ressaltamos até aqui: 1. social e biológico fazem parte do mesmo todo; 2. traduções são práticas que dão coesão à sociedade; 3. o padrão é a diferença.

3.3 Acessibilidade como forma de tradução

A acessibilidade é retratada, nos estudos sobre deficiência, como recursos materiais, atitudinais, comunicacionais etc. que permite às pessoas com deficiência gozarem com mais autonomia e segurança dos benefícios sociais disponíveis. A Lei Brasileira da Inclusão define a acessibilidade como:

...possibilidade e condição de alcance para utilização, com segurança e autonomia, de espaços, mobiliários, equipamentos urbanos, edificações, transportes, informação e comunicação, inclusive seus sistemas e tecnologias, bem como de outros serviços e instalações abertos ao público, de uso público ou privados de uso coletivo, tanto na zona urbana como na rural, por pessoa com deficiência ou com mobilidade reduzida [Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência), 2015].

Um exemplo prático da aplicação deste conceito é a existência de rampas em espaços que possuem escadas. A escada, uma barreira arquitetônica, dificulta a locomoção de pessoas em cadeira de rodas, bem como daqueles que utilizam muletas, andadores, são obesos, grávidas etc. A colocação de rampas em espaços com escadas é uma medida que visa fornecer acessibilidade ao espaço.

Dando um passo atrás na necessidade de implementação de recursos acessíveis, podemos refletir acerca da necessidade de existência da própria escada. A razão de existir de uma escada é conduzir indivíduos a um espaço maior que o tamanho de suas pernas permitiria. A escada em si é uma tradução, pois apresenta-se como um diálogo entre o corpo e o ambiente. Ela não é, contudo, a única maneira de aplicar uma tradução. Podemos imaginar um cenário absurdo onde a escada seja substituída por uma corda, por exemplo. É absurdo porque o condicionamento físico necessário para se subir por uma corda de um andar para outro é tamanho que, na prática, excluiria uma parcela considerável da população. A princípio, podemos considerar a escada uma tradução mais democrática que uma corda, porém ainda assim excludente.

Então, por que a mobilização de um movimento social foi necessária para conferir a tradução “chegar a um espaço elevado” uma formulação ainda mais abrangente? Em outras palavras, porque é aceitável excluir um grupo (o das pessoas com deficiência) e não outro (as pessoas sem condicionamento físico para subir cordas)? Será unicamente por uma questão quantitativa (existem menos pessoas com deficiência do que existem pessoas sem condicionamento)?

Através de estudos que pensam a respeito das desigualdades, compreendemos que o indivíduo estandardizado é aquele que é produtivo, branco, cis e todos aqueles estereótipos reforçados constantemente através de veículos de comunicação em massa. Esse padrão por si exclui a maioria das pessoas, principalmente em países que pertencem ao que Boaventura dos Santos chama de sul global (Santos, 2007).

Se reformularmos nossa questão inicial a partir dessa ótica, podemos obter a seguinte sentença: compreendemos que o social e o biológico fazem parte do todo e que a variedade de possibilidades torna a diferença o padrão, obrigando, portanto, que traduções existam para possibilitar a existência coletiva. Por que, então, pessoas com deficiência precisaram lutar para garantir uma existência que é naturalmente garantida para os indivíduos estandardizados?

A nosso ver, compreender que traduções são sempre necessárias e que aquelas que foram socialmente escolhidas deliberadamente excluí pessoas com deficiência unicamente porque elas não se encaixam no ideal de indivíduo estandardizado torna a falta de acessibilidade ainda mais escandalosa. A inacessibilidade não existe por falta de recursos ou falta de empatia a respeito de como se comunicar ou como tratar uma pessoa com deficiência, a inacessibilidade existe porque, socialmente, escolhemos segregar esse grupo por acreditarmos que, por serem diferentes, não precisam compartilhar os espaços públicos com os demais.

Apesar de pequenos avanços na área de acessibilidade inclusão ocorrerem no Brasil desde o final dos anos 1970 por conta do Movimento Social das Pessoas com deficiência, foi apenas em 2009, através do decreto nº 6.949 de 2009, que promulgou a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, que o país vivenciou avanços mais significativos na área.

A partir dessa nova legislação, ficou assegurada, pelo menos na lei, que os espaços coletivos abrangem diferentes formas de *ser no mundo*. A legislação é tão completa que garante que novos espaços sejam inteiramente planejados de maneira acessível, respeito assim a chamada “acessibilidade plena”. Nesse conceito, as traduções precisam necessariamente serem pensadas de maneira mais democrática e abrangente. Para os espaços já existentes, construídos de maneira inacessível, a lei prevê a chamada “adaptação razoável”, definida como:

...as modificações e os ajustes necessários e adequados que não acarretem ônus desproporcional ou indevido, quando requeridos em cada caso, a fim de assegurar que as pessoas com deficiência possam gozar ou exercer, em igualdade de oportunidades com as demais pessoas, todos os direitos humanos e liberdades fundamentais (*Decreto nº 6.949 de 25 de agosto de 2009, 2009*).

É interessante notar que, no caso da legislação brasileira para acessibilidade, o acréscimo de traduções que resultam em adaptações razoáveis é um estágio “provisório”, ou seja, apenas para os casos em que não se pode proporcionar uma acessibilidade plena.

Enquanto a adaptação razoável busca construir traduções em uma rede já estabilizada, a acessibilidade plena busca a construção de novas redes sociotécnicas com diferentes agências capazes de atender a um número maior de humanos desde o momento de sua construção. É um novo tipo de estandardização, mais flexível e que carrega a ideia de que a diferença (e não a igualdade) é a regra.

4. CONCLUSÃO

As áreas de estudos da deficiência e das ciências, tecnologias e sociedade possuem intersecções que possibilitam compreender a questão da acessibilidade através de uma ótica diferente. Uma sociedade acessível é, tradicionalmente, concebida como uma sociedade que recebe “acréscimos”, traduções que permitiram que indivíduos com ou sem deficiência que estavam de fora da rede estandardizada passassem a fruir com autonomia e segurança dos benefícios da vida coletiva.

Quando relacionamos acessibilidade com tradução, relativizamos a ideia de acréscimo e enxergamos a inacessibilidade como uma escolha. Traduções serão sempre necessárias para a vida

social e, portanto, a acessibilidade não deve ser encarada como um novo elemento acrescentado ao que já existe e sim como a escolha de elementos que por si só já permitem agências com uma variedade maior de indivíduos.

Através da sociologia de Gabriel Tarde, salientamos que o padrão é a diferença e que, portanto, a construção de uma sociedade baseada nas necessidades de indivíduos historicamente estandardizados eventualmente não atende aos interesses da maioria da população. Através da escolha de traduções democráticas e mais adequada ao padrão real, que é a diversidade, é possível construir uma sociedade mais igualitária e inclusiva sem a necessidade de acréscimos que resultam apenas de adaptações razoáveis.

REFERÊNCIAS

- Bernardino Junior, C. (2020). *Dois arranjos em prol do desenvolvimento tecnológico na Escola Politécnica da USP: FINEP-LSI e FTDE-LSD (1974-1985)* [Mestrado em História Social, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-21022020-141757>
- Callon, M. (1990). Techno-economic Networks and Irreversibility. *The Sociological Review*, 38(1), 132–161. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03351.x>
- Decreto nº 85.123, de 10 de Setembro de 1980, (1980) (testimony of Presidência da República). <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-85123-10-setembro-1980-434479-publicacaooriginal-1-pe.html>
- Decreto nº 6.949 de 25 de agosto de 2009, (2009) (testimony of Presidência da República). http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm
- Diniz, D. (2012). *O que é deficiência* (1º ed). Editora Brasiliense.
- Diniz, D., Barbosa, L., & Santos, W. R. dos. (2009). Deficiência, direitos humanos e justiça. *Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos*, 6(11), 64–77. <https://doi.org/10.1590/S1806-64452009000200004>
- Editorial (30 de abril de 1974). Deficiente auditivo não tem assistência. Folha de São Paulo, p. 10.
- Editorial (5 de abril de 1979). Os ambulantes estão contra novas bancas. Folha de São Paulo, p. 19.
- Editorial (13 de março de 1981). Deficientes divulgarão programa para este ano. Folha de São Paulo, p. 11.
- Editorial (19 de março de 1980). Cadeira de rodas. (1980, março 19). Folha de São Paulo, p. 31.
- Editorial (1 de maio de 1981). Primeira linha de ônibus para os deficientes. Folha de São Paulo, p. 09.
- Editorial (9 de maio de 1980). Avenida volta a ser ocupada por ambulantes. Folha de São Paulo, p. 06.
- Editorial (11 de maio de 1980). Ajuda para os deficientes físicos. Folha de São Paulo, p. 21.
- Editorial (22 de julho de 1980). Problemas dos deficientes físicos debatidos em SP. Folha de São Paulo, p. 11.
- Editorial (2 de maio de 1981). Ônibus especial não atende deficientes. Folha de São Paulo, p. 09.
- Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. ([s.d.]). Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS). *|Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio*. <https://cutt.ly/BQd4zDz>
- Lanna Júnior, M. C. M. (2010). *História do Movimento Político das Pessoas com Deficiência no Brasil*. Secretaria de Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência.
- Latour, B. (1990). Technology is Society Made Durable. *The Sociological Review*, 38(1_suppl), 103–131. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03350.x>
- Latour, B. (2001). *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. EDUSC.
- Latour, B. (2009). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Editora 34.
- Latour, B. (2019). *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*. Editora Vozes.
- Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência), nº 13.146 (2015).
- Marras, S. (2007). Tarde reconquistado. *Novos Estudos-CEBRAP*, 78, 221–231. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000200018>

- Santos, B. de S. (2007). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos-CEBRAP*, 79, 71–94. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>
- Silva, V. L. M. P. da. (2017). *Um olhar sobre a FCD: seu caminhar em direção à inclusão das pessoas com deficiência* (Tese Doutorado). Universidade Metodista de São Paulo.
- Star, S. L. (1990). Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: On being Allergic to Onions. *The Sociological Review*, 38(1), 26–56. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03347.x>

AUTORES

Carla Grião. Mestranda em Culturas e Identidades Brasileiras pelo Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. Bacharela em Museologia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Cláudio Bernardino Junior. Mestre em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Bacharel e licenciado em História pela mesma instituição. Possui pesquisas publicadas na área de História das Ciências e das Tecnologias. Atualmente, é docente da educação básica na Rede de Ensino da Prefeitura Municipal de São Paulo.

Conflicto de intereses

El autor(es) informa(n) ningún conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

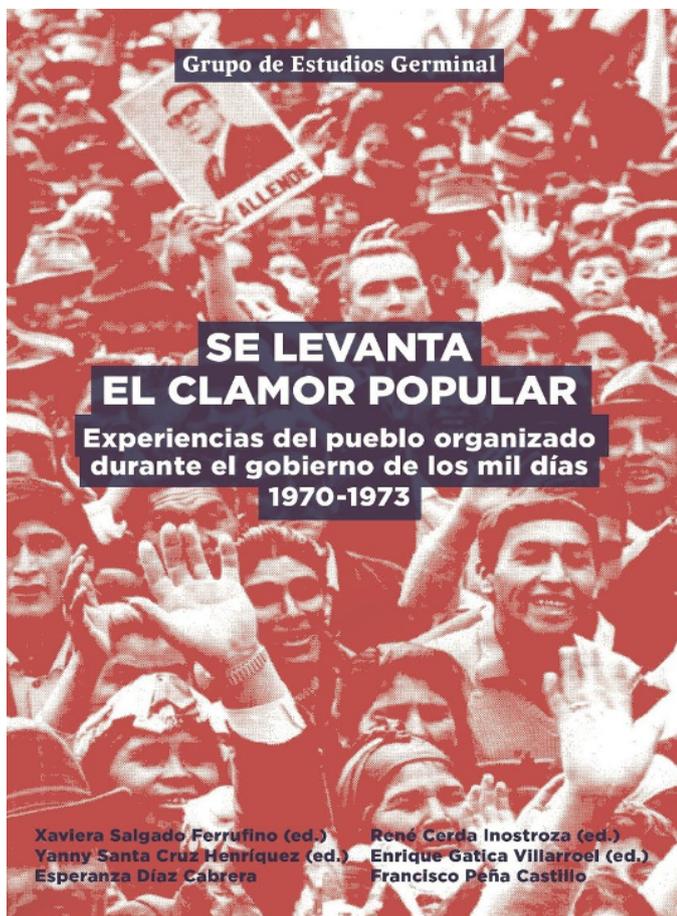
Nota

O presente artigo é derivado das pesquisas de mestrado de Carla Grião e de Cláudio Bernardino Junior. O objeto de estudos primário (a acessibilidade e os estudos do Movimento Social das Pessoas com Deficiência) advém da pesquisa de Grião, enquanto a fundamentação teórica das traduções possui elementos utilizados na pesquisa de Bernardino Junior.

Reseña de *Se levanta el clamor popular. Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973* de Enrique Gatica (Eds).

Review of *Se levanta el clamor popular. Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973* by Enrique Gatica (Ed).

 Gonzalo Arias Inostroza
Universidad Diego Portales - Chile
Maipú, Chile
gonzalo.arias1@mail.udp.cl



Gatica, E., Cerda, R., Salgado, X., Santa Cruz, Y., Peña, F., & Díaz, E.

Se levanta el clamor popular: Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973.

Talleres Sartaña, 2019, 238 págs.

Este libro que se expondrá a continuación fue escrito de forma grupal por jóvenes historiadores titulados del programa de Magister de Historia de la Universidad de Santiago de Chile (USACH) conformados en el Grupo de Estudios Germinal. Su propuesta es clara como significativa para la historiografía social chilena, contribuyendo a (re) pensar los tiempos de la Unidad Popular (UP) más allá de la conocida “historia desde arriba”, la cual supone que las grandes transformaciones ejercidas por este gobierno devienen exclusivamente por sus personalidades políticas estatales, encarnadas en el presidente Salvador Allende.

En la composición de seis ensayos, este libro muestra una variedad de sujetos sociales que pulularon y construyeron una experiencia de organización popular durante el proceso histórico de la UP. Este escrito inicia con el estudio de Esperanza Díaz, quien analiza cómo las Juntas de Abastecimiento y Precios fueron una institución que promovió desde las bases populares una mayor organización y politización femenina, tensionando los discursos tradicionales de género, aunque no garantizando una liberación feminista del patriarcado, más bien ajustando sus acciones dentro de estos roles de maternidad impuesto a las mujeres. En un segundo capítulo, Enrique Gatica expone cómo se desarrolló la Toma de la Población Nueve de Mayo, ubicada en la actual comuna de Colina, a través de ello, aborda como los pobladores aprovecharon los tiempos de la Unidad Popular para finalmente ser visibilizados por el Estado,

desde una organización completamente “desde abajo”, y con algunos apoyos de alcaldes y diputados de la UP, se muestra una historia que enfatiza en el empoderamiento de estos sujetos sociales invisibilizados hasta ese momento. Desde una problematización teórica sobre el concepto del “paternalismo industrial”, René Cerda analiza la politización y organización obrera-minera, anterior y durante el triunfo electoral de la Unidad Popular, desde esta perspectiva este historiador sostiene que desde los mineros se desarrollaron previamente algunos lineamientos postulados en la agenda política de Salvador Allende, como lo fue la nacionalización del cobre. En el capítulo siguiente, Xaviera Salgado explora la experiencia popular y obrera en la conformación de los Cordones Industriales de Cerrillo-Maipú (CCM), develando una transformación de estos sujetos entre un respaldo al mandato del presidente de la UP, hacía una crítica radical por su negociación política con los grupos empresariales que causó un retroceso del proyecto de estatización industrial, ante ello se logra ver cómo estos obreros armaron un concepto de revolución alternativo al desarrollado por el programa político de Allende. Proponiendo un cuestionamiento a la generalización de la categoría etaria juvenil, Yanny Santa Cruz señala cómo la politización y radicalización estudiantil no debe leerse como la consecuencia de un evento histórico nacional como lo fue el ascenso del socialismo en Chile, sino que para comprender la militancia de los estudiantes secundarios es preciso analizar los repertorios políticos introducidos desde sus experiencias personales: lazos familiares, nexo político-institucional escolar y su vinculación con la cotidianidad de la sociedad. Finalmente, Francisco Peña analiza comparativamente la experiencia de tres grupos de izquierda armada latinoamericana (MIR, ELN y la VOP) con respecto a la vía chilena al socialismo, tomando en cuenta que esta coyuntura histórica supuso una completa reorientación respecto al discurso de violencia armada al interior de estos grupos, logrando explicar los factores que permitieron estas transformaciones o persistencia de estas prácticas.

Un factor que une a todos estos investigadores es su enfoque historiográfico que, exhibe la historicidad de estos sujetos populares, y sus conexiones con las transformaciones sociales del gobierno de Salvador Allende durante el 1970-1973. Como afirma su grupo editorial en las primeras páginas de este escrito:

Comenzamos a mirar a la Unidad Popular, pero ansiando quitar el peso de la derrota. Intentamos imaginarnos en esa coyuntura, construyendo una sociedad nueva. Y nos dimos cuenta que había mucho más que Allende: que el compañero presidente era el rostro de un periodo, pero que éste había sido construido por miles y miles, cuyas historias – en la mayoría de los casos— no habían sido recuperadas (p. 16).

Se trata no solo de un ejercicio historiográfico, sino que también antropológico por parte de los mismos historiadores, quienes comienzan a generar preguntas referidas a su presente y a cómo se entiende la historia de la Unidad Popular en la academia. Para los investigadores más jóvenes que, no fueron testigos experimentales de esos tiempos, se les hace más complejo estudiar esta coyuntura histórica, dado que solamente nos enfrentamos a un relato visto “desde arriba”, o a una memoria conservadora que afirma que el plan de Salvador Allende y su gobierno era desatar el caos en el país para convertirlo en otro satélite latinoamericano del comunismo internacional. Existen muchos estigmas sobre la historia de este proceso histórico que terminan por subordinar la experiencia y agencia del pueblo durante estos episodios.

Para enfrentar este desafío, estos investigadores privilegiaron una conexión con sus sujetos de estudios, entrevistando a testigos y participantes de tomas de terrenos, obreros de la minería, militantes de partidos políticos y grupos no institucionales, entre otros. De esta manera, se rescatan estas voces que no han sido del todo recuperadas por la historiografía referida a este contexto, la memoria de los sectores populares, y cómo su agencia fue elemental para explicar el desarrollo y debacle de la Unidad Popular. En su mayoría

se pueden visualizar, como argumenta Steve Stern, *memorias emblemáticas* (Stern, 2009, p. 147) que refieren al pasado socialista como una experiencia abiertamente popular, que dotan de mayor agencia histórica al pueblo que a las autoridades de la Unidad Popular.

Desde mujeres organizadas para evitar la escasez de alimentos y el mercado negro en estos productos indispensables para vivir, hasta la trascendencia de la organización y politización minera para el proyecto de nacionalización del cobre, este escrito traza un relato que conecta a estos sujetos populares en lazos que van más allá de lo dictaminado por el aparato estatal. Aunque el libro en cuestión se divide en capítulos separados, se pueden observar la aparición de instituciones y personas que traspasan zonas específicas de acción, y se instalan en las memorias de diversos sujetos populares en distintos lugares del país. La Junta de Abastecimiento y Precios (JAP) aparece reiterativamente como soporte en las luchas de los mineros en el norte del país y en los Cordones Industriales en el sector poniente de la capital chilena. Los estudiantes secundarios relatan como en sus Trabajos Voluntarios se nutrieron de las experiencias de otros sujetos populares, y comprendieron que mediante esta práctica se estaba aportando a la trascendencia histórica que podría alcanzar su acción para el gobierno y el buen vivir de estos sectores.

Con estos lazos se puede leer una experiencia y organización popular muy fuerte, que como se apreció anteriormente, se conformó alternativamente a las directrices del Estado de la UP. De hecho, en muchas ocasiones los sectores populares fueron críticos con este último, mostrando cómo el concepto revolucionario promulgado por el propio Allende contenía factores de conservadurismo, en contraste a un radicalismo de estos sujetos. Una parte de los pobladores de la toma Nueve de Mayo no reconoció la función del presidente en las actividades de la toma, cuestionando el nombre que se le puso a esta en sus inicios – “Población Gladys Marin”, una reconocida diputada del Partido Comunista durante esa

época (p. 73). Asimismo, la resistencia del Cordón Cerrillos-Maipú ante el retroceso del gobierno en materias de estatización de industrias, levantaron una paralización indefinida, sosteniendo que no reconocerían la decisión de Allende en retomar las actividades laborales (p. 147). Por tanto, mediante este libro se puede tensionar la unidad del proyecto de la UP, aunque dicha diversidad nunca atentó con una base social de fondo. Efectivamente, así como existieron cuestionamientos a la arquitectura política de la Unidad Popular, también fue mayor el entusiasmo y compañerismo que despertó este proceso de socialismo democrático, develando una reducción en la distancia entre la denominada clase política con el pueblo.

De esta forma, el pueblo forma parte fundamental de este libro, logrando rescatar voces sepultadas por la historiografía. Anteriormente, se afirmaba que este era un desafío antropológico en todas sus letras, en tanto incluía a los investigadores y a los testigos en la construcción de este relato bien pulido por este escrito. Por medio de este libro se confirma el carácter colectivo de la memoria, posibilitando un cauce enriquecedor sobre los acontecimientos que se desarrollaron en este tiempo histórico. Sin embargo, los estudios de memoria envuelven más complejidades que problematiza la metodología que siguieron estas investigaciones. Como demuestra el ensayo sobre la Toma de Nueve de Mayo de Enrique Gatica, efectivamente hay una permeación de los relatos y comportamientos en el presente por los hechos traumáticos de la dictadura cívico-militar.

En un esfuerzo que desarrollan una parte de estos investigadores con sus sujetos de estudio, se coloca atención a cómo se desarrolló esta experiencia popular en dictadura, y todas las restricciones y violencias que este periodo supuso. Para la historiografía actual es indispensable pensar el periodo de la Unidad Popular sin concebir las dramáticas consecuencias con el Golpe de Estado y la dictadura cívico-militar. De esta forma, se logra ver en los entrevistados una suerte

de trauma que imposibilita analizar cómo fue la prístina experiencia popular durante esos tiempos, puesto que en su mayoría estos relatos están inundados de una derrota anunciada por la violencia dictatorial. Aunque en algunos casos esta sociabilidad popular pervive durante el régimen, gran parte de estas energías revolucionarias y la historicidad de la agencia popular terminan siendo mermadas en contraste con los tiempos de la Unidad Popular. Pese a ello, este libro logra sortear estas dificultades que señalan los estudios de memoria, y propone una mirada que no ha sido del todo reconocida por la academia historiográfica chilena, ni latinoamericana.

Referencias

Gatica, E., Cerda, R., Salgado, X., Santa Cruz, Y., Peña, F., & Díaz, E. (2019). *Se levanta el clamor popular: Experiencias del pueblo organizado durante el gobierno de los mil días 1970-1973*. Talleres Sartaña.

Stern, S. (1998). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973—1998). En E. Jelin (Comp.) *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas 'in—felices'*, (pp.11-33) Siglo XXI.

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

El autor agradece a familiares y amigos. Particularmente a Carlos y Javier por la información del libro cuando éste se publicó, y la motivación a leerlo crítica y detenidamente.