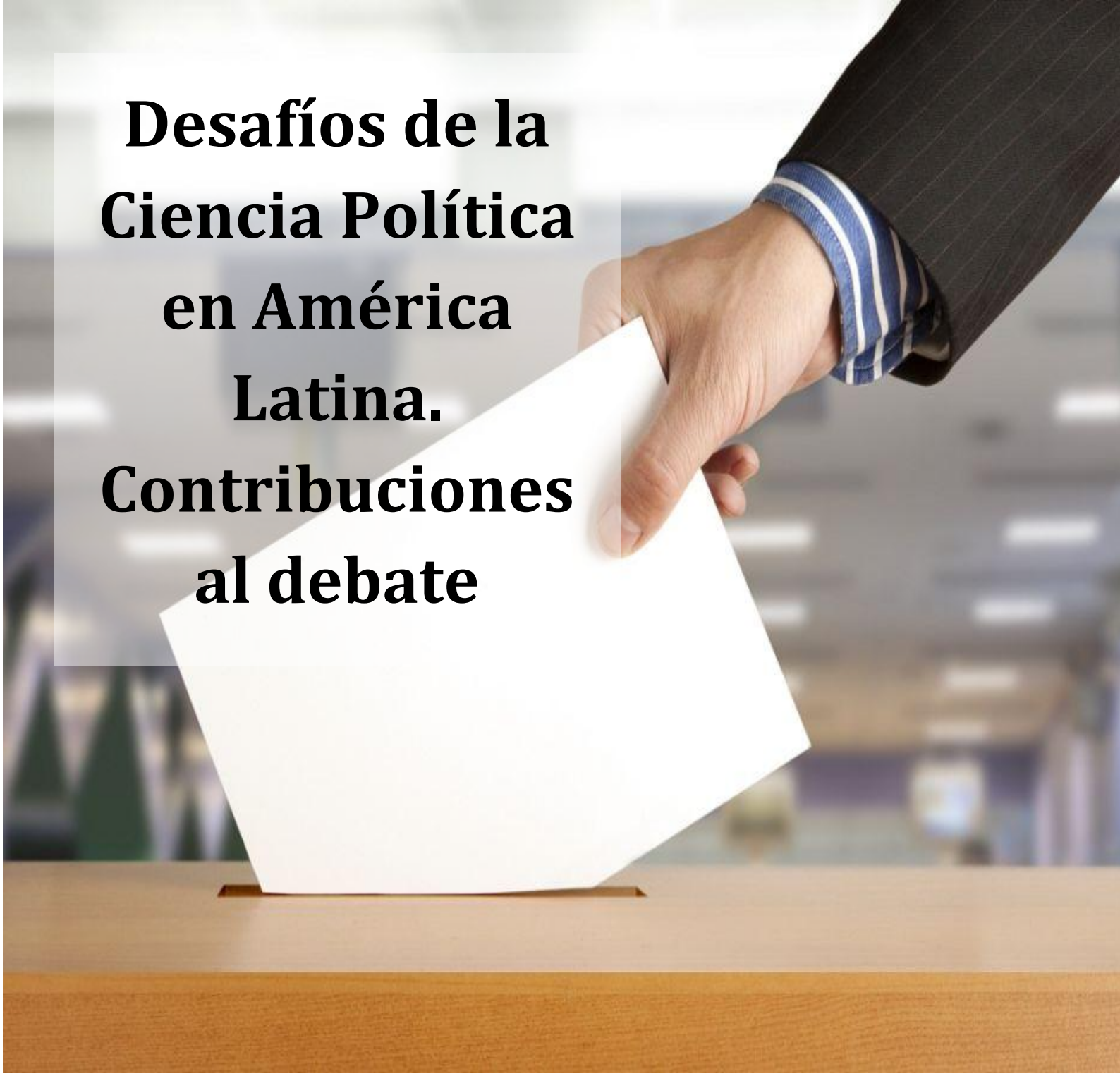


Desafíos de la Ciencia Política en América Latina. Contribuciones al debate

Edgardo R. Romero Fernández

Autor principal y compilador

EDITORIAL FEIJÓO

Desafíos de la Ciencia Política en América Latina. Contribuciones al debate

Comp. Edgardo R. Romero Fernández

EDITORIAL FEIJÓO

© Edgardo R. Romero Fernández, Carlos Ernesto Romero Robledo, José Iván Zambrano Zúñiga, Ángel Alejandro Ávalos Torres, Israel López Pino, Augusto Salvador Romero Robledo, Salvador Romero Montalvo, Enzo E. Martínez, Miguel Ángel Niño Castaño, Ivonne Ximena López Rojas, Natalia Andrea Cepeda Aldana, Sergio Iván Cruz Soto, José de Jesús Torres Contreras, Pedro J. Wilson Leyva, Yelenne Díaz Lazo, 2018
© Sobre la presente edición: Editorial Feijóo, 2018

Edición y corrección: Claudia María Larrea Marin
Diagramación y cubierta:

ISBN 978-959-312-242-9

EDITORIAL
FEIJÓO

Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas
Carretera a Camajuaní km 5,5, Santa Clara, Villa Clara, Cuba. CP 54830

ÍNDICE

PRESENTACIÓN /7

PRIMERA PARTE: DESAFÍOS DE LA CIENCA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA /9

Edgardo R. Romero Fernández

Conferencia 1. Importancia actual y futura de la Ciencia Política: Antecedentes de una discusión actual /10

Conferencia 2. El debate actual sobre Ciencia Política en América Latina y las influencias en el mismo del *mainstream* estadounidense /23

Conferencia 3. El uso e incremento del poder como sustento de la Ciencia Política /28

Conferencia 4. Sociedad civil y movimientos sociales en América Latina / 36

Conferencia 5. La gobernabilidad como asunto mundial. La gobernabilidad en América Latina /47

Conferencia 6. Enfoques y teorías sobre los estudios de políticas públicas /65

BIBLIOGRAFÍA /74

SEGUNDA PARTE: CONTRIBUCIONES AL DEBATE SOBRE LA CIENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA /79

Algunos elementos sobre Ciencia Política para pensar /80

Carlos Ernesto Romero Robledo

Autonomía y construcción del sujeto autonómico /97

José Iván Zambrano Zúñiga

Pequeña discusión en torno al poder /109

Ángel Alejandro Ávalos Torres

La actual polémica sobre el poder, a propósito de la experiencia zapatista /127
Israel López Pino

Aproximación epistémica-metodológica a la política y el asunto del poder en América Latina /145
Augusto Salvador Romero Robledo

La dialéctica de la historia como paradigma emancipador para la construcción de una nueva civilización sin capitalismo /161
Salvador Romero Montalvo

El silencio de los centauros como fortaleza de la civilización. Juventud y contracultura en los sesenta/setenta. Legados políticos en Latinoamérica /177
Enzo E. Martínez

Diferentes caminos hacia la democracia en la escuela, entre la instrumentalización y la formación política /191
Miguel Ángel Niño Castaño
Ivonne Ximena López Rojas
Natalia Andrea Cepeda Aldana

El "mito científico" del orden mundial: ensayo para dilucidar algunas significaciones imaginarias sociales /203
Sergio Iván Cruz Soto

Incidencia de las políticas coloniales y las políticas públicas republicanas en la desarticulación de la organización social de los indígenas huicholes: consecuencias para México y América Latina /220
José de Jesús Torres Contreras

Consideraciones sobre los fundamentos ético-axiológicos de la política /265
Pedro J. Wilson Leyva
Yelenne Díaz Lazo

PRESENTACIÓN

En los más de tres lustros del presente siglo se ha podido establecer un hecho evidente: las teorías que sostienen a la Ciencia Política en la actualidad provienen en su mayoría del *mainstream* norteamericano, sobre lo cual llamó la atención Giovanni Sartori y otro grupo de académicos del llamado movimiento Perestroika en la Ciencia Política. Mas ese debate se ha ido silenciando y ni siquiera se enfocó hacia la discusión de los problemas de los estudios políticos en América Latina.

No obstante, el arribo al poder de varios gobiernos progresistas en nuestro subcontinente ha colocado los asuntos relacionados con la política y el poder en el centro de atención de políticos y académicos de todo el mundo y existe una variada y vasta producción que da cuenta de ello desde hace algún tiempo (Munck, 2007). Algunos investigadores, coincidiendo con la preocupación de Sartori sobre lo poco que ha aportado la Ciencia Política al desarrollo de la sociedad, han planteado la necesidad de que América Latina tenga sus propias agendas y opciones metodológicas (Geary *et al*., 2010). De acuerdo con ellos es que proponemos el actual texto, pues los estudios sobre el poder, la política, la comparación entre modelos de desarrollo alternativos al capitalismo, etc. deben ser parte de la agenda pública de nuestros países, sobre todo luego de la desaparición del llamado "socialismo real", pues puede ser una contribución notable a la construcción de la nueva sociedad en las condiciones latinoamericanas del siglo XXI.

Con tal lógica fue convocado para diciembre de 2016 en la Universidad de Guadalajara, México, el taller internacional Desafíos de la Ciencia Política en América Latina, en el cual tuve el honor de ser invitado como conferencista principal.

El ambiente que encontré en dicha universidad fue muy interesante y estimulante. Al taller asistieron académicos, investigadores, estudiantes de doctorado que cumplían una estancia internacional en la Universidad de Guadalajara, estudiantes de maestría, etc.; en la escena habían exponentes de México, Brasil, Colombia, Nicaragua, Argentina, Cuba, e incluso Rusia.

Los temas que expuse en cada conferencia se debatieron consistentemente; se polemizó y se aportó el criterio de cada cual de manera apasionada muchas veces, pero con argumentos y hechos probatorios y, para mi agradable sorpresa, los asistentes insistieron en que la forma en que se había sistematizado y expuesto por mi parte era muy enriquecedora y necesaria para el imprescindible debate que, sobre la política, el poder y otros temas de Ciencia Política, debe darse en América Latina, respondiendo a nuestras urgencias, pero sin quitar la vista de los asuntos universales. Es entonces que a propuesta del Dr. Salvador Romero Montalvo surge la idea del libro con las conferencias allí expuestas, a lo que agregué por su utilidad, las miradas de varios de los participantes sobre el asunto, quedando así pactado el presente texto.

En la primera parte del libro se presentan las conferencias de mi autoría y en la segunda parte las contribuciones de los participantes. El texto persigue sencillamente movilizar el pensamiento de todos aquellos que creemos en la necesidad de una agenda política propia para América Latina, agenda que además no puede ser elaborada solo por los políticos de turno, sino que en ello deben participar los académicos, investigadores, estudiantes, activistas, militantes políticos, etc.

Dicho esto, me queda invitar a la lectura y reflexión de cada cual, y probablemente a la creación de ambientes como el encontrado en la Universidad de Guadalajara para la procura del bien común en Nuestra América.

Dr. C. Edgardo R. Romero Fernández

Santa Clara, abril de 2017

PRIMERA PARTE:
DESAFÍOS DE LA CIENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Dr. C. Edgardo R. Romero Fernández

Conferencia 1. Importancia actual y futura de la Ciencia Política: Antecedentes de una discusión actual

Las concepciones sobre política y poder siempre han sido consustanciales al desarrollo de la civilización, su mejor conocimiento permite una mejor disposición y gestión hacia los procesos y fenómenos de la existencia humana como la libertad, la independencia, el conflicto, la negociación, etc. Dichos fenómenos no son exclusividad de nadie en particular, pues son parte de nuestra vida cotidiana. El retorno a la política desde la academia es necesario, ya que toda despolitización favorece a unos en detrimento de otros y no permite un desarrollo justo y pleno de las capacidades humanas.

En la actualidad lo que podemos definir como Ciencias Sociales (y en ellas incluyo a la Ciencia Política) han tenido, producto de sus aplicaciones, un impacto aún más importante que las aplicaciones de la Física Nuclear, la Electrónica o la Biotecnología. Los mecanismos de propaganda y publicidad comercial y/o política, las campañas electorales, las relaciones públicas, las intervenciones de las ONG, las relaciones políticas internacionales, etc. son procedimientos y técnicas que, mucho más que la fisión del átomo, la aparición de Internet o la de los animales transgénicos, han transformado la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

El asunto de la distribución, incremento y uso del poder (objeto fundamental de la Ciencia Política) ha estado incidiendo directamente en los procesos de desigualdad social, marginación e insostenibilidad de la vida humana, por lo que su estudio cobra cada día mayor relevancia para el presente y futuro de la humanidad. Sin embargo, es común oír hablar del pobre desarrollo de las Ciencias Sociales. Esto es explicable por la contradicción existente entre la relación teoría y práctica en las mismas.

En los casos de la Física, la Electrónica o la Biotecnología los progresos de la práctica derivan de la teoría. En el caso de las Ciencias Sociales los progresos de la práctica, muchas veces son resultados totalmente empíricos, pues la

práctica avanza más rápido que la teoría y en esta última, por sus connotaciones ideológicas insoslayables, no hay acuerdo ni claridad entre sus diferentes teóricos y estudiosos y, mucho menos, entre los que realizan su aplicación práctica.

El análisis histórico-concreto de las Ciencias Sociales debe hacerse a partir de su condicionamiento genético, o sea, a partir de su origen y evolución. En este sentido podemos hablar de 3 grandes períodos:

- Predominio de la Filosofía Social.
- Los siglos XVIII y XIX: La constitución de una ciencia social autónoma.
- Siglo XX: El desmembramiento de la Ciencia Social.

La Ciencia Política no escapa a estas influencias y para poder comprender cuál es su objeto se debe hacer un poco de historia. La Ciencia Política, que se fundamenta en los estudios sobre política de autores como Aristóteles, Maquiavelo, Locke o Montesquieu, publica su primera obra fundamental, según Maurice Duverger, en la primera mitad del siglo XIX con la aparición de *La democracia en América*, de Alexis de Tocqueville. Aunque tal idea puede ser cuestionada, indica en gran medida cuál fue la preocupación y ocupación de aquellos que se ocuparon de hacer Ciencia Política, pues ya se ponía en el centro del análisis los procesos de institucionalidad del poder.

Carlos Marx ejerció una influencia decisiva en su desarrollo al vincular cualquier progreso de lo político a determinadas relaciones sociales de producción, distribución y consumo, lo que fue tratado de desarrollar por algunos de sus continuadores más eminentes como Lenin, Gramsci o el Che Guevara, aunque la noción de Ciencia Política no será ni muy utilizado, ni difundido en los estudios marxistas sobre política.

Hasta 1945 la Ciencia Política no alcanzó el estatus sólido de disciplina académica, lográndolo en los EE. UU., en donde llega al ámbito de las estructuras universitarias e incluso de la administración central del Estado con la aparición de la teoría sobre política pública.

Unas décadas antes, entre 1890 y 1914, en la universidades de ese país se crean cátedras y departamentos de Ciencias Políticas, como un nuevo avance

en el camino emprendido para moralizar la vida política norteamericana, lo cual tiene relevancia en el plano práctico concreto de la nación norteña, pues se pretendía sustituir por gente preparada científicamente a los aventureros que habían constituido potentes “maquinarias electorales” y en el plano teórico de la propia ciencia se necesitaban argumentos, por cuanto se aborda a la política como una actividad discrecional y se le diferencia del derecho por las funciones que realiza en el aparato superestructural de la sociedad.

Después de 1945, la Europa occidental introdujo en sus universidades, y no sin dificultades, la Ciencia Política. En los países socialistas ocurrió solamente en las llamadas Escuelas del Partido, salvo en algunos casos experimentales, por ejemplo, en la ex-URSS apareció solo en 1976 bajo la denominación de Comunismo Científico, que era una mezcla de Ciencia Política y Sociología.

La Ciencia Política se halla dividida por un doble conflicto que atañe a su objeto y sus métodos, por lo que en un momento determinado se manejó la idea de hablar de Ciencia Política en plural. Respecto al objeto se contraponen las siguientes concepciones.

Para algunos autores la Ciencia Política es la ciencia del Estado, Littré define la política como la ciencia del gobierno de los Estados; para Georg Jellinek los términos Ciencia Política y Política abrazan el conjunto de la ciencia del Estado. Entre los especialistas más apegados a ese concepto encontramos a Marcel Prelot.

Para otros autores la Ciencia Política es la ciencia del poder. Según Max Weber, política significa exaltación hacia la participación del poder o en la influencia sobre su división, sea entre los Estados, sea al interior de un Estado, o bien sea entre los grupos humanos de varios Estados. Para Raymond Aron política es el estudio de las relaciones de autoridad entre los individuos y los grupos, de la jerarquía de poderes que se establecen en el interior de todas las comunidades numerosas y complejas, y según Maurice Duverger el objeto de la Ciencia Política no presenta grandes dificultades: es la ciencia de la autoridad de los gobernantes, del poder.

Existe por demás una concepción intermedia que, aceptando como objeto de la Ciencia Política al poder, no admite que este se analice en todas sus formas y en todos los grupos humanos y plantea definir el poder político como su único objeto. En este grupo encontramos a León Duguit y a F. Bourricaud. Esta postura es suficientemente objetable pues las relaciones políticas atraviesan todas las relaciones sociales.

Los conflictos en relación al método son más importantes. Las Ciencias Políticas han sido confundidas durante siglos con la moral y, por otro lado, aunque hoy son pocos los partidarios del método deductivo y hay una inclinación creciente por los métodos de observación, su falta de sistematización y de referentes conceptuales de investigación conllevan a que se reúna una impresionante colección de hechos de los cuales no es posible obtener gran cosa. Este fenómeno no es más que el empirismo presente en las Ciencias Políticas, ante el cual aún las reacciones y contrapropuestas no han sido suficientes.

Ante la desmembración de las Ciencias Sociales y la inconsistencia de ellas como compartimentos estancos, a lo cual no escapan muchos politólogos contemporáneos, han aparecido reacciones diversas en su entorno que pretenden buscar salidas a la inoperancia de estas.

Una de ellas es la propuesta (desde Augusto Comte) de la formación de “especialistas de generalidades” o especialistas de perfil amplio. Aquí aparecen las licenciaturas en Ciencias Sociales o en Ciencias Humanas.

Otra reacción fue la de defensa de la cosmogonía marxista como teoría general de las Ciencias Sociales.

Un tercer camino lo ha constituido la aparición de escuelas y movimientos en pleno siglo XX que propician la integración de las Ciencias Sociales (Escuela de Chicago, Escuela de Frankfurt, Escuela Materialista de Oviedo, teoría de los sistemas mundiales, etc.).

Un cuarto método cada vez más de moda es la elaboración de investigaciones conjuntas entre especialistas de las diversas ramas bajo un mismo proyecto (la interdisciplinariedad).

Por último, podríamos hablar de la transdisciplinariedad, es decir, la creciente unidad de las técnicas de investigación empleadas por las diversas Ciencias Sociales. Resulta notable que la mayoría de los manuales anglosajones y norteamericanos de Sociología se refieren a los “métodos de las Ciencias Sociales”.

Es en este último sentido que vamos a abordar el asunto del objeto y los métodos de la Ciencia Política, pues la exclusividad en este campo no solo es una mala idea, sino una idea inoperante.

1.1. Sobre el objeto y los métodos en la Ciencia Política

Una definición precisa de la Ciencia Política solo sería realmente posible si esta estuviera acabada, si se hubiera explorado enteramente su dominio, pero se está lejos de ello, muy lejos. La Ciencia Política es, por el contrario, una ciencia joven, una ciencia en la infancia. Se hablará, pues, de “noción” más que de "definición", por ser el primero un término más vago, menos preciso, menos ambicioso y que corresponde mejor a la realidad.

La clasificación de las ciencias ha sido establecida por razones prácticas, cuando no, por motivo de rivalidades universitarias. Muchos científicos pierden demasiado tiempo intentando fijar los límites de su disciplina respecto a las disciplinas vecinas. No es preciso que existan dos categorías de *Political Scientists:* la de los que hacen la Ciencia Política y la de los que intentan definirla.

Para unos la Ciencia Política es la "ciencia del poder", para otros es la “ciencia del Estado", otros aún defienden concepciones intermedias entre ambos extremos. De hecho, todas las definiciones de la Ciencia Política tienen un punto común: todas giran alrededor de la noción de "poder". Para unos todo lo que concierne al poder pertenece a la Ciencia Política, para otros solo recogen una parte, definida de manera más o menos amplia.

Es necesario, pues, examinar esta noción de "poder" para acercarnos al objeto de la Ciencia Política. Para varios autores la palabra poder designa a la vez el grupo de los gobernantes y la función que ejercen. La Ciencia Política aparece así como la ciencia de los gobernantes, de los jefes. Estudia su origen, su estructura, sus prerrogativas, la extensión y los fundamentos de la obediencia que se les presta. Este esquema precisa correctivos: la separación entre gobernantes y gobernados *no es neta.*

Sí existe una antinomia gobernantes-gobernados, pero es una relación dialéctica. Por un lado, los gobernantes son “nombrados” por los gobernados —este es el origen de su autoridad—, pero son distintos del "pueblo". Por otra parte, el grupo de los gobernantes es tan numeroso y complejo en los Estados modernos que aparece una nueva distinción de gobernantes y gobernados. Los unos se transforman en los otros a través de los canales de movilidad social y de la lucha de clases. Así pues, el poder no es un fenómeno unidireccional o que se ejerce solo y siempre por unos contra otros, sino que es un fenómeno correlacional.

El poder tiene expresiones desde la periferia con respecto al centro. La teoría marxista de la lucha de clases deja bien claro que existe una división y contraposición social esencial en toda sociedad, pero al mismo tiempo no define que esa división es inmutable, pues “los de abajo” también pueden.

Además, hay dos fenómenos que *contradicen* en cierta manera la concepción de Duguit. En primer lugar, la noción de "poder inmediato", definida por los sociólogos franceses de la escuela de Durkheim para caracterizar las sociedades primitivas: los miembros del grupo no obedecen a los hombres, a los gobernantes, sino a un conjunto de reglas y prescripciones consuetudinarias que expresan, en cierto modo, la voluntad colectiva de todo el grupo. Este es un asunto muy interesante que tiene como base la contradicción esencial de la vida espiritual entre ideología oficial y psicología social, desarrollada por seguidores de la doctrina marxista como G. V. Plejanov, A. Labriola y recientemente Miguel Limia.

En segundo lugar, la evolución general del poder en las sociedades desarrolladas tiende a la "institucionalización", es decir, que se obedece progresivamente más a la función que a su titular, desencarnándose en cierto modo, el poder, aunque ello no es así respecto al poder carismático descrito por Max Weber. Así, la distinción entre gobernantes y gobernados no corresponde más que a una fase intermedia de la evolución del poder, la del poder personalizado, situada entre la fase primitiva del poder inmediato y la fase futura del poder institucionalizado.

En la teoría podemos encontrar toda una serie de afirmaciones respecto a la presencia del poder en toda relación social, pero al mismo tiempo los intentos de definición conceptual de poder siguen siendo diversos y su investigación dispersa y bastante caótica (Clark, 1974; Foucault, 1978 y 1987).

Según Alcaide Castro las diversas conceptualizaciones sobre el poder pueden ser agrupadas en tres categorías (1989):

- El poder como un potencial.
- El poder como un acto o una acción.
- El poder como un resultado.

Pero si enfocamos el asunto dialécticamente esta división no ayuda mucho, pues la adquisición, uso e incremento del poder es un proceso ininterrumpido, que está mediatizado por múltiples condiciones, que no siempre tienen la misma importancia en la determinación del poder. Esto nos remite al asunto de las bases y las fuentes del poder, lo cual será analizado en otro apartado por su importancia, para continuar profundizando en el análisis de la política.

Resumiendo parcialmente nuestro análisis, podemos aseverar que el poder puede ser definido como la capacidad de hacer que otros hagan lo que yo quiero y no hacer yo lo que otros quieren que haga, sin yo desearlo. Ahora bien, reducir la Ciencia Política al estudio y orientación con respecto al ejercicio del poder, nos conduciría a limitarla solo al análisis de la acción política y nos impediría estudiar los condicionamientos de tal acción, así como sus consecuencias. Por otra parte, no toda actividad en la cual se despliega poder

es política, por lo que definitivamente no se puede conceptualizar sobre Ciencia Política sin definir política.

1.1.1. La conducta política implica actividades discrecionales

Con el título de este apartado se pretende destacar que la política está presente en aquellas actividades que no se encuentran en el ámbito de lo esperado por la organización, el grupo o la sociedad en su conjunto, con respecto al actor. En este sentido, la costumbre pertenece al campo de la moral y aunque es norma no escrita es conducta esperada bajo determinadas circunstancias histórico-concretas, o sea, en un ámbito cultural concreto se espera, que exista una pauta de comportamiento determinada en la relación: dirigentes-dirigidos o gobernantes-gobernados. En este mismo orden de cosas se puede apreciar que en cualquier sociedad existe un ordenamiento jurídico específico, una norma escrita que se convierte en ley para todos los que allí habitan y es de obligatorio cumplimiento, por lo que también se enmarca dentro de lo que podemos considerar conductas esperadas.

La conducta política es el actuar a discreción de los sujetos históricos concretos en ámbitos concretos, manifestando un accionar no prescrito de manera oficial. De forma ordinaria el actor social (político) tiene que cumplir ciertos roles y normas sociales que no pueden ser consideradas como actuación política, pues ello es parte de la actividad normativa general. Con ello no queremos indicar que la conducta política tenga lugar al margen del sistema normativo, por el contrario, es más probable la existencia de normas relativas a ella en el seno de cualquier tipo de organización y/o sociedad. Lo que ocurre es que no se encuentran en las prescripciones oficiales originadas por las instituciones formales (Porter, Allen y Angle, 1981).

Por ejemplo, cuando un directivo realiza las firmas para que sus trabajadores o empleados salgan de vacaciones, él está realizando una actividad normada, que por demás tiene que ver con el uso del poder, pero que no podemos denominar política porque ella responde a una norma establecida y prescrita oficialmente dentro del cumplimiento de un rol, pues el directivo tiene que firmar casi obligatoriamente, de lo contrario podría hasta perder el puesto.

1.1.2. La conducta política implica actividades relacionadas con la adquisición, desarrollo y uso del poder

La relación entre política y poder es de reconocimiento unánime por parte de los estudiosos del tema. Sin embargo, el problema radica en que muchos ven en el uso del poder una condición no solo necesaria, sino también suficiente para la caracterización de la conducta política (Martin y Sims, 1977). Ello no es así por lo que ya se explicó en el apartado anterior sobre conducta política. El cumplimiento del rol de padre tiene funciones asignadas que, aunque implican uso del poder, no pueden ser consideradas políticas. Pero, una vez que asumimos la característica de discrecionalidad, hay que entender que el poder, como proceso en permanente construcción y multicondicionado, confiere a la actividad política una dinámica de la que no puede desprenderse, pues las formas en que se adquiere, se usa y se incrementa el poder están relacionadas dialécticamente y la no observancia de esta situación puede traer consigo la pérdida de poder y por consiguiente el fracaso de la actividad política.

Además, la política como actividad discrecional va más allá de la toma de decisiones y atiende a los medios de su implementación; a lo cual añadiríamos medios de control y evaluación, tal como acontece en toda la teoría y el entramado político práctico de las políticas públicas.

1.1.3. La conducta política se orienta hacia la protección o promoción de los intereses propios del actor

La adquisición, desarrollo y uso del poder se orienta hacia la protección o promoción de intereses propios. Esta orientación constituye otro rasgo necesario para la caracterización de la política.

De nuevo el problema radica en que diversos autores lo han considerado no solo condición necesaria sino además suficiente. Así Robbins identifica la política con toda conducta que sirve a los intereses propios (1989).

Sin embargo, cuando un individuo se esfuerza por alcanzar un incentivo monetario o un reconocimiento social prescrito socialmente, estaría desde esta óptica actuando políticamente, tratándose de una confusión entre la conducta

política y la conducta en el trabajo. Por tanto, queremos enfatizar que es política aquella conducta que beneficia los intereses del propio actor y que no está prescrita oficialmente para ese beneficio.

1.1.4. La conducta política implica conflicto de intereses

La política está situada en el ámbito de las conductas competitivas en oposición a las conductas de colaboración e implica la existencia de un conflicto de intereses entre los actores.

La vinculación entre la política y el conflicto tiene una amplia tradición. Para muchos autores contemporáneos la solución del conflicto siempre es política, o sea, a través de procesos políticos. No obstante, esa afirmación es un tanto absoluta, pues en ella tiene mucho que ver la naturaleza del conflicto y muchas actividades que son conflictivas, como la demanda de un incremento salarial, no pueden ser calificadas como políticas. Sin embargo, no existe conducta política que no tenga como base un conflicto de intereses.

En resumen, se puede apreciar cómo la discrecionalidad, el desarrollo y uso del poder, la protección o promoción de intereses propios y el conflicto de intereses son los rasgos que en su conjunto definen la conducta política.

Por tanto, podemos decir que la política es identificada como aquella actividad discrecional emprendida por los diversos actores, que está relacionada con la adquisición, desarrollo y uso del poder para proteger o promover intereses propios en una situación de conflicto con los intereses de otros.

De esta forma, se concluye que la Ciencia Política es aquella que estudia los procesos y condicionamientos sociales de la actividad discrecional emprendida por los diversos actores relacionada con la adquisición, desarrollo y uso del poder para proteger o promover intereses propios en una situación de conflicto con los intereses de otros y, por supuesto, también estudia las consecuencias de este tipo de actividad.

1.2. Los métodos de la Ciencia Política

Abordemos ahora someramente el asunto de los métodos de la Ciencia Política. ¿Tiene la Ciencia Política métodos propios, diferentes de las otras Ciencias Sociales, o debe limitarse a tomar prestado de estas últimas sus métodos y técnicas respectivas?

Desde nuestro punto de vista no existe dilema: la Ciencia Política debe a la vez utilizar los métodos de las demás Ciencias Sociales y buscar los métodos propios que corresponden a su objeto.

Es natural que la Ciencia Política utilice los métodos puestos a punto por cada Ciencia Social en la medida en que pueden ser aplicados en su terreno. Un método empleado por la Psicología, por ejemplo, puede ser utilizado fuera de la esfera común de la Psicología, en otros campos de la Ciencia Política a los que puede ser transpuesto. La diversidad de dominios de la Ciencia Política, que en ciertos aspectos es un inconveniente, es en otros una ventaja, especialmente en el hecho de que rompe los tabiques entre disciplinas vecinas, borra las fronteras y establece comunicaciones. Aunque el hecho de haber declarado su base metodológica proveniente esencialmente de la Economía ha traído varios contratiempos a los cultores de la Ciencia Política, lo que se ha puesto de manifiesto en la polémica desatada por Sartori en el año 2004.

El recurrir a los métodos de las otras Ciencias Sociales plantea un delicado problema práctico. Le es difícil al politólogo aprender el uso simultáneo de todos los métodos de las diversas Ciencias Sociales susceptibles de ser utilizados en su campo de acción, pues la evolución de las técnicas de investigación los vuelve más y más complicados y es, por demás, evidente que solo puede sacarse todo el jugo a un método en tanto se está familiarizado con él por un largo empleo del mismo.

La mejor solución posible es la investigación asociada. Lo ideal es emparejar, para la aplicación de un método, a un especialista de la técnica en cuestión y a un politólogo. Cuando esto ha ocurrido se ha constatado lo que habíamos afirmado antes: la Ciencia Política tiende a suprimir los compartimientos

estancos en los que se aíslan las disciplinas universitarias. Sin duda, postula la colaboración entre las disciplinas.

Por otra parte, nada se opone a que la Ciencia Política desarrolle sus propios métodos junto a los que toma prestados de las demás Ciencias Sociales, ni a que estas últimas utilicen por su parte las técnicas usadas por los "politólogos". Por el contrario, esta invención de nuevos procedimientos de investigación es muy deseable.

Ahora bien, es importante inventar procedimientos de análisis precisos, pero como rasgo fundamental de la Ciencia Política aparecen lagunas en su documentación de base, casi siempre proveniente de estudios estadísticos y/o económicos, que a su vez parten en muchos casos del simple examen de documentos y correlación de variables, cuando no, de la simple descripción de los hechos. Como ya se ha manifestado, y se verá más adelante, esto ha llevado a la actual crisis de la Ciencia Política.

Con la intención de finalizar nuestro momento inicial de análisis puede afirmarse que se ha intentado definir el dominio de la Ciencia Política de forma que corresponda a su objeto, pero en la práctica las investigaciones están desigualmente desarrolladas en los diversos campos de la Ciencia Política. Los dominios efectivamente explorados por los politólogos son menos amplios que el campo de acción teóricamente abierto a sus actividades.

En el accionar concreto de la Ciencia Política han surgido conflictos entre los sociólogos, economistas, los politólogos, etc., acerca de los dominios comunes a sus disciplinas. Los politólogos, por ejemplo, se han sentido inquietos al ver convertirse los estudios electorales en un campo cada vez más explorado por los sociólogos. Suele existir conflicto también entre juristas y politólogos. Nunca se repetirá suficiente que estos conflictos de fronteras tienen un carácter secundario, pero evidentemente sería deseable que las exploraciones se efectúen conjuntamente por politólogos y especialistas de la disciplina de la cual se trate, en los terrenos comunes.

Luego de la declaración de G. Sartori acerca de la inoperancia de la Ciencia Política en el año 2004, la polémica sobre el objeto de la Ciencia Política se ha

hecho más fuerte, pues se ha cuestionado la existencia de la disciplina propiamente dicha, a lo que han agregado sus visiones autores reconocidos en el ámbito latinoamericano como Atilio Borón y Carlos Antonio Aguirre Rojas.

No obstante, se continúa haciendo Ciencia Política o pretendiendo hacerla y se ha planteado que existen unos contenidos que muestran el avance de dicha actividad. Estos son los siguientes:

- La teoría de la justicia de Rawls y los diversos puntos de vista sobre justicia.
- La teoría del votante mediano de Duncan Black y el perfeccionamiento de la cuestión electoral hoy.
- Los estudios comparados de Stein Rokkan asociando modernización y democracia, para perfeccionar la democratización de las sociedades.

Considero que tratar de justificar la importancia de una disciplina académica y científica a través de unos cuantos ejemplos es un tanto infantil, pues sería suficiente volcarnos hacia los asuntos que se derivan del objeto de la misma.

En lo adelante valoraremos la polémica desatada y los desafíos que plantea.

Conferencia 2. El debate actual sobre Ciencia Política en América Latina y las influencias en el mismo del *mainstream* estadounidense

En los últimos años se ha escrito bastante sobre la Ciencia Política en América Latina. Uno de los mayores catalizadores de este ejercicio de introspección disciplinaria fue la publicación del artículo de Giovanni Sartori «¿Hacia dónde va la Ciencia Política?» (2004), en el cual una de las máximas figuras de la Ciencia Política contemporánea anunciaba la crisis de la disciplina. Este hecho de Sartori no fue un posicionamiento aislado.

A partir del año 2000 en el contexto de la Ciencia Política estadounidense emergió el movimiento Perestroika, una confluencia de reacciones críticas por parte de académicos de renombre internacional que expresaron su preocupación por el rumbo que estaba tomando este campo de conocimiento en dicho país. Lo que a estos y a Sartori preocupa, en concreto, es la creciente hegemonía de una forma específica de ejercer la disciplina: el modelo *mainstream* de la Ciencia Política norteamericana.

El modelo *mainstream* de la Ciencia Política norteamericana

Algunas de las características que los críticos atribuyen a este modelo son: el énfasis empirista y cuantitativista, el culto a la estadística y las matemáticas, los modelos formales y el enfoque de la elección racional, el relegamiento de la teoría política a los márgenes, la investigación orientada por el método más que por problemas sustantivos y la consecuente escasa aplicabilidad de los conocimientos que produce; y la poca reflexión sobre los supuestos ontológicos y epistemológicos que informan sus esfuerzos (véase Kasza, 2001; Shapiro, 2002; Marsh y Savigny, 2004; Monroe, 2005; Schram y Caterino, 2006).

Esta discusión generó distintas reacciones y reflexiones en relación a la Ciencia Política en América Latina, pero poco se sabe a ciencia cierta “cómo está” el campo de conocimiento en esta cuestión. ¿La investigación politológica que se produce en América Latina, sigue los patrones de ese *mainstream*

norteamericano? ¿Es posible afirmar que se está procesando una "americanización" de la producción disciplinaria en cuanto a sus temas de estudio y enfoques teórico-metodológicos?

La investigación «La Ciencia Política en América Latina (2000-2012): Temas, teorías y metodologías» buscó responder tales interrogantes. Su objetivo fue identificar los temas de estudio, los enfoques teóricos y las herramientas metodológicas predominantes en el periodo 2000-2012 en los tres países que se consideran cumbres en términos de consolidación de la disciplina en el continente: Argentina, Brasil y México (Altman, 2005).

Resultados obtenidos que apuntan a la tesis de americanización de la Ciencia Política latinoamericana

- La fuerte orientación empírica registrada.
- El predominio de temas de estudio del núcleo duro de la disciplina, en particular los vinculados a partidos y elecciones.
- La importante ascendencia de los referentes teóricos estadounidenses, en especial en los estudios sobre partidos, elecciones, instituciones políticas y gobierno, muchos de los cuales trabajan desde el neo institucionalismo de la elección racional.
- La prevalencia de los estudios cuantitativos por sobre los cualitativos, con un número marginal de trabajos mixtos.

Resultados obtenidos que cuestionan la tesis de americanización de la Ciencia Política latinoamericana

- La Ciencia Política que se publica en las revistas analizadas viaja poco. La mayoría de los artículos estudiados versan sobre el país del investigador y/o de la revista (que en general, coinciden). Y esto puede ser visto como una "mala señal" desde el punto de vista de quienes defienden el *mainstream* norteamericano, para quienes la ciencia debe configurarse como una empresa universal y guiada por el afán de alcanzar conocimientos generalizables y regularidades que excedan los contextos locales.

- Por otra parte, si se examina la evolución en el tiempo de los artículos que aplican técnicas cuantitativas, se presencia un retroceso de estos en favor de los cualitativos, aunque los primeros siguen siendo predominantes.
- Una cantidad importante de artículos no tienen estrictamente un propósito empírico ni teórico —se podría decir que son ensayísticos, argumentativos, propositivos, etc.—, o bien tienen una pretensión empírica, pero no siguen una estrategia metodológica claramente definida para concretarla.

Más que hacer conclusiones definitivas se pueden plantear algunas reflexiones sobre el quehacer de la Ciencia Política latinoamericana y sus desafíos actuales, ya que desde la división de la sociedad en clases lo social trasmutó en lo político, por lo que pretender resolver los acuciantes problemas sociales desconociendo o malinterpretando la política no solo es un error, sino además una pérdida de la oportunidad de ser protagonistas de nuestras propias vidas.

Las comunidades politológicas de la región están abocadas a dar respuestas sobre la realidad que las rodea, pero generalmente lo hacen a través de un instrumental teórico elaborado en otros contextos, en particular a la hora de abordar determinados objetos. ¿Qué implicaciones tiene esta situación? ¿Se debería intentar revertirla? ¿Es factible/relevante que el corpus de académicos de referencia sea local? ¿Qué tanto impactan los trabajos realizados desde América Latina en los productos de los investigadores del “centro”? Debatir sobre estas cuestiones exige prestar atención a los contextos políticos y económicos y, atravesando estos, al tema del poder y la producción del conocimiento.

Existe una legítima preocupación por la institucionalización de la Ciencia Política en América Latina, esto es, por: tener más y mejores programas de enseñanza, centros de investigación con un plantel dedicado y bien pago, canales de difusión del conocimiento resultante de mayor alcance y calidad, redes de articulación de politólogos que actúan como promotores del campo, entre otros. Pero la búsqueda de la profesionalización disciplinaria no debe confundirse con la adopción ciega del *mainstream* norteamericano de manera

hegemónica, como si esta fuera la única forma posible de hacer Ciencia Política de "calidad". Se trata de dos discusiones independientes que deben discurrir por carriles diferenciados. Ser "cuanti" puede otorgar más prestigio en el escenario actual, pero no asegura la rigurosidad de las investigaciones, aunque muchas veces las formas específicas de cómo se utilizan las nociones de "calidad" o "profesionalidad" trafiquen sentidos, que refuerzan la legitimidad del hablar y actuar en consonancia con los enfoques más valorados.

La elección de enfoques teórico-metodológicos para la investigación debe estar guiada por las exigencias del pensar metodológico en el sentido de Sartori (2009), como el "método del logos, del pensar", esto es, en base a una preocupación por la estructura lógica y el procedimiento de la investigación científica. A su vez, este imperativo indica que son los problemas de investigación que determinan el herramental apropiado para su abordaje y que distintas aristas o construcciones de un problema, así como distintos problemas, demandarán diversas maneras de ser estudiados. De otro modo, como señala Shapiro (2002: 598): «[…] *if the only tool you have is a hammer, everything around you starts looking like a nail*». Para atender la complejidad de los fenómenos políticos se requiere de una pluralidad de enfoques teóricos, metodológicos y, en última instancia, epistemológicos. Pero esta es una posición personal en un debate que no es sino normativo.

La polémica desatada a partir de la postura de Sartori en el 2004 ha dividido a los cultores de las Ciencias Políticas en varios campos y a pesar de que algunos autores, como Martín D´Alessandro (2012), plantean que todo es una mala interpretación de lo que Sartori dijo, hay seguidores de este y contestatarios de su postura y, además, hay quienes no se alinean ni con unos ni con otros al no seguir las líneas del *mainstream* politológico norteamericano.

En los ámbitos en los que se desarrolla la Ciencia Política latinoamericana es bastante usual encontrarse con posiciones diversas respecto a la manera en que se produce y transmite el conocimiento de la disciplina. En términos generales, las posiciones centrifugan hacia dos posiciones típico-ideales. De un lado se ubica la Ciencia Política empírica, teóricamente inclinada hacia enfoques racionalistas y/o neoinstitucionalistas, y metodológicamente inclinada

hacia la cuantificación y/o la comparación; y en el otro extremo se sitúa la Ciencia Política que lindera con la Filosofía Política, de corte más normativo y/o metodológicamente orientada hacia el estudio profundo de casos o fenómenos particulares con datos cualitativos más o menos sistematizados. Los primeros ponen énfasis en el carácter científico de la disciplina mientras que los otros lo hacen en su carácter político.

Sin embargo, la crítica de Sartori a la Ciencia Política no tiene que conducir necesariamente a esta división. Desde nuestro punto de vista lo que se trata es de no esquematizar a esta disciplina académica.

Sartori no está en contra de los métodos cuantitativos, sino de contar sin pensar y de no usar la lógica al pensar. Él critica, por otro lado, que el saber de la Ciencia Política se concentre en el plano de la producción de un conocimiento que no tiene como horizonte o meta el ser aplicado en la práctica, y por lo tanto, verificado o falseado en su aplicación.

Conferencia 3. El uso e incremento del poder como sustento de la Ciencia Política

La necesidad de control social por parte de las clases que detentan el poder en la época contemporánea fue una de las condiciones fundamentales de la aparición de la Ciencia Política como disciplina autónoma. La Ciencia Política se constituyó como tal tratando de dar respuesta "científica" al uso del poder, ya que el esquema de dominio implantado por la burguesía, luego de su triunfo como clase sobre el señorío feudal, no logró resolver los problemas del control social de las masas populares que, entusiasmadas con el proceso revolucionario desatado por la clase burguesa, no quedaron satisfechas con los resultados del mismo. Esto no ocurrió inmediatamente, pues otras Ciencias Sociales en formación (Sociología, Psicología, etc.) tendieron su mano para dar explicaciones a los procesos sociales, que no implicasen un cambio en el *statu quo* burgués.

Por otro lado, en el ámbito de la política exterior, las naciones burguesas constituidas en repúblicas luego de sus revoluciones entraron en la fase imperialista e intentaron un nuevo reparto del mundo, que trajo entre sus resultados la división de las naciones en dos sistemas socioeconómicos y políticos opuestos. De tal forma, en el decenio de los años veinte del siglo pasado las cuestiones relacionadas con el uso y el manejo del poder eran de gran interés para la élite de dominación internacional, pues era menester lograr el control social también a escala planetaria.

3.1. Bases y fuentes del poder

El fenómeno del poder, que como ya se ha dicho es multicausal y dialéctico, requiere un enfoque didáctico para su comprensión, el cual se abordará a partir del vínculo que sobre dos teorías generales sobre sus bases y fuentes planteamos hace algunos años (Romero, 2002). En este caso partiremos de un esquema que refleja nuestra propuesta, articulando las bases y las fuentes del

poder, ya que en la vida real las mismas están interconectadas, aunque serán explicadas por separado para un mejor entendimiento.

Las bases del poder se refieren a lo que provee de poder, a lo que otorga determinado tipo de poder, al origen del mismo. Pero ello se concreta en sujetos históricos concretos en situaciones concretas, como se aprecia en el gráfico siguiente:



Las fuentes de poder hacen referencia a quienes detentan el poder, a los portadores de determinado poder, a quien posee poder. Podemos decir que esos sujetos históricos concretos, que definimos como fuentes de poder, son: las personas individuales, la posición que se ocupa en las estructuras e instituciones sociales y las propias estructuras y organizaciones con sus atributos. Por tanto, cuando queremos indagar acerca de cómo lograr o incrementar el poder, tenemos que referirnos a las tácticas y procedimientos para incrementar el poder, tomando en cuenta fuentes concretas de la clasificación presentada, aun cuando podemos aseverar que para el éxito de estas tácticas hay que tomar muy en cuenta la cultura y el contexto en que nos desarrollamos.

3.1.1. La persona como fuente de poder (elementos, tácticas y procederes)

La atracción personal

Las personas tienden a imitar las conductas de otras a las que admiran, por eso tienden a desarrollar actitudes similares a las expresadas por ellas y tratan de agradarles para conseguir su aprobación. A esto French y Raven (1979) le

llaman *poder referente* y lo explican como identificación con la fuente de poder, otros autores como Weber lo asocian al *carisma*.

Las tácticas y técnicas para incrementar el *poder referente* son varias:

- Fomento de la identificación: Hacer "visible" la conducta o imagen que se sabe esperada, decir lo que la gente espera aunque sea en términos vagos. Para esto se hace *marketing* y hace años que se invierte mucho no solo en el *marketing* comercial, sino sobre todo en el político.
- Exhibir confianza y seguridad: Dar la impresión de conocer lo que se hace, consultando solo ocultamente.
- Atacar o culpar a otros: Desacreditar a aquellos que se oponen.
- Crear sentido de la obligación: La atracción personal se forma mediante alianzas y posibilidades de resolver problemas, un solucionador de problemas es atrayente, y a la vez al solucionar, al hacer favores se está creando obligación y su red de influencia y poder se amplía al cobrar dichos favores (El clásico Padrino).

Poder experto o conocimiento técnico y/o directivo

Como las personas pueden tener una base de poder de conocimiento, tradicionalmente denominado *poder experto*, aseguran que se tomen las decisiones que consideran pertinentes cuando ellos conocen las situaciones mejor que las demás, entonces, además de estudiar, capacitarse y prepararse, las personas deben saber administrar el conocimiento que poseen, no hacerlo extensivo sin más a los otros y utilizarlo en el momento adecuado para reforzar su posición.

Tácticas para incrementar el *poder experto*:

- Acumulación de conocimientos: Creando redes de información, aprovechando los escenarios de capacitación e instrucción (por ejemplo: grupo de apoyo al Comandante en jefe; los grupos asesores de campañas políticas en período eleccionario).
- Esperar el momento oportuno para hablar, e informar, controlando la información y el conocimiento que se posee.
- Construir una buena reputación profesional (siendo selectivo en los trabajos y tareas que se acepten) y publicitándola en lo posible.

3.1.2. La posición como fuente de poder (elementos, tácticas y procederes)

La autoridad

Que el poder surgido de la estructura formal no sea el factor determinante en la vida social, no significa que el mismo carezca de relevancia, pues se refiere al derecho formalmente sancionado en las organizaciones e instituciones para tomar decisiones. La autoridad suele ir acompañada de diversas bases de poder: *el poder de recompensa, el poder coercitivo, el poder legítimo*. Las tácticas para incrementar la autoridad emplean estas bases de poder, pero además las anteriormente descritas para el individuo "subordinado".

Tácticas para incrementar el poder desde la posición que se ocupa en la estructura social:

- Crear dependencia de su posición: Aquí hay dos procederes. El primero consiste en controlar recursos que otros necesitan y no pueden adquirir con facilidad y, aunque sea su objeto o función el servirlos, debe entregarlos lentamente y con previa negociación o conversación para que parezca un favor. El segundo consiste en hacer creer que por sus relaciones puede conseguir cosas que otros necesitan o quieren y ofrecerse de intermediario (hacerse imprescindible).
- Controlar la información: A veces sin existir realmente el poder experto, se visualiza el mismo debido al control que los directivos hacen de una información que todos debían tener, pero él ha tenido celosamente guardada. Esto se logra creando sistemas de trabajo en donde todos los resultados se informan directamente al jefe y no a ninguna estructura intermedia de mando, ni asesora; segundo, creando relaciones personales con informantes clave que poseen poder experto, pero no son dados a la socialización.
- Mantener la capacidad de maniobra: No comprometerse en exceso con posiciones que no entiende bien y no fueron generadas por él.
- Apegarse a las reglas o a la legalidad: Por ejemplo, exigir responsabilidad por escrito.
- Tomar consejos con cautela: No estar dispuesto a que cualquiera pueda influenciarlo.

- Atacar o culpar a otros.
- Evitar cambios decisivos actuando lentamente, pues el orden de cosas conviene a su ejercicio del poder (*timing* negativo).

3.1.3. La estructura u organización como fuente de poder (elementos tácticas y procederes)

Es evidente que cada vez más en el mundo organizacional-empresarial y en el mundo político el poder no se ve solo como atributo de personas individuales, sino de organizaciones y colectividades agrupadas institucionalmente, llegando incluso a declararse por algunos autores: "la muerte de la política moderna", en vistas de la reapropiación del poder político por parte del poder social (Zibechi, 2006). Los elementos que caracterizan el poder de las estructuras son:

- Los recursos controlados por la estructura.
- Las contingencias controladas por la estructura.
- Los recursos controlados por la estructura.

Las organizaciones, estructuras e instituciones exigen para su funcionamiento intrínseco y extrínseco una continua provisión de recursos y un ciclo continuo de transacción con los ambientes de donde se derivan estos recursos. Las organizaciones requieren recursos humanos, financieros, legitimidad, información, aliados, clientes, etc. Entonces, aquellas unidades organizativas o estructuras sociales que mejor pueden administrar esos recursos son más poderosas que las demás en tanto más independientes; aquellas que más recursos imprescindibles pueden aportar son más poderosas que las demás en tanto más imprescindibles. Ambas cuestiones tienen que ver con las bases de *poder experto*, pero además con el *poder legítimo* y el *poder de recompensa* y quizá, en algún momento y algunas estructuras muy particulares (ejemplo: fuerzas armadas) con el *poder coercitivo*, y si se hace toda una campaña publicitaria con el *poder referente*.

Las tácticas clave para fomentar estos poderes de las estructuras están asociadas a:

- El fomento de la unidad en la estructura u organización, lograr unidad de objetivos, propiciar proyectos comunes con compromiso profesional y afectivo.
- Pasar de un escenario de liderazgo convencional a un escenario de liderazgos múltiples.
- Impedir que en su escenario más cercano surjan estructuras similares (sobre todo respecto a las empresas, partidos políticos, etc.).
- Mantener en secreto hasta el momento oportuno sus tecnologías, su *know how*.

Las contingencias controladas por la estructura

Un elemento que ofrece extremo poder a las organizaciones y estructuras es la capacidad de afrontar con éxito la incertidumbre. Esta línea de investigación ha dado lugar a lo que se denomina modelos de contingencia (Nadler, Thusman y Hatvany, 1982). La incertidumbre es la carencia de información sobre acontecimientos futuros, de tal forma que las alternativas y sus resultados son impredecibles. Vencer la incertidumbre ofrece poder a las estructuras porque donde otras declinan o desaparecen, estas se mantienen y muestran avances, estableciendo en primerísimo lugar un *poder referente*.

Tácticas para superar contingencias desde las estructuras:

- Impedir la rutinización de sus actividades para contar siempre con el elemento creativo.
- Trabajar en la prevención de riesgos desarrollando estrategias para escenarios posibles.
- Buscar información alternativa a la oficial, crear sistemas de información propios.
- Englobar, en el caso posible, las actividades relacionadas con la contingencia, asumiendo producciones o servicios externos y/o novedosos.

Hay otras tácticas generales destinadas a aumentar el poder potencial (posibilidad futura de ejercer cualquiera de los tipos de poder); existen por lo menos otras tres formas diferentes de aumentar el poder potencial de A sobre B, estas son:

1. Disminuyendo los recursos que B posee y A desea (por ejemplo, impidiendo la venta de petróleo iraquí en el período de la guerra del Golfo por parte de EE. UU.).
    - Procedimientos: Formando coaliciones de A y otros contra B, cooptando partidarios de B, fomentando relaciones de patrocinador-patrocinado o protector-protegido con enemigos de B o potenciales enemigos de B.
2. Incrementando las alternativas de A frente a B (por ejemplo, recrudeciendo el bloqueo contra Cuba por parte de EE. UU.).
    - Procedimientos: Formando coaliciones de A y otros contra B, cooptando partidarios de B, fomentando relaciones de patrocinador-patrocinado o protector-protegido con enemigos de B o potenciales enemigos de B, obteniendo o robando información secreta, sensible o íntima de B, esto es aplicable a estructuras y a personas individuales (Watergate, Echelon o Panama Papers) en el primer caso, el vulgar chantaje personal en el segundo; «Abrazar o demoler» (Maquiavelo), lo que se expresa en los listados sobre: “terrorismo”, “nación más favorecida” o “riesgo país” que publica anualmente los EE. UU.
3. Disminuyendo las alternativas de B frente a A (por ejemplo, debilitando el ALBA y Unasur con los golpes de Estado en Honduras y Paraguay, juicio político a Dilma en Brasil, intentando expulsar a Venezuela de Mercosur, para que el bloque pueda entrar en un TLC con EE. UU., etc.).
    - Procedimiento**:** El clásico «Dividir para reinar» (Maquiavelo).

3.2. Consideraciones sobre el didactismo excesivo en el análisis del poder

De manera general, lo primero que se debe señalar es que incrementar el poder no es malo *per se*, puede decirse que es natural, pero los motivos para ese incremento y la práctica posterior de ese poder sí pueden ser negativos para el desarrollo humano, por lo que es necesario seguir insistiendo en los

mecanismos colectivos de control de los procesos sociales, la preservación y apego al multilateralismo en las relaciones políticas internacionales y la rendición pública de cuentas de los poderosos.

En el ámbito metodológico, el didactismo en la explicación pudiera conducir a la consideración errónea de una valoración insuficiente del carácter social del objeto tratado y por ello, aunque en varias ocasiones hemos significado la multicondicionalidad del poder y la interrelación dialéctica entre fuentes y bases, hay que insistir en qué visión asocial de lo que se promueve desde la mirada psicologizante e individualizada del poder está condicionada por la naturaleza alienada de las sociedades divididas en clases, particularmente la sociedad burguesa moderna, que hacen parecer las actividades individuales como algo separado de las relaciones sociales. Y esto ocurre no de manera fortuita, sino porque los estudios sobre poder, en la mayoría de los casos, están condicionados por una visión empírica y metafísica del asunto, y su presentación de esta forma, conviene al *statu quo* de dominación.

En los análisis marxistas sobre el poder son rescatables y extremadamente importantes, amén de la concepción materialista de la historia, las visiones leninista y gramsciana sobre la hegemonía, pues ellas dan perfectamente la idea del poder como construcción y ejercicio colectivo.

Por esto, en análisis contemporáneos sobre el poder se mencionan los beneficios colectivos de la acción del poder, y no solamente se considera a este último como capacidad desplegada de ciertos individuos que poseen ciertos atributos y así, desde lo que se ha llamado terapeutización del marxismo, que supone comprender el poder como la capacidad creativa del grupo para transformar su propio ambiente, mediante el fortalecimiento de su desarrollo emocional en la actividad colectiva, se explica que el aprendizaje y crecimiento emocional se potencia mejor al trabajar con los grupos para que se organicen ellos mismos. Se enfocan entonces en enseñarles a comunicarse y actuar desde la dimensión relacional más que desde la individual (Holzman, 2011; Holzman y Karliner, 2005; Holzman y Newman, 2011).

Conferencia 4. Sociedad civil y movimientos sociales en América Latina

La relación entre Estado y sociedad civil ha tenido diversos abordajes en la literatura de corte político, filosófico y sociológico (Cfr. Bobbio, 1992), y la postura que se tenga al respecto no es indiferente, pues signará la posición política respecto a la actividad de participación democrática, de los diferentes grupos y movimientos sociales dentro de cada sociedad, en aras de establecer una convivencia pacífica, justa y sostenible.

En América Latina a partir del decenio de los ochenta del siglo pasado se ha estado utilizando profusamente el término movimiento social en plural, dada la diversidad de este tipo de asociación y también por esos años comenzó a invocarse a la sociedad civil de manera indistinta y sin un claro vínculo con los movimientos sociales.

La forma y las causas para invocar la sociedad civil latinoamericana son diversas, y como no es propósito en este breve trabajo hacer una historia minuciosa del asunto, se referirán dos posturas que consideramos más recurrentes, y que al propio tiempo son contrapuestas, pero de gran relevancia para el accionar de las sociedades latinoamericanas, si tomamos en cuenta, como plantea Garretón, que las sociedades modernas latinoamericanas son "político-céntricas" (2001: 26). Esto significa que los distintos ámbitos de la vida social tenían una escasa autonomía respecto a la esfera política, lo que se reflejaba en que «la principal característica de la matriz nacional-popular, en términos típico-ideales, era la fusión entre sus componentes, es decir, el Estado, los partidos políticos y los actores sociales» (Garretón, 2001: 16).

Así las cosas, la sociedad civil ha sido convocada como elemento de subversión contra gobiernos democráticamente electos, como indica el «Documento de Santa Fe II» (Comité de Santa Fe, 1988); o como elemento de respuesta a una democracia sin ciudadanos «donde los derechos se convirtieron en inalcanzables mercancías» (Borón, 2003: 220) y se justifica la

aparición de nuevos movimientos sociales como solución a la no representatividad por parte del Estado, de los sectores cuyos intereses deberían defender.

Las dos posturas enunciadas plantean dos lecturas diferentes de la sociedad civil en su relación con el Estado y, por lógica, lecturas diferentes del vínculo movimientos sociales-sociedad civil.

Como en el escenario político actual la crisis de las formas tradicionales de hacer política para algunos teóricos marxistas contemporáneos ha significado «la muerte de la política en el contexto de la América Latina contemporánea» (Aguirre, 2005: 75), es trascendental aclarar estos postulados teóricos, que se tornan prácticos ante la velocidad de los acontecimientos, que en el plano social, político, económico y cultural tienen lugar hoy en las sociedades latinoamericanas.

Una lectura de la sociedad civil desde la institucionalidad que produjo la modernidad capitalista (sindicatos, las ONG, etc.) es insuficiente, y una lectura desde las organizaciones y asociaciones que toman fuerza luego del mayo de 1968 (movimientos juveniles, feministas, gays o LGBT, indigenistas, etc.), por la marginación que refuerza la propia modernidad capitalista también lo es. De tal modo, cualquiera que sea el sesgo que pretenda analizar de manera aislada, la sociedad civil del Estado y, por ende, sus manifestaciones o expresiones son nefastas para el desarrollo de la participación democrática y la gobernabilidad en cualquier país y aún más para la transformación revolucionaria del orden de cosas capitalista.

América Latina se presenta hoy como un escenario lleno de paradojas. A los clásicos problemas de desigualdad y mala distribución de la riqueza, crecimiento económico y modernización capitalista, se suman las migraciones del capital y de la fuerza de trabajo. Nuevos formatos de organización, convocatoria y presión permiten que la ciudadanía —cada vez menos fiel a orientaciones partidarias— exija rendición de cuentas a sus autoridades y exprese contingentemente su descontento.

Reivindicaciones identitarias de nuevo cuño ponen en jaque la democracia de las organizaciones tradicionales, e incluso de los que aupados por movimientos emergentes se hicieron del poder en el presente siglo. Dicha situación de conflictividad entre los movimientos sociales y los gobiernos que fueron apoyados por ellos hace que parezca que llevan razón los que apoyan la tesis de la contraposición entre Estado y sociedad civil.

La referida tesis, aunque proveniente del pensamiento liberal burgués, está siendo asumida por autores de tendencia progresista (Cfr. Holloway, 2010: 29-38; Sandoval, 2012: 9) y algunos considerados marxistas (Cfr. Aguirre Rojas, 2005: 75-85), los cuales tomando nota acertadamente de la actual crisis del Estado-nación, desestiman a este como vehículo para la representación de los movimientos sociales emergentes y proponen alternativas que no incluyen el espacio estatal, ni a la unidad pluriclasista para realizarlas, aunque sigan reiterando la necesidad de acciones simultáneas, hechas entre todos, al estilo de Vittorio Allasonati: «[...] el pueblo ha de dotarse de armas de punición selectiva que no requieran entrenamiento ni encuadramiento en ninguna organización. Millones de pequeñas iniciativas individuales de sabotaje contra los bienes de los más poderosos, en una escala y con un grado de anonimato que desborde cualquier intento de represión» (2011: 10) y todo esto con líderes no reconocibles, movimientos difusos, etc. (*Ibidem*: 9).

Realmente el nivel de desorientación al que conducen estos postulados le hace un favor tremendo al sistema capitalista establecido y al “estado policíaco”, que solo tendría que hacerle frente a protestas localistas y/o minimalistas y a grupos o movimientos sociales fragmentados, que no son sino secuelas de la aplicación de políticas neoliberales por parte de las dictaduras militares latinoamericanas de los setenta y de la posterior aplicación de las políticas de contrainsurgencia, desinformación, manipulación mediática y penetración ideológica a través de agencias internacionales, orientadas desde “tanques pensantes” como el Comité de Santa Fe.

Los movimientos sociales emergentes como el indigenismo, feminismo, afrodescendiente, etc., tendieron a constituirse como actores a partir de la

reivindicación de identidades particularistas y los principios de alteridad y de totalidad ocuparon un lugar definidamente secundario en esos sujetos.

La negación de la totalidad, que desde principios generales compartidos como pueblo o desarrollo permitían que las luchas y demandas de esos actores fueran comunicables con las de otros, impide elaborar estrategias de emancipación comunes y socava las condiciones materiales y simbólicas que habían hecho posible la existencia de un espacio político común, en el que los actores se reconocían entre sí.

Los nuevos actores políticos identitarios son portadores de una legítima voluntad emancipatoria, respecto a relaciones de poder que no habían sido cuestionadas antes con toda la fuerza por las izquierdas tradicionales. Como es sabido, los llamados nuevos movimientos sociales han recibido tal caracterización por parte de la literatura sociológica y politológica, dado su cuestionamiento a relaciones de dominación no fundadas en demarcaciones de tipo clasista. Etnias, géneros, grupos etarios, entre otros, se han constituido como actores precisamente a partir de la denuncia de situaciones de opresión que no encontraban una explicación adecuada bajo el tradicional paradigma de la clase social. Esto implica que, si bien existían como sectores o grupos, su conformación como actores fue más tardía.

Como ha señalado la investigadora Susan Eckstein acerca del surgimiento de movimientos indigenistas en América Latina, dicho proceso se basó «en una articulación de identidades previamente latentes o reprimidas: en identidades que las élites habían obligado a los grupos subalternos a ocultar o a expresar en formas transmutadas toleradas» (2001: 394).

Hay que destacar que ese proceso de articulación de identidades se originó a partir de la marginación de los dominadores y explotadores en cada contexto histórico y, aunque el mismo ocurrió intencionadamente, los movimientos o asociaciones creados por su causa cumplen con la explicación de Adam Ferguson, quien los atribuye como consecuencia de las acciones humanas, pero no de los designios humanos (Cfr. Gallo, 1987). Pese al espontaneísmo que le confiere la Ilustración escocesa al surgimiento de la sociedad civil (Cfr.

Gallo, 1987), estos nuevos movimientos sociales no son sino consecuencia de la reproducción de las relaciones entre explotados y explotadores, o dominantes y dominados, que expresan, a través de la historia de la división social del trabajo, lo que ha sido brillantemente explicado por Marx en trabajos como *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1979: 27-35) *y La carta a Pavel Vasilevich Annekov* (Marx, 1973: 532), y nos provee de una herramienta teórico-metodológica imprescindible para el análisis de dichos movimientos en la actualidad.

Los postulados básicos para la interpretación adecuada de los movimientos sociales, sus luchas reivindicatorias, sus perspectivas y la conformación de una estrategia exitosa son los siguientes siguiendo a Marx y Engels:

1. La división social del trabajo origina una contraposición de intereses entre lo particular y lo común. En ella:

   > […] cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de vínculos existentes dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y sobre todo […] a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre los cuales siempre hay una que domina sobre todas las demás (1979: 34).

2. Las luchas de los individuos y grupos dentro del Estado o contra el Estado, como forma ilusoria de lo común, no son sino «formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas entre las diferentes clases» (*Idem*).
3. Ese poder que representa el Estado no es comprendido por los diversos actores sociales particulares, pues él se establece de forma natural y no voluntaria y se entiende como un poder ajeno, frente al cual los actores particulares se sienten indefensos, pues no lo pueden dominar, por el contrario: él los domina. A esto le llaman Marx y Engels enajenación (1979: 35) y esta es la base de la dominación en cualquier sociedad a partir de la fragmentación social que posibilita.

4. Marx ofrece la pauta para resolver ese problema partiendo de la existencia de dos premisas prácticas que son la existencia de un “poder insoportable”, “que engendre una masa absolutamente desposeída”, “en contradicción con un mundo de riquezas” al cual no puede acceder. Esto presupone, siguiendo a Marx y Engels, “la existencia de unas fuerzas productivas desarrolladas”, que posibilitan un nivel de desarrollo para todo el conjunto de la sociedad a través de un “intercambio universal” que instituye “individuos histórico universales”, quienes darían sentido a unas relaciones voluntarias para terminar con la explotación de una clase por parte de otra (Marx y Engels, 1979: 35).
5. De no lograrse, solo se llegaría a una transformación local del orden de cosas (Marx habla de comunismo), pero como el intercambio no se desarrollaría como intercambio universal, entonces también desaparecería la transformación local (*Ibidem*: 35-36).

Siguiendo la explicación anterior se puede afirmar que los movimientos sociales que apuestan por la localía, la atomización y/o la sectorización de sus demandas y sus luchas no lograrán ni siquiera los propósitos vinculados a esos escenarios fragmentados, pues no lograrán subvertir el ordenamiento universal que los hace posibles y necesarios para las clases dominantes.

La separación del Estado de la sociedad civil y su contraposición teórica hace que estos movimientos cometan errores estratégicos de gran magnitud. Tales equivocaciones les restan las posibilidades que tienen todos en un inicio por ser legítimos, pero que pierden poco a poco por no enfocarse en relaciones y transformaciones de carácter universal.

El zapatismo es un caso paradigmático que nos puede hacer reflexionar respecto al tema que venimos tratando. Una demanda de fuerte contenido identitario fue la bandera con la que el zapatismo saltó a la escena pública para afirmar el derecho de los pueblos indígenas de integrarse a la sociedad mexicana, sin perjuicio de sus identidades y tradiciones. Pero poco a poco el

zapatismo fue tomando distancia de esa imagen indigenista[1] y, aunque sin abandonarla del todo, se dedicó a situar su lucha en un campo más amplio[2] al puntualizar el neoliberalismo como el enemigo común de una pléyade de diversos movimientos sociales. En otras palabras, el neoliberalismo se define como el vértice de las situaciones de dominación contra las que cada uno de los movimientos particulares se alzaba.

Pero si algo habría que destacar del zapatismo es su revisión fuertemente crítica de las empresas revolucionarias existentes en las décadas sesenta y setenta —frustradas en la mayoría de los casos—, lo que llevó a dicho movimiento a desechar todos los elementos propios de la estrategia que habían seguido aquellas: la organización de la vanguardia, la inyección de conciencia en el agente de la revolución, la toma del poder y el asalto al Estado. Al apartarse de esa tradición, que tenía su columna vertebral en el pensamiento marxista-leninista, el movimiento se propuso como objetivo no tomar el poder, sino construirlo, no ocupar el Estado sino ganarse a la sociedad civil.

Al criticar la "ilusión estatal" de la que veía prisionero al modelo clásico de revolución, el zapatismo tendió a auto-limitarse al marco de la sociedad civil, renunciando deliberadamente a participar en el sistema político, llegando solo a establecer un tibio y breve acercamiento con el PRD, pero incluso se abstuvo de apoyar con votos a este partido, que representaba la opción de izquierda en México y prácticamente lo invalidó para ganar esas elecciones.

Más allá de los detalles relativos a la historia de ese movimiento, que no es menester del presente trabajo, conviene advertir las características diferentes que cobra la subjetivación en el zapatismo y en las vanguardias revolucionarias de los años sesenta y setenta. Mientras que en las segundas la subjetivación se daba en la forma de un cierre sobre sí mismo —hipersubjetivación—, en el caso del zapatismo encontramos que el mismo proceso se manifiesta como un

[1] El inicio de la Primera Declaración de la Selva Lacandona no deja dudas sobre el carácter inicialmente indigenista del zapatismo: «Somos producto de 500 años de luchas» (EZLN, 1994) afirman los dirigentes del movimiento.
[2] Cuando saltó a la escena pública, el objetivo inicial del EZLN consistía en «avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano» (*Idem*).

repliegue sobre la sociedad civil. Esto significa que el zapatismo asume como positiva la existencia de diferentes actores a los que reconoce como "otros" y con los cuales mantiene una relación horizontal, ya no vertical como en el caso de las vanguardias, que se asumían llevando conciencia a los actores. Pero implicaba al mismo tiempo cierta subestimación de la importancia de elementos clave en toda matriz societal moderna, como el Estado y los partidos políticos.

Pese a que define al neoliberalismo como su enemigo, el zapatismo parece compartir con este una concepción fundamentalmente negativa del Estado, las instituciones representativas y los partidos políticos, al mismo tiempo que traza una imagen idealizada de la sociedad civil como espacio libre y democrático[3]. Claro, en esto no debe verse un rasgo singular del zapatismo, sino más bien una marca que la época ha impreso en los nuevos movimientos sociales.

En relación con estas transformaciones operadas en el escenario latinoamericano, Emir Sader ha comentado acertadamente: «el movimiento de resistencia al neoliberalismo se sustentó en la idea de sociedad civil [...] La crítica del estatismo fue incorporada también por sectores de la izquierda como una extensión de la crítica al modelo soviético. El resultado es algo muy confuso en que "el otro" de la sociedad civil es el Estado, y con él, los partidos e incluso la política» (2001: 36).

Esa construcción exageradamente positiva de la sociedad civil como depósito de virtudes, bien puede ser una clave para comprender por qué el zapatismo parece haberse paralizado políticamente en los últimos años, pasando a convertirse en una pieza pintoresca del paisaje político mexicano. Ese cierre sobre la sociedad civil, que el zapatismo ha escogido como estrategia política, es un signo bastante claro de las consecuencias que la contraposición entre Estado y sociedad civil pueden acarrear en los movimientos sociales y las

[3] No obstante, esta representación positiva de la sociedad civil no es condición exclusiva del zapatismo. En su declaración de principios, el Frente Farabundo Martí establecía la "primacía de la sociedad civil" y entre sus objetivos programáticos ocupaba un lugar destacado el «fortalecimiento y vigorización de la sociedad civil» (FMLN, s. f.). Sin embargo, lo que separa a ambos movimientos es que mientras el primero se ha mantenido fuera del sistema político, el FMLN se ha incorporado al sistema.

organizaciones revolucionarias en su devenir político concreto, en las actuales condiciones de las sociedades latinoamericanas.

Es destacable que la crisis de la forma tradicional de hacer política, que caracteriza a dichas sociedades en la actualidad, produce un doble efecto de quiebre de las sociedades, que es asimilado acríticamente por los nuevos movimientos emergentes, pues ellos son productos de ese quiebre: el primero es el que se produce entre Estado y sociedad, entre régimen político y sociedad civil, del cual la imagen algo sobreestimada y sin duda simplificada que el zapatismo ha construido de la sociedad civil es un buen reflejo.

Pero lo mismo sucede con la mayoría de los movimientos indigenistas, afrodescendientes, de mujeres, de jóvenes, etc. La descomposición de los gobiernos y las sociedades bajo las fórmulas neoliberales, que se tradujeron en políticas neoconservadoras, a fin de mantener un *statu quo* cada vez más irracional, abrió una profunda brecha entre la sociedad y sus instancias de representación, o dicho en otros términos, entre los ciudadanos y la política. La crisis de representación que numerosos analistas han diagnosticado para las más diversas sociedades latinoamericanas en los últimos años, e incluso décadas, parece explicarse, entonces, por cambios sociales más profundos que la falta de responsabilidad de la llamada clase política.

El segundo quiebre es el de una creciente separación entre subjetivación y racionalización. Al fundarse en una propiedad intransferible como la identidad, los nuevos actores de los movimientos sociales parecen constituirse como actores-sujeto sobre la base casi exclusiva de la subjetivación. Al tener como eje el principio de identidad, esa subjetivación da lugar a la conformación de actores de los que solo se formaría parte por adscripción, mas no por incorporación voluntaria.

Pero, ¿por qué la proliferación de movimientos —cuyo eje se halla en la afirmación de una identidad— puede entenderse como signo de quiebre de la sociedad?, pues porque al sostenerse en lo identitario, los nuevos movimientos definen al sujeto por lo que fue (según su origen) y no por lo que hace, definen al sujeto por atributos externos y/o particulares (raza, género, generación, etc.)

y no por atributos esenciales como el lugar que se ocupa respecto a las relaciones de poder, o la posición que se tiene respecto a los medios de producción (relaciones universales).

Esta sustitución de lo universal por lo particular es síntoma de la separación *in crescendo* entre subjetivación y racionalización, denominado por Touraine: "des modernización" (1997: 33), aduciendo al «gran desgarramiento que separó a la economía globalizada de identidades que dejaron de ser sociales para convertirse en culturales» (*Ibidem*: 53-54). Ahora, los actores se constituyen en torno a fundamentos culturales y no por la función que desempeñan en una determinada sociedad. No se debe hablar entonces de la desaparición de los actores, sino más bien de una mutación en su naturaleza: si antes se definían por las funciones que desempeñaban en una determinada sociedad, ahora se definen por tradiciones y costumbres culturales.

Así, la multiplicación de actores de base cultural que ha tenido lugar en América Latina no parece obedecer solo a un florecimiento de identidades, hasta entonces acalladas o a un simple proceso de complejización de la sociedad latinoamericana, sino que representa también una consecuencia de la escisión entre economía y política, entre Estado y sociedad civil, que el proyecto de hiperracionalización neoliberal ha desplegado sobre la región en las últimas décadas.

Reconocer esto es útil para advertir, contra las interpretaciones más optimistas, que la constitución de una nueva matriz societal que permita restituir el lugar de la política no surgiría de la mera proliferación de actores fundados exclusivamente en la reivindicación de una identidad, tal como se asumiría desde una postura posmoderna.

Sobre la base de un puro particularismo cultural, las posibilidades de reconstrucción de una *polis* desde la que se constituyen proyectos colectivos evidentemente disminuyen, como lo muestra el que esos actores de cuño identitario no han articulado sus demandas en torno a un nuevo movimiento central, a pesar de las elocuentes invitaciones que en ese sentido se han

hecho, por ejemplo desde el zapatismo o Pachakutik en Ecuador (Cfr. Massal, 2006: 118-121) y otros actores similares.

Es erróneo entender que la defensa del derecho de ser diferente no puede ser más que puramente positivo. La diversidad es un valor que debe defenderse frente a la homogeneidad sofocante que impone la cultura de masas globalizada. Sin embargo, la multiplicación de los actores identitarios de base cultural puede dar lugar a la formación de diversos tipos de fundamentalismos, que pueden no ser de carácter religioso, sino incluso de tipo político o instrumental, como ocurre con la "nueva oposición indígena" en Bolivia que acusa al presidente Evo Morales por «rodearse de ministros *kharas* (blancos)» (Cfr. Paz Rada, 2011).

En América Latina, la modernización neoliberal ha producido un dramático aumento de la desigualdad y una fragmentación social que, como se deduce, impone enormes dificultades para la incorporación de los criterios universalistas fundantes de una *polis*. Sobre estas bases materiales de exclusión, las posibilidades de concebir una comunidad política resultan profundamente afectadas y con ello las de los distintos actores-sujeto de reconocerse como integrantes de una misma *polis*. Todo esto dificulta la conformación de un movimiento central que opere como articulador de la diversidad de sujetos que fueron abordados con anterioridad. Esto no significa que en estas condiciones la constitución de movimientos y proyectos unitarios de transformación se haya vuelto imposible, pero ese proceso dependerá del éxito que obtengan los actores y movimientos particulares en búsqueda de un sujeto o principio constitutivo universal.

Conferencia 5. La gobernabilidad como asunto mundial. La gobernabilidad en América Latina

Evidentemente uno de los temas recurrentes de los estudios políticos es el de la gobernabilidad. El asunto de cómo mantener o incluso incrementar el poder no es tarea fácil cuando se trata del poder público, pues si bien hay un conjunto de "recetas" factibles para aplicar con el fin de incrementar o mantener el poder personal, ellas se tornan más complejas en el ámbito público en donde el asunto se define favorablemente solo si se es capaz de controlar, no solo a muchas personas, sino a personas diversas y a circunstancias diversas que cambian constantemente e inciden en el cambio de intereses de la personas que creíamos controlar o tener de nuestro lado.

El término gobernabilidad aparece en un entorno complejo: el de los años sesenta del pasado siglo, pues si bien antes existió preocupación por el mantenimiento del *statu quo* del poder de las élites a nivel de cada país, en los sesenta comenzaba a hacer crisis un modelo de gestión del desarrollo capitalista, que debido a las guerras (donde fue fundamental el conflicto armado de EE. UU. con Vietnam), la carrera armamentista por obtener la supremacía militar y consecuentemente el desmontaje del "Estado benefactor" mediante políticas de privatización (pues había que sacar el dinero de alguna parte para los planes agresivos del imperialismo internacional) no podía centrarse en los ciudadanos y sus necesidades, sino en cómo mantener el poder a toda costa.

Gobernabilidad y democracia no siempre coinciden, como se verá más adelante, ya que pensar en la gobernabilidad al margen de la democracia, estimula el germen del autoritarismo, que incluso podría lograr un gobierno "eficiente" en cifras macroeconómicas pero sin legitimidad, sin consenso ciudadano. De la misma manera, postular la democracia sin considerar la gobernabilidad puede derivar en situaciones de inestabilidad política, donde el relativismo político lleve a una confrontación sin salida, pues no existen mecanismos comunes reguladores de las actuaciones de intereses clasistas y

de otras índoles. Por estas razones, cuando se habla de gobernabilidad hay que tomar en cuenta tanto los procesos democráticos para la conformación de gobiernos legales y legítimos, como el ejercicio gubernamental apegado a esa legalidad y además eficiente, centrado en la vocación del servicio ciudadano.

En la presente exposición vincularemos las reflexiones entre gobernabilidad y democracia, pero esto se realizará ordenadamente en función de la mejor compresión del asunto.

Lógicamente, cada región del mundo tiene sus peculiaridades y hace su suerte de contribución al asunto de la gobernabilidad. En América Latina, por ejemplo, es fundamental el fin del período "desarrollista", la presencia de dictaduras militares y el retorno a la democracia en los ochenta; estos elementos particularizan el escenario latinoamericano.

El modelo de gestión del desarrollo del paradigma capitalista implica una crisis en el plano político, así la democracia exclusivamente representativa y formal, constituida por sus actores fundamentales: el Estado centralizado y los partidos políticos estructurados en forma cupular. Al entrarse en una crisis de nivel mundial, se transita a un proceso de reformulación del modelo de democracia, que implica la inserción de un nuevo esquema que abre múltiples espacios participativos, en la búsqueda de la eficacia en la producción de las políticas que deben ser generadoras del bienestar social. Este factor incide en el papel del Estado y sus relaciones con la sociedad, haciendo necesario una reorientación diametral de estas, partiendo de la necesidad de que se reconozca la ineficiencia e ineficacia y, por lo tanto, se permita a la colectividad adquirir papeles protagónicos en el proceso de generación de las políticas públicas. Esta reorientación involucra también a las élites políticas que han ejercido sus funciones sin tomar en consideración las reales exigencias sociales.

Dado este entorno las primeras definiciones sobre gobernabilidad e ingobernabilidad fueron realizadas para referirse al fenómeno de la estabilidad. Gobernabilidad hace referencia al control político institucional del cambio social transformador o del mantenimiento del *statu quo* e ingobernabilidad a la

pérdida de control gubernamental de los mecanismos de poder o del cambio manifiesto de política que deslegitima al gobierno («Los de arriba no pueden continuar gobernando como hasta entonces», según V. I. Lenin).

Ahora bien, cuando se habla de crisis de gobernabilidad no siempre se entiende lo mismo. Teóricamente podemos enfocarla, como hemos dicho antes, como la crisis de un modelo de gestión política, económica y social, pero también se plantea que hay que diferenciar entre la situación en que un sistema muestra incapacidad "para resolver una o varias tareas" de aquella en que "es incapaz de cumplir sus funciones originales y debe sufrir una transformación profunda".

Por supuesto, aparece aquí el consabido diferendo entre reforma y revolución, que nos llevaría a una larga disquisición, por lo que nos centraremos en lo que considero la mejor aproximación concreta a un escenario de ingobernabilidad, definida por Lenin como situación revolucionaria. He aquí como el avezado revolucionario ruso describía lo que en esencia hoy es considerada una crisis de gobernabilidad:

> La imposibilidad para las clases dominantes de mantener inmutable su dominación; tal o cual crisis de las "alturas", una crisis de la política de la clase dominante por la que irrumpen el descontento y la indignación de las clases oprimidas [...]
>
> Una agravación, fuera de lo común, de la miseria y de los sufrimientos de las clases oprimidas.
>
> Una intensificación, por estas causas, de la actividad de las masas, que en tiempos de "paz" se dejan expoliar tranquilamente, pero que en épocas turbulentas son empujadas, tanto por la situación de crisis, como por los mismos "de arriba", a una acción independiente (Lenin, 1976).

Como puede apreciarse, Lenin ofrece una visión amplia y escalonada de lo que es una crisis de gobernabilidad en términos políticos, pero reconociendo el trasfondo económico de cualquier crisis política e identificando el momento psicológico de la crisis, o sea el funcionamiento de la conciencia cotidiana

colectiva partir de una situación de agravamiento común para todos, que los lleva a manifestaciones extraordinarias en el orden político.

El análisis leninista no está para nada reñido con la noción de gobernabilidad vista como una técnica, o sea como la capacidad de los gobiernos para ejercer el poder político de forma continuada, pero sin dudas la supera, pues es planteada en función de actores políticos que están de lados opuestos en relación al poder.

Esto no es analizado por la llamada Comisión Trilateral en los setenta, cuando la crisis de gestión y legitimidad de los sesenta incidió en el desajuste existente entre las demandas sociales en expansión y la crisis financiera y de eficiencia que caracterizó al mundo capitalista de ese entonces. La Comisión Trilateral conformada por gurús de la política y las relaciones internacionales proporcionó un reporte sobre la inestabilidad de la democracia y las condiciones de ingobernabilidad que se hacían evidentes en el entorno internacional de la época, pero sus soluciones se basaron de nuevo en los modelos burgueses de democracia y en caminos que conducirían un poco después al neoliberalismo (Cfr. Crozier; Huntington y Watanuki, 1975).

La investigación sobre gobernabilidad debía centrar la distancia entre las demandas sociales y la habilidad de las instituciones públicas para satisfacerlas. Tal tema sigue siendo un problema y una aspiración (Cfr. Informe Sarkozy, 2009).

Se definió gobernabilidad en sentido amplio como capacidad de las instituciones públicas de hacer frente a los desafíos que confronta, sean estos retos u oportunidades.

El inicio de las políticas de dominación de fin de siglo XX de los principales centros de poder mundiales trajo consigo un empleo cada vez más abusivo de la gobernabilidad sin democracia. La nueva conformación geopolítica, luego de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS, ha traído consigo una nueva confrontación por el dominio mundial, pero donde el gobierno hegemónico fundamental (a pesar de todas las teorías sobre el fracaso de los Estados-nación) sigue recayendo en los Estados Unidos de América, los cuales

evidencian cómo se puede gobernar sin parar mientes en los mecanismos internacionales de concertación política, ni en sus propios mecanismos internos[4].

Uno de los retos que tiene la Ciencia Política es la tarea que le imponía Sartori de absorber lo concerniente a la Teoría Política (Cfr. Panebianco, 2007: 35), que a su vez serviría de puente entre la Filosofía Política y la Ciencia Política. Aquí el asunto está no tanto en coincidir con Sartori sino en entender la crítica que hacía al manejo descuidado de los conceptos por los politólogos (Op. cit.) y eso concierne entre otras cosas, a los conceptos de gobernabilidad y gobernanza.

Por ejemplo, los organismos internacionales emplean gobernabilidad como sinónimo de *governance*, aceptado ya por la Real Academia de la Lengua Española como *gobernanza*, y esto se refiere a:

1. El proceso y las reglas mediante los cuales los gobiernos son elegidos, mantenidos, responsabilizados y reemplazados.
2. La capacidad de los gobiernos para gestionar los recursos de manera eficiente, formular, implementar y reforzar políticas y regulaciones.
3. El respeto de los ciudadanos y del Estado a las instituciones que gobiernan las interacciones socioeconómicas entre ellos.

Aquí es de destacar la existencia de una confusión *entre* las reglas del juego, por ejemplo, los procedimientos de elección y toma de decisiones, *y* los resultados de estas reglas en cuanto a eficacia y eficiencia como es la implementación de las decisiones, y a la legitimidad (valoración de sus instituciones por los ciudadanos). Esta confusión no permite distinguir *entre* gobernanza (o entramado institucional) *y* gobernabilidad (capacidad de gobierno conferida por dicho entramado).

Este es un viejo problema de la forma de hacer política promulgada por el pensamiento moderno («La división de poderes» de Locke, Montesquieu, etc., asumían que las reglas y la institucionalidad por sí misma garantizaba el buen

[4] Un ejemplo evidente y reciente es el bombardeo con misiles teledirigidos por parte de los EE. UU. a una base militar Siria el 8 de abril de 2017 sin consultar con el Consejo de Seguridad de la ONU, ni con el Congreso de los Estados Unidos.

gobierno). Lo cual, como sabemos, no es cierto pues cada vez más esos poderes en lugar de empoderar el proceso democrático, sirven a intereses de grupos opuestos en relación con el poder del Estado, dejando de lado completamente la participación ciudadana. Varios ejemplos recientes de golpes parlamentarios, juicios políticos y enfrentamientos entre fracciones políticas perjudiciales para el pueblo en América Latina así lo atestiguan[5].

5.1. La comprensión de los procesos de transición a la democracia en América Latina

Como ya hemos dicho, la gobernabilidad tiene un doble papel, por un lado evita la autocracia y, por otro, logra la expansión de los derechos y oportunidades de las personas. Ello implica una doble vertiente del concepto de gobernabilidad: como ausencia de ingobernabilidad, es decir, como estabilidad política y como gobernabilidad para realizar políticas orientadas a satisfacer las necesidades de la ciudadanía.

Esto último en realidad significa dos niveles y el segundo se implementa con toda propiedad a través de la política pública, lo cual se tratará separadamente más adelante por la importancia que hoy poseen las políticas públicas en la construcción de procesos de desarrollo.

La gobernabilidad democrática. Diversos enfoques

La complejidad de la problemática de la gobernabilidad bajo un régimen democrático ha sido tratada por diversos autores que enfocan el asunto no solo en el plano de las acciones gubernamentales, sino que además incluyen una valoración sobre el estado de las instituciones sociales y el vínculo entre el Estado y la sociedad civil.

Manuel de Puelles y Raúl Urzúa afirman que la gobernabilidad implica estabilidad política de las instituciones democráticas y de los gobiernos en el corto plazo. También se relaciona directamente con la capacidad de las

[5] Solo en el último lustro, los enfrentamientos entre los distintos poderes del Estado propiciaron cambios en la máxima autoridad de este en Paraguay, Honduras y Brasil e inestabilidad política (como los intentos de golpe de Estado) en Venezuela, Bolivia, Argentina, Panamá y Guatemala, sin obviar por supuesto que los enfrentamientos entre los diversos poderes en EE. UU. tiene su repercusión en el subcontinente.

instituciones políticas y sociales para, por un lado, agregar y articular intereses y, por otro, regular y resolver los conflictos entre ellos.

Para Hewitt de Alcántara el significado de la gobernabilidad radica en la creación de consenso para llevar a cabo un programa en un escenario donde están en juego diversos intereses, implica la creación de estructuras de autoridad en distintos niveles de la sociedad dentro y fuera del Estado.

Según Pedro M. Martínez, la gobernabilidad se da cuando existe calidad en el desempeño gubernamental, considerando las siguientes dimensiones: la capacidad de adoptar oportunamente las decisiones y desafíos que exigen una respuesta gubernamental; la efectividad de esas decisiones (obligación y acatamiento); su aceptación social (conformidad, congruencia y armonía con intereses y anhelos de los diferentes grupos); la eficacia de esas decisiones; la coherencia de esas decisiones (ausencia de efectos contradictorios).

Los diversos autores reconocen diversos niveles de gobernabilidad:

- Primer nivel: Se refiere al dilema legitimidad y eficacia que debe resolverse a través de la participación ciudadana directa.
- Segundo nivel: Identificación realista de las presiones y demandas, lo que supone una distribución de responsabilidades. En este caso la salida sería la propuesta de metodologías participativas diversas.
- Tercer nivel: Es la capacidad de los actores locales para concretar un pacto social incluyente y participativo que supere el corporativismo y, por supuesto, al clientelismo político.
- Cuarto nivel: La gobernabilidad vinculada con los temas del desarrollo, particularmente con la expansión y el cambio tecnológico, ya que estos tienen repercusiones demográficas, ecológicas y sociales.

Hewitt de Alcántara señala la existencia de tres escenarios para fortalecer la gobernabilidad:

1. Organizaciones de gobierno encargadas de vincular la economía y el sector público.
2. Organizaciones de gobierno encargadas de vincular economía y política (mercado-Estado).

3. La interacción entre la amplia gama de actores pertenecientes a la sociedad civil.

Resumiendo lo planteado por diversos autores latinoamericanos puede apreciarse cómo la gobernabilidad es abordada desde varios aspectos:

1. El grado de efectividad y eficacia de las instituciones gubernamentales para dar respuesta a las demandas sociales.
2. Los niveles de legitimidad y consenso alrededor del sistema político y del régimen de dominación en general.
3. Los niveles de participación política de los ciudadanos en el ejercicio del poder, especialmente en los procesos decisorios.

Se debe reconocer en la literatura producida acerca de la "gobernabilidad democrática" una legítima preocupación por el sostenimiento de modelos gubernamentales que impidan la instauración de regímenes autoritarios como los padecidos en países iberoamericanos bajo dictaduras militares en el pasado siglo. Otro aspecto a destacar es que se está en presencia de una literatura que refleja condiciones sociales en las que el contenido de la política está determinado por los intereses de una élite de poder, por lo que su realización práctica entra en contradicción con los intereses de sectores populares que con frecuencia adquieren una alta relevancia política.

En dicha literatura, la reforma del Estado incluye la implementación de su descentralización. Desde el pensamiento neoliberal la reforma del Estado y la implementación de su descentralización no se entienden como fortalecimiento de la sociedad civil en su conjunto, sino como perfeccionamiento empresarial, lo que significa una retirada del Estado de un conjunto de funciones públicas y de seguridad social, privilegiándose la regulación de la sociedad a través del mercado.

Por otro lado, se reconoce la crisis de representatividad centrada en la crisis de legitimidad y la poca capacidad movilizativa del sistema de partidos. Pero para el pensamiento conservador y dogmático es impensable la transformación radical del sistema de partidos, la aparición de otros que representen realmente

a la población, tratando de encontrar fórmulas de legitimación de los existentes mediante el empleo de formas electorales liberales.

Desde la primera propuesta de los documentos de Santa Fe (1980) se exige la autonomización, institucionalización y fortalecimiento de los nuevos actores sociales colectivos de la sociedad civil. Pero se procura que los actores sociales colectivos de la sociedad civil se nucleen en un amplio conjunto de pequeñas organizaciones orientadas al logro de objetivos particulares inmediatos que signifiquen una atomización de las fuerzas populares.

5.2. Crisis de gobernabilidad

La reflexión sobre la gobernabilidad ha venido transitando ya un buen camino a nivel global. La búsqueda de la superación de las crisis recurrentes de los sistemas políticos, por su incapacidad para dar respuesta a las exigencias sociales, trascendió la esfera meramente académica para convertirse en tema obligado de los propios protagonistas del escenario político.

Cuando se ha llegado a una instancia en la que no se puede seguir justificando al sistema democrático con la construcción de una estructura formal, que parte de la existencia de esquemas electorales en los cuales el pueblo se manifiesta cada cierto tiempo para escoger sus representantes, no se puede continuar afirmando que tenemos una democracia, porque hay una “aparente división de los poderes públicos”, porque tenemos un órgano ejecutivo, controlado por un órgano legislativo y un órgano judicial, independientes entre sí. Incluso, no se puede justificar la democracia al demostrar que existe un proceso descentralizador, que permite la elección de gobernadores de Estado o provincias o alcaldes de los municipios, así como sus respectivos representantes en los órganos legislativos.

Hoy la funcionalidad o gobernabilidad se enfoca en la medición de la eficacia y eficiencia del Estado en el desarrollo de su actividad administrativa, ligada directamente a la prestación de los servicios públicos y a la producción del bienestar social. Por eso a la gobernabilidad se asocia el análisis y evaluación de la democracia que funciona en cada país, en cada región o localidad, e incluso a nivel planetario.

Los problemas de gobernabilidad han abierto las interrogantes fundamentales que deben ocupar a los estudios latinoamericanos de la política: ¿Cómo construir un modelo de relaciones Estado-sociedad, que supere estos problemas presentes innegablemente en la praxis social y política actual?, ¿Debe minimizarse el papel social del Estado y transferirse ese rol al mercado y a la sociedad organizada? Otras interrogantes que se nos plantea paralelamente son las siguientes: ¿Qué lugar ocupa la democracia representativa en esa reestructuración?, ¿La respuesta a la crisis de gobernabilidad implica construir una democracia sin partidos, exclusivamente basada en organizaciones de la sociedad civil?

5.3. Consideraciones sobre otros desafíos para la Ciencia Política en América Latina y los procesos de gobernabilidad democrática

Como podemos apreciar, la práctica política actual sitúa a los politólogos en al menos tres campos de reflexión e indagación fundamentales para que la política sea un mediador de las relaciones sociales en la elaboración de consensos. Me refiero a:

1. La relación entre Estado, mercado y sociedad civil.
2. El agotamiento del modelo moderno de ejercicio del poder político.
3. El agotamiento del Estado benefactor o paternalista y la necesidad de su extinción, para lo cual las políticas públicas constituyen una herramienta eficaz, pero si se revisa su teoría y su práctica críticamente**.**

5.4. Democracia y ciudadanía: desafíos para América Latina

La democracia contemporánea: evolución del concepto

La discusión sobre la definición acerca de la democracia está atravesada por diferentes debates. Desde los antiguos griegos hasta Rousseau, se pensaba a la democracia como democracia directa, en la cual los ciudadanos ejercen el derecho a la participación en la toma de decisiones sin intermediación. La democracia se asocia desde entonces con soberanía popular, voluntad general e interés común.

Pero con la aparición de sociedades más complejas, de masas, con mayor diferenciación, la democracia directa presenta una imposibilidad objetiva. Por tanto, el proceso de surgimiento de estas nuevas sociedades fue acompañado por modificaciones en la teoría de la democracia, en la que se incorporarán los mecanismos de la representación y la dimensión vertical, esto es, la constitución de autoridad. La democracia empieza a ser pensada como representativa frente a la imposibilidad del autogobierno. En el concepto de democracia moderna —a diferencia de los antiguos— se incorpora el tema de la división entre la titularidad y el ejercicio del poder, el principio de la mayoría, el constitucionalismo y la representación política. Se habla entonces de democracia representativa, régimen que acompaña la conformación de un Estado liberal-constitucional e incluso a los que luego les suceden en la historia, pues no se ha solucionado el dilema del crecimiento poblacional, la dominación territorial y la descentralización del poder a tales efectos.

Democracia del poder electoral

Si bien existen diversos matices, según el tratamiento que de este tema hacen diferentes autores, podríamos decir que la concepción moderna de democracia, la democracia liberal, hace referencia a un sistema político basado en el poder popular en el sentido que la titularidad del poder pertenece al *demos*, mientras que el ejercicio es confiado a representantes periódicamente elegidos por el pueblo. Por consiguiente, el ejercicio del poder popular se resuelve en gran medida en el poder electoral.

5.4.1. Modelos de democracia representativa que han primado en el debate contemporáneo

Modelo elitista (Schumpeter, 1964)

La democracia se reduce a un método electivo, mediante el cual el pueblo elige un gobierno eligiendo un líder. Schumpeter colocará el acento en los líderes —inversamente a la teoría clásica que lo pone en el pueblo— que se proponen y compiten por el libre voto. El pueblo deja de existir como un conjunto de ciudadanos racionales, interesados en lo público; ahora está compuesto por personas que solo son racionales en los asuntos en los que

tienen responsabilidad directa. La esfera de la política está alejada de sus responsabilidades directas y en esta actuarán irracionalmente con excepción de los líderes, quienes son los actores racionales. El votante no es un maximizador de beneficios, ni un votante racional, sino un consumidor irracional manipulado por la propaganda. La “democracia” es aquí competencia por el liderazgo.

Modelo pluralista (Dahl, 1989)

La democracia es un ideal imposible de realizar en la práctica, por lo que debemos descartar el término de democracias "reales". Lo que existe son "prácticas reales" o "poliarquías", es decir, combinaciones de liderazgos con cierto control de los no líderes sobre los líderes, regímenes cuyos actos presentan una correspondencia con los deseos de muchos de sus ciudadanos durante un largo período de tiempo. El término poliarquía incluye a una gran variedad de organizaciones que, difiriendo entre sí, serán llamadas comúnmente democracias.

Las poliarquías se dan en sociedades pluralistas, lo que presupone el reconocimiento de la dispersión en el poder, la presencia de ciudadanos con distintos intereses y posibilidad de agruparse libremente, la existencia de grupos de interés, libres, competitivos. Los protagonistas, en este caso, más que los líderes son los grupos de interés, donde los líderes no formales controlan a los líderes formales.

Democracia participativa (Macpherson, 1991)

Los críticos del elitismo y el realismo político ponen el acento en la participación como valor central capaz de contrarrestar la tendencia "oligárquica" del sistema político. Bachrach, Macpherson y Pateman afirman que la poca participación y la desigualdad social están íntimamente unidas; para que haya una sociedad más equitativa es necesario un sistema político más participativo. Estos rescatan la dimensión de la democracia que hace referencia a la participación de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones. La democracia no sería entonces solo un método: posee una dimensión ética, implica una dimensión amplia de lo político que abarca no solo las instituciones

representativas gubernamentales sino aquellos espacios en los que se toman decisiones que afectan los valores sociales. A juicio de Macpherson, por ejemplo, la democracia participativa puede ser calificada como un sistema piramidal, con la democracia directa en la base y la democracia delegada en los niveles por encima de ella.

5.5. Tipos de democracia en América Latina

En la actualidad, la discusión fundamental ya no son los procesos de democratización, la regresión a un nuevo régimen autoritario, una situación de guerra civil o un sistema autocrático con apariencia de democrático. El centro del debate parece orientarse hacia el tipo y la calidad de los regímenes democráticos.

En primer lugar, haremos referencia a autores que han tratado de caracterizar a los regímenes democráticos latinoamericanos vigentes en los años noventa. O'Donnell utilizó el término de "democracias delegativas" para definir a los regímenes políticos de los países latinoamericanos, en un intento por repensar los procesos políticos en las democracias instauradas durante las últimas dos décadas, alejado de los parámetros que permiten definir a las democracias institucionalizadas propias de los países capitalistas más desarrollados.

Al usar el término "delegativa", O'Donnell se refiere a situaciones en las cuales existiría una tendencia del electorado a votar por líderes que asumen un rol de "salvadores de la patria" en escenarios de crisis. Estas democracias se caracterizan por elegir líderes providenciales que los releven de sus responsabilidades frente a situaciones críticas. Una de las diferencias con las democracias liberales es el incremento de los componentes caudillistas, plebiscitarios y no institucionales (O'Donnell, 1992). Este concepto ha sido utilizado preferentemente para la caracterización de la democracia en Argentina y en Perú en los años noventa, pero es extensible a países del llamado progresismo latinoamericano del 2000. El citado autor plantea que en este tipo de democracia se combina lo autoritario con lo participativo.

Giovanni Sartori, por su parte, afirma que vivimos en una época de "democracias confusas" (1990), término que podría adecuarse a la

caracterización de algunos de los regímenes democráticos de los países latinoamericanos. Los regímenes de distintos signos se autoproclamaron democráticos y las distintas ideologías y perspectivas teóricas otorgan al término connotaciones y definiciones diferentes. Este autor induce a pensar que ante determinado régimen habría que reflexionar en qué medida es democrático, o dicho de otro modo, la pregunta es cuánta democracia logra.

Democracia restringida

Norbert Lechner utilizará la acepción de "democracias restringidas" para referirse a aquellos sistemas donde la autodeterminación colectiva se circunscribe a un mecanismo legitimatorio. Especialmente en los países latinoamericanos se tiende a restringir la democracia electoral y paralelamente a fortalecer el poder ejecutivo para que pueda imponer, libre de presiones, los "imperativos" de la modernización económica. Este autor agrega que una expresión típica de este tipo de democracias consiste en la coexistencia de tecnocracia y populismo. La formación democrática de la voluntad colectiva quedaría recortada a la elección de autoridades y privada del contenido material, mientras que queda en manos del Estado, políticamente neutralizado, el manejo tecnocrático de las políticas públicas. Este estilo tecnocrático permitiría impermeabilizar al gobierno de las reivindicaciones sociales para poder ejecutar las medidas poco populares que exige la reconversión económica, en tanto el componente populista permitiría actualizar la promesa democrática para movilizar la adhesión popular (Lechner, 1999). Siguiendo a Lechner, la Argentina, el México y Perú de los años noventa serían ejemplos de liderazgos democráticos cesaristas que han impulsado drásticos programas neoliberales de reconversión económica, donde el rumbo de las reformas encaradas depende del poder ejecutivo.

Desafíos de la democracia para América Latina

El gran problema de las democracias en Latinoamérica ya no es la amenaza del autoritarismo ni la consolidación del régimen posautoritario, sino la superación de enclaves autoritarios y de la calidad y la relevancia del régimen democrático (Garretón, 1999). Según M. Garretón, el problema no sería,

entonces, de pérdida de legitimidad, sino de relevancia. Siguiendo a este autor, la democracia relevante sería aquella en la que los aspectos que tiene que resolver un régimen político los define el régimen político y no los poderes fácticos. Sin embargo, la percepción es que los regímenes políticos democráticos generan un desencanto, en tanto su capacidad de incidir en la problemática de la sociedad es limitada, en la medida en que muchos de los poderes en la actualidad estarían fuera del campo democrático. Por eso, nuestras democracias correrían el riesgo de la irrelevancia.

5.6. Democracia y ciudadanía

Como se ha planteado anteriormente, los procesos de democratización en América Latina surgieron y se consolidaron en un contexto signado por el impacto de la globalización y la revolución tecnológica como fenómenos que transformaron significativamente a estas sociedades en el campo político, económico y cultural (Sojo, 2002). Uno de los aspectos que experimenta una importante transformación allí, donde aparecen poderes diversificados y no unificados en el Estado nacional, es la idea de ciudadanía. Es a la luz de estos procesos que se revisan las diversas concepciones de ciudadanía y su desarrollo en las Ciencias Sociales latinoamericanas de las últimas décadas.

Por una parte, el tema de la ciudadanía y su relación con la forma democrática de gobierno se constituyó en uno de los ejes centrales del debate sobre la transición democrática que comenzó en América Latina durante la década del ochenta: el ciudadano es el sujeto fundamental de la democracia. Al mismo tiempo, la noción de ciudadanía se reformula en un contexto de debilitamiento del rol del Estado, que precisamente fue el que le dio origen y razón de ser en su configuración clásica. Aun cuando para la visión republicana el requisito formal para ser ciudadano se sustenta en la membrecía de un Estado-nación, esta no es actualmente la vía exclusiva para definir la condición de ciudadanía en términos sustantivos —ser titular de derechos y gozar de la capacidad para ejercerlos— (Bottomore, 1992).

Las dos dimensiones que incluye el concepto de ciudadanía —titularidad de los derechos y capacidad real para su ejercicio— muchas veces se contraponen.

Al mismo tiempo que se afirma la titularidad de derechos sobre grupos que antes estaban excluidos de la misma, muchos sectores de la población se ven impedidos de ejercer sus derechos ciudadanos. O´Donnell caracteriza este tipo de situaciones como una "ciudadanía de baja intensidad": «en muchas de las democracias que están surgiendo, la efectividad de un orden nacional encarnado en la ley y en la autoridad del estado se desvanece [...]».

En América Latina el retorno a la democracia ha permitido recuperar derechos civiles y políticos y se han extendido los derechos culturales. Se observa una mayor sensibilidad proclive a los valores de la democracia, el respeto a los derechos humanos y la tolerancia a la diversidad cultural y étnica. La ciudadanía está protegida en sus derechos civiles, políticos y culturales por el Estado y por una "fiscalización global" que informa, denuncia y censura las violaciones a estos derechos (Hopenhayn, 2001).

Pero simultáneamente se degradaron los derechos sociales y económicos, aumentando de manera inédita el desempleo, la pobreza, la desigualdad y la exclusión. La limitación en el ejercicio de la ciudadanía social es una de las críticas centrales a las democracias emergentes (Hopenhayn, 2001), caracterizadas por el ajuste del gasto público y la baja capacidad de regulación estatal frente a un avance del mercado que genera mayor desintegración social.

El proceso de globalización ha provocado la reconfiguración de las identidades nacionales en dos sentidos. En primer lugar, los procesos de transnacionalización del mercado desbordan la organización del estado nacional, en un marco de desintegración social creciente (Lechner, 1993). En segundo lugar, el crecimiento de las tecnologías de la comunicación internacionaliza la producción de representaciones sociales generando identidades globales que se entrecruzan con las comunidades de pertenencia a nivel territorial (Mato, 1999).

La revolución tecnológica tiene efectos sobre el concepto de ciudadanía en la medida que su ejercicio se expande a prácticas cotidianas políticas y culturales mediante el uso del espacio mediático, produciendo mayor dispersión de actos y mayor diferenciación de las demandas.

Estos patrones de integración responden a un escenario global, donde el mercado da sentido de pertenencia y conforma una comunidad social a partir de la lógica del consumo. Ya no es el Estado-nación el que estructura una identidad vinculada territorialmente a referentes jurídico-políticos de la nación, ahora es el mercado, por medio de la industria cultural, la comunicación tecnológica y el consumo segmentado de bienes materiales y simbólicos atravesado por tradiciones nacionales y flujos transnacionales:

> Junto con la descomposición de la política y el descreimiento en sus instituciones, otros modos de participación ganan fuerza. Hombres y mujeres perciben que muchas de las preguntas propias de los ciudadanos —a dónde pertenezco y qué derechos me da, cómo puedo informarme, quién representa mis intereses— se contestan más en el consumo privado de bienes y de los medios masivos que en las reglas abstractas de la democracia o en la participación colectiva en espacios públicos (García Canclini, 1995).

Pensar en términos de ciudadanía significa entonces replantear los mecanismos tradicionales, exigiendo los derechos del conjunto de todos los ciudadanos (Figuerola, 2001). Por lo tanto, la construcción de la ciudadanía se asocia a la responsabilidad estatal de consolidación de las instituciones democráticas y a la gestación por parte de la sociedad de nuevas prácticas acordes a los ideales democráticos (Sojo, 2002). Sin embargo, la concreción de estos principios se ve obstaculizada por la gran proporción de población que queda fuera del sistema productivo, y por ende, del sistema social: a medida que aumenta el grado de exclusión disminuye la capacidad de hacer valer los derechos ciudadanos.

En síntesis, la construcción de la ciudadanía exigiría a las democracias latinoamericanas un proceso de integración social tanto en el plano nacional como transnacional, partiendo del reconocimiento de la heterogeneidad: se busca recobrar la igualdad en términos de inclusión de los excluidos sin que esto lleve a la homogeneización cultural, ya que se trata de promover y apoyar la no discriminación y el respeto a la diversidad (Hopenhayn, 2001).

Reflexiones finales

Debe tenerse en cuenta que las democracias en América Latina se consolidan en un contexto de mercados transnacionales y poderes fácticos, en una época en la que se cuestiona la idea de una sociedad nacional estatal. Por tanto, América Latina, debe asumir nuevos desafíos: dar cuenta de la globalización y la multiculturalidad desde un estado nacional debilitado, mientras una economía sin fronteras parece tornarla "irrelevante".

En este sentido, la construcción de ciudadanía en las democracias latinoamericanas será posible en la medida que se incluya a los excluidos en un proceso de integración social capaz de garantizar no solo la titularidad de los derechos, sino la posibilidad del ejercicio pleno por parte del conjunto.

Conferencia 6. Enfoques y teorías sobre los estudios de políticas públicas

Existe una diversidad de enfoques en los estudios de políticas públicas, los cuales abordaremos brevemente para poder llegar al punto que nos interesa: el papel de la política pública para el desarrollo social y la pertinencia que tiene la dedicación que, desde la Ciencia Política, se le hace a la política pública.

El pluralismo en las definiciones sobre políticas públicas se complejiza a partir de los enfoques hacia las políticas públicas y las teorías que las sustentan. Los enfoques se basan en dos variables iniciales:

1. La finalidad.
2. El método empleado.

Cada variable a su vez se subdivide en dos, pues la finalidad puede ser describir o prescribir y el método puede ser deductivo o inductivo y, allí, se construyen los enfoques que predominan en el campo de estudio de las políticas públicas.

Los 4 modelos de estudio según método y finalidad		**Método**	
		Inductivo Se parte de una idea-fuerza y se generaliza en la práctica.	Deductivo Observación a partir de premisas, para llegar a conclusiones.
Finalidad	Describir lo que está ocurriendo.	*Policy analysis*	Incrementalismo
Finalidad	Prescribir lo que se debe asumir.	Elección racional	Análisis de políticas públicas

El policy analysis

Aquí la finalidad es elegir la opción más adecuada entre muchas. Se parte de la idea del bien común, y de varias ideas argumentadas teóricamente se asume alguna que se considera mejor que otras, pero sin haber sido probada antes. Antoni Fernández lo explica en *Manual de Ciencia Política* de Miguel Caminal Badía (2002).

El incrementalismo

Este modelo, del que tiene la paternidad Ch. Lindblom en «El proceso de elaboración de políticas públicas» (1991), plantea que entre los actores que tienen que decidir no hay acuerdo y no habrá racionalidad, así que lo que ocurre en la hechura de las políticas es que se van aproximando unas posiciones a otras según experiencias pasadas, se va incrementando la aproximación de las posiciones tanto como sea posible en una situación de conflicto. Esencialmente, parece ser un proceso de negociación.

La elección racional (public choice)

Los seguidores del *public choice* parten de la imposibilidad de que pueda existir una teoría del bienestar. Según ellos el mundo de la política no tiene reglas diferentes al del libre mercado en donde todos maximizan o intentan maximizar su utilidad personal. Un ejemplo claro de lo que sería una política pública aquí es la de los grupos de presión, que a pesar de la contaminación ambiental aún promueven inversiones para lograr alta rentabilidad de las empresas en las que trabajan, pues supuestamente eso genera desarrollo, empleo, etc. Solo pedirían establecer un impuesto sobre contaminación a las empresas contaminantes. Aquí un teórico fundamental es T. Dye con su investigación «Entendiendo la política pública» (1992).

El análisis de las políticas públicas

Es la escuela o modelo más cercano a lo que podemos entender como Ciencia Política. Aquí se cultiva el estudio de las políticas públicas como proceso. Según T. Lowi (Fernández, 2002) son “las políticas” las que determinan la política en general, pues cada proceso de elaboración e implementación posee

sus propias cuotas de poder, a partir de sus propias relaciones y según las coyunturas puede llegar a cambiar en un momento determinado el curso de la política. Aquí siempre hay un escenario de coerción, pero puede ir de suave a fuerte:

1. Políticas distributivas (hacia todos los individuos como entes aislados).
2. Políticas constitutivas (hacia toda la sociedad).
3. Políticas reglamentarias (hacia todos los individuos como entes aislados).
4. Políticas redistributivas (hacia toda la sociedad).

Valoraciones parciales

Como podemos apreciar, de nuevo aparecen los fantasmas del empirismo y el voluntarismo en el campo de la elaboración política, y es que hay un pecado original en el procedimiento: no interesa realmente el bienestar del pueblo y la participación popular, sino mantener una orden de cosas que beneficia a unos pocos. Por ende, sin renunciar a los asuntos públicos y para hacer política pública no podemos guiarnos acríticamente por los estudiosos "clásicos" de la política pública, pues ello no nos permitirá resolver los problemas de emancipación social que enfrentan nuestros pueblos.

6.1. Las políticas públicas y su papel de equilibrio social para el desarrollo

A nuestro juicio, ninguna de las tres formas históricas de regulación de la sociedad, entendiéndose estas como el Estado, la comunidad y el mercado, son capaces por sí solas de resolver el problema del desarrollo armónico de la sociedad y su desarrollo justo. Por ello, vamos a referirnos a una vía o vehículo imprescindible para la armonización de las tres formas de regulación. Nos referimos a las políticas públicas.

Se entiende por política pública un instrumento de trabajo mediante el cual se pretende alcanzar desde el Estado, en forma sistemática y coherente, ciertos objetivos de interés para el bienestar de toda la sociedad civil. Dicho de otra manera, cuando desde el Estado se plantean propuestas de mediano y largo plazo hacia la sociedad civil, existe la necesidad de diseñar y ejecutar

programas y proyectos para cumplir los objetivos de interés social, y en ese nivel las políticas públicas son un instrumento fundamental.

El objetivo central de una política pública es alcanzar objetivos de bien común, y los objetivos específicos de una política tendrán que ver con cuatro alternativas que no son excluyentes: transformaciones estructurales, resolución de problemas sectoriales o temáticos, asignación de recursos y optimización de situaciones.

En ese mismo ámbito, la política pública en el campo teórico debe expresar una visión de sociedad (totalidad e integralidad), así como un planteamiento del rol del Estado respecto a la sociedad.

Desde un punto de vista metodológico, la política pública debe originarse y formularse en forma sistemática y coherente, tratando de coordinar el tema espacial (internacional, nacional, regional, comunal y microlocal), con el tema temporal (corto, mediano y largo plazo), considerando además su viabilidad política y financiera.

Como se puede apreciar las políticas públicas, de ser acertadas, constituirían un mecanismo esencial para el desarrollo armónico de la sociedad, pero como sabemos, ello no es así. Y si pretendemos descifrar este problema no podemos contentarnos atribuyéndole las dificultades a los matices ideológicos de las diferentes propuestas de políticas públicas (sin desechar esto totalmente), sino que debemos concentrarnos en el análisis de la elaboración e implementación de tales políticas.

A nuestro juicio el aspecto que le da mayor debilidad y precariedad a la relación Estado-sociedad civil, Estado-localidad, Estado-comunidad, etc., es el origen, diseño y ejecución de las políticas públicas.

La primera y mayor dificultad estriba en el lugar desde donde se originan y formulan las políticas: el centro político y administrativo nacional. Desde allí, las políticas se *trasladan* para su ejecución en las localidades. Lo antes dicho también tiene relación con la percepción de la dirigencia política establecida, que, siguiendo los moldes de la modernidad, percibe que el país no es más que

la suma de sus regiones y se construye a partir del centro político, bien sea la regulación estrictamente por el Estado "benefactor" o "paternalista", o bien descanse en la doctrina neoliberal del Estado mínimo.

Esta forma de hacer las políticas públicas determina que en muchos casos las políticas propuestas no tengan relación con los temas conflictivos que afectan a una región; en otros casos, la política cubre solo aspectos parciales de un problema, o no cuentan con la legitimidad de los actores sociales de la región, de la localidad o del barrio. También ocurre que las señales entregadas desde el nivel central a los organismos públicos y privados no son claras; en su implementación no se considera la participación de la masa crítica regional, como tampoco, de la población usuaria y/o beneficiaria, asimismo suele suceder que dichas políticas no tienen relación con los planes, metas o estrategias del desarrollo regional, local o comunitario.

De igual manera, es necesario mencionar que en las diferentes naciones-Estado de la modernidad se ha ido construyendo una verdadera "cultura de la subordinación al centro político" o *cultura centralista-verticalista*. El perfil de esa cultura se caracteriza por una permanente autocensura para generar políticas, programas y proyectos con importancia estratégica para la provincia, la región o la comunidad; por el estilo de "ordeno y mando" en la ejecución de las políticas y el desarrollo de formas adaptativas anómalas respecto al centro de poder[6], incluso en el ámbito de los liderazgos regionales y de los movimientos sociales.

En síntesis, entendiendo que las políticas públicas son formuladas por el Estado desde su nivel central, se debe reconocer que estas políticas están vinculadas débilmente al aparato estatal en las regiones, y las consecuencias que trae poco aportan a la construcción democrática del país, tampoco

[6] El estudio de estas formas ha sido objeto de varios autores a través del desarrollo de las Ciencias Sociales contemporáneas, el mismo puede ser encontrado en la obra de R. K. Merton: *Teoría y estructura sociales* (parte II, Fondo de Cultura Económica, México, 1970); de E. Durkheim: *El suicidio (*Eds. Akal, Madrid, 1985); de J. Ingenieros: *La simulación de la locura en la lucha por la vida* (Siglo XXI Editores, Argentina, 1987) y G. Vatimo: *El sujeto y la máscara* (Paidós Estudio, Barcelona, 1993).

fortalecen la regionalización y el desarrollo comunitario y no satisfacen las demandas por el bien común.

Para que las políticas públicas puedan cumplir las funciones institucionales, sociales, políticas y/o administrativas que la sociedad espera de ellas, y sean un factor de equilibrio, articulación y solución de conflictos entre el Estado y sus regiones y localidades es necesario replantear la propia actuación del Estado y su relación con la sociedad civil.

6.2. Las políticas públicas como articulación del Estado y la sociedad civil

La finalidad general de la acción de las políticas públicas es la promoción del desarrollo en un marco de democracia, equidad y respeto a los derechos humanos.

El algoritmo en el quehacer político para desarrollar un país y/o región es concentrar el máximo de esfuerzos en pos de los objetivos, que se definen como básicos y prioritarios para la sociedad en su conjunto. En ese sentido, la tarea crucial es articular al Estado como representación del bien colectivo y depositario de los recursos financieros provistos por todos los habitantes, ente que monopoliza la fuerza física, y como aparato encargado de regular la actividad social, con las necesidades, demandas y expectativas del conjunto de la población; por tanto, el rol fundamental de la política pública es compatibilizar los intereses colectivos con el interés individual, sin perder de vista que la razón sustantiva es alcanzar el bien común

Esta relación se enmarca en el mundo de las necesidades sociales y económicas de la población, también de las urgencias políticas, del cambio cultural permanente, de la revalorización de la información y del manejo de símbolos y significados involucrados en la acción pública. De este modo, la compatibilización de lo colectivo y lo individual es una relación que permanentemente se está construyendo y reconstruyendo.

Lo que estamos sosteniendo es que, cuando la relación entre el Estado y la sociedad civil no es fluida y los problemas entre ambos no se resuelven, se genera una desviación del accionar de la sociedad en su conjunto, es decir, un

divorcio entre los intereses que afectan el bien común y los intereses individuales. Obviamente, en ese cuadro no solo se dilapidan recursos financieros, sino que implica un tremendo desgaste de las energías que la sociedad dispone para resolver sus problemas.

6.2.1. Los errores más frecuentes en el proceso de formulación de políticas públicas

- Una agenda verdadera para la elaboración de las políticas, programas o proyectos de desarrollo.
- La negociación de las políticas.
- La legitimación de las políticas.
- La evaluación posterior de las políticas públicas.
- La preparación de los marcos presupuestarios.
- La información para diseñar las políticas públicas.

La debilidad en el diseño de las políticas públicas también surge cuando hay que ordenar y procesar la información que respaldará esa política. Los problemas en este sentido son los siguientes:

- La recopilación de la información se hace a partir de fuentes documentales no regionales, locales o comunitarias, según sea necesario.
- La información recopilada muchas veces no cubre todas las áreas que pretende alcanzar la política.
- En reiteradas ocasiones se observa que la información no es actual ni homogénea.
- Cuando se recurre a fuentes existentes en la región o en la comunidad, usualmente, la información que se obtiene es muy fragmentada, dispersa, heterogénea y desfasada.
- Se hace uso y abuso de información cuantitativa y no se utiliza ni se incorpora al análisis la información de tipo cualitativa que identifique, por ejemplo, otros elementos como el contexto histórico, perfil cultural, identidades colectivas, valores, visión de futuro, patrones habitacionales, patrones de consumo, conductas electorales, nivel de desarrollo organizacional, etc.

6.3. Retos

Para alcanzar que las políticas públicas sean el mecanismo de engrase entre las formas históricas de regulación del desarrollo social son necesarias las siguientes acciones:

a) Debatir en la agenda pública el corpus teórico que respalda las políticas públicas aplicadas. De hacerlo así, estaremos discutiendo no solo el tipo de sociedad que queremos, sino también, los principales problemas de la sociedad cuya persistencia afecta la relación entre Estado y sociedad civil. La tecnocracia contemporánea no está interesada en esto, pues este proceso lleva a reflexionar sobre las necesidades reales que afectan a los países y las comunidades y a no guiarse por simples indicadores numéricos, que no son otra cosa que expresión de formas ideológicas de dominación.

b) Abrir un espacio de discusión sobre el impacto de las políticas públicas en la dimensión territorial y comunitaria, es decir, qué tipo de políticas debe aplicarse en el ámbito nacional, cuáles en el nivel regional, así como las especificidades de las políticas en el ámbito comunitario y local. Esto implica la participación protagónica de las grandes masas de la población.

c) Uno de los principales desafíos será analizar, desde una perspectiva intrarregional, local y comunitaria, las potencialidades para asumir nuevos desafíos, no solo en la administración política regional, local y comunitaria, sino también, en la administración, formulación y evaluación de políticas públicas. En este sentido, y entre otros factores, las universidades mantienen en regiones, localidades y comunidades una deuda pendiente con relación a formar e impulsar una masa crítica que contribuya a resolver el nivel de contradicción entre el centro, las regiones y las comunidades. La inversión social para lograr especialistas que estén y/o acompañen los procesos de toma de decisión y administración a nivel local aún es muy pobre, y cuando en ocasiones existen dichos especialistas, la cultura estado-céntrica los aplasta.

d) Es imperativo elaborar Sistemas de Información Social, cuyos objetivos sean fortalecer las capacidades regionales y comunitarias, facilitar las tareas de seguimiento de las políticas públicas y resolver el tema de las necesidades

ex-ante, que originan estas políticas. El rol de estos sistemas de información puede ser múltiple y un relevante instrumento de trabajo en los temas de regionalización y descentralización. Uno de los procesos a los cuales se tributaría enormemente es a los de evaluación de la política pública, mecanismo sin el cual no es posible corregir los defectos de una mala decisión, aunque esta sea bien intencionada.

e) Desde un punto de vista teórico, los actores sociales deben discutir y analizar no solo el rol del Estado en la nueva era de la globalización, sino también, analizar en una mirada retrospectiva y prospectiva el quehacer del aparato público en el diseño de las políticas públicas y discutir el rol de la sociedad civil en ellas. Las diversas visiones sobre el Estado muchas veces son contrapuestas, pero el asunto no es que sean diferentes o incluso opuestas, sino que ven el proceso de funcionamiento estatal como un proceso metafísico, inmóvil, estático, que no evoluciona, ni se transforma con las necesidades del desarrollo de las comunidades humanas y esto hace muy difícil la convivencia entre propuestas autonómicas, autogestionarias, comunitarias y estatales o estatistas, sin comprender que tanto lo que llamamos sociedad civil como lo que llamamos Estado son fenómenos histórico-concretos, que han tenido cambio y relación permanentes a través del proceso antroposociogenético.

f) Desde un punto de vista metodológico, hay que generar nuevas estrategias y planteamientos respecto a las políticas públicas, en especial, tratando de compatibilizar diseño y participación. También hay que innovar en varias cosas: el tipo de información que se utiliza, definir nuevas responsabilidades para las regiones, las localidades y las comunidades; plantear nuevas formas de control y evaluación proponiendo métodos e indicadores de medición que superen los tradicionales, para acercarnos cada vez más a la realidad y al despliegue de la potencialidad que tienen las políticas públicas para articular las formas tradicionales de regulación social.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, CARLOS A. (2005): *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*, Editorial Contrahistorias, México.

ALLASONATI, VITTORIO (2011): «Basta de dar pena: empecemos a dar miedo», en *El Viejo Topo*, no. 286, noviembre, pp. 6-11.

ARBÓS, XAVIER Y SALVADOR GINER (2001): *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial,* Siglo XXI Editores, Madrid.

BOBBIO, NORBERTO (1992): *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política,* Col. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.

BORÓN, ATILIO (2002): «La selva y la *polis*. Interrogantes acerca de la teoría política del zapatismo», en *Revista Chiapas*, no. 12, México.

_____ (2003): *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN (2001): «Modernidad: centro y periferia. Claves de lectura», en *Estudios Públicos*, no. 83, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile.

COMITÉ DE SANTA FE (1988): «Documento de Santa Fe II. América Latina: la nueva estrategia norteamericana», David C. Jordan ed., USA.

CROZIER, M.; S. P. HUNTINGTON Y J. WATANUKI (1975): The *Crises of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press.

ECKSTEIN, SUSAN (2001): «¿Qué ha sido de todos los movimientos? Los movimientos sociales latinoamericanos en vísperas del nuevo milenio», en Susan Eckstein (coord.): *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, México.

MNL-TUPAMAROS (1970): «El MNL-Tupamaros y la lucha electoral del Frente Amplio». Disponible en: https://es.scribd.com/document/24728619/El-MNL-Tupamaros-y-la-lucha-electoral-del-Frente-Amplio-Diciembre-1970.

EZLN (1994): «Declaración de la Selva Lacandona». Disponible en: http://www.ezln.org/documentos/1994/199312xx.es.htm.

_____ (1994a): «Segunda declaración de la Selva Lacandona». Disponible en: http://www.ezln.org/documentos/1994/19940610.es.htm.

_____ (2005): «Sexta declaración de la Selva Lacandona». Disponible en: http://www.ezln.org/documentos/2005/sexta.es.htm.

FARC (2000): «Saludo del comandante Manuel Marulanda Vélez en el lanzamiento del movimiento bolivariano». Disponible en: http://resistencianacional.net/index.php?option=com_content&task=view&id=44&Itemid=56.

FEO LA CRUZ, MANUEL (2002): «Gobernabilidad y participación ciudadana», ponencia del VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, 8-11 de octubre, Lisboa, Portugal.

FMLN: «Declaración de principios». Disponible en: http://fmln.org.sv/portal/index.php?module=htmlpages&func=display&pid=1.

GALLO, EZEQUIEL (1987): «La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith», en *Libertas,* no. 6, IV, Buenos Aires.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

GARRETÓN, MANUEL ANTONIO (2002): «La transformación de la acción colectiva en América Latina», en *Revista de la CEPAL*, no. 76, Santiago de Chile.

_____ (2001): *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*, serie Políticas Sociales, 56, CEPAL, Santiago de Chile.

GEARY, M.; C. PINILLOS; J. B. LUCCA Y M. BORRELL (2010): «¿Qué, cómo y para qué enseñamos Política Comparada en las aulas argentinas?», en D. Gantus (coord.): *La enseñanza de la Ciencia Política en las universidades de América Latina*, Ciudad Gótica, Rosario, Argentina.

HANDAL, SCHAFIK (1964): «La proletarización orgánica e ideológica del partido». Disponible en: http://www.simpatizantesfmln.org/pcs1964.htm.

_____ (1992): «Discurso durante la ceremonia de la firma del Acuerdo de Paz». Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/handal/1990s/1992ene16.htm.

HEWWITT DE ALCÁNTARA, CINTHYA (1997): «Usos y abusos del concepto de gobernabilidad*»,* en *International Social Science Journal*, no. 155, Unesco, París. Disponible en: www.unesco.org/issj.

HOLZMAN, L. (2011): «How much of a loss is the loss of self? Understanding Vygotsky: from a social therapeutic perspective and vice versa», en *New Ideas in Psychology,* no. 29*,* pp. 98-105.

_____ & F. NEWMAN (2011): «Activity and Performance (and their Discourses) in Social Therapeutic Method», en: T. S. A. Lock (ed.): *Discursive Perspectives in Therapeutic Practice*, Oxford University Press.

_____ & S. KARLINER (2005): «Developing a Psychology that Builds Community and Respects Diversity», ponencia presentada en Cultural Diversity in Psychology: Improving Services by Addressing Public Policy. Symposium at the American Psychological Association Convention, Washington, D. C.

HOLLOWAY, JOHN (1997): «La resonancia del zapatismo», en *Revista Chiapas*, no. 3, México.

_____ (2002): «La lucha de clases es asimétrica», en *Revista Chiapas*, no. 12, México.

_____ (2010): *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego de la BUAP, México.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (1959): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Amauta, Lima, Perú.

MARX, C. (1973): «Carta a Pável Vasílevich Annekov», en: MARX, C. Y F. ENGELS: *Obras Escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, pp. 531-541.

_____ Y F. ENGELS (1979): *La ideología alemana,* Editora Política, La Habana.

MASSAL, JULIE (2006): «El papel de los movimientos sociales en la consolidación democrática. Reflexiones alrededor del caso ecuatoriano en perspectiva comparada», en *Colombia Internacional*, no. 63, enero-junio, pp. 108-127.

MIGNOLO, WALTER (2003): «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

MIRES, FERNANDO (2001): *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.

MUNCK, G. (2007): «Agendas y estrategias de investigación en el estudio de la política latinoamericana», en *Revista de Ciencia Política*, vol. 27, no. 1, pp. 3-21. Chile.

PAZ RADA, EDUARDO (2011): «Oposiciones, política y desafíos de Evo Morales». Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=110872.

PCP-SL (1988): «Documentos fundamentales». Disponible en: http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_gd88.htm.

_____ (1988a): «Revolución democrática». Disponible en: http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_lpg.rd.htm.

_____ (2007): « ¡Viva el 79º aniversario del Partido Comunista del Perú! Proseguir la guerra popular hasta el comunismo sin arriar las banderas jamás». Disponible en: http://www.solrojo.org/mpp_doc/mpp_20071007.htm.

PUELLES, MANUEL Y RAÚL URZÚA (1996): «Educación, gobernabilidad democrática y gobernabilidad de los sistemas educativos», en *Revista Iberoamericana de Educación*, no. 12.

ROBBINS, S. P. (1999): *Comportamiento organizacional. Conceptos, controversias, aplicaciones,* 8 ed., Prentice Hall, México.

SADER, EMIR (2001): «La izquierda latinoamericana en el siglo XXI», en *Revista Chiapas*, no. 12, México.

SANDOVAL, RAFAEL (2012): «Sujetos que piensan más allá del Estado y el capital», en *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo,* Grietas Editores, México.

TOURAINE, ALAIN (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.

SEGUNDA PARTE:
CONTRIBUCIONES AL DEBATE SOBRE LA CIENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

Colectivo de autores

Algunos elementos sobre Ciencia Política para pensar

Carlos Ernesto Romero Robledo

Nos encontramos ante el reto de pensar las Ciencias Políticas desde un contexto de crisis sistémica de carácter integral. Me parece que una pequeña parte de este reto se puede asumir si nos enfocamos en el ámbito de la construcción del conocimiento político. Para esto es de gran ayuda dirigir nuestra mirada a tres puntos que resultan de gran pertinencia para la investigación de las dimensiones histórico-políticas, pues han aportado por ejemplo en la formación universitaria, en los procesos de investigación ligados a las prácticas políticas y en la configuración de fuerzas sociales en todas las escalas de la realidad.

El primer elemento a reflexionar es la concepción del mundo conocida como la filosofía de la praxis, desde la que me sitúo epistémicamente para interpretar la relación que existe entre conocimiento y realidad. No pienso que la reflexión teórica con las formas de sociabilidad política estén separadas, y es que en el estudio de la praxis comprendo ese vínculo indisoluble que existe entre ciencia y sociedad en un momento histórico-político.

El segundo punto es una revisión *grosso modo* del pensamiento dominante. Hay un conjunto de categorías configuradoras que son las que determinan históricamente la vida social mundial. Para comprender la realidad del mundo actual es necesario remitirse a estas categorías, pues es desde lo que se pensó por parte de los teóricos hegemónicos de la política, la sociedad y la economía, cómo podemos comprender la dinámica de la realidad de hoy como escenario compuesto por disputas.

El tercer y último momento del presente estudio es un aterrizaje en el análisis de elementos de la guerra, como complejidad sistémica que es central al momento del ordenamiento geopolítico y territorial del mundo actual. Siguen siendo centrales dos apotegmas que se desarrollan desde la ciencia de la guerra y la política cuando se plantea que la guerra es la continuación de la

política por otros medios (Clausewitz, 2017) y que la política es la continuación de la guerra por otros medios (Foucault, 1992).

En el centro de cualquier relación social, proceso histórico, conflicto económico, disputa territorial, se encuentra el poder, pues desde su configuración sistémica logra entrelazar cada aspecto de las actividades humanas, instrumentando la política y la guerra con el objetivo de reproducirse (Romero Montalvo, 2013).[7]

¿Cuál sería un modelo de estudio-investigación que esté a la altura del análisis de la realidad global? Me parece que el pensamiento del italiano Antonio Gramsci cumple con el nivel de los retos intelectuales de nuestro tiempo. No solo aporta un método de pensamiento, sino también temáticas de estudio que en la actualidad tienen vigencia para la comprensión de las sociedades donde se desarrollan formas de dominación complejas, pues dedicó toda su capacidad mental hacia la comprensión-explicación de los procesos donde el ser humano dominado rompe con la dominación, comprendiendo de manera clara que la relación dominadores-dominados es entre seres humanos que se desenvuelven en una realidad histórica, por lo que como relación social puede ser interrumpida mediante una praxis crítica transformadora y *virar la realidad hacia otro sentido humano, que no sea el del lobo como lobo del hombre*.

Esta comprensión del pensador italiano estuvo basada en un análisis realista de las relaciones de fuerza que se configuran desde el aspecto más particular hasta el más general del amplio espectro mundial. Para dar cuenta de esto, solo mencionaré el trabajo «Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerzas», donde expone de manera sencilla cómo analizar la sociedad con base en las relaciones de poder que determinan el curso de las realidades. Demuestra un gran manejo metodológico[8] porque expone una estructura real donde toma en cuenta el dinamismo del poder en su movimiento ascendente,

7 Parto del hecho de que las contradicciones conceptuales son expresión de los antagonismos sociales, pues comparto con el pensador francés Henry Lefevreque las palabras no flotan en el aire, sino que son expresión de algo, como puede ser un proceso, un hecho, una realidad, una situación, un fenómeno (Lefebvre, 1984).

8 Metodología que es de gran ayuda para comprender la dinámica de bloques hegemónicos, países imperialistas, sociedades dependientes y los choques existentes en los intereses entre los diferentes proyectos de poder nacionales y regionales.

desde realidades nacionales hasta el análisis unificado de las realidades mundiales (Gramsci, 2013).

Otro pensador que vale la pena recordar al momento de introducirnos en el análisis del poder es Karel Kosik, un intelectual checoslovaco que desarrolla el concepto de seudoconcreción. Al igual que el concepto de fetichismo, la seudoconcreción es el proceso mediante el cual el ser humano estructura su pensamiento de manera directa con el mundo de la realidad, creando la noción intelectual de que la realidad surge de manera natural e independiente de la praxis humana y sus contradicciones, dando como resultado que el sujeto social, al relacionarse de manera directa con el objeto histórico —la sociedad—, cree una imagen que tiende a generalizar lo inmediato como lo único realmente existente. Sabiendo desde un pensamiento científico social que hay niveles de conocimiento, donde lo inmediato es lo más superficial, Kosik plantea que el sujeto para conocer integralmente la realidad tiene que dar un amplio rodeo cognitivo para conocer de manera concreta lo existente (1967).

Para ejemplificar la idea anterior tomaremos dos ejemplos. Primero, cuando desde el pensamiento único se dice que el poder y la guerra son prácticas naturales de la humanidad, lo que están haciendo es encubrir procesos históricos de dominio, pues tanto la guerra y el poder se dan sobre condiciones sociales específicas donde se disputa algo en un momento específico (una posición, un territorio, un recurso, etc.). Segundo, una imagen petrificada sería creer que el poder está cósicamente ubicado en un palacio municipal, una oficina de un partido político, o en un templo de alguna religión.

Tanto el primer caso como el segundo es pensar desde la seudoconcreción, pues al dejar de identificar el momento histórico y la praxis relacional del sujeto, se convierte en una reflexión inmediata que no logra llegar a comprender la complejidad de los procesos constitutivos del mundo social, como articulación de relaciones sociales matizadas en prácticas sociales, formas de gobierno, modos de producción, culturas como modos de vida y creaciones intelectuales, etc.

Gramsci y Kosik son dos pensadores que expresan de manera lúcida el esfuerzo humano por comprender el mundo por el que todos transitamos de manera efímera. También intentaron resolver problemáticas del pensamiento social y político que siguen siendo vigentes en la actualidad.

¿Qué concepción del mundo? La filosofía de la praxis

Partiendo del hecho real de que no existen posiciones neutrales cuando se trata de la política y la guerra, estoy afirmando que siempre hay una posición filosófica, ética, moral, militar, cultural, etc., detrás de cada punto de vista o respaldo a determinado hecho del movimiento de una sociedad que vive un proceso político.

La filosofía de la praxis es una concepción del mundo que aporta elementos teórico-metodológicos para explicar de manera multidimensional problemáticas de la realidad (Sánchez, 1980). A partir de esta filosofía comprendo que el mundo es un proceso constitutivo que tiene como centralidad la acción histórica de los sujetos dentro del marco de condiciones sociales. La filosofía de la praxis, más que un enfoque teórico, se constituye como paradigma pues es una concepción integral del mundo que comprende y explica el mundo histórico-social a partir de una propuesta diferente de sociabilidad, que no es la de relacionarse en la dominación.

Carlos Marx, en su tercera tesis sobre Feuerbach, plantea:

> La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado (1976).

Parece que esta tesis puede ser traducida de manera política para un proceso de pedagogía introductoria hacia problemas del conocimiento de lo político, para de manera acertada proponer una mirada desnaturalizante de lo social.

Cuando los sujetos nacen y se insertan en sociedades situadas de manera concreta, ya hay un proceso transcurrido de problemáticas y prácticas políticas configuratorias de lo real, por lo que es necesario que al informarse exista un recorrido histórico cognitivo. Entonces la traducción política que hago de la tercera tesis sobre Feuerbach apunta hacia este sentido, que es afirmar que si bien en nuestro proceso de crecimiento dentro de nuestra sociedad nos torneamos acorde al ambiente de sociabilidad propio del contexto sociopolítico, existe un margen de posibilidad centrada en lo práxico que puede tender hacia la transformación crítica de nuestras formas de convivencia y nuestro modo de vida, y por lo tanto de nuestro contexto social. Por lo que es acertado el planteamiento de que *los hombres hacen las circunstancias y el propio educador necesita ser educado.*

Ahora bien, hay que ser conscientes de que existen problemas epistemológicos en relación a las diferentes teorías que interpretan y explican el movimiento de la realidad. Cuando me planteo la pregunta: *¿Qué concepción del mundo?*, lo hago de manera introductoria para afirmarme desde un horizonte de sentido, que se ha desarrollado desde hace tiempo atrás y que se conoce como filosofía de la praxis.

Principalmente pienso en Antonio Gramsci, como uno de los máximos exponentes de esta concepción. Dentro de la amplia producción teórica del pensador italiano hay un pasaje particular que se encuentra en su profundo estudio llamado *La política y el Estado moderno.* En este, Gramsci reflexiona sobre Maquiavelo y plantea que una de las principales aportaciones que hace la filosofía de la praxis a la Ciencia Política, es dejar claro que no existe una naturaleza humana, sino que esta es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas (2009). Estas determinaciones son aquellas que se mueven dentro de un ámbito de antagonismos y contradicciones concretas, pues estas están inmersas dentro de un movimiento de sociedades situadas de manera geopolítica. Por ejemplo, no es parte de la naturaleza humana que en los años sesenta un *marine* norteamericano jalara el gatillo de un fusil automático cuando apuntaba hacia la cien de un ser humano en una guerra que se libró en un país llamado Vietnam (Lepic, 2004). Esta relación social históricamente determinada entre un asesino de un ejército de ocupación y una

víctima de un país ocupado no se desarrolló como se desarrolla el crecimiento de un árbol o el fluir del viento. Es parte de una praxis sistémica justificada por intereses dentro del marco de condiciones históricas atravesadas por conflictos donde la política y la guerra son centrales para la expansión de un poder hegemónico.

Desde mi punto de vista, la filosofía de la praxis ayuda a pensar de manera astuta, pues tiene un apego prísmico y multidimensional a la realidad que permite que el sujeto inmerso dentro de la investigación y explicación del conocimiento, logre aprehender lo real de manera que no existan dimensiones que no puedan ser comprendidas.[9] Cuando menciono la cuestión del apego prísmico y multidimensional a lo real, lo sostengo a partir de que en la historia de la filosofía de la praxis se desarrolla un conocimiento de todas las dimensiones del hacer humano social, pues como concepción del mundo tiene como horizonte epistémico-metodológico la totalidad concreta que aborda el universo histórico psicosocial como lo interior y exterior de los sujetos (Kosik, 1967).

Ahora bien, desde la política la categoría de totalidad concreta se considera a partir de los diferentes grados de las relaciones sociales de fuerza existentes a nivel local, nacional y global, por esto, una concepción del mundo como es la filosofía de la praxis, que es la que logra desde sus inicios acertar en la relación conocimiento-realidad, genera malestar dentro de los ambientes del pensamiento único, pues no encubre, sino devela. Esta concepción es capaz de hacer pensar con cabeza propia a quienes conocen el mundo real y —gracias al estudio y al método— lo comprenden.

Para que la filosofía de la praxis no se convierta en una imagen ideológica debe de existir una interacción entre el proceso de investigación teórica y el

9 Hay una *discusión histórica* en torno a la categoría de totalidad que vale la pena seguir estudiando conforme la sociedad se mueve históricamente. En esta la interrogante principal es: ¿se puede aprehender la totalidad de lo existente? Al parecer el trabajo de Jaime Osorio, *La totalidad social como unidad compleja,* puede dar un panorama general en torno a esta discusión, puesto que expone diferentes visiones que explican la realidad, que son el positivismo comteano, el funcional estructuralismo weberiano y la dialéctica de la historia marxiana. Lo que se reflexiona con este pensador mexicano es la posibilidad desde diferentes perspectivas de pensamiento de conocer lo real en su totalidad. Considerando estas precisiones es recomendable su estudio (Disponible en: http://envia.xoc.uam.mx/tid/lecturas/Unidades%20III%20y%20IV/Osorio.pdf).

conocimiento vivido de la realidad, pues praxis es la interrelación entre concepción del mundo y práctica crítica transformadora. Hacia esa dirección apunta el pensador alemán Carlos Marx en su cuarta tesis sobre Feuerbach cuando señala:

> Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma (1976).

Es necesario recordar que un problema constante de la intelectualidad es que fetichiza la teoría, de tal manera que se crea con la jerga conceptual una forma de religión que introduce al intelectual en una especie de claustro, donde se produce una reflexión teórica con una relación marginal con los problemas reales, pues al darle la espalda a la categoría filosófica de praxis se termina escindiendo lo que es la reflexión teórica con la práctica social de quien piensa inmerso en un contexto de relaciones sociales. En este sentido, el pensador alemán nos pone de manifiesto con sus tesis una cuestión central: *es el sujeto cognoscente quien construye conocimiento y a la vez es en el proceso de conocimiento como se forman los sujetos cognoscente.*

Ahora bien, como el objetivo es reflexionar sobre el poder desde una concepción inmersa dentro de la política y la guerra, vale la pena introducir la idea de que la praxis se dirige *grosso modo* hacia dos objetivos antagónicos. Primero, el de reproducir el orden social dominante, mediante un conocimiento fetichizante que se dirige hacia el encubrimiento de la realidad, pues hay intereses mediando y apariencias totalizantes que conllevan a naturalizar las dominaciones, sintetizado en el famoso apotegma del sentido común “no hay alternativa”. En sentido contrario va el segundo objetivo, que es el de plasmar con las letras la realidad tal cual es a partir de un cuestionamiento del mundo social y de un esfuerzo modificador de las relaciones humanas.

La filosofía de la praxis tiene una historia de más de ciento cincuenta años. Surge como una respuesta científica que explica todo el proceso depauperizador que viven las sociedades del mundo con el surgimiento del sujeto inmerso en las sociedades donde impera el sistema capitalista. Dentro de sus filas se destacan intelectuales como Carlos Marx, Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Adolfo Sánchez Vázquez, Karel Kosik y una lista interminable. Más allá de las polémicas que circulan en torno a esta concepción, su aportación al mundo de las Ciencias Sociales ha sido fundamental, pues su recuperación del sujeto ha sido de vital importancia para las generaciones políticas e intelectuales de ya casi doscientos años.

Una mirada al pensamiento dominante

Hay una interacción certera entre conocimiento y realidad. Desde el transcurrir histórico de los procesos liberales, tanto en Europa occidental como en América Latina, desde fines del siglo XVIII hasta la actualidad, el conocimiento creado por pensadores relevantes en las diferentes áreas del pensamiento ha sido usado para la construcción de las instituciones que harán funcionar las formas de gobierno y engranar lo que se conoce como el sistema mundo moderno. Estos intelectuales han creado corrientes de pensamiento que se han conformado en el devenir de las praxis socio-históricas como paradigmas. Estos han sido los que han brindado las bases intelectuales para que cada generación reflexione su contexto socio-histórico político y desarrolle procesos de transformación.

Robespierre estudió apasionadamente el pensamiento liberal a través de la obra de Rousseau durante el proceso de cambio que se dio en Francia en 1789; Toussaint Louverture leía con fervor las obras que llegaban a sus manos sobre los jacobinos franceses mientras pensaba en la independencia haitiana; José María Morelos y Pavón pensaba en la Revolución francesa mientras escribía *Los sentimientos de la nación*. En esto se expresa de manera clara la influencia y alcance de un paradigma de carácter político filosófico, la lectura que le da cada generación y su impulso creativo al transformar el contexto de relaciones sociales y las instituciones dominantes.

Es claro que para ser certeros en la reflexión sobre determinada realidad, se tiene que tener en cuenta la relación entre texto y contexto pues a partir de ella nos podemos situar de manera objetiva para no sobrevalorar ni subvalorar formas de pensamiento específicas. Por ejemplo, situarse implica reflexionar los postulados de Rousseau, no a partir del flujo político de cambio del siglo XVIII donde estaba aconteciendo una transición integral de las estructuras sociales —desde el ámbito nacional hasta el ámbito internacional—, sino a partir de la contextualidad en la que el sujeto pensante se desenvuelve como actor perteneciente a una forma específica de sociedad, dentro de un marco temporal concreto, una forma de pensamiento y de acción particular. Rousseau, como teórico del liberalismo político, se planteó el objetivo de pensar la forma de sustentar una propuesta política para la era de la consolidación de los estados modernos y una manera de dinamización acorde al contexto de transición.

El sistema-mundo capitalista es una forma de organización compleja y altamente racional que se ha venido construyendo planificadamente desde hace siglos. Todas las instituciones, que hacen funcionar esta forma de organización social, han sido pensadas para desarrollar una función dentro de una estructura específica. Al hablar de pensamiento dominante se debe estar consciente de que este se compone de una multiplicidad de corrientes de interpretaciones-propuestas que tienen como objetivo la reproducción del poder sobre la base de mantener el orden, el control social, la dominación, defender la propiedad privada, etc. (Romero Montalvo, 2013).

El pensamiento dominante cumple una función dentro del entramado estructural sistémico. No es un complemento ni tampoco es un tratado predeterminante de la realidad, sino un momento constitutivo de la interacción indisoluble del movimiento texto-contexto. Es en el proceso del transcurrir histórico como el pensamiento dominante se ha venido autosuperando para poder dominar la realidad de manera integral.[10]

10 *Grosso modo* lo vemos en la relación entre lo universal-particular que se trata en el funcionalismo de Max Weber, pues este ve insuficiente la perspectiva estructuralista de Durkheim, superando metodológicamente el estudio de las comunidades particulares (Antropología) y de las situaciones específicas (el suicidio) para ponerle atención a procesos universales, como el

El pensamiento responde a necesidades propias de cada momento histórico, entrelazándose como proceso. En el caso del pensar dominante la preocupación no es resolver un problema particular —como puede ser la corrupción de un gobernante—, sino el mantenimiento y reproducción del poder en todas las escalas del *statu quo*, por lo que los problemas particulares pasan a una escala de preocupación secundaria.[11] *La preocupación central es el poder*. La política y la guerra están subordinadas a este objetivo estratégico. La teoría del poder de la historia moderna lo constata. Desde Nicolás Maquiavelo hasta Thomas Hobbes la preocupación central es cómo mantener el poder. Y la manera que se ha encontrado es la apelación a la violencia y el consenso para conquistar y conservar, esto es, el uso de la guerra y la política como instrumentos de poder.

Ahora bien, estoy de acuerdo cuando se denomina al pensamiento dominante como concepto único, pues en relación al objetivo estratégico de la preservación del poder, un pensamiento crítico subalterno es un blanco de ataque que se encuentra en constante asedio. Por lo que dentro del marco del sistema-mundo capitalista, el pensamiento dominante no permite la coexistencia con otras formas de pensar, pues su tendencia hacia su totalización lo hace aplastantemente agresivo, ya que está de por medio la reproducción de las categorías que dominan la realidad (capital, mercado, dinero, Estado, etc.).

Es ilustrador la idea del concepto de libertad desde la visión estadounidense, la cual desde hace décadas ha tenido una tendencia totalizadora, por lo cual ha hecho uso de las invasiones militares, las injerencias hacia problemas internos de cada Estado, y desmantelamiento de estructuras sociales para la imposición de sus líneas de intereses.[12]

---

surgimiento del capitalismo, y la dominación de Estados-potencias hacia Estados-débiles (Lewis, 1981).

11 Cuando surge el moderno sistema-mundo en el siglo XIV-XV, donde la conformación del Estado iba en proceso de pensarse y configurarse, sí hubo una preocupación latente sobre cómo mantener el poder demostrado en la reflexión sobre las formas de ejercer el poder por parte de los gobernantes (Maquiavelo, 1971).

12 Después del triunfo político de los estadounidenses sobre los países del bloque oriental pos-Muro de Berlín, uno de los estrategas de la geopolítica imperial declaró: «Los Estados Unidos no serían fieles a sí mismos si no insistieran en la aplicabilidad universal de la idea de libertad»

El sistema-mundo capitalista está compuesto por un entramado de relaciones de fuerza. Cada potencia regional, continental, global (Venezuela, Brasil, EE. UU.), cada bloque geoestratégico (BRICS, ALCA, ALBA), cada Estado (México, Argentina, etc.), históricamente ha hecho uso de la teoría del poder para configurar el orden de instituciones que engranan su funcionamiento como realidad, pues existe un flujo desde la teoría del poder hacia la política del poder que orienta cada decisión en el teatro geopolítico. En este flujo es interesante encontrarnos con el pensamiento teórico de Maquiavelo y Hobbes, siendo utilizados a una escala planetaria por políticos de gran peso como H. Kissinger y Z. Brzezinski. Es en esto donde se da el entrelazamiento como pensamiento histórico dominante, pues en estos cuatro pensadores la idea de orden es central, debido a que se reflexiona a partir de un contexto de disputas entre poderes y fuerzas antagónicas, donde la idea de supremacía tiene una centralidad arrasadora (Romero Montalvo, 2013).

Es importante tomar en cuenta que el pensamiento dominante se ha caracterizado por un realismo extremo donde se ha logrado el manejo milimétrico de la realidad, es decir, un conocimiento detallado de la composición geográfica de cada Estado, el conocimiento detallado de las fuerzas políticas, militares, económicas y sociales que lo componen, la historia de sus culturas, y mucho más. Han desarrollado las técnicas adecuadas para esto, pues cabe destacar que no hay limitaciones económicas para desarrollar investigaciones de cualquier tipo (López y Rivas, 2015).

La unidad del pensamiento teórico y la política del poder es una relación paradigmática que se estudia de manera detallada y sistemática (Romero Montalvo, 2013). Hay un flujo de la teoría del poder de Maquiavelo y Hobbes hacia Kissinger y Brzezinski. Estos últimos han formado su visión a partir del hecho de que no solamente han sido activos en la planeación estratégica de los EE. UU., sino que también son operadores que se mueven al momento de la aplicación sistémica, por lo que el uso de la teoría está subordinado a intereses concretos propios de los retos que como proyecto hegemónico de

(Kissinger, 1998). El proceso histórico de los últimos treinta años nos ha llevado a un escenario de guerras difuminadas por todo el planeta, donde los EE. UU. han sido actores centrales en la configuración del orden mundial, buscando siempre la concreción de sus objetivos planetarios.

carácter imperial han enfrentado en el escenario donde estos han actuado. Un escenario claro de la intervención intelectual de estos dos pensadores son los conflictos de baja intensidad de Vietnam y Centroamérica (Powell, 2012) y Medio Oriente (Graziani, 2009).

Entonces, desde el paradigma del pensamiento dominante se trata de ver la realidad desde el prisma del conflicto. Desde este enfoque, en el siglo XX se produjeron grandes aportaciones para un mundo dominado y el siglo XXI lo ha continuado. Esto lo ha marcado el movimiento de la configuración del poder global donde ha sido central el uso de la política y la guerra. Para ello, el uso de la racionalidad instrumental ha sido decisivo, pues al dejar de lado la ética han dado saltos en la dominación de la geografía y de las sociedades, sin importar ningún costo humano, lo que ha permitido construir un sistema-mundo altamente complejo y racional[13].

La guerra y el conflicto como escenario histórico permanente

El nacimiento del sistema-mundo moderno está acompañado por un proceso de genocidio generalizado que se da contra las miles de culturas y sociedades del continente americano (Dussel, 1994). Desde este momento constitutivo hasta la actualidad, la guerra y los conflictos han formado parte del devenir histórico de las sociedades humanas en su totalidad. Esto ha sido determinante para que exista un tipo de sociabilidad llamado cultura de la guerra.

Si Raymond Williams considera la cultura como algo ordinario que entrelaza valores y experiencia de vida (2008), la cultura de la guerra la piensa como los valores que se generan dentro del marco de conflictos violentos donde se dan experiencias del sujeto en procesos de muerte. Esto implica que la guerra en todas sus escalas está normalizada y disuelta en la cotidianidad social del mundo actual. En tal sentido, la cultura de la guerra se ha formado en la multiplicidad de sociedades que componen el sistema-mundo, donde se ha

13 La racionalidad instrumental a la que me refiero tiene como fundamento la teorización que hace Georgy Lukács en su relevante obra *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* donde caracteriza las sociedades nazi-fascistas como sociedades donde triunfa el irracionalismo como razón social y de Estado (Lukács, 1983). Pero fortaleciéndolo con el análisis de Aimé Césaire cuando señala que las sociedades capitalistas, son lo mismo que el nazismo así como este es lo mismo que el colonialismo (Césaire, 2006).

impuesto una estructura de sentimientos determinada por las dinámicas de las potencias hegemónicas, como sería el caso de la imponente concepción del *American way of life*.

La guerra es una totalidad de significados y destrezas comunes que permiten actuar dentro de un marco de procesos. Estos están subordinados al movimiento estructural, donde quien decide el curso es quien ha logrado organizar el poder más complejo y altamente militarizado como son las potencias de carácter imperial. En los últimos setenta años se destacan los norteamericanos por su estrategia para expandirse como poder global y supremacista. En la guerra y la política no existen vacíos de poder. La guerra y la política se dan en topos concretos, territorios geográficamente situados donde existen formas de sociedades desarrolladas históricamente. En el marco de la historia del sistema-mundo moderno la geografía planetaria ha estado en disputa violenta por el control y la ocupación por intereses concretos.[14]

Pero para comprender la realidad actual de la guerra, tomando en cuenta su historicidad, se debe poner atención en los conflictos de carácter asimétrico que son parte de la guerra de amplio espectro, los cuales se desatan por parte de las potencias hegemónicas en su disputa por el control integral de la realidad global. Actualmente el mundo vive una guerra total. Existen conflictos por la dominación de recursos naturales para la producción estratégica orientada hacia una economía de guerra, donde hay diversas fuerzas con intereses diferentes buscando el control de regiones del mundo con el objetivo de la expansión total del poder, principalmente el del imperialismo norteamericano (Amador, A. Barreda y A. Ceceña, 1995). Es lo que el periodista Santiago Alba Rico señala en un reciente artículo sobre la devastación de Siria como la geopolítica del desastre, pues las potencias, en su objetivo de controlar los territorios para una política del saqueo, dejan un manto de destrucción fácilmente perceptible pues existen cientos de miles de muertos, aparatos productivos destruidos, patrimonios culturales milenarios arrasados, etc.

14 Considero la guerra en la historia moderna a partir de la distinción de sus tipos. Pienso en la existencia de las guerras de primera, segunda, tercera y cuarta generación (Grautoff, 2007).

El mundo está sumido en una guerra a la cual no se le ve final. Si para darse cuenta de la complejidad de la realidad de los conflictos actuales que vive el planeta entero, quien investiga y estudia la política registra cada hecho violento de procesos dentro de Estados, regiones-continentes, y el globo entero, se puede llegar a una visión concreta de lo que significa las guerras asimétricas dentro del marco de la estrategia de amplio espectro que se plantean las potencias para dominar el planeta entero. En este sentido, la guerra es algo concreto, en cuanto es la unidad de múltiples conflictos difuminados mundialmente. Comprender esto es parte central de la formación de una cultura política netamente actualizada.

Horizontes de una cultura política crítica. Conclusión

Vivimos sociedades funcionalmente ignorantes, donde las principales problemáticas que ocurren con el ser humano son desconocidas. Un reto al que se enfrenta el estudiante de las Ciencias Políticas es el de asumir una formación donde la comprensión de los principales nodos teóricos (hegemonía, consenso, formas de gobierno, teoría del poder, etc.) sean constantemente pensados en relación a la realidad de cada sociedad. Cabe destacar que el impacto de la crisis sistémica en el ámbito de las instituciones de educación superior como espacio desde la cual se piensa y se estudia la Ciencia Política, pasa por un proceso de empobrecimiento de la enseñanza-aprendizaje, por lo que la educación de estudiosos es una tarea que debe realizarse con calidad año tras año. Personalmente, creo que rescatar la idea de romper el sentido común hegemónico puede servir para establecer el horizonte de sentido de la educación de investigadores de la política.

La concepción del mundo desde la cual el investigador de la Ciencia Política se introduce a conceptos y categorías, que permiten la comprensión de la relación entre pensamiento-realidad, deja por sentado que no existe una perspectiva neutral al pensar. Me detengo a pensar en la diferencia entre filosofía de la praxis y funcional-estructuralismo, en relación al problema del poder de un grupo social y la explicación que ambas concepciones del mundo le dan para dar cuenta del proceso de la temática.

En este escrito lo que opté por desarrollar es el concepto crítico desde la filosofía de la praxis como lectura desde la situación de un pensamiento no acomodado con la corriente de la guerra de dominación y que elige por el horizonte de una formación humana sustentada en la cultura y la ética de los valores de la creatividad.

Introducirse a crear, desarrollar y fortalecer una cultura política crítica implica sustentar un modo de vida donde los libros sean un acompañamiento cotidiano de cada estudiante en proceso de convertirse en investigador. *En un contexto donde la regla de la cultura cotidiana imperante es el desconocimiento y el aplauso de la ignorancia, pensar la política es una tarea que va en sentido contrario a esto e indispensable para resolver problemas de orden inmediato*. No cabe duda de que los libros son los que acompañan este proceso.

Conocer desde dónde cada quien piensa el mundo social, las diferentes corrientes de pensamiento y las relaciones de fuerza que componen la realidad es una tarea de carácter formativa y de despliegue del pensamiento.

Vale la pena pensar adrede.

Bibliografia

AMADOR, E., A. BARREDA Y A. CECEÑA (1995): *Producción estratégica y hegemonía mundial,* Siglo XXI Editores, México, pp. 15-51.

CÉSAIRE, A. (2006): *Discurso sobre el colonialismo,* Eds. Akal, Madrid.

CLAUSEWITZ, C. (2017): *De la guerra.* Lahaine. Disponible en: http://lahaine.org/amauta/b2-img/Clausewitz%20Karl%20von%20-%20De%20la%20guerra.pdf.

DUSSEL, E. (1994): *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, Bolivia.

FOUCAULT, M. (1992): *Genealogía del racismo,* Ed. La piqueta, Madrid.

GARZA GALINDO, L. (2003): «El destino manifiesto», *en La Jornada.* Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2003/05/31/018a2pol.php?printver=1&fly.

GRAMSCI, A. (2009): *La política y el Estado moderno,* Diario Público, Barcelona, España.

_____ (2013): *Antología*, Siglo XXI Editores, México.

GRAUTOFF, M. (2007): «De Clausewitz a la guerra asimétrica: Una aproximación empírica», en *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 2 (1), pp. 131-144. Disponible en: http://www.redalyc.org/pdf/927/92720107.pdf.

GRAZIANI, T. (2009): «La trampa: Afganistán 1979-2009», en *Red Voltaire*. Disponible en: http://www.voltairenet.org/article163239.html.

KISSINGER, H. (1998): *Reconsideración del nuevo orden mundial,* Fondo de Cultura Económica, México.

KOSIK, K. (1967): *Dialéctica de lo concreto,* col. Teoría y Práctica, Editorial Grijalbo, México.

LEPIC, A. (2004): El modelo vietnamita aplicado en Irak. Operación Fénix, En *Red Voltaire*. Disponible en: *http://www.voltairenet.org/article123209.html*. Consultado el 11 de febrero de 2017.

LEWIS, J. (1981): *La sociología de Max Weber,* 2 ed., Editorial Nuestro Tiempo, México.

LÓPEZ Y RIVAS, G. (2015): *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos. Manuales, mentalidades y uso de la antropología,* 3 ed., Universidad de San Carlos, Guatemala.

MARX, KARL (1976): «Tesis sobre Feuerbach», en *Cuadernos Políticos*, no. 10, Eds. Era, México. Disponible en: *http://cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.10/CP.10.11.TesissobreFeurbach.pdf*. Consultado el 10 de febrero de 2017.

POWELL, C. (2012): *Guerra, paz y diplomacia a lo largo de la historia,* Universidad de Valladolid, España.

ROMERO MONTALVO, S. (2013): *Dialéctica del poder,* Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1980): *Filosofía de la praxis,* 3 ed., col. Enlace, Editorial Grijalbo, México.

Autonomía y construcción del sujeto autonómico

José Iván Zambrano Zúñiga

Guerra y acumulación

Desde la segunda mitad del siglo XX, luego de la Segunda Guerra Mundial y entrada la Guerra Fría, el paradigma dominante dentro del pensamiento estratégico militar de los norteamericanos seguía siendo aquel que partía de la concepción de la guerra disuasiva (la cual se entiende desde la guerra convencional), una concepción que según los propios generales estadounidenses era pasiva y no estaba a la altura de las circunstancias y los retos que se le presentaron a los imperialistas norteamericanos, ya que estos siempre han tenido la intención de ser *hegemon* mundial. Llegaron a esta consideración a partir de verse incapaces de actuar de manera, dicen ellos, "efectiva", en las guerras de liberación libradas en los "países tercermundistas". A partir de la anterior consideración, los norteamericanos se dieron cuenta de que todo esto socavaba sus intenciones de conseguir un dominio a niveles planetarios. Pues, desde su visión, cada país en que se presentasen victoriosos los movimientos populares revolucionarios implicaba pérdidas de posiciones geoestratégicas, así como pérdida de rutas de acceso a mercados y recursos valiosos como el petróleo, energéticos en general, metales, minerales, etc., todos estos recursos, cabe mencionar, son estratégicos para echar a andar la maquinaria de guerra, necesaria para sostener el sistema capitalista financiero-industrial.

Así es como la primacía del paradigma de guerra de disuasión (convencional) se dejó de lado en aras de adecuar la guerra en contra de ejércitos populares, arraigados en territorios específicos y con fuertes sentimientos patrióticos y nacionalistas. De aquí surge la llamada Guerra de Baja Intensidad (GBI). Los altos estrategas militares visualizaron que una guerra en Europa, o una guerra nuclear directa con la URSS, se presentaban como escenarios poco

probables.[15] Contrario a lo anterior, los movimientos revolucionarios que se gestaban en los "países tercermundistas", sí representaban una seria amenaza para los intereses inmediatos y futuros del gobierno norteamericano, pues eran vistos desde su lógica como pérdida de posiciones geoestratégicas y de territorios explotables, negando con ello el proceso de expansión de la acumulación capitalista.

Después de lo ocurrido en Vietnam, donde el aparato militar y gubernamental estadounidense fue derrotado por la población vietnamita, no sin provocar la pérdida de millones de vidas humanas en dicho país, los estrategas que dan origen a la GBI presentaron el análisis de que en los ejércitos populares insurgentes se mostraban fortalezas. La naturaleza de su fuerza radicaba, según dijeron los militares norteamericanos, en el hecho de que dichos ejércitos populares tomaban en cuenta el aspecto político-militar de la guerra, mientras que ellos solo concebían el militar. Por esa razón es que dentro del posterior desarrollo de la estrategia contrainsurgente, concebida por los militares del Pentágono, se mostró un interés por entender, en torno a la guerra, ya no solo los aspectos político-militares, sino que se empezaron a contemplar los aspectos económicos, culturales y psicológicos, lo que abrió paso a la consideración de hacer guerra "ganando las mentes y los corazones" de la población a través de imponer una hegemonía cultural.

Las guerras contrainsurgentes entonces tenían un inicio y un final, el cual estaba definido a partir de alcanzar el objetivo de instaurar un gobierno de facto pro norteamericano en los países dominados, dejando la tarea de control territorial de dicho país a fuerzas represivas internas y ejércitos de ocupación, instruidos en academias norteamericanas. Es decir, dicho control territorial era realizado, ya no directamente por las tropas norteamericanas como se pretendía en el caso de Vietnam, sino por ejércitos de ocupación originarios del país.

Tiempo después, el paradigma de la GBI, incluso antes de la caída del muro de Berlín, se empieza a replantear. Y es que, con la debacle de la otra

[15] El autor Michael T. Klare, en su libro *Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo en los 80. El arte de la guerra de baja intensidad*, escribe sobre el desarrollo histórico de la GBI.

superpotencia mundial (la URSS), el campo se quedaba abierto totalmente a las pretensiones hegemónicas norteamericanas. La GBI, por tanto, le abre el paso a la llamada Guerra de Amplio Espectro, con lo cual cambian varias cosas y se mantienen otras que habría que tomar en cuenta como:

a) La guerra contrainsurgente y de dominación ya no se piensa a partir de la gestación del sujeto revolucionario, sino que ahora se plantea la posibilidad de aplicar la contrainsurgencia, incluso, para evitar que siquiera surja el sujeto insurgente.

b) Así como se pretende dominar todas las áreas: el subsuelo, la superficie y el espacio exterior, también se pretende desplegar desde todos los ámbitos y formas posibles la guerra contrainsurgente y de dominación, tomando en cuenta el aspecto político, cultural, económico, psicológico (que pretende el dominio desde el imaginario mismo), militar, comunicativo, jurídico, etc.

c) A su vez, ya no prima la idea de controlar las rutas de mercado a nivel mundial —aunque no se deja de lado—, pero se abre paso a la ambición, sobre todo a la de la conquista total del territorio.

d) En este sentido se cambian los tiempos de la guerra. Ahora que se impulsa la guerra para controlar la totalidad de los territorios, se plantea el hecho de que el conflicto bélico tiene un inicio, mas ya no tiene final. La guerra aparece como perpetua desde el paradigma militar en contra los pueblos del mundo. Y de esa manera es como la guerra se coloca como principal fundamento de sentido de las sociedades capitalistas.

Breve consideración en torno a la forma de entender el campo de la política

Tomando en cuenta la reflexión anterior surge una cuestión. Clausewitz decía que la guerra es la continuación de la política por otros medios, es decir, que la guerra como actividad humana estaba subsumida al campo de la política y la diplomacia. Mas retomando el nuevo planteamiento militar de guerra total surgido del Pentágono, de manera formal, a partir de ello se podría inferir una situación tal en la que pareciera invertirse la tesis propuesta por el filósofo de la

guerra, Carl von Clausewitz. Apareciendo así la política como continuadora de la guerra por otros medios, se subsume pues la actividad política al campo de sentido de la guerra. La guerra, vista como actividad necesaria para el desarrollo e imposición del capitalismo como sistema productor de mercancías y de sujetos, todo en aras de la acumulación, plantea un conjunto de interrogantes a la Filosofía Política. Dicha situación desafía la vigencia del paradigma que le ha dado cuerpo al campo de la política. Este paradigma es el surgido con la Ilustración y la Revolución francesa, que plantea cierto esquema de Estado-derecho para la constitución de Estados-naciones democráticos. Si la guerra es la esfera que rige los lineamientos de la política y la sociedad de mercado en la que estamos inscritos, entonces, la política institucional, los organismos políticos internacionales a los cuales pertenecen los Estados democráticos, quedan relegados, más que al objetivo de hacer la política, al de ser meros instrumentos que como tarea adquieren la administración del poder, no el ejercicio del poder desde el Estado, el cual tiene como fin ser un órgano garante del ejercicio de la voluntad popular. Así, el orden político institucional nacional y mundial pasa a ser meramente una parte de los otros medios de hacer la guerra contra la población.

El sistema capitalista, entre muchas otras lógicas, se concibe y sostiene a partir de la necesaria expansión constante de la acumulación de capital. Esto no puede ser logrado si no es a partir del despojo y la explotación, por lo que recurre a un ejercicio imperioso de la violencia como dominio de los cuerpos y territorios. Por ejemplo, Marx propuso que el capitalismo fue posible gracias a un proceso de acumulación originaria, producto del colonialismo europeo en el continente americano y en contra de todos sus pobladores. Mas, hay que mencionar que dicha acumulación originaria en realidad es una acumulación perpetua, cada vez más acentuada y a mayor escala, producto del proceso de expansión del capital, por lo tanto se sucede a través de múltiples despojos, actualmente posibles a escala planetaria, para ello, como ya se ha explicado, se han replanteado constantemente las formas de hacer la guerra pues el despojo de territorios necesariamente es violencia ejercida en contra de las comunidades humanas.

Lo anteriormente mencionado no es menor, y ante ello emergen relevantes cuestionamientos a ciertos postulados propuestos dentro de la Filosofía Política. Porque si se plantea un paradigma de guerra total, ¿dónde queda espacio para la paz?, y dentro de la inexistente paz, ¿dónde queda espacio para la política, pensada esta desde el sentido del pacto de las fuerzas sociales pertenecientes a un territorio? Los sistemas políticos supuestamente democráticos que tanto sostienen, demagógicamente, su papel como garantes de la paz y la justicia social, carecen de sentido si tomamos en cuenta que la democracia nombrada se circunscribe dentro de un estado de guerra global. Es incoherente hablar de democracia, de pluralidad, de diálogo y de estado de derecho, dentro de un sistema institucional, social y político, pensado y ejecutado desde los intereses del capital. El sistema, que lejos de impulsar valores sociales, instaura el individualismo como imperativo y provoca con ello una situación de desarticulación social, debido también a la situación de guerra permanente desatada por los gobiernos contra los pueblos. Ante esto cabría pensar: ¿qué sentido tiene la paz de la que hablan los gobernantes?, paz que, por ejemplo, tan cínicamente sostiene el gobierno colombiano.[16]

Desde la Filosofía Política, por otra parte, ¿qué coherencia tiene el hablar de la guerra como un *estado de excepción* (cuando en realidad se convierte en la norma que rige[17])?, ¿o de *estado de derecho*[18]*,* como si la normatividad de la ley constitucional de los Estados no estuviera en función de los intereses de clase de la burguesía transnacional-financiera. Bien, si la ley que rige es la de las armas, la del imperio de la guerra: de la OTAN, la de los comandos norteamericanos desplegados en todo el planeta Tierra, la de los "terroristas" y el narcotráfico (siendo los primeros en su mayoría mercenarios a sueldo del Pentágono, y los segundos regulados desde y ligados al aparato militar

[16] Hago referencia a los llamados acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. Acuerdos que son presentados en un contexto en el que las comunidades afro e indígenas de la región del Cauca en Colombia se ven afectadas por una cruel represión, debido al despojo de tierras impulsado en función de los intereses de las transnacionales, y en donde el mismo Estado colombiano que habla de paz es quien ejecuta y opera el despojo de tierras.

[17] Como ya lo mencionaba el filósofo Walter Benjamín en el debate sostenido contra Carl Schmitt.

[18] Giorgio Agamben, en su libro *Homo sacer*, cuando habla del estado de excepción, plantea que el estado de excepción como ley dentro del derecho constitucional, surgió a la par de las normativas constitucionales legitimadas, según eso, a partir de la voluntad social. Los primeros en hablar constitucionalmente, en términos modernos, del estado de excepción como derecho, fueron los franceses, en el decreto de la Asamblea Constituyente del 8 de julio de 1797.

norteamericano); y si los regímenes democráticos organizados desde los aparatos de estado se piensan en función de la guerra y las necesidades de acumulación, entonces ¿se puede seguir hablando de democracia?, y si se puede ¿en qué sentido?

El planteamiento anteriormente realizado no es descrito desde el pesimismo y la angustia, parte del análisis de la realidad, pero como no es el objetivo de la presente reflexión debatir sobre dicho tema, no se hace necesario explicarlo. La realidad refleja un mundo controlado por las armas, en donde los gobiernos del mundo dominan a través de las presiones y amenazas del aparato militar-industrial y empresarial, mayoritariamente estadounidense, y en donde por ende, la idea de democracia como gobierno del pueblo desde una visión de Estado pone en juego su validez. Ante este planteamiento, vuelvo a preguntar: ¿es posible la democracia en el mundo?

Si queremos ver la posibilidad de la democracia (llámese participativa o representativa) desde las estructuras estatales-gubernamentales, sería muy difícil poder defenderla. Teniendo esto claro, se posibilita evitar caer en la ingenuidad de decir, por ejemplo, que en México, en torno al petróleo, se está en declive debido a los malos manejos de los gobernantes, y de decir que hay gobernantes vende patrias, y que la solución está en elegir a un presidente o gobierno que parta de planteamientos ético-políticos nacionalistas para revertir la situación. En México, partiendo desde la visión estatal, se dejó de construir refinerías, se dejó de lado la investigación, y se lleva a cabo el desmantelamiento de los recursos e instituciones estratégicas del Estado, no por los malos gobernantes, no, eso se llevó a cabo por órdenes del aparato militar-gubernamental del gobierno norteamericano, en función, claro está, de sus intereses geoestratégicos, económicos-militares globales y regionales, y en aras de una reestructuración del capital mundial, que niega las economías nacionales en pro de una financiación global. Si la ingenuidad nos lleva más allá y decimos que todo estaría mejor con tal o cual gobernante que en verdad representa al pueblo, cabe mencionar que los militares del Pentágono, ante la aparición del “gobernante bueno” tienen planes para derrocar regímenes a partir de golpes de Estado, militarización y hasta balcanización y destrucción de un país. En Latinoamérica, por ejemplo, está el caso del golpe de Estado en

Chile en contra del gobierno popular de Salvador Allende, librado este en la década de los setenta. En esa misma década los norteamericanos impulsaron dictaduras en Argentina, Brasil, Uruguay, Nicaragua y en el caso de México; llevaron a cabo la llamada guerra sucia, que es la utilización del aparato político-militar mexicano en contra de los movimientos populares y revolucionarios del país. Y no solo en Latinoamérica, en Europa Occidental se consolidó el antecedente de la unión europea (Comisión Europea de Defensa, CED) y la OTAN, las cuales no fueron creadas a partir de los intereses europeos, sino de los intereses geopolíticos y militares del gobierno de Estados Unidos y Gran Bretaña, grandes vencedores de la Segunda Guerra Mundial. A su vez en Asia se libraron guerras contra el libre ejercicio político de los pueblos, tal como lo demuestran los casos de la guerra de Corea y la guerra contra el pueblo de Vietnam, por mencionar algunos ejemplos. Y es que, el mismo Estado como ente legal y administrativo del gobierno, que no se olvide, también está pensado desde el sistema capitalista, desde la Filosofía Política del poder, y por ende, subsumido a lógicas de guerra.

La autonomía como una apuesta democrática frente al pretendido imperio de las armas

La posibilidad de una democracia desde una visión estatal-gubernamental es muy limitada debido a las desventuras que se han mencionado anteriormente. Pero entonces, si no es desde los Estados nacionales que se resisten los embates del capital en contra de los intereses populares, y contrario a ello los aparatos estatales-gubernamentales son estructurados desde la guerra, para controlar y administrar a grupos poblacionales en aras de las sociedades de acumulación, entonces ¿desde dónde se resiste?, ¿acaso todo está perdido?

Después de la caída del muro de Berlín y de la posterior balcanización de la URSS, la incertidumbre habitaba en los sujetos al momento de pensar las vías y opciones de vida opuestas al capitalismo, pues el referente de eso, que eran los Estados socialistas como la URSS habían sido derrotados. Se percibía una debacle anímica dentro de los movimientos de izquierda en Occidente, debido a que con estos también se caía el paradigma dominante. En dicho contexto de desánimo es que en 1994, en Chiapas, ocurrió el levantamiento del Ejército

Zapatista de Liberación Nacional. Dicho movimiento popular indígena, no contemplaba dentro de su estrategia político-militar la toma del poder, ni la transformación del Estado mexicano, sino la construcción de la autonomía. Esta propuesta autonómica niega toda estructura vertical, como lo es el Estado, y apela a la totalidad de la comunidad y al consenso como órganos de gobierno e instrumentos de soberanía popular. La apuesta por la autonomía no parte de un esquema fijo a realizarse, sino, como dicen los zapatistas, de un caminar preguntando. El planteamiento filosófico, ético y político de los zapatistas para las mentes colonizadas de Occidente fue percibido como innovador, aunque en realidad forma parte de una visión, de un imaginario profundo presente en los pueblos indígenas desde hace centenas de años. Ni la resistencia indígena, ni sus formas de lucha son nuevas, si bien se han ido adaptando a las exigencias del momento histórico, estas no han perdido la apuesta central por la construcción de la autonomía y la libertad. Desde que el colonizador español llegó a nuestra América, los indígenas se revelaron en contra de estos y sus planes de despojo; primero fue el español, ahora son los proyectos de despojo del capital mundial. No obstante, los indígenas siguen resistiendo desde sus planteamientos de autonomía y libertad, exigencia popular fundamentada en una sabiduría de más de quinientos años de resistencia.

Lo declarado anteriormente, lejos de entenderse y retomar la autonomía a partir de sus atributos gramaticales o etimológicos, es importante a partir de las implicaciones de significado que tiene dentro de un campo de disputa político, social e histórico. Y esa disputa no puede entenderse lejos de la noción de territorialidad, lugar en que se juegan los intereses y la sobrevivencia de múltiples sujetos singulares y colectivos de poder.

El territorio, la tierra, en última instancia, es el fundamento material donde está en juego la vida y la muerte de las comunidades humanas. Si desde las estructuras estatales-gubernamentales es imposible pensar la democracia, desde los movimientos populares frente al despojo, la democracia, lejos de entenderse como una mera forma de gobierno, se contempla como una forma de resistencia. Ante ello, el territorio es central, pues la construcción de autonomía no se puede plantear fuera de la construcción de territorialidad. Y es

que el territorio no es solo un pedazo de geografía que puede ser explotable y vendible, pues de pensarse así se estaría leyendo la territorialidad desde las lógicas del capital. El territorio es el fundamento que materialmente posibilita la totalidad del ser humano, de ser sujeto en el mundo.

En el territorio se da la cultura, hay memoria, razón por lo cual en las resistencias de los pueblos ante el despojo está en juego la supervivencia étnica de pueblos, de múltiples y diferentes sabidurías milenarias sobre el cosmos y la vida. Pero la acumulación no entiende eso, el capitalismo no respeta la diferencia, intenta homogeneizar y reducir todo a cosas y mercancías, negando y destruyendo siglos de conocimiento de lo humano en el mundo. En este sentido, en la construcción de la territorialización de la autonomía y las resistencias frente al despojo, se lucha la defensa de formas de vida distintas a las planteadas por la sociedad capitalista.

En México, por ejemplo, «el 15,7 % del territorio nacional está concesionado y, según la Camimex, el 70 % del mismo es todavía apto para seguir localizando yacimientos minerales de clase mundial»[19], con lo cual no solo se causan estragos al medioambiente, sino también se rompe el tejido social y las diversas culturas de los pueblos que se encuentran en el territorio. Los poderes financiero-industriales se fortalecen a partir del despojo de materias primas estratégicas que son utilizadas para los diversos ramos de la industria productiva económico-militar, por lo cual es de importancia estratégica para el capital mundial hacerse con el dominio de territorios. Por tanto, toda resistencia popular frente al despojo representa para el capital una afrenta a la reproducción del propio sistema basado en la acumulación.

Es por ello que la máxima expresión de resistencia frente al dominio del capital mundial no es dada a partir de los gobiernos estatales-nacionales, estos en todo caso fungen el papel de colaboradores del capital mundial; es pues la expresión de rebeldía y resistencia popular frente al despojo la máxima expresión de lucha. Y si en cada continente del planeta hay proyectos de

[19] Morán, Liliana (2012): «Riqueza minera mexicana en manos de empresas extranjeras», UNAM, Ciudad de México. Disponible en: http://ciencia.unam.mx/leer/117/Riqueza_minera_mexicana_en_manos_de_empresas_extranjeras.

despojo, así también en todos los continentes y países del planeta hay resistencia. Por ejemplo, está el caso de la resistencia kurda, que más allá de darse a partir de un país, es un pueblo que resiste y lucha por su autonomía y su valor como pueblo, por sus costumbres y cultura, y que abarcan una región, un territorio, que pasa por Irak, Irán, Siria y Turquía. Ellos no buscan ser un país más, un kurdistán, un Estado, ellos buscan que se les respete su forma de ser pueblo kurdo. En su lucha se enfrentan a intereses geoeconómicos de cuatro países donde se encuentra el territorio kurdo, se enfrentan además a dos potencias nucleares como Rusia y Estados Unidos y sus intereses geopolíticos en la región del Medio Oriente por el control del petróleo y las rutas de mercado, etc. La apuesta por autonomía es pues la apuesta por un futuro, por el futuro de los diversos pueblos y la humanidad, pues “el futuro es utópico o no lo es”.

Autonomía y sujeto

Anteriormente se ha planteado que el capitalismo como sistema mundial, fundamentado a partir de una lógica de acumulación y expansión cada vez mayor, está llevando al planeta entero a la extinción, ya sea por el peligro de una guerra nuclear entre superpotencias, o por la degradación ambiental llevada a cabo por lógicas de mercado del capital. En fin, ante tal situación, emerge la autonomía como paradigma de resistencia global. Pero a tenor de eso, cabe mencionar que construir la autonomía, territorializar la autonomía no es tarea fácil, pues el sistema capitalista no solo produce mercancías, sino que también produce sujetos y subjetividades reproductoras y constructores de las lógicas del sistema. Razón por la cual, también se tiene que problematizar en torno a la construcción del sujeto autonómico.

Platón, en *La República*, en el libro VII y VIII, cuando habla de las formas de gobierno, independientemente de las conclusiones a las cuales llega en torno a cuál es la mejor y peor forma de gobierno, se rescata un elemento muy importante. Dicho elemento es que Platón habla de que no puede haber tal o cual forma de gobierno si no es a partir de los sujetos que generan dicha forma de gobierno, pero a su vez, las formas sociales de gobierno ya instituidas instituyen sujetos. Siguiendo está lógica, dentro de la posibilidad de

territorializar la autonomía (contemplando todos los intereses y poderes que están en juego en la realización de tal apuesta), además está la posibilidad de la construcción del sujeto autónomo.

En Latinoamérica, los pueblos indígenas son ejemplo de lucha y defensa de territorios en contra de los intereses del capital, pero precisamente ¿por qué son los pueblos indígenas los que muestran mayor capacidad de resistencia y de construcción de formas de vida distintas? Desde hace más de quinientos años los pueblos indígenas han resistido frente a la dominación, ¿cómo es qué han logrado sobrevivir al exterminio del colonialismo y el capitalismo? La anterior pregunta no nace desde un sentido contrainsurgente, sino de una cuestión de vida o muerte, pues en juego está la posibilidad de la construcción de la vida autónoma desde sujetos que no se despliegan necesariamente desde lógicas sociales comunitarias indígenas.

En los pueblos indígenas, la libertad, la autonomía, han sido demandas históricas, precisamente es por sus lógicas de vida sostenidas en fuertes relaciones comunales y de arraigo territorial. Los pueblos indígenas irrumpen y se contraponen a las formas del capital, porque lejos de contemplar la tierra como valor de mercado, la entienden como madre, es decir, como gestora de la vida, desde esta perspectiva todo cobra sentido por la vida, la piedra vive, el cielo, el río, hijos de la vida somos todos. Causar la muerte a otro es suicidio.

Ante esto, la construcción de la autonomía, lejos de retomarla como propio y exclusivo de los pueblos indígenas, se debe de entender como forma cultural, y por tanto, reproducible a partir de formas particulares desde diversos pueblos y sujetos. Maturana, el gran intelectual chileno, en su libro *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*, habla de culturas matriarcales y patriarcales. En las culturas patriarcales, Maturana dice que se instituyen lógicas donde predomina la competencia, el individualismo, la cosificación, y en donde el otro, lo externo (la naturaleza) se contrapone al hombre individual, es la negación de la erótica, de la corporalidad; la cultura patriarcal divide, el alma predomina y el cuerpo se le opone, el placer es visto como negación del ser. Por otra parte, está la postura autonómica, la construcción del sujeto autonómico, debe contemplar la arquitectura de relaciones humanas desde lo

que el pensador chileno llama cultura matriarcal. Porque desde la concepción matriarcal, la lógica de la comunidad es vital; la cooperación y solidaridad en lugar de la competencia; el respeto a la vida, a la naturaleza, al cuerpo femenino, pues el cuerpo de la madre es gestor de la vida; la corporalidad no niega la espiritualidad humana, la naturaleza no se contrapone a la comunidad, pues la comunidad es en el todo, no hay antropocentrismo, en el centro son todos los vivientes. Incluso, dentro de una vida comunitaria, desde una propuesta autonómica, no entra la noción de la propiedad privada debido a la recuperación de la cultura matríztica. Maturana menciona: «Los campos de cultivo y recolección no eran divididos, nada muestra que se pudiese hablar de la apropiación de ellos. Cada casa tenía un pequeño lugar ceremonial, además del lugar ceremonial de la comunidad» (2011: 39).

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO (2004): *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora S. A., Buenos Aires, Argentina.

CLAUSEWITZ, CARL VON (2003): *De la guerra*, El Cid Editor Incorporated.

GABRIEL, LEO Y GILBERTO RIVAS (coords.) (2005): *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política,* Latautonomy-Ludwig Botzmann Institut, Universidad Autónoma Metropolitana de Itzapalapa, Plaza Valdés Editores, México.

KLARE, MICHAEL Y PETER KORNBLUH (coords.) (1988): *Contrainsurgencia, pro insurgencia y antiterrorismo en los 80: el arte de la guerra de baja intensidad,* Ed. Grijalbo, México.

MARX, KARL (2005): *El capital*, t. 1, vol. III, Siglo XXI Editores, México.

MATURANA, HUMBERTO Y GERDA VERDEN-ZÖLLER (2011): *Amor y juego: fundamentos olvidados de lo humano*, Ed. Granica y J. C. Sáez Editor, Buenos Aires, Argentina.

PLATÓN (2003): *La República*, Ed. Gredos, Barcelona, España.

Pequeña discusión en torno al poder

Ángel Alejandro Ávalos Torres

> ¿Debería la gente esperar las firmas y sus consecuencias para defender sus tierras y aguas?
>
> Gustavo Esteva

Toda discusión teórica tiene necesariamente una dimensión política, pues el sujeto no puede ser entendido en toda su complejidad si se le toma como un ser abstracto cognoscente, lo que sería falso de entrada. La realidad es, ante el sujeto, no un *objeto* extraño, sino un *campo práxico*, constituido por el sujeto, y donde el sujeto se constituye. Se trata de sujetos relacionados entre sí de manera contradictoria, violenta y también solidaria, pero nunca homogénea. Esto implica que las relaciones sociales llevan consigo un posicionamiento político que orienta la manera de pensarlas, de pensarnos inmersos en ese entramado de relaciones que llamamos realidad.

Al tratar el tema del poder, o más específicamente, de la categoría política de *poder,* debemos ser conscientes de que no partimos de un concepto unidimensional ni de una definición uniforme y acabada; asimismo, sus implicaciones en la realidad no pueden comprenderse si se piensa de manera fragmentaria, esto es, escindida de otras categorías de pensamiento. La base principal de este ensayo es la afirmación de que no podemos entender las relaciones de poder escindidas de las relaciones económicas. Esto se refiere íntegramente a las condiciones de existencia humana y su organización.

El filósofo argentino Rubén Dri nos ayuda a entender la discusión en torno al poder como categoría política y sus implicaciones en la realidad, principalmente por proponer dos grandes formas de comprender el poder, las cuales abordaremos a lo largo del texto: el poder como *poder-hacer*, y el poder como

poder-sobre (Dri, 2002). Desglosaremos primero la segunda para facilitar la exposición.

El poder como objeto y como dominación

Al hablar de historia política, tanto en América Latina como en el resto del mundo, es necesario hablar del paradigma leninista del poder, lamentablemente más por sus nefastas consecuencias que por su aporte a la construcción de otros mundos. La concepción leninista del poder es la del poder como objeto. Desde esta perspectiva, el poder se puede *tomar*, se puede quitar, detentar y disputar. Se piensa que el poder no se tiene hasta que se ha tomado. Pero esta concepción fetichizada del poder implica también que el poder está en un lugar determinado y este lugar es en las estructuras existentes del Estado, o bien en rígidas estructuras militares destinadas a ocupar los espacios y tareas del Estado, instancias tomadas como lugar de residencia del poder, solo mediante las cuales se puede hacer la revolución.

El poder es, entonces, un fin. Alcanzar ese fin solo es posible teniendo los medios necesarios. Uno de esos medios es el partido, la instancia organizativa por excelencia desde este paradigma. Pero en América Latina y en los llamados países "del tercer mundo" o periféricos se dieron y se siguen dando experiencias de lucha armada, estructuras militares, a veces gigantescas como en el caso de las FARC en Colombia, o la guerrilla naxalita en la India; entre otros medios para alcanzar ese fin. De la guerrilla india no hay mucha información confiable en Occidente, pero podemos saber, por ejemplo, de intelectuales como Raúl Zibechi, Vilma Almendra o Manuel Rozental, que las prácticas de la guerrilla colombiana no distan mucho de las prácticas características de los más sanguinarios grupos paramilitares, tales como el desollamiento, el asesinato político y el terror como estrategia de guerra.

Otro paradigma histórico es el surgido de la experiencia de la China maoísta y la guerra popular prolongada, que tuvo mucho peso en el México de los setenta, quizás tanto como los manuales soviéticos. En Morelos, por ejemplo, surgió la experiencia de la colonia Rubén Jaramillo, la llamada primer comuna socialista de América Latina. Este caso es paradigmático por la relación que llegó a

haber entre las llamadas “bases” y los dirigentes. El Güero Medrano, principal figura dentro de esta experiencia, se destacó como un dirigente influenciado por las ideas maoístas de la revolución, cuyo fin fue la creación de comunas libres, dígase autónomas, por todo el país para, después de constituir una base social amplísima, desencadenar la revolución armada. Pudiéramos decir: «de no haber entrado el ejército a la colonia y de no haber desaparecido el Güero Medrano, se hubiera hecho la revolución». Pero no. Lo importante de esta experiencia no es su desenlace. Lo importante de esta experiencia son los momentos en que el dirigente se enfrentó con el pueblo, cuando los manuales y las discusiones sobre si tomar las armas o irse a las elecciones quedaron rebasadas por las propias “bases”, entonces entendidas también como un mero “apoyo” para la toma del poder.

El Güero Medrano apostaba por el camino ya señalado. Pero, de nuevo, no fue el desenlace lo que interesa de este proceso, sino el proceso mismo. Familias enteras de campesinos desposeídos, jornaleros, vendedores de artesanías, llamados “paracaidistas” por el gobierno, comenzaron a recuperar tierras privatizadas, y en el lapso de un par de meses, más de diez mil personas vivían en una colonia entera fundada mediante el trabajo colectivo y la organización comunitaria. Un pequeño mundo nuevo construido por familias que, bien determinadas o viéndose obligadas a actuar o morir de hambre, construyeron acueductos, caminos, escuelas, casas y hasta canchas deportivas; en suma, sostuvieron relaciones de apoyo mutuo sin depender de migajas institucionales, que igualmente no hubo. Esto no fue planeado por el Güero Medrano, sino surgido de la *potencia* popular, a veces incluso a pesar de él, o quizá para su desconcierto.

En esta experiencia podemos encontrar un ejemplo de dos grandes concepciones del poder puestas en práctica, o mejor dicho, dos formas de practicar y entender el poder: primero, como una forma de practicarlo sin necesariamente entenderlo; en segundo lugar, como una forma de entenderlo sin necesariamente practicarlo, y que desde cierta perspectiva, representan formas opuestas de poder. «Ningún aprendizaje más duro que el de la libertad», dice Elena Poniatowska, en su libro sobre la colonia Rubén Jaramillo (2009).

Por otra parte, es bien conocido el desenlace del poder como objeto en la historia mundial contemporánea. El fascismo soviético es el mayor de los ejemplos, del que no vale la pena hablar demasiado. Basta seguir la visión de Dri, que lo cataloga como un *poder-sobre,* una manera de entender el poder, que a veces se ostenta como la única.

En México, un simple y repugnante ejemplo es el del "salinista-maoísta" Adolfo Orive (Zapateando 2, 2009), contemporáneo del Güero Medrano. Este último se movió con mucha ética, hasta que presumiblemente fue asesinado. Pero el primero empezó su militancia política predicando el maoísmo por buena parte del territorio nacional, organizando colonias y comunidades en varios Estados del país (Chiapas, Coahuila, Durango, Guerrero, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Sonora y Veracruz), siguiendo los mismos planes que trazara el Güero, hasta que fue acercándose al poder y, por ejemplo, en Chiapas, fue expulsado por las mismas comunidades cuando empezaron a notar que jugaba "chueco". Sin embargo, tiempo después, Orive ayudó al gobierno federal tanto a diseñar planes de contrainsurgencia como a llevarlos a cabo en contra del EZLN. Adolfo Orive también compartió con Joaquín Villalobos, el salvadoreño asesino de Roque Dalton y a la vez dirigente del Ejército Revolucionario del Pueblo en El Salvador. Ambos tenían la similitud de entender el poder como dominación, un *poder-sobre* que espera ser diferente a la burocracia que le precede pero siguiendo sus mismas lógicas, y una separación entre medios y fines en el ejercicio del mismo, misma similitud que liga a Lenin y Trotsky con Stalin y Hitler.

El poder-hacer o poder como creación y el "antipoder"

Frente a la terrible experiencia del poder como objeto, Dri propone su perspectiva del "socialismo de cada día" (recuérdese que es teólogo): el *poder popular*. Él declara (2002): «[…] crear nuevo poder, crear poder popular significa crear nuevas relaciones humanas, nuevas relaciones sociales, nuevas relaciones políticas […] El poder no es una cosa u objeto, sino "relación social". Se trata, por lo tanto, de ir creando nuevas relaciones sociales, acordes con lo que pensamos que deba ser una realización del poder que sea efectivamente liberadora».

Se trata entonces de un poder entendido como *capacidad creadora*, de una potencia, se trata de «mediatizar lo inmediato o llevar al acto lo que está en potencia» (Dri, 2002).

Se trata entonces de olvidarnos de la escisión entre medios y fines, entre lo inmediato y lo mediato. Se trata de deslocalizar el poder, situándolo en la imaginación, en la potencia de las relaciones entre humanos, sin la clásica división entre dirigentes y dirigidos. Comenta Dri: «No es el socialismo ninguna construcción teórica o "científica" pensada desde fuera, sino el desarrollo contradictorio, creativo, que se realiza todos los días en nuestras luchas, proyectos, encuentros, debates. La solidaridad, la ayuda, el diálogo, la fiesta, el compartir constituyen valores esenciales del socialismo de cada día».

Complementando esto, y quizás muy a pesar de Dri, John Holloway, el filósofo de la esperanza y la frustración, puede ayudarnos a continuar la discusión sobre el poder, aclarando qué es este poder latente que se encuentra en las relaciones sociales y la negación del mismo. Dice Holloway:

> La categoría de “poder”, como un volcán, oculta un antagonismo emancipatorio que corresponde a la idea del potencial humano, del desarrollo de la subjetividad, del poder hacer. En el capitalismo, sin embargo, el poder existe en la forma de su negación: para hacer algo en el mundo capitalista, mando a otros, les quito su subjetividad, subordino su potencial y su poder-hacer a mi mando. El poder existe pues como dominación, como represión del poder-hacer. El poder-hacer que se quiere emancipar de la dominación no es una dominación nueva sino algo bien diferente: una re-subjetivación del sujeto en lugar de su des-subjetivación. Por otro eso lo llamo *anti-poder*. Designar a los dos movimientos opuestos por el mismo término (poder) oculta el antagonismo y contribuye a la reproducción del poder-como-dominación y a la cerrazón del mundo (Holloway y Tischler, 2009).

Esta concepción de *antipoder* es criticada por Dri, quien plantea que es quedarse en un momento negativo de la dialéctica, por influencia de Adorno, sin proponer nada. Pero para efectos de este análisis le daremos otra

interpretación. Entendemos aquí el antipoder como *potencia,* insubordinación reprimida, invisibilizada. Si bien el antipoder puede llegar a contribuir a la desmovilización, aquí recuperaremos la crítica al poder entendido como dominación. Dri concuerda: «Nada más aplastante y descorazonador que encontrarse con jóvenes que quieren vivir una vida tranquila. Pasión, ansias por transformar la realidad, son constitutivas de una juventud no contaminada por el cansancio de la vida, propio de sociedades decadentes» (2002). Holloway parte de su contexto. Señala que la insubordinación reprimida late como las venas de un volcán esperando salir en el momento menos esperado, oculto por las frustraciones de la vida cotidiana. Expliquemos mejor estas frustraciones con ayuda de los anarquistas del Comité Invisible:

> […] El hastío por la vida que se nos hace vivir. El hastío por una vida en la que todos estamos solos, solos frente a la necesidad, para cada uno, de ganar su vida, de encontrarse un techo, de alimentarse, de desarrollarse o de cuidarse. Hastío por la miserable forma de vida del individuo metropolitano: desconfianza escrupulosa / escepticismo refinado, smart / amores superficiales, efímeros / sexualización que queda perturbada, en consecuencia, por todo encuentro / y después, regreso periódico a una separación confortable y desesperada / distracción permanente, por lo tanto ignorancia de sí mismo, por lo tanto miedo de sí mismo, por lo tanto miedo del otro (2014).

Finalmente, el filósofo uruguayo Raúl Zibechi explica un poco cómo se comporta nuestra potencia: «La potencia se expande en la medida que se componen y crean relaciones sociales —que son manifestaciones de la potencia— emancipatorias. Es lo único a lo que podemos llamar poder, y depende solo y únicamente de sí mismo. Potenciar, intensificar, es entonces profundizar la trama de relaciones procurando evitar que se congelen en formas de dominación» (2006: 31).

La *potencia* es, entonces, *movimiento*.

El poder obediencial institucional, el poder estatal "de izquierda"

En el libro *20 tesis de política,* Enrique Dussel desarrolla el concepto de *poder obediencial*, tomando la consigna de *mandar-obedeciendo* del movimiento zapatista, una experiencia de poder antiestatal. Pero Dussel no lo desarrolla como categoría política en el sentido zapatista, para nombrar una realidad en construcción, sino como concepto, para describir una realidad ajena al contexto de la lucha popular en Chiapas. Contrario al zapatismo, el poder obediencial describe una experiencia de poder estatal, no sin antes desarrollar toda una construcción teórica en torno al poder y la política que se ajusta casi perfectamente con las experiencias de poder estatal por él descritas. Dussel usa esta categoría para describir el proceso de control del Estado boliviano por el movimiento cocalero, o más acertadamente, la victoria electoral de un insipiente miembro del movimiento cocalero boliviano, un futbolista amateur llamado Evo Morales, quien ganó las elecciones presidenciales del país.

La construcción conceptual abstracta que hace Dussel es coherente; la incoherencia radica no a nivel discursivo, sino a nivel práctico. Dussel utiliza categorías políticas surgidas de movimientos populares y de contextos atravesados por relaciones no estatales ni capitalistas, para describir un movimiento estatal atravesado por una reconfiguración del capitalismo global, en su dimensión geopolítica y organizativa.

En su libro, Dussel comienza afirmando que el verdadero poder, la fuente verdadera del poder, reside en el *pueblo*. Esto es la *potentia (*potencia*),* una de las principales categorías que aborda. El *campo político* es el espacio político de cooperación, lucha, contradicción. Es un ámbito de interacciones intersubjetivas en el que se desenvuelve la política.

La política es, en esencia, una voluntad-de-vida, pero también aparece como una *voluntad-de-poder*, el llamado *poder autorreferencial.* Entonces, el poder deja de ser *potentia* para convertirse en *violencia*. Aclarando esto, Dussel menciona el concepto que encierra todo su posicionamiento político, la lógica de mirada de su texto: la *potestas.*

La *potentia* puede entenderse como el *poder-hacer,* que reside enteramente en el pueblo (la "comunidad política"). Pero para Dussel, la *potentia no tiene* una aparición fenoménica, una existencia real, si no es mediante la institucionalización del hacer del pueblo, el coágulo llamado *potestas*. La *potestas* aparece como el *poder institucional (delegado)*, el ejercicio del poder que bien puede convertirse en un poder autorreferencial fetichizado o en la aparición fenoménica de la *potentia*, entendida esta como la *delegación* del poder del pueblo a cierto representante, de quien se espera un *poder obediencial* en beneficio del interés colectivo, de la voluntad-de-vida del *pueblo*.

Así «la política será la larga aventura del uso debido (o corrompido) de la potestas» (Dussel, 2006: 30). Dussel afirma que cualquier aparición fenoménica del poder (la *potestas)* por encima de su fundamento (la *potentia*) es delegada, institucional.

El llamado *poder obediencial* ("mandar obedeciendo") pareciera aquí ser el "tipo ideal" de poder propuesto por Dussel, retomando la experiencia organizativa de las comunidades zapatistas, aunque no lo menciona como tal. Por el contrario, menciona, entre otros, a las figuras llamadas "del pueblo": Fidel Castro y Evo Morales.

En la cuarta tesis de su libro, Dussel expone uno de los dos presupuestos que estarán presentes durante todas sus discusiones políticas, dentro y fuera de este trabajo: el poder delegado es necesario*,* «porque la democracia directa es imposible en las instituciones políticas que involucran a millones de ciudadanos» (Dussel, 2006: 38). Propone aquí la "obediencia" como "antídoto" a la *fetichización del poder*, y "reglamentar" la representación para que el representante "no se olvide" de que su trabajo es para el pueblo. La *potestas* se desconecta de la *potentia* cuando se absolutiza la voluntad del representante, en un ejercicio autorreferenciado del poder. La obediencia se exige al pueblo y el mando se ejerce, por ejemplo, desde el Estado*. Este poder autorreferente solo triunfa en la medida que destruye el poder originario de la comunidad.* Tal planteamiento expresa lo que interesa problematizar ahora.

En un contexto semejante al de las comunidades zapatistas, en donde el "mandar-obedeciendo" funge como traducción al castellano de la vida organizativa de las comunidades indígenas, cristalizada en relaciones sociales y no en construcciones teóricas, ya no podemos entender el ejercicio del poder como un "poder obediencial" en el sentido que propone Dussel, con representantes y representados. Al ser convertido en consigna aislada de su contexto, el "mandar obedeciendo" pierde sentido, siendo fácilmente traspasable al ámbito estatal.

Al hablar de un "mandar obedeciendo", no podemos entender a "los que mandan" como una nueva forma de gobierno, aunque los que manden también obedezcan. No hay gobernante que obedezca, hay pueblos que se autogobiernan. Con esto nos referimos a que no podemos entenderlo como una relación entre un *representante* y la *colectividad*. El poder, llamémosle obediencial, que se ejerce, por ejemplo, en las policías comunitarias, en los caracoles zapatistas o en cherán, no se puede entender si vemos a una Nestora, o a un Cemeí como *individuos* "representantes de una colectividad"; lo que aquí sucede no es una colectividad delegando el poder a un representante, sino la colectividad misma actuando mediante alguien a quien ya no podemos llamar representante, sino *organizador*. Sobra decir que no debe entenderse aquí una relación técnico-instrumental entre este y la colectividad, sino que el poder delegado, materializado en la toma de decisiones político-organizativas, no se lleva a cabo sin el *colectivo*.

Para entender esto es importante no abordar el problema del poder desde paradigmas colonizados del sujeto. Hablando de relaciones no atravesadas por la fragmentación social capitalista, especialmente hablando de pueblos indígenas, el sujeto se entiende como colectivo. La *comunidad* no es representada por nadie, pues esto implica una escisión entre el sujeto singular y el sujeto colectivo. No es casualidad que las experiencias organizativas donde se lleva a cabo el poder obediencial sean creaciones de los pueblos indios. No es viable aquí una relación de poder realmente "delegado", pues el verdadero *poder-hacer* radica en la comunidad y no en una administración o estructura separada de esta. La toma de decisiones se lleva a cabo principalmente en la *asamblea*, instancia organizativa por excelencia de los

pueblos indígenas, y no en la mente del organizador, quien aporta su inteligencia para organizar, pero solo conteniendo dentro de sí el pensamiento colectivo, sin estar en ningún momento separado del mismo. Esto se trata ya de las concepciones de los pueblos indios, que involucran tanto a la colectividad como a la naturaleza y al cosmos. Si las calcamos en la organización estatal, metropolitana, atravesándolas ahora con relaciones mediadas por el mercado y estructuras "encargadas" de la reproducción de la vida social, negando así el poder creativo del pueblo, estaremos reproduciendo una doctrina neoliberal más, una práctica que ha servido precisamente para contener y reprimir a los movimientos populares que realmente se han planteado nuevas formas de organización.

El poder delegado, el poder obediencial, solo puede ser entendido en contextos en los que el pueblo ejerza su poder propio, su *poder-hacer* de antemano. No podemos hablar de poder delegado si, por ejemplo, la atención médica y el conocimiento medicinal dependen de especialistas a sueldo de instituciones pertenecientes al Estado o a algún millonario, y no de las propias familias de cualquier comunidad o barrio; no se puede hablar de poder delegado cuando la construcción de caminos, casas o acueductos depende de empresas privadas, ni cuando hasta la misma distribución de agua depende de las necesidades de bancos de especulación como Morgan Stanley o Citigroup [20], y no del despliegue creativo de la arquitectura del pueblo, producto de sus necesidades vitales. Estaríamos hablando, en todo caso, de un *despojo histórico* de *saberes* y de una represión de las capacidades humanas, y en cuanto humanas, colectivas, retomando la "teoría volcánica" de Holloway. El poder delegado se refiere simplemente a la organización de tales saberes colectivos mediante prácticas igualmente colectivas, y no podría existir siquiera una noción de esto en los pueblos, sin imaginarios populares atascados de prácticas como el *tequio* o saberes como la medicina tradicional, por nombrar algo.

El poder estatal se puede entender aquí, en determinado momento histórico, como un acaparamiento de las tareas necesarias para la reproducción de la

[20] Ver «Bajo la lupa», de Alfredo Jalife, en *La Jornada*. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2016/02/17/opinion/022o1pol.

vida humana[21], entendiendo esto como un *despojo* epistémico, la represión histórica interiorizada de la capacidad que tenemos todos de construir una realidad propia, de crear realidades nuevas. Es menester profundizar un poco más en tal idea. El *poder-hacer* ejercido desde instituciones especializadas, dígase el IMSS, Conaculta, CFE, etc., es posible históricamente solo mediante el despojo de ese *poder-hacer,* es esto lo único que hace posible que el Estado o las empresas se afirmen como únicas instancias capaces de construir y reproducir la vida, pero no una vida realmente sino un sistema de dominación, una no-vida, un poder-sobre. Dicha visión solo es permitida con la negación histórica de la capacidad de hacer y reproducir la vida de los pueblos. El ser humano es sumido entonces en un entramado de relaciones regidas por el trabajo enajenado y el despojo, es decir, por el miedo y la sangre. Se trata de relaciones que recortan la capacidad creativa y la complejidad que le aporta al ser humano, precisamente, su condición *humana.*

El poder obediencial propiamente dicho solo es posible cuando quienes lo ejercen únicamente se ocupan de cuestiones político-organizativas, pero no de administrar, mediante relaciones instrumentales de *trabajo-salario,* la reproducción social de la vida, es decir, las necesidades biológicas, la salud, la alimentación, la cultura. El poder como *potestas* descansa sobre la base de un orden de relaciones sociales en que no solo el *poder-sobre* ha sido entendido como la única forma de poder, sino que el *poder-hacer* es negado. La categoría de poder, entendido como *poder-sobre* solo es posible en un contexto de represión del *poder-hacer.*

Frente a la vida civil: la insurrección

El filósofo Sergio Tischler nos aporta un desglose del concepto de sociedad civil que nos ayudará en el análisis. Menciona que este término también oculta

[21] Aunque en un contexto como el del México actual, esta afirmación pierde rápidamente validez, pues las instituciones del llamado *estado de bienestar* que alguna vez operaron de esta manera, se encaminan vertiginosamente a su desmantelamiento, en función de las necesidades, primero del proyecto neoliberal que tuvo su auge en el período 1990-2000, y hoy del proyecto abiertamente extractivista y de exterminio del capital financiero mundial, respaldado por el lavado de dinero y el narcotráfico. El Estado en México y América Latina, pasa de intentar lograr un control político-institucional sobre la población a un control abiertamente policíaco-militar.

un antagonismo histórico, donde se hace evidente el conflicto como principio de sentido de los distintos usos del mismo.

Así como el Estado-nación, impuesto a sangre y fuego en la colonia, requirió de una identificación del pueblo con el Estado, una homogeneización de la identidad popular bajo un mismo eje que invisibilizó la represión contra los pueblos autónomos (como el pueblo yaqui, por mencionar un ejemplo), el antagonismo de clases inherente a los espacios del capital, como las metrópolis, requiere de una identidad homogénea de sus habitantes, que oculte esta relación de dominación y resistencia. T. H. Marshall, el intelectual encargado de *reterritorializar*[22] la Europa de la posguerra desde las lógicas del capitalismo estadounidense, fue también el principal teórico de la llamada "ciudadanía social", pensada para disolver a los trabajadores en una identidad con el Estado.

Las luchas obreras en las grandes urbes, y aun en las pequeñas, que dieron origen al sindicalismo, y al cooperativismo, fueron enfrentadas y asimiladas por el Estado de una manera inteligentísima y estremecedora, si pensamos en la capacidad que a veces olvidamos de los poderosos para resolver problemas. La integración de los trabajadores al consumo mercantil, la creación de estructuras corporativistas (en las cuales el Estado mexicano es especialista), y el encauzamiento de las luchas de los trabajadores hacia las meras demandas salariales, constituyeron durante todo el siglo XX una salida para el Estado de las contradicciones propias de la vida urbana. El sindicato, el partido y el Estado, se convirtieron en "formas de *reificación* de clase". El Estado keynesiano y el soviético, principalmente, y el llamado estado de bienestar, se ocuparon de tejer una «mediación en la vida cotidiana que parecía dar respuesta en el marco del capitalismo a la contradicción entre individuo y clase, entre trabajo y capital» (Holloway y Tischler, 2009: 37), donde las luchas sociales más representativas de principios de siglo terminaron defendiendo un "privilegio dentro de la dominación capitalista". Se trataba entonces de *formas reificadas de existencia*, que, por supuesto, fueron cuestionadas y rebatidas.

[22] Las lógicas de la guerra implican una destrucción/desterritorialización de un territorio determinado, y su posterior reconstrucción/reordenamiento (reterritorialización), según la voluntad del vencedor. Ver SCI Marcos (2001): «La cuarta guerra mundial», en La Jornada. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2001/10/23/per-lacuarta.html

Ejemplos del combate al control civil de los pueblos fue la lucha autogestiva de la CNT en España, o el antecedente de los magonistas en México. La expresión más clara y fuerte de voluntad por destruir esta sangrienta "modernidad" alcanzó quizá su máximo esplendor en la Revolución mundial de 1968. Tanto a principios de siglo como a mediados, tanto en América como en Europa, la respuesta del Estado ante la rebelión generalizada en las urbes fue un crudo y abierto fascismo.

Podemos inmiscuirnos ahora en el problema de la sociedad civil y la ciudadanía. Desde esta perspectiva, podemos definir la sociedad civil como una relación social fetichizada, nunca neutra, inmersa en un contexto capitalista mediado por el mercado, una relación asalariada en la que entra también el ejercicio del poder delegado. Se vuelve entonces, la política civil, una política *profesional,* mediando el ejercicio político también mediante el salario y haciendo que el político profesional parta, en su hacer, no de una necesidad vital de despliegue de sus capacidades humanas, de transformar sus condiciones de existencia y las de su pueblo, la colectividad; parte, por el contrario, de la única necesidad de posicionarse mejor en el mundo capitalista, percibiendo el mayor sueldo posible, escindido de toda colectividad, a costa de hacer la guerra contra el pueblo. En medio de relaciones capitalistas, la *potestas* se fetichiza necesariamente. La ciudadanía, a su vez, puede definirse como un pueblo despojado de su *poder-hacer,* que se manifiesta de una manera reprimida, latente en la negación cotidiana del *poder-sobre* y sus padecimientos diarios.

Hasta aquí podemos ver que hay por lo menos dos maneras diferentes de ver el poder, una como *poder-sobre* y otra como *poder-hacer*. El poder-sobre nos hace entender el poder como despojo o represión de la capacidad de hacer la vida, una relación de dominación, pero también de dependencia. Se trata de un poder acumulado violentamente, a la vez *delegado* y *despojado.* El poder estatal, inherente al poder económico del capital, es una relación de violencia, de negación de saberes y capacidades, un despojo del poder-hacer.

Por otra parte, el poder-hacer se entiende como *autogobierno,* como capacidad de construir y reproducir la vida de manera autónoma, no autoritaria. El poder

es delegado cuando esta delegación se hace voluntaria y colectivamente, pudiendo ejercerse solo en condiciones no-capitalistas de vida, con la política desprofesionalizada y no mediada por el salario. Mientras la capacidad de hacer la vida siga en manos del pueblo y no en manos de instituciones especializadas, no habrá necesidad siquiera de representatividad o de delegar poder alguno.

La tarea entonces es, desde la perspectiva de este ensayo, un verdadero desafío al pensamiento. No se trata de transformar las instituciones dadas ni de abrir espacios dentro de las mismas, sino de *crear nuevas condiciones de existencia,* trabajo que solo es posible entendiendo el poder como relación económica autónoma. Para construir un poder, entendido como *poder-hacer*, es necesario construir primero una cultura autónoma, entendiendo también la cultura como la *totalidad* de la creación humana; una *existencia* diferente, no dependiente de instituciones ya dadas, sino *autogestiva* en todos los aspectos de la vida. Intentos los hay, a pesar de ser la urbe el espacio de dominación capitalista y estatal por excelencia. El Frente Popular Francisco Villa Independiente (la facción que no fue cooptada por el PRD en las elecciones de 1988) es un intento de autogestión barrial en plena ciudad de México, la más grande y monstruosa del mundo; el movimiento piquetero argentino (la parte que no fue asimilada por el Estado vía gobierno progresista-kirchnerista), como el Frente Popular Darío Santillán (no la Corriente Nacional, facción del FPDS también cooptada), que plantea el socialismo desde abajo y para abajo, son tan solo unos ejemplos que sirven para darnos una idea y un fuerte ánimo a quienes nos enfrentamos con la incertidumbre.

Despidámonos de Dussel con su idea más rescatable, la cual es mencionada por él solo de paso: su concepto de *hiperpotentia, o* "estado de rebelión", la única pero, según él, efímera, aparición fenoménica de la *potentia.* Podemos también retomar el ejemplo que apenas menciona Dussel para ejemplificar este estado de rebelión. Desde nuestra perspectiva, la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina pudo bien significar un ejemplo de la *hiperpotentia* en acción, pero más allá de eso, de esa *hiperpotentia* como resistencia frente a la reconfiguración de la *potestas*. Del mismo modo podemos hablar de la experiencia de la Asamblea Popular de los Pueblos de

Oaxaca en 2006, o de la apuesta por el Confederalismo Democrático del pueblo kurdo, como prueba de que las instancias organizativas diferentes al partido, al Estado de derecho, o las metrópolis repletas de ciudadanos, en efecto pueden ser posibles sin un ejercicio delegado de poder de carácter estatista, y además funcionales con miles o incluso millones de habitantes.

En un contexto de represión constante y despojo permanente y progresivo, urge pensar que la organización de los medios materiales para alcanzar un fin político representa un ejercicio de la política lineal, deficiente frente a las necesidades de los pueblos y, además, desfasada de la realidad, tanto dentro como fuera de las metrópolis.

Dussel dice que la *potentia* no tiene existencia real, aparición fenoménica, si no es en la institución *(potestas*), pero podemos afirmar, desde nuestra perspectiva, que la *potestas* no es el fin único de la *potentia* y la *hiperpotentia* cuando aparece, sino el fin del ciclo de vida de la *potentia* misma, que se convertirá en una suerte de coágulo de frustración. Pero a fin de cuentas, Enrique Dussel, emérito del Sistema Nacional de Investigadores, trabaja para Morena, y su libro *20 tesis de política* está pensado para dar una formación ideológica relativamente sólida a sus militantes.

Zibechi aclara mejor este punto: «[…] la insurrección es un momento de ruptura en el que los sujetos despliegan sus capacidades, sus poderes como capacidades de hacer, y al desplegarlos muestran aspectos ocultos en los momentos de reposo o de menor actividad colectiva» (2006: 35-36).

Desde nuestra perspectiva, la verdadera *potencia*, el núcleo duro de la política, es la *rebelión.* La pregunta no es: ¿cómo crear nuevas instituciones?, sino: ¿cómo formar parte en nuestro hacer cotidiano de la permanente rebelión de los pueblos?, ¿cómo hacer de la cotidianeidad no un sinónimo de calma institucional, sino un sinónimo de ruptura y rebelión constante y permanente, individual y colectiva?

Los zapatistas, las CRAC-PC, las comunidades autónomas y barrios organizados de manera independiente de todos lados están creando instancias nuevas, una organización diferente, una vida digna desde una lógica del *aquí* y

el *ahora*, respondiendo a necesidades vitales tanto subjetivas[23] como colectivas, desde tiempos y espacios diferentes a los dictados por el poder y por toda la tradición popular que, casi siempre sin saberlo, pensó bajo su misma lógica. ¿Pero cómo construir y pensar lo que no existe, o al menos no todavía, mientras permanezca latente en la potencia popular y singular? Ese es el reto que cada quién puede asumir o no, pero que no es posible plasmar en unas cuantas páginas. Aún en el contexto más mortífero para la vida humana y no humana que la historia haya presenciado, es imperativo cuestionar, tambalear y derrumbar todo cuanto existe y, en consecuencia, cuestionar, cimbrar y derrumbarnos a nosotros mismos. La crisis es siempre una expresión de la vida, y la vida no puede existir sin movimiento. Ya se ha dicho demasiado: «cambiar el mundo»; nosotros, siguiendo a los poetas malditos, decimos «cambiar la vida».

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN , J. (2012): *La contracultura en México,* Debolsillo, México.

ARRIGHI, G., T. HOPKINS Y I. WALLERSTEIN (2012): *Movimientos antisitémicos,* Eds. Akal, Madrid, España.

DRI, R. (2002): «Debate sobre el poder en el movimiento popular», en *Herramienta,* Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/debate-sobre-el-poder-en-el-movimiento-popular.

DUSSEL, E. (2006): *20 tesis de política,* Siglo XXI Editores, México.

GILMAN, C. (2003): *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

[23] Aquí entran las luchas cotidianas (en todo momento de la vida) que no mencionamos tanto en la construcción de organización, pero corresponden a esta y a la mucho más compleja y ardua tarea de la construcción de una cultura libertaria, antimachista, antirracista, anticolonial, anticapitalista, que no se entienden de manera escindida a lo tratado en este texto, sino que requieren de una discusión mucho más amplia.

GUEVARA, E. (1961): *La guerra de guerrillas.* Disponible en: http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Ernesto%20Guevara%20-%20La%20Guerra%20de%20Guerrillas.pdf.

HERRERA ZAVALETA, J. L. (2009): «Filosofía y contracultura», en: *Quaderns de fiolosofia i ciéncia,* no. 39, pp. 73-82.

HOBSBAWM, E. (1998): *Historia del siglo XX,* Ed. Crítica, Barcelona, España.

_____ (2013): «Manifiestos», en E. Hobsbawm: *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*, Ed. Crítica, Buenos Aires, Argentina, pp. 15-19.

HOLLOWAY, J. Y S. TISCHLER (2009): *Pensar a contrapelo: movimientos sociales y reflexión crítica,* Sísifo Ediciones, Puebla, México.

COMITÉ INVISIBLE (2014): *A nuestros amigos.* Disponible en: http://mexico.indymedia.org/IMG/pdf/a_nuestros_amigos_-_comite_invisible.pdf

LENIN, V. (1973): «El imperialismo fase superior del capitalismo», en V. Lenin: *Obras,* t. V, Ed. Progreso, Moscú, pp. 161-211.

MARCUSE, H. (s. f.): *Cultura y sociedad. Acerca del carácter afirmativo de la cultura.* Disponible en: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/marcuse1.pdf. Consultado el 27 de febrero de 2017.

MEDINA, C. Y OTROS (2007): *La era de la discrepancia. Arte y cultura visual en Mexico 1968-1997,* Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM y Editorial Turner-México, México.

MORENO FERNÁNDEZ, S. (2015): «Nueva era y contracultura», en: *Tiempo Cariátide*, pp. 50-62. Disponible en: http://www.uam.mx/difusion/revista/julio_agosto2005/51_62.pdf.

PONIATOWSKA, E. (2009): *No den las gracias. La colonia Rubén Jaramillo y el Güero Medrano,* Eds. Era, México.

ROSZAK, T. (1970): *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil,* Ed. Kairós, Barcelona, España.

SOUTO KUSTRIN, S. (2007): «Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis», en *HAOL*, no. 13, pp. 171-192.

SZURMUK, M. Y R. MCKEE IRWIN (2009): «Hegemonía», en M. Szurmuk y R. Mckee Irwin: *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, México, pp. 124-130.

TERÁN, O. (2008): *Historia de las ideas. Diez lecciones iniciales, 1810-1980,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

TORTTI, M. C. (2002): «La nueva izquierda en los 60': socialistas y comunistas en la revista *CHÉ*», en *Revista Universitaria Semestral,* año XII, nos. 22-23, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, pp. 145-162.

ZAPATEANDO 2 (2009): «Cuatro textos sobre los antecedentes "políticos" de Adolfo Orive». Disponible en: https://zapateando2.wordpress.com/2009/06/21/tres-textos-sobre-los-antecedentes-politicos-de-adolfo-orive/. Consultado en junio de 2009.

VOMMARO, P. (2013): «Balance crítico y perspectivas acerca de los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina (1960-2012)», en *Sudamérica,* no. 2, pp. 91-130.

ZIBECHI, R. (2006): *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, 2 ed., Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, Jalisco, México.

La actual polémica sobre el poder, a propósito de la experiencia zapatista

Israel López Pino

El debate actual sobre el poder, aunque tiene una génesis polémica entre la opción reforma y la revolución que animó la lucha política durante todo el siglo XX, trasciende. No se trata de los medios para la toma del poder, es decir, la lucha armada frente a la lucha institucional, y de la naturaleza y los objetivos del ejercicio del poder después de su asunción. Tampoco se trata de observar si esto desemboca en una democracia popular, en una dictadura del proletariado o en una democracia representativa. La discusión hoy se desarrolla entre la toma del poder y el rechazo total del concepto de poder, y entre la necesidad o no del aparato estatal.

En la polaridad entre reforma o revolución, el reformismo solo fue creíble como camino hacia las alternativas revolucionarias. Por ello, el derrumbe del llamado socialismo real fue uno de los elementos que más incidió en la polémica actual sobre el poder al minimizar la polaridad anterior.

El reformismo ha venido a ser objeto de un ataque brutal por parte de las fuerzas del capital, un ataque que comenzó por recurrir a medios ilegales y de ejercicio de dictaduras de terror, como lo fue el derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en Chile o el asesinato de Maurice Bishop en Granada. Por otra parte, se encuentra la utilización de medios legales que se han logrado instaurar durante el viraje al neoliberalismo con su ajuste estructural, la negociación de la deuda externa, la privatización y el comercio libre.

La dicotomía entre revolución y reforma sigue existiendo, pero ha dejado de tener la consistencia y las consecuencias que tenían en el pasado. Actualmente, esta relación es relativamente flexible y está sujeta a interpretaciones contradictorias como las sostenidas por Buenaventura de Souza Santos: «[…] hay procesos reformistas que parecen revolucionarios, como los que acontecen en la república bolivariana de Venezuela, y procesos

revolucionarios que parecen reformistas como lo significan el movimiento zapatista en México, también existen procesos reformistas que ni tan siquiera parecen reformistas como es el gobierno del Partido de los Trabajadores en Brasil» (2005).

Para justificar su tesis de Souza Santos pierde de vista que la revolución hoy es diferente, porque la realidad y los sujetos que la han de llevar a cabo son también diferentes. La vía del cambio social no es unilineal, ni puede hacerse a partir de un solo modelo y no será realizada por una sola clase social.

La crítica del destacado intelectual Atilio Borón apunta a señalar cómo hoy centramos las esperanzas en un vigoroso reformismo, dada la actual coyuntura nacional e internacional como la única oportunidad de avanzar, en tanto no se modifiquen las condiciones objetivas y subjetivas tan necesarias para una alternativa más consistente. En tal sentido sostiene el autor: «[...] lo que ocurre es que al no estar la revolución en la agenda inmediata de las grandes masas de América Latina, la reforma social se convierte en la alternativa más probable, sobre todo en tiempos de reflujo y derrota, como los que caracterizan al sistema internacional desde la implosión de la Unión Soviética y la desaparición del campo socialista» (Borón, 2005).

La experiencia de un siglo de reformismo socialdemócrata en Occidente demuestra que todo el paquete de estas medidas produce cambios hacia el interior del sistema, pero no provocan el cambio social esperado por la mayoría social. Cobran marcada actualidad las advertencias de Rosa Luxemburgo, cuando decía que las reformas sociales por genuinas y enérgicas que sean no cambian la naturaleza de la sociedad existente. Por otra parte, también hay que considerar que la revolución, después de la debacle del socialismo y el desarrollo de la globalización neoliberal, ha generado un nuevo escenario político donde la lucha por la democracia, la emergencia de la sociedad civil, el conocimiento, los derechos humanos, el género, las juventudes, las regiones y las culturas desempeñan un papel considerable.

Si con anterioridad la revolución estaba asociada a la toma del poder, en el presente, a partir de la posición zapatista, aparecen concepciones que

rechazan la toma del poder e incluso posiciones contrarias a la idea del poder centralizado del Estado, como las enarboladas por el teórico John Holloway. Llama la atención, sin embargo, que el conjunto de los partidos políticos de izquierda en la región (que confluyen en el Foro de Sao Pablo), continúan la omisión e ignoran la importancia estratégica de este debate. Desde las corrientes más moderadas cercanas a la tercera vía hasta los movimientos guerrilleros, pasaron por alto durante una década la posibilidad de reconsiderar la propuesta de conquistar el poder estatal como eje desde el cual articular los cambios, y siguen enfrascados en la vieja polémica acerca de las vías (revolucionarias o reformistas) para conseguir el objetivo final.

El levantamiento zapatista de 1994 marca un momento de inflexión en el tema del poder. Desde el mismo comienzo los participantes comenzaron a enarbolar un nuevo lenguaje que encerraba un profundo código ético, heredero de las luchas revolucionarias de Emiliano Zapata y de la humillada memoria indígena. La posición zapatista desató las más disímiles interpretaciones. Muchos intelectuales de diversas creencias rápidamente se sintieron arrastrados por este nuevo discurso, que para fines de los años noventa adquiría el significado de conciencia crítica ante la globalización neoliberal que ahogaba a los pueblos latinoamericanos.

Distintas son las posiciones que se desprenden de este debate acerca del poder. Desde nuestro punto de vista es posible destacar tres tendencias. La primera que sostiene las inconveniencias y lo absurdo de seguir las luchas por tomar el poder y mucho menos la necesidad de adueñarse del aparato estatal. En esta posición se encuentran John Holloway, Tony Negri, Buenaventura De Souza Santos, entre otros. La segunda tendencia apunta hacia la necesidad de tomar o construir el poder, desde todas las posibilidades que entraña esta toma, para destruir la maquinaria estatal burguesa que impide a la mayoría social el disfrute democrático. Estas son las posiciones mantenidas por Martha Harnecker, Armando Bartra y Atilio Borón, por ejemplo. La tercera tendencia que participa en esta polémica sobre el poder, y que incluye a los zapatistas, y a autores como Isabel Rauber, Carlos Aguirre Rojas, Raúl Zibechi, Ana Esther Cenceña y Sergio Rodríguez Lescano, sostiene la posición de que el poder se construye desde abajo, desde lo local, lo barrial y comunitario, donde la

horizontalidad juega un importante papel. Al igual que en el debate entre reforma y revolución suscitado en el pasado, cuando se discutían las vías de acceso al poder para cambiar el orden existente, estas tres tendencias tienen en común la necesidad de subvertir al orden capitalista existente como única forma de construir otro mundo posible, pero difieren en las vías para lograrlo.

Algunas posiciones de los representantes de estas tres tendencias se pueden explicar siguiendo una lógica de acuerdo a los aspectos de la polémica que encierran y no precisamente en el orden antes expuesto. La idea de la construcción del poder desde abajo ha tenido mucha repercusión dentro del zapatismo. Representando la tercera tendencia, la argentina Isabel Rauber insiste en que:

> […] No hay vanguardia sin pueblo-articulado al que vanguardizar, ni sujeto al margen de los seres humanos que lo constituyan asumiéndose como tales. Faltar a este principio ha sido y es fuente de errores y fracturas (insalvables) entre los partidos de izquierda, la clase, y el pueblo, y ha conducido a aberraciones políticas que transformaron el instrumento en fin, colocando a la clase y al pueblo al servicio del partido o del poder en manos del partido. Lejos de acotar la enajenación política, con esto, se la reforzaba, concretando la inversión de la lógica que le dio origen y sustrato filosófico y político (2003).

Coincidiendo con esta perspectiva, el pueblo construye sus organizaciones como instrumento para perfeccionar y alcanzar las metas y fines propuestos, es decir, construye un contrapoder social de actores-sujetos populares de la transformación social. Siguiendo esta misma lógica el investigador Carlos Aguirre Rojas sostiene: «[…] los movimientos realmente anticapitalistas y anti sistémicos, solo se consolidan si trascienden la lucha parcial o coyuntural y se inscriben en la lógica de la generación de un verdadero contrapoder social, alternativo a los poderes estatales, políticos y sociales hoy dominantes» (Cit. en Borón, 2007). En esta posición se advierte que no todos los movimientos sociales actuales tendrán un carácter emancipatorio y democrático.

La relación entre el empobrecimiento continuo de los seres humanos y la aparición de luchas sociales emancipadoras, antipatriarcales, anticapitalistas e internacionalistas no es automática, los movimientos y espacios libertarios se encuentran siempre en proceso de construcción, pero puede perderse la perspectiva del cumplimiento del objetivo esencial de la lucha. Carlos Aguirre Rojas propone cambiar el mundo revolucionando el poder social desde abajo y a la izquierda:

> Si el objetivo profundo es cambiar radicalmente el mundo, eso será posible saliendo del espacio limitado del poder político, para desconstruir y subvertir la dominación del Estado hoy hegemónico, desde todos los espacios de la sociedad y desde todos las formas del poder social, disputando esa dominación y hegemonía en todos los frentes de la realidad social, y generando un contrapoder social tan masivo, imponente e ubicuo, que permita justamente modificar de manera radical todo el modo y todas las formas de ese poder político (2005: 81-82).

Al igual que John Holloway, Aguirre Rojas manifiesta en sus propuestas una fuerte influencia de la experiencia zapatista, dirigidas a una modificación total y profunda de la esencia del poder estatal y del poder político en general. En este sentido los neozapatistas manifiestan que no se trata simplemente de tomar el poder, sino más bien de revolucionarlo radicalmente, sustituyendo las actuales relaciones de poder por una lógica cualitativamente distinta del ejercicio y despliegue de una “otra política”, completamente diferente de la actual.

Aparece un planteamiento esencial en lo que dice Aguirre Rojas, consistente en salir del espacio limitado del poder político, por lo tanto trata de desplegar el potencial del poder desde una perspectiva más amplia, adentrándose en todas las esferas de la sociedad. El problema está en no dejar ilimitado el planteamiento de que no hace falta tomar el poder, de evitar el extremismo en la percepción de no tomar el poder bajo este riesgo. A diferencia de Holloway, Aguirre Rojas comparte la idea de Atilio Borón acerca de que en las nuevas formas de lucha de clases hay una especie de reflujo, un devenir de las luchas pasadas. Cuando se refiere a las experiencias de la Comuna de París, de los

soviets, de los Consejos Obreros Italianos, de la Revolución cultural en China, lo hace significando que estas experiencias históricas constituyen una clara generación de un contrapoder popular, que más allá de sus diferentes desenlaces y destinos, repiten recurrentemente ciertas lecciones.

No se trata simplemente de tomar el poder del Estado y usarlo para fines distintos, sino de revolucionarlo radicalmente, destruyendo al antiguo Estado, eliminando las viejas formas de ejercicio de la política e instaurando en su lugar un nuevo modo de administrar los problemas colectivos de la comunidad. Afirma Aguirre: «[…] más que de tomar el poder del Estado se trata de destruir este Estado, y de poner en su lugar un aparato racional e inteligente de administración de los problemas colectivos de la comunidad» (2005: 83).

Aguirre Rojas culmina manifestando que esta nueva forma de administración será exitosa en la medida en que, apoyada, en el poder social, revolucione a toda la sociedad desde abajo y a la izquierda. En su criterio esto debe facilitar que se involucren todos los sectores, clases y grupos subalternos, no como simples espectadores pasivos, sino en ofensiva permanente constituyendo un contrapoder popular que genere ese otro mundo posible.

Pero se trata de una posición marcada por la ambigüedad, especialmente, cuando señala la necesidad del poder social, el cual se entiende como la articulación de sectores, clases y grupos subalternos para destruir el Estado existente. Resulta oportuno cuestionarse ¿de qué otra forma se destruye el Estado existente y se pone en su lugar uno más racional e inteligente, si no es tomando las riendas del poder?

En la actualidad persisten otros criterios que, según nuestra consideración, enriquecen los criterios sustentados por el marxismo clásico con relación a que la toma del poder no se limita al acceso al gobierno, sino que es un acto más profundo, que implica el ejercicio democrático, la combinación de formas centralizadas de poder con formas participativas que socializan de manera constante y sistemática el poder. En general, son los representantes de la segunda tendencia expuesta los portadores de estos postulados. Uno de sus representantes más destacados es el marxista mexicano Armando Bartra y

apuesta, al igual que Aguirre Rojas, por lo social en oposición al mercado que subordina el valor de uso al valor de cambio y al Estado como institución que somete a los ciudadanos. En uno de sus polémicos escritos sostiene:

> […] me parece […] muy pertinente cuestionar la idea de que "tomando el poder", la emancipación llegará por arte de magia y de arriba para abajo. Me parece necesario desembarazarnos del estatismo en que se convirtió el marxismo durante el siglo pasado. Pero una cosa es cuestionar conceptos y otra calificar procesos históricos […] John Holloway insiste en que la lucha contra la fetichización no es política, no tiene vanguardias, no aspira al poder del Estado, no afirma identidades y no es democrática. Sin embargo sus ejemplos de antipolítico son poco esclarecedores […] pues siendo de una negatividad radical […] no soslayan los territorios enrarecidos pero imprescindibles del Estado, de las leyes, de los aparatos, de los partidos, de las tentaciones del poder por el poder […] Yo diría entonces, que para cambiar el mundo hay que hacer muchas cosas, entre ellas tomar el poder, pero evitando que el poder nos tome a nosotros (2005: 126).

Armando Bartra propone sacralizar la política. Esta debe practicarse por doquier, en fábricas y campos, en barrios, comunidades y escuelas, en gremios y movimientos sociales. Pero, según esta postura, debe hacerse sin menosprecio de las normas y prácticas de la democracia formal donde se encuentran aciertos y desaciertos. Considera que el criterio de "evitar que el poder nos tome a nosotros" significa desembarazarnos de la posición esquemática y dogmática de que la toma del poder es sinónimo de emancipación social y que a partir de entonces las soluciones a los diferentes problemas sociales serán atendidas de manera centralizada, de arriba hacia abajo. La experiencia lógica demuestra una y otra vez la necesidad de la socialización política donde la participación ciudadana en diversas formas autogestionarias determina los ritmos del accionar social.

También Bartra apunta en la referida cita al carácter imprescindible del Estado. Es este un criterio con el cual se puede coincidir, en lo fundamental, principalmente con su concepción acerca de que el Estado, a la vez que juega

un papel determinante en la conservación del orden existente, al mismo tiempo no es del todo suficiente cuando se trata de cambiar este orden, es decir, funciona de manera dialéctica, de una parte, se mantienen las cosas como están con un poder hegemónico desde arriba, por supuesto auxiliado por los medios de comunicación de masas, sin embargo, por otra parte, para cambiar las cosas de fondo es indispensable que junto al poder de arriba se ejerza el poder de abajo, de afuera y de adentro, desde todo el espectro social.

El aparato de Estado, el ejército, las armas, los cuerpos policiales, entre otros, son los emergentes del poder, la superficie de lo observable. Siguiendo a Marx debe apreciarse qué hay más allá de lo visible. Cada individuo, según plantea Marx: «[…] posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas» (1987: 85). Lo que se descubre por detrás son relaciones de poder, y es aquí donde reside el poder verdadero, donde es necesario ubicarlo y desarrollar conceptualmente, como hicieron Gramsci y Foucault con posterioridad: entenderlo no solo en el ámbito de la relación ser humano (cosa o ser humano) y naturaleza, sino en la dimensión más profunda de las relaciones de los seres humanos entre sí, en el proceso de producción, donde se gestan y desarrollan las relaciones de producción y donde se expresa la determinación que las relaciones de propiedad imprimen a este proceso.

Atilio Borón, desde un enfoque marxista más radical, critica las posiciones que sustentan algunos autores de la primera tendencia referida. Tal es el caso de la crítica realizada a Michael Hardt y Antonio Negri, quienes omiten y rehúsan el tratamiento del tema del poder en su especificidad histórica, es decir, el poder de la burguesía y sus efectos en esta fase del capitalismo mundializado.

La crítica al poder, a todo poder, desconoce la existencia del imperialismo y sus poderosos medios de coerción y sometimiento que lo han convertido en la principal fuerza hegemónica de nuestro tiempo. En *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri señalan los avatares políticos que debe atravesar la multitud en su resistencia contra la fuerza que los domina donde apuntan: «[...] de esta forma se inscribe en la carne de la multitud un nuevo poder, un “contrapoder”, algo viviente que se levanta contra el Imperio. Es aquí donde nacen los nuevos

bárbaros, los monstruos y los gigantes magníficos que emergen sin cesar en los intersticios del poder imperial y contra ese poder» (2002: 165).

Hardt y Negri oponen la multitud al imperio y aunque sea posible inferir que el pueblo es la unidad de dominio del Estado moderno, que las clases se definen desde el proceso productivo modificado en el último siglo por las luchas sociales, no queda esclarecida la determinación clasista, sino que se indetermina. Ellos consideran de que en todo este proceso de creación las clases sociales se han redefinido: el proletariado hacia la multitud y la burguesía hacia un poder cada vez más monárquico.

De aquí que Atilio Borón apunte en su crítica: «[...] no se sabe a ciencia cierta qué es lo uno y lo otro y sobre todo qué hay que hacer y con qué instrumentos para poner fin a esta situación» (2003: 54). En efecto, tanto Hardt como Negri no clarifican el concepto de multitud. Para ellos la multitud es la totalidad de las subjetividades productivas y creativas que expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constitutivos y que bregan a favor de la liberación del trabajo vivo y crean constelaciones de poderosas singularidades (Hardt y Negri, 2003: 70-71). Una y otra vez estos autores esconden el significado de la palabra verdadera, la existencia de las clases sociales y la historicidad de la contradicción entre explotadores y explotados, entre gobernantes y gobernados. Podría incluirse en esta definición de “multitud” a toda la maquinaria de terror que desde la hegemonía imperial irradia todas las áreas de nuestro continente, como también podría incluirse a las comunidades indígenas y campesinas, a los negros, a los desocupados, a las mujeres y muchos sectores explotados.

Atilio Borón realiza una acertada crítica a este concepto de multitud cuando expone: «[…] lo que queda luego de esta vaporosa operación es una masa amorfa de singularidades altamente creativas, lo que, de ser cierto, pondría seriamente en aprietos la tesis que plantea el carácter alienante del trabajo y de la vida cotidiana en las sociedades capitalista» (2006: 118). En la obra mencionada de Michael Hardt y Antonio Negri se abordan criterios referidos a la multitud como el sitio de la pobreza que no ambiciona el poder y que ante la falta de un guía, de un intelectual orgánico, desea no delegar en ella su poder,

su fuerza, no quiere ser representable. Nótese el uso oportunista desde el punto de vista teórico e ideológico de la noción de intelectual orgánico de Gramsci, desarrollado en sentido totalmente diferente al de estos pensadores orgánicos del capitalismo.

Si bien la crítica de este pensamiento de Hardt y Negri se infiere a partir del tratamiento descontextualizado del poder de la burguesía en la época de la globalización neoliberal, la crítica a Jonh Holloway se hace más pertinente, pues aboga a favor de la total erradicación del poder de la faz de la tierra. La obra de Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, inspirada en la experiencia zapatista y ubicada en el centro de los debates de la denominada "nueva izquierda" (Cfr.: Borón; Rodríguez y Barret, 2003), aboga por una estrategia que desborda la ilusión estatal, cual paradigma que ha dominado el pensamiento de la izquierda por más de un siglo y que coloca al Estado en el centro del concepto del cambio social (Holloway, 2000: 49-50, 2002: 27).

La interrogante de Holloway: *¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder?* genera discusiones y debates entre todos los teóricos de la temática. No es el fin de la historia y de las ideologías que propone Fukuyama como colofón de corte neoliberal para los sistemas de la humanidad. Holloway plantea que en los últimos años ha existido un crecimiento de un espacio de antipoder y que dicho espacio corresponde a un debilitamiento del proceso que centra el descontento en el Estado. Con este sentido afirma:

> […] existe una inmensa área de actividad dirigida a transformar el mundo que no tiene al Estado como centro y que no apunta a ganar posiciones de poder; el incremento de la participación en "organizaciones no gubernamentales", o del desarrollo de toda clase de proyectos comunitarios autónomos. Obviamente esta área es altamente contradictoria y por cierto, abarca muchas actividades que los grupos revolucionarios podrían describir como "pequeño burguesas" o "románticas". Rara vez es revolucionaria en el sentido de que tenga como objetivo explícito la revolución. A veces, no siempre, es abiertamente hostil hacia el capitalismo pero no encuentra, ni busca el tipo de centro claro para tal actividad que antes proveían tanto los

> partidos revolucionarios como los reformistas. Esta es el área confusa en la que repercute el llamado zapatista, el área en la que crece el anti-poder (la ola de demostraciones anticapitalistas o anti neoliberales como la de Seattle en noviembre de 1999). Esta es un área en la que las antiguas distinciones entre reforma, revolución y anarquismo ya no parecen relevantes simplemente porque la pregunta acerca de quién controla el Estado no ocupa el centro de la atención (2002: 42).

La importancia de articular el principio de lo histórico y lo lógico en este tipo de análisis le brinda al investigador la posibilidad de no dejarse arrastrar por estos criterios tremendistas de que quien controla el Estado no ocupa el centro de la atención. Es la invocación neoliberal de las posibilidades del mercado en detrimento del Estado. Para el 2002 este criterio formaba parte de la agenda de muchos académicos, sin embargo en el 2009 este planteamiento se desmoronó ante la creciente intervención estatal para contener la crisis mundial que enfrentó la humanidad. El colapso económico que se hace visible genera tendencias proteccionistas muy serias que requieren una mayor determinación del Estado.

La crítica de Atilio Borón argumenta con ironía que la propuesta de Holloway despierta un gran interés por la "nobleza" de la finalidad anhelada, afirmando que:

> Si las jerarquías y las dominaciones con todas sus secuelas degradantes y opresivas, acompañaron a la especie humana desde los albores de su existencia, nada autoriza a pensar que la disolución de las relaciones de poder pueda plantearse programáticamente, como un objetivo inmediato de una fuerza revolucionaria, especialmente si esta renuncia a la conquista del poder político (2003: 55).

Holloway exhorta a alejarse de los movimientos y los agentes sociales que en el pasado intentaron transformar la sociedad a partir de la toma del poder porque fueron intentos fallidos. Es por esto que el antipoder en esta conceptualización, como asegura Atilio: «[...] es la manifestación del triunfo de la sociedad civil sobre el Estado, la liberación del género humano de toda

forma de opresión» (2003: 55). La construcción falseada de una telaraña en relación con el ejercicio del poder que realiza Holloway, con toda su argumentación en torno a cómo el control del aparato del Estado se fragmenta en disímiles microespacios o micropoderes por todo el organismo social, carece de objetividad y representa intereses de clases ajenos a los de las amplias masas, incluso se vuelve contra ellos.

En su discurso predomina una desesperanza, una desilusión por la emancipación humana y por una sociedad basada en la dignidad humana, donde sentencia: «[...] lo máximo que podemos hacer es pensar en términos de narrativas particulares, la lucha de las identidades diferentes por mejores condiciones de vida: la lucha de las mujeres, de los negros, de los homosexuales, de los indígenas, pero ya no la lucha de la humanidad por la humanidad» (2001: 172). La negativa de adentrarse en la complejidad del mundo, el enfoque fragmentario y especializado del conocimiento limita la grandeza de la capacidad humana que radica en el imponerse tareas, en superarse constantemente, y en este sentido juega un importante papel las relaciones sociales establecidas y los procesos de transformaciones revolucionarias de carácter anticapitalista.

Para algunos autores el cambio social empieza a relacionarse cada vez más con la capacidad de hacer, que con la conquista del poder. El propio Holloway dedica todo un capítulo de su trabajo a distinguir el carácter contradictorio del concepto de poder a través de la relación entre el *poder-sobre* y el *poder-hacer.* Por un lado, está el *poder-sobre* que domina y subyuga la posibilidad creativa humana y, por el otro, el *poder-hacer* que se refiere a la potencia creativa humana. Al respecto, expone:

> *Poder*, entonces, es un término confuso que oculta un antagonismo (y lo hace de manera tal que refleja el poder del poderoso). Se utiliza en dos sentidos muy diferentes: como *poder-hacer* y como *poder-sobre*. […] El *poder-hacer* existe como *poder-sobre*, pero el *poder-hacer* está sujeto a y en rebelión contra el *poder-sobre*, y el *poder-sobre* no es nada más que la metamorfosis del *poder-hacer* y, por lo tanto, absolutamente dependiente de él (2002: 64).

La propuesta política de Holloway consiste en liberar el *poder-hacer* de su existencia autonegada o reedificada en la forma de *poder-sobre*. Entiende la existencia del *poder-sobre* como el producto histórico de los modos de producción de las sociedades de clases. Esta es la razón principal por la que argumenta que el Estado, como *poder-sobre*, es una forma capitalista de dominación, por lo tanto incapaz de convertirse en medio de la revolución. Holloway critica la forma burguesa del Estado-nación. No obstante, cuando generaliza la crítica al poder estatal como burguesa, subestima e ignora la necesidad del mismo en el proceso de transición de la nueva sociedad. Es así que su enfoque adolece de una comprensión cabal del objeto de estudio que asume.

De esa misma forma analiza al Estado y a las relaciones capitalistas como la larga culminación de un proceso continuo de construcción de las relaciones interpersonales. Es el *poder-sobre* actuando sobre el *poder-hacer* de las personas. Estos derroteros conducen a uno de los delirios ideológicos de Holloway al fundamentar lo absurdo que resulta pretender cambiar el mundo a través de la toma del poder estatal, debido a que el Estado es en sí parte de la culminación del proceso de reedificación y parte esencial del funcionamiento del capitalismo, así como también es en sí mismo fuente de centralización y creador de intereses propios nuevos.

Desde esta lógica mencionada Holloway enmarca el fracaso de los proyectos marxista-leninistas y los social-demócratas, que aun limitando algunos extremos del capitalismo, cuando tomaron el poder estatal, crearon una nueva clase burocrática que se dedicó a defender intereses propios: «[...] la clase capitalista manipula ahora al Estado según sus propios intereses; después de la revolución, este será manipulado por la clase trabajadora según sus propios intereses» (2002: 31). En este sentido, afirma que por estos derroteros el marxismo-leninismo y la socialdemocracia caen en el error instrumentalista, al no tomar en cuenta que el instrumento con el que se hace una cosa implica en sí mismo una práctica reedificadora que determina el proceso y el resultado de la acción.

El *poder-hacer* encierra el mundo del antipoder, y asegura que «[...] el poder nos interesa solo en la medida en que nos ayuda a comprender el desafío del anti-poder: estudiar el poder por sí mismo, abstrayéndolo del desafío que implica el anti-poder y de su proyecto, no puede hacer más que reproducir el poder» (2002: 67). Desde esta perspectiva la distinción entre el poder-sobre y el poder-hacer que realiza Holloway remite a no cruzarse de brazos, a no tener una actitud pasiva ante la realidad que se presenta. Entender el poder-sobre, su esfera de influencia como la pertinencia de la dominación capitalista y el poder-hacer como el espacio del conflicto y la resistencia es la premisa de la lucha de clases. Solo que Holloway disfraza esta diferenciación como la relación entre el poder y el antipoder. Para ello retoma a Foucault cuando promueve entender el poder en términos de una "multiplicidad de relaciones de fuerza" para vincular toda la multiplicidad de las relaciones de poder con la multiplicidad de resistencias presentes en todas partes dentro de la red del poder, las cuales pueden darse de disímiles maneras por lo que pueden ser posibles, necesarias, espontáneas, interesadas y violentas.[24]

Es el *poder-hacer* actuando en la sociedad el impulso y la necesidad de cambiarla radicalmente. No es la fotografía, el cuadro fijo de Foucault en uno u otro espacio, es el movimiento continuo, el despliegue de esa multitud de resistencias que son esenciales al poder en función de la emancipación. Así sentencia Holloway: «[…] La única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin» (2002: 69). El *poder-hacer* demuestra la vulnerabilidad del *poder-sobre*, como lo demostró Marx en el siglo XIX con su crítica a la sociedad capitalista, tan bien ilustrada en su obra *El capital*. Justa es la crítica que hace Atilio Borón de este pensamiento:

> [...] y aquí cabe recordar lo que Marx y Engels dijeran en *El Manifiesto Comunista* y en tantos otros pasajes de su obra. El problema con el Comunismo Utópico no radicaba en los bellos mundos imaginados por sus pensadores, sino en el hecho de que aquellos no brotaban de un

[24] Estas resistencias pueden o no encontrar feliz término como sostiene la investigadora Mely González Aróstegui: «el momento de la creación es el ascenso a un escaño superior dentro de la resistencia, es la creación de una alternativa emancipadora que enfrente el orden dominante, aunque no llegue a cambiarlo del todo, es el impulso hacia la transformación, la construcción de un proyecto para crear nuevos espacios a la esperanza de una sociedad sin excluidos» (2002: 15).

> análisis científico de las contradicciones de la sociedad capitalista, ni de la identificación de los actores concretos que habrían de asumir la tarea de construirlos, así como tampoco planteaban el itinerario histórico que sería preciso recorrer antes de llegar a destino. La propuesta de disolver todas las relaciones de poder formulada por Holloway conserva todo el encanto de las bellas iluminaciones del comunismo utópico, pero también tiene sus insalvables limitaciones (2003: 56).

Holloway critica cualquier forma y organización de esencia partidista, no por el temor a él, sino por los fines que persigue toda lógica partidista. Así lo manifiesta de manera exagerada y absoluta cuando analiza la situación de algunas asambleas barriales argentinas en torno al enfoque partidista. Hay que respetar las diferencias hacia el interior de todos los movimientos que luchan contra el capitalismo, y en este punto es posible coincidir con Holloway, pero su explicación no es suficiente. Para que esta lucha tenga el éxito deseado debe estar articulada, orientada desde el poder-hacer (para utilizar su terminología), de manera consciente y sistemática y no de manera espontánea. La propia crítica que realiza al supuesto canon leninista y gramsciano respecto a la lucha de clases que debía librarse contra el capitalismo habría de constituir una medida del deber-hacer de cualquier fuerza revolucionaria. Por estos derroteros Holloway afirma: «[...] están totalmente ciegos Borón y otros, no ven que el canon leninista (ó gramsciano, ya que hay poca diferencia) que ellos defienden fue la perspectiva dominante durante cierto período de la lucha de clases, son viejas formas autoritarias, fracasadas, muertas y enterradas desde hace mucho» (2002: 23-24).

Con su concepción Holloway ignora que si bien la propuesta gramsciana guarda poca diferencia con la de Lenin, la forma, la articulación, la exterioridad de la propuesta, ha incidido de manera decisiva en todo el quehacer teórico y práctico del movimiento social. Finalmente, refugiado en la propuesta zapatista, subvalora la historia anterior al concebirla como un “pasado idealizado” obsoleto para el presente, el cual impone nuevos enfoques como el “preguntando caminamos” del discurso zapatista.

Por este modo de desbordar el discurso y por adelantarse en cierto grado a todo lo real, Holloway se sitúa como si fuese el mesías, o el discípulo mejor iluminado por este ideario. Los propios zapatistas han manifestado en más de una ocasión que la idea de representar históricamente la humillada memoria indígena ha resultado un fracaso. Las buenas intenciones de Holloway idealizan, en su detrimento, la práctica de uno de los movimientos sociales más auténticos de los últimos tiempos, a la vez que pone en circulación una visión reduccionista e ideologizante del mismo, y tal acción es muy nociva.

Hasta aquí hemos abordado algunas de las posiciones que se refieren a la polémica del poder en América Latina. Cada una de las posiciones tratadas tiene en común la necesidad que poseen las grandes mayorías excluidas de liberarse del dominio opresor. Sin embargo, difieren en las vías planteadas para esta liberación. Mientras unos señalan la opción de revertir gradualmente el orden existente a partir de su inserción en él, otros, y es nuestra posición, plantean que el camino de las reformas por auténticas y revolucionarias que parezcan, no cambian, en última instancia, la naturaleza del orden existente. Para ello se requiere una transformación revolucionaria profunda que transite, inevitablemente, a través de la lucha clasista que garantice la toma del poder, ya sea por la vía armada o pacífica, hacia la aniquilación paulatina de la maquinaria estatal burguesa. En esta posición la tendencia que plantea la construcción del poder desde abajo, desde toda la horizontalidad posible, es insuficiente para solucionar centralizadamente el problema de la toma del poder, como la única salida a la dominación capitalista.

Los matices de las distintas posiciones desbordan cualquier análisis dicotómico que se realice. Así, la propia posición zapatista con relación a su proyecto político, impone la necesidad de enfrentar el nuevo contenido —no con el lenguaje y la tecnología tradicional— sino con nuevas formas de interlocución que se renueven constantemente al calor de las experiencias prácticas. De esta forma se abandona la idea clásica de la toma del poder para buscar otras formas de articular las luchas. Como ha señalado el SCI Marcos: «[…] hemos pensado que si hacemos un cambio de premisa de ver el poder, planteando que no queríamos tomarlo esto iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran política diferente a los

políticos que padecemos hoy en todo el espectro político: izquierda, centro, derecha y los múltiplos que haya» (1996).

El EZLN es simultáneamente un ejército y una organización política. Como ejército lucha contra la guerra, como organización política aboga por una política con un profundo sentido ético que se convierta en el espacio posible de acuerdo a un mundo formado por diferencias, es decir, una nueva forma de hacer política que comprenda las diferencias. Desde el inicio de sus luchas, los zapatistas han mantenido una posición inédita en los movimientos políticos, contribuyendo al desarrollo de una nueva cultura política.

Este trabajo pretende ser una propuesta más a favor de que un mundo diferente es posible.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ROJAS, CARLOS A. (2007): «Generando el contrapoder, desde abajo y a la izquierda», en *Revista Contrahistorias,* no. 8, Ediciones Eva, México.

BARTRA, ARMANDO (s. f.): «La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, según John Holloway», en *Revista Chiapas*, no. 15, CLACSO, Buenos Aires, pp. 123-140.

BORÓN, ATILIO (2006): *Imperio e imperialismo*, Fondo Cultural del Alba, La Habana, Cuba.

_____ (2005): «"La izquierda" latinoamericana a comienzos del siglo XXI: Promesas y desafíos», en *La nueva izquierda en América Latina: sus orígenes y trayectoria futura*, Grupo Editorial Norma, Colombia.

_____ (2003): «Poder, contrapoder y anti-poder. Notas sobre el pensamiento crítico contemporáneo», en *Temas*, no. 33-34, La Habana, Cuba.

GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, M. (2002): *Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo*, DEI, San José de Costa Rica, Costa Rica.

HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI (2002): «La multitud contra el imperio», en *OSAL*, no. 7, Buenos Aires, Argentina.

_____ (2002): *Imperio*. Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

HOLLOWAY, J. (2001): «El zapatismo y las Ciencias Sociales en América Latina», en *OSAL*, no. 4, pp. 169-178.

_____ (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Editorial Herramienta, Buenos Aires, Argentina.

MARX, C. (1987): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. 1, Siglo XXI Editores, México.

RODRÍGUEZ GARAVITO, CESAR Y PATRICK S. BARRETT (2005): «¿La utopía revivida? Introducción al estudio de la nueva izquierda latinoamericana», en *La Nueva Izquierda en América Latina: sus orígenes y trayectoria futura*, Grupo Editorial Norma, Colombia.

SCI MARCOS (1996): Intervención oral del EZLN en palabras de Marcos para las cuatro mesas de trabajo del tema Política. Encuentro Mundial por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, 30 de julio.

DE SOUZA SANTOS, BUENAVENTURA (2005): «Una izquierda con futuro». En *La Nueva Izquierda en: América Latina: sus orígenes y trayectoria futura*, Grupo Editorial Norma, Colombia, pp. 439-453.

Aproximación epistémica-metodológica a la política y el asunto del poder en América Latina

Augusto Salvador Romero Robledo

Abordar la cuestión de la política en inherencia al problema del poder en América Latina, me obliga a posicionarme desde un ámbito ético de comprensión de la realidad. Por la complejidad del problema del poder, es ineludible precisar algunos cuestionamientos para clarificar mi posición: ¿cuál es el marco referencial en el que estamos pensando el poder?, ¿de qué manera pienso el mundo y el quehacer investigativo?

Me permito en este breve escrito pensar en una mancuerna muy general en torno al problema del poder y la organización. Buscaré dar evidencias a partir del andamiaje conceptual que configura el pensamiento crítico en su relación a la realidad histórico-social.

En este momento del debate en torno a las formas de construcción del conocimiento, que implican una ética y una política del saber, nos encontramos los sujetos inmersos en las Ciencias Sociales, en una multiplicidad de rupturas y líneas de fugas que ponen de relieve la alteración de las formas hegemónicas de la teoría social. Pero a pesar del posicionamiento crítico que existe en la academia y en los procesos populares, la primacía de la teoría respecto a la práctica política y las formas de hacer-construir la realidad, aún están en desajuste (Zemelman, 2005).

Los teóricos sociales se han encargado de teorizar la apariencia de la realidad histórico-social. Es decir, estos se han encargado del estudio de la realidad objetivada a partir de múltiples perspectivas que ponen como centralidad el hacer del ser humano, negando así la complejidad que se envuelve en él. Entonces el mundo en la teoría va apareciendo como un entramado de conceptualizaciones que explican la realidad así, encapsulando la comprensión de esta a partir de elementos predefinidos por la teoría, es lo que

Zemelman (2005) considera el desfase entre los cuerpos teóricos respecto a la realidad que se construye a un ritmo más acelerado.

La investigación como proceso creativo-cognitivo y como intervención de la realidad, más allá de la racionalidad instrumental, es un devenir dialéctico que implica la relación de la *teoría-práctica* como una búsqueda de transformación radical de la sociedad. Un proyecto de investigación desde la teoría crítica, entonces, es un proceso de elucidación, como lo plantea Cornelius Castoriadis, una actividad práctico-poíetica. La teoría como creación implicaría en ese sentido un *pensamiento epistémico-político* que posibilite la coherencia entre categorías y realidad producida por el sujeto. Es decir, la elucidación implica la imaginación radical como creación de lo nuevo en la realidad; esto como la dimensión política de la teoría. La realidad en ese sentido, es constitutiva de la teoría. En el momento en el que esta queda instituida peligra en comenzar con el cierre del proceso creativo, de ahí la necesidad de partir de los antagonismos y las contradicciones, es decir de los problemas de la realidad social ya que esto permite abrir perspectivas tanto teóricas como políticas. Mirar a la teoría como herramienta de inspección de la realidad (Castoriadis, 2011) es comenzar un proceso de racionalización que reduce la realidad a lo observable, negando las dimensiones caóticas que el investigador no logra percibir, e identificando las categorías con la realidad (Adorno, 1984).

¿Pensar desde el anticapitalismo?

En las últimas décadas, desde la insurrección zapatista de 1994 hasta la actualidad, ha comenzado el despliegue de un pensamiento anticapitalista que reflexiona desde teorías críticas que ponen en cuestión las teorías heredadas por las perspectivas revolucionarias construidas en la primera mitad del siglo XIX hasta el siglo XX. Este es un pensamiento que problematiza y busca la desarticulación de mitos respecto al capitalismo y la lógica del progreso que el llamado socialismo real reprodujo.

La ciencia desde el socialismo se confeccionó como una suerte de competitividad con la ciencia del capital, pero esta operaba desde la misma lógica del progreso. En este sentido, las perspectivas emancipatorias que

apelaban a la ciencia lo hacían desde una perspectiva racionalista con un enfoque en el que «la fe en la ciencia está justificada por el papel verdaderamente revolucionario que desempeñó en los siglos XVII y XVIII» (Feyerabend, 2016), ignorando que, como plantea Silvia Federici (2010: 191), las reflexiones filosóficas, específicamente las de Descartes y Hobbes, dieron pie al surgimiento de una ciencia capitalista del trabajo donde se comienza a observar los sujetos como cuerpos mecánicos, perspectiva prescindible para el desarrollo del capital. Así mismo se va configurando, de manera simétrica, una ciencia social del disciplinamiento, es decir, una ciencia social que legitima y refuerza el naciente sistema hegemónico.

En el capitalismo ciencia e ideología es lo mismo en tanto que implican el mismo proceso de justificación de la realidad hegemónica, la creación del mito eternizador, la tecnociencia se instrumenta para la devastación del medioambiente, mostrando así el carácter progresivo de la investigación científica, hasta ahora centralizada en los institutos de investigación universitarios y la relación que estos tienen con las corporaciones, las instituciones gubernamentales y las ONG. La ciencia en el capitalismo, no puede ser más que una mercancía, un medio para la racionalización económica. Entonces es necesario preguntarnos: ¿cuál es nuestro papel como investigadores?, ¿desde qué metodología y epistemología tenemos que pensar los problemas de la sociedad, de la vida?

Desde el pensamiento anticapitalista, se han venido resignificando las formas de investigación. Comienzan a surgir una serie de propuestas que exponen, por ejemplo, la necesidad de la teoría como una «actitud racional diferente, en vez de poner el acento en normas o limitarse a racionalizar a partir de cómo se ha construido el conocimiento» (Zemelman, 1994). Por otra parte, desde la reflexión de los procesos organizativos se pone el énfasis en un *qué hacer* político que implica la transformación de la realidad social. Una de estas reflexiones es la de los zapatistas desde el finado SCI Marcos (2003) cuando plantea la necesidad de pensar críticamente partiendo de que la reflexión teórica «no suele ser sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos. Y es, además, de carácter aproximado y limitado en el tiempo,

en el espacio, en los conceptos y en la estructura de esos conceptos. Por eso rechazamos las pretensiones de universalidad y eternidad en lo que decimos y hacemos».

Esta reflexión es un posicionamiento ante la realidad en torno a cómo analizar pero también cómo construirla. Esto significa la politización de la teoría que deviene de la autorreflexión de las prácticas de los sujetos y de la problematización de las formas de construir la historia.

La reflexión anticapitalista desde el zapatismo tiene como punto de partida la negación. Esta forma de pensar los problemas sociales, condensa el antagonismo existente en la contradictoria realidad capitalista. La tensión que existe en el momento de negación de la realidad social totalizante en la que habitamos se muestra en colectividades que buscan salir de la homogeneidad. Estas se muestran como momentos de rechazo a la identidad que constituye lo dado de la realidad social, es decir, la no-identidad hacia el Estado, el capital, la familia, la política y demás formas de dominio configuradas en lo social.

Hay una negación hacia el capitalismo como un sistema que engendra muerte, explotación y despojo. En las prácticas de los sujetos se muestra de distintas formas su hacer contra la homogeneización y totalización de la política, pero esta se muestra como límite de lo superficialmente humano dejando a un lado ámbitos de la realidad que remiten a aspectos psíquicos, biológicos, ecológicos, etc.

La reflexión crítica ha permitido una ruptura hacia las formas de organización arborescente. Las estructuras jerárquicas comienzan a ser desplazadas, se abren formas de pensar lo social más allá de una perspectiva sistémica, donde se configuran líneas de fuga que escapan de las formas históricas de organización de la política. Esto deviene en la búsqueda de métodos de organización asociativos, por afinidad o colectivos que dan cuenta de la perspectiva rizomática que los conforma. El hacer comienza a pensarse desde la autorganización de los sujetos implicados, lo que expresa que subyace un rechazo a la fragmentación que implica la relación entre pensantes-ejecutantes.

Pensar la política en ruptura con estas formas implica un quiebre con la jerarquización de las prácticas, pero teniendo en cuenta la necesidad de consciencia del contra que despliega el sujeto en su hacer y también reconociendo dimensiones de la realidad más allá de lo humano. El pensamiento crítico acompaña el rompimiento de la perspectiva antropocéntrica de las Ciencias Sociales.

Regresando al problema de la negatividad, considero pertinente retomar algunos elementos planteados por Theodor W. Adorno (1984) que me permitan dar cuenta de los momentos de indeterminación y apertura de los sujetos. Desde esta perspectiva, la cuestión de la no-identidad y la negación concreta me permitirán pensar el problema del sujeto, la vida y la transformación social desde una perspectiva crítica, pues considero que es en el hacer concreto del sujeto, donde «lo específicamente materialista converge con lo crítico, con la praxis transformadora» (Adorno, 2004: 191).

El hacer concreto del sujeto y la experiencia que se derive de esto tendría que partir de una reflexión y una perspectiva de la vida más compleja, porque lo que conforma lo humano no se reduce a lo histórico-social.

Planteado lo anterior, considero que la negatividad se puede pensar como categoría que da cuenta de los umbrales del hacer-pensar de los sujetos, de la subjetividad como espacio-tiempo, donde la clasificación y el determinismo no logra encapsular pues uno de los rasgos característicos de dicha categoría es reconocer y evidenciar que la totalidad contiene y cosifica en concepto aquello que busca nombrar, lo inmoviliza y lo esteriliza pues su característica fundamental es la homogeneidad.

Entonces, la dialéctica desde la perspectiva de la negatividad es una ruptura hacia la totalidad como categoría que sintetiza y homogeneiza; en el plano de lo político es una ruptura con las *formas estatales de organización,* que en su constitución son instrumentales pues parten de una racionalidad medio-fin. Desde un ámbito filosófico, dicho quiebre epistémico se da en reconocer que en la contradicción surgida de la autorreflexión de los sujetos, es decir, en la conciencia de no-identidad y en la creación que deviene del despliegue del

imaginario radical, la posibilidad de ruptura con lo aparencial se abre. En palabras de Adorno es: «[...] volver hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia de ser en sí del concepto en cuanto una unidad de sentido» (1984).

Entendemos que Adorno reconoce lo potencial y lo indeterminado, es decir, los umbrales en lo no-idéntico. Para él la identidad y la totalidad conforma el sistema categorial hegemónico por excelencia (Tischler, 2007). Poniéndolo en balance respecto a la cuestión de la vida y la autonomía, la autonomía como proyecto revolucionario que tiene como característica la particularidad de los sujetos como colectividad auto-organizada, desborda las lógicas económicas e identificatorias, pues reflexionando desde las colectividades anticapitalistas desde principios de los noventa hasta la actualidad, en especial los referentes al anarquismo y a la autonomía, instituyen prácticas que cuestionan el desarrollo y el progreso, incluso las modas teóricas de la racionalidad ambiental.

La reflexión de la autonomía como proyecto de transformación radical de la sociedad nos obliga a emprender una crítica contra la mistificación de la historia y de la idea de revolución heredada por el marxismo-leninismo, es decir progresista y antropocéntrica. El proyecto de revolución que nos convoca ahora es en torno a la posibilidad de los sujetos de reproducir la vida desde la autodeterminación, pues si bien el Estado ya no es el horizonte a alcanzar, existe la mediación del capital que reina de manera sustancial en las significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2011). Para Castoriadis el proyecto revolucionario tiene que transgredir lo anterior, pues este es:

> […] proyecto social-histórico, que no procede ni de un sujeto ni de una categoría definible de sujetos, cuyo portador nominativo siempre es solo soporte transitorio; que no es solo encadenamiento técnico de medios que sirven a fines racionalmente definidos de una vez para siempre, ni estrategia basada en un saber establecido y situada en condiciones

> "objetivas" y "subjetivas" dadas, sino engendramiento abierto de significaciones orientadas hacia una transformación radical del mundo social-histórico, establecidas y sostenidas por una actividad que modifica las condiciones en que se desenvuelve, los objetivos que se erige y los agentes que la realizan, y unificadas por la idea de autonomía del hombre y de la sociedad (1973).

En el planteamiento de Castoriadis existe una tensión en torno al sujeto revolucionario. Si bien estoy de acuerdo que dicho sujeto es solo un soporte transitorio en la transformación de la sociedad, el *locus* de enunciación y pensamiento desde donde el filósofo griego hace la crítica es desde lo que él mismo llamó *la pulverización del marxismo-leninismo.* Sin embargo, Castoriadis a lo largo de su obra continúa hablando del dominio del hombre, es su punto de partida para reflexionar la historia antropocéntrica, cuestión que da por hecho y no cuestiona.

Pensar la revolución desde una perspectiva libertaria no supone la totalización del sujeto de la revolución y en lo que nos interesa, tampoco supone la reducción del ser humano. Actualmente considero que existe una ruptura con el planteamiento de la existencia de un sujeto único e histórico con la tarea mesiánica de dirigir la revolución que triunfará de una vez y para siempre. El sujeto que actualmente se constituye como sujeto revolucionario es el sujeto en crisis, pero también existe una búsqueda de reconocimiento del medio natural como sujeto, cuestión que es muy limitada pues supone que las relaciones solo se dan de manera dialógica entre sujetos y no reconociendo la particularidad que merece el medio natural. En ese sentido, se continúa traduciendo desde una racionalidad académica, los problemas que están afrontando los sujetos a partir de sus prácticas en contra de la lógica de progreso, la historicidad de la categoría de sujeto como ahora lo comprendemos es constitutiva de la modernidad, e inevitablemente remite al momento histórico donde el ser humano hace más tajante la separación con su medio natural.

Conocimiento y academia

Es necesario preguntarnos si el conocimiento enseñado en las universidades es neutral u objetivo como se nos quiere enseñar, o es un conocimiento que está vinculado con la reproducción de la perspectiva económica imperante, que implicaría en todo caso, la pretensión de formar sujetos irreflexivos que se amolden a la lógica de reproducción del capital. Por ejemplo, la forma en la que se conforman las instituciones educativas en México está basada en la competitividad y la exclusión. La universidad se configura como empresa. Primero, se crea la necesidad de ingreso a la institución educativa, con el objetivo de una posible inserción en el mayor número de campos laborales posibles. Segundo, se selecciona a los sujetos mejor adaptados a dicha institución y, ya logrado el objetivo de cooptación, en la mayoría de los casos, los sujetos que conforman las universidades son partícipes inconscientes de la estrategia de dominio y control que implica el proyecto educativo neoliberal, pues, como se puede observar, la lectura del conocimiento que se imparte desde la institución es enseñada desde una perspectiva positiva e individualizada[25], el cuestionamiento de la realidad se hace en el marco de la teoría lo que implica lo que con anterioridad exponía: el desfase de la teoría con la práctica.

Quiero llamar la atención en un sentido. La práctica teórica tiene cierta pertinencia desde el ámbito de la necesaria reflexión de los sujetos. Sin embargo, cuando se desvincula la reflexión de la realidad de los sujetos mismos, necesariamente se generará una relación de poder y fragmentación entre sujeto teórico respecto al sujeto analizado, pues se despoja a estos últimos de su capacidad de autorreflexibidad y autoanálisis.

Ahora bien, siguiendo este enfoque y buscando desmitificar la neutralidad académica, el conocimiento en sí, ya es praxis por lo que no se puede asumir como un acto neutral. Así la academia intenta crear un profundo hueco, ya que

25 Es decir, que los métodos de enseñanza en los sistemas escolarizados son homogéneos y no responden a las necesidades concretas de los sujetos que confluyen en las instituciones escolares, así la pedagogía es un desfase entre lo enseñado en las escuelas y la realidad que viven los sujetos.

la ética propuesta desde la investigación está vinculada a la objetividad y la neutralidad que implica un momento de privatización académica.

Una propuesta que se ha venido discutiendo es intentar no asumir las disciplinas en su forma fragmentada que se expresa en el reduccionismo de la enseñanza escolarizada. Esto se puede observar en los programas universitarios donde lo histórico, económico, político, social y lo cultural se enseñan de forma aislada. Esto implica la adopción del método positivista como forma de ver a los sujetos sociales, como cosas negando el proceso complejo que los envuelve, dándole así un enfoque utilitarista.

Esta forma de pensar y construir la realidad social está determinada por dos cuestiones que me parecen importantes mencionar: la institucionalización de la vida como aspecto inseparable a las formas económico-sociales y, con esto, las formas de representación por medio de la democracia como forma política homogeneizante y las limitaciones que esto pudiera tener en el despliegue de los sujetos; por otro lado está la determinación-contención en la construcción histórico-social de estos mismos al pensarse a través de los dictados de las formas sociales-económicas hegemónicas ya construidas.

Analizando las limitaciones e implicaciones que tiene esta forma de construir lo social, surge la necesidad de tener una ruptura con las formas convencionales del pensar la realidad y la investigación, pues una de las formas de reproducción de las Ciencias Sociales es asumir de manera acrítica la teoría, que desde las instituciones educativas se enseña.

El problema de las Ciencias Sociales en las universidades

El despliegue del proyecto neoliberal que actualmente se vive en los países del sur ha sido parte de la constante restructuración del poder. La renovación de los métodos de dominio y control configura formas más sutiles de coerción. Ahora asistimos a la implementación de estrategias de contrainsurgencia enmarcadas en la denominada guerra de espectro completo, lo que implica que la dominación esté en todas las dimensiones de la vida.

Esto involucra la dimensión de la ética académica en la creación de conocimiento, pues el papel que juegan las Ciencias Sociales en el proceso de dominación se ha clarificado aún más al adquirir especial importancia en las invasiones militares. Esto lo analiza con profundidad Gilberto López y Rivas (2012) en su texto *Estudiando a la contrainsurgencia de EE. UU.: manuales, mentalidades y uso de la antropología*, en el cual muestra el papel de la Antropología[26] como disciplina social en el ejercicio de la contrainsurgencia. El investigador Álvaro de Souza Pinheiro expone el ejemplo de la antropóloga Montgomery Mcfate cuando escribe «El nuevo manual de contrainsurgencia del Ejército de Estados Unidos FM- 3-24». El mencionado escrito responde a la idea de la guerra de espectro completo, pues uno de los objetivos del manual es conocer los intereses de la población para así «ayudar a restablecer instituciones y fuerzas locales de seguridad y asistir en la reconstrucción de los servicios básicos» (Cit. en López y Rivas, 2012), así mismo se plantea sobre la tesis central de la antropóloga que:

> Una condición fundamental de la guerra irregular y de las operaciones de contrainsurgencia es que el comandante y su estado mayor no pueden seguir limitando su atención a las materias tradicionales: misión, enemigo, terreno y condiciones meteorológicas, tropas amigas y apoyo disponibles, y tiempo. La población local del área de conflicto debe ser considerada un aspecto tan crítico como distintivo del diagnóstico del teatro de la guerra por parte del comandante […] La dimensión humana es la esencia misma de la guerra irregular. Entender la cultura local y los factores políticos, sociales, económicos y religiosos es crucial para una contrainsurgencia y para operaciones de estabilidad exitosas, y últimamente, para el triunfo de la guerra contra el terror (Mcfate, cit. en López y Rivas, 2012).

Este párrafo muestra un tanto lo perverso del texto en torno a la necesidad de las Ciencias Sociales en las guerras en contra de "los enemigos de la democracia", pues solo la investigación que brinde información de los aspectos

26 Esta disciplina no es exclusiva de las Ciencias Sociales, también se apoya en la Economía, la Ciencia Política, la Sociología, la Geografía, etc.

socioculturales podría resolver las necesidades militares. Esto nos muestra que se comienza a complejizar el proceso de dominación-contrainsurgencia pues el ejército no está utilizando simplemente métodos de guerra territorial desde la perspectiva bélica sino que está buscando la comprensión cultural, económica y política para el dominio profundo de poblaciones en conflicto.

Esto no surge simplemente de individuos académicos pues el conocimiento que se genera sale desde distintas instituciones, entre ellas la University of Chicago Press, que es quién lo publica; la U. S. Army, que es quién despliega la práctica de estas investigaciones, así como las instituciones que se interrelacionan con esta última como la United States Agency for International Development (USAID) y las instituciones internacionales que colaboran con ella, es decir, las organizaciones no gubernamentales a nivel internacional.

Esta guerra de espectro completo se materializa en un proceso de contrainsurgencia silenciosa que no va dirigida exclusivamente a grupos armados o subversivos, pues la mejor forma de luchar contra la insurgencia es evitando que surja como lo plantea Zibechi (2010). Así es como se comienzan a instrumentalizar las Ciencias Sociales para comprender aspectos que ya mencionaba antes con respecto al texto de López y Rivas, en donde resolver las necesidades de dominación implica abarcar todos los ámbitos de la vida, entre estos, la investigación académica, ya que desde aquí, se encargan de encubrir los antagonismos sociales[27].

Tenemos que contemplar que no solamente desde la perspectiva de la guerra regular se ejercen estos métodos de contrainsurgencia. Ahora, el poder económico y político opta por usar métodos menos violentos y se encuentran en formas diversas de inhibir y cooptar. Regresamos al ejemplo de las universidades que intentan crear sujetos que a partir de la competitividad sean funcionales para los mecanismos económicos, de ahí las reformas en los planes de estudios dictadas por los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Un ejemplo de esto son los

27 Zibechi muestra en su libro *Contrainsurgencia y miseria* (2010) cómo la lucha en contra de la pobreza encubre el verdadero problema del asunto; el discurso de ayuda humanitaria (www.usaid.gov) a veces no es más que la forma encubierta de invasiones y desterritorialización.

programas relacionados con las Ciencias Políticas así como la Sociología, que antes de generar análisis críticos de la realidad crean burócratas que se encargan de la gestión y administración pública e intelectual, así como programas sociales que se reducen en participación ciudadana y se enmarcan en formas de organización no gubernamentales o en los partidos políticos.

Así es como el papel de las universidades, desde esta racionalidad instrumental, politiza el conocimiento desde una perspectiva favorable al capitalismo. Esto tiene como implicación, la creación de un imaginario académico donde la idea de un buen investigador radica en aquel que observa objetivamente el problema a investigar, negando la percepción e historia subjetiva del investigador y también sujetándolo pues este posicionamiento implica, en muchos casos, que el sujeto investigador sea reproductor y no creador de conocimiento, ignorando algunos preceptos epistémicos que también son éticos y envuelven este problema como desde dónde se investiga, cuál es el contra de la investigación y el cómo se investiga.

Por otro lado, la tensión que se da en la construcción del conocimiento no se puede reducir a los espacios hegemónicos puesto que el conocimiento que se construye desde los movimientos sociales logra resolver algunas de las contradicciones existentes, pues se inicia desde la realidad misma para construir este conocimiento y en ese sentido se logra entender que el sujeto es constructor de su realidad, pero a la vez la realidad lo constituye como sujeto y en esa dialéctica se encuentra la generación de conocimiento. Se parte de otra forma de entender el mundo y el conocimiento no se escinde del sujeto como se podría entender desde la concepción occidental, que posee separaciones fundamentales como razón-cuerpo, sujeto-objeto, cultura-naturaleza (Lander, 2006).

A manera de conclusión: el conocimiento desde el sujeto

Incorporar al sujeto en el proceso de investigación en relación con el de enseñanza-aprendizaje implica romper con los parámetros metodológicos enseñados que reproducen la realidad capitalista. Esto implica potenciar el despliegue del imaginario radical para comenzar a incorporar nuevos saberes

y así construir otras realidades. Es claro que esto no se podría dar desde las universidades ahora, pues están institucionalizadas desde la perspectiva hegemónica del saber y, por lo tanto, son reproductoras del poder hegemónico.

Desde los procesos auto-organizativos se comienza a generar conocimientos que dan cuenta de esto ya que a partir de la experiencia de las prácticas políticas se crean conceptualizaciones que dan cuenta de su mismo despliegue.

Entonces, incorporar al sujeto implica pensar desde el sujeto mismo que construye su realidad y no necesariamente los procesos en ruptura con el sistema, aunque estos han tenido un proceso importante pues comienzan a incorporar y pensar la pedagogía desde la cotidianidad (Zibechi, 2008) y han tenido aportes teóricos importantes, los que posteriormente la academia ha apropiado. Sin embargo, en la realidad vivida en los espacios populares hay saberes que están latentes y que no se toman en cuenta. Por ejemplo, el joven que hace grafitis sin haber tenido ninguna instrucción artística y que a partir de sus creaciones muestra la memoria de una colonia o la realidad vivida en sus espacios. Posiblemente no esté canalizado este saber, e incluso el hecho no debe estar racionalizado en una teoría que implique su negación, pero la potencia que existe latente en esto es digna de considerarse. Menciono esto porque los procesos de ruptura no surgen necesariamente de los estudiantes y académicos de las universidades, sino de los sujetos que buscan resolver sus necesidades cotidianas y en esa búsqueda encuentran su capacidad de hacer.

Esto rompe totalmente con la educación escolarizada pues mientras en las instituciones educativas se imponen saberes universales y homogeneizantes, desde los movimientos se construye a partir de las especificidades y necesidades cotidianas. Así se podría decir que es la manera en que se incorpora el sujeto en la historia pues ya son constructores conscientes de su cotidianidad en la búsqueda de nuevas formas de relaciones sociales desde sus espacios-tiempos.

Se trata de una relación entre la construcción del conocimiento y la realidad cotidiana donde viven desde su hacer. Esto ya no sería desde la verticalidad

que existe entre educador-educando haciendo la separación entre el sujeto que sabe y los que no saben, sino desde relaciones horizontales entre sujetos que comparten sus saberes. Es una relación de reconocimiento entre sujetos así como el saber ver y el saber escuchar[28].

Mientras que los estudios académicos encubren las prácticas de los sujetos que participan en los movimientos sociales teorizando en torno a estos como objetos sociales (tal es el ejemplo de Touraine y Castells), estos mismos crean conocimientos colectivos que incluso proponen nuevas metodologías para comprender la realidad social[29]. En ese sentido, también es menester reflexionar en torno al mecanicismo de los movimientos sociales que despliegan su hacer a partir de lo ya teorizado desplazando el proceso de búsqueda que implica la política.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO W., T. L. (1988): *Dialéctica negativa.* Editorial Taurus, Madrid, España.

_____ (2001): *Epistemología de las Ciencias Sociales.* Editorial Cátedra, Madrid, España.

_____ Y MAX HORKHEIMER (1998): *Dialéctica de la ilustración,* Editorial Trotta, España.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2000): «Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro». En Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas,* CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

28 Para la profundización con respecto al saber escuchar véase el libro de Carlos Lenkersdorf (2008): *Aprender a escuchar; enseñanzas mayas-tojolabales*.

29 Véase los aportes del Colectivo Situaciones-MTD Solano en Argentina, lo que fue el Colectivo Investigadores Descalzos en Oaxaca, los seminarios realizados en el Cideci en Chiapas, Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas en Guadalajara entre otros.

CASTORIADIS, C. (1973): *La experiencia del movimiento obrero,* Tusquets Editores, Barcelona, España.

_____ (2011): *La institución imaginaria de la sociedad,* Tusquets Editores, Barcelona, España.

LA IDEA (2010): «Ciencia y anarquía. Paul Feyerabend». Disponible en: http://laidea.agriculturaecologica.eu/2010/05/ciencia-y-anarquia-%E2%80%A2-paul-fayerabend/

HINKELAMMERT J., F. (2006): *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido,* Editorial Caminos, La Habana, Cuba.

HOLLOWAY, J. (2002): *Cambiar al mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* Editorial El viejo topo, Argentina.

LÓPEZ Y RIVAS, G. (2012): *Estudiando a la contrainsurgencia de Estados Unidos: manuales, mentalidades y uso de la antropología.* Disponible en: http://www.rebelion.org/docs/157900.pdf. Consultado el 14 de octubre de 2012.

TISCHLER, S. (2005): *Memoria, tiempo y sujeto.* F & J Editores, Guatemala.

_____ (2007): «Tres notas sobre el sujeto anticapitalista polimórfico», en *Actas Sociológicas,* no. 62, septiembre-diciembre, pp. 31-43.

SCI MARCOS (2003): «El mundo: siete pensamientos en mayo 2003», en *Rebeldía*, no. 7. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm. Consultado el 1 de agosto de 2016.

SCOTT, J. (2004): *Los dominados y el arte de la resistencia.* Eds. Era, México.

ZEMELMAN, H. (1994): «Racionalidad y Ciencias Sociales», *en Anthropos*, no. 45, pp. 5-23.

ZEMELMAN, H. (1998): «La historia se hace desde la cotidianeidad». En Heinz Dieterich: *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, pp. 209-223.

_____ (2002): *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento,* Ed. Anthropos, España.

_____ (2005): *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico,* Ed. Anthropos, España.

_____ (2007): *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana,* Ed. Anthropos, España.

ZIBECHI, R. (2008): A*utonomía y emancipación: América Latina en movimiento,* Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones, México.

_____ (2010): *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*, Editorial Independiente Pez en el Árbol, México.

La dialéctica de la historia como paradigma emancipador para la construcción de una nueva civilización sin capitalismo

Salvador Romero Montalvo

A manera de preámbulo

La dialéctica de la historia es todo un sistema de conocimiento, un método y una lógica que permitió a Carlos Marx y en la era contemporánea a sus continuadores, interpretar el mundo social desde la totalidad concreta, hacia el objetivo de transformarlo. Sobre todo, este sistema de saber está plasmado de realidad, enriquecido por el tiempo y espacio de la historia, sobre el cual se ha desarrollado el ser humano, una humanidad en la que su inteligencia está bloqueada por el sistema más avanzado de la propiedad privada: el capitalismo imperialista, el sistema más depredador contra la humanidad que se ha sostenido sobre su propio analfabetismo.

Lo que soporta esta dictadura conceptual en el capitalismo es su paradigma en su sistémico enlace con la institución. Toda la obra de Marx, desde la dialéctica de la historia, está encaminada al estudio de esta teoría, reflejada en la ley del valor, con el objetivo de destruirla por ser el soporte de la explotación. La dialéctica de la historia como paradigma, en el capitalismo, se ha venido confrontando contra la dictadura del concepto, reflejado en positivismo, democracia, liberalismo, tecno econometría, así como en contra del neoliberalismo, todo sustentado desde el funcional-estructuralismo, como único paradigma que ha venido soportando la existencia de la teoría del valor en el tiempo y espacio del capitalismo.

Para los teóricos de la hegemonía burguesa, desde el mundo epistemológico, reflejado en la investigación y docencia, el funcional-estructuralismo es mera teoría social y la teoría social es solo un funcional-estructuralismo, por ende una mera metafísica; así se desenvuelve la dictadura del concepto burgués con el objetivo de formar cuadros que respondan a los intereses de su sistema. Sin embargo, por otro lado, desde los espacios de la acción que se expande para dominar, a través de la poderosa institución en su sistémica relación con el

paradigma, el mundo del poder real de la burguesía internacional se sostiene como sistema de las relaciones económicas, políticas y socioculturales, basadas en la dominación y explotación.

La economía de mercado en el capitalismo, desde siempre se ha sostenido sobre la base de la ley del valor, expandida a través de su teoría, esta ha sido la esencia de su existencia. Pongamos atención a esto de la teoría del valor, pues lo que está trabando la transición hacia una nueva civilización, sin propiedad privada, es el orden económico basado en esta teoría: la ley del valor está bien afianzada por el sistema de poder del capital, porque sobre la base de esta vive y se mueve tal dictadura.

La cosa es grave, la bestia a través del dinero y el terror está penetrando en la conciencia de los seres humanos, el dominio se sostiene contra lo que representa la resistencia. Sobre la sustentación de la realidad tenemos que estar bien claros, ya no podemos mezclar los dos proyectos, o bien es mercado o humanidad, o uno se sostiene o el otro se extingue. Esta es una confrontación de dos proyectos distintos, el de la explotación y el que rechaza la explotación, por ejemplo, si le dijéramos a los imperialistas que se mueven sobre la base del dinero y el poder militar, si están dispuestos a dar cabida a la historia para que marque una nueva civilización, sin ley del valor o propiedad privada, por supuesto que jamás lo permitirían. La realidad nos está mostrando, que si queremos romper la traba que nos imponen los imperialistas para pasar, ellos nos obstaculizan con su dinero y su poderoso ejército.

Entonces, ¿qué hacer? La estrategia a seguir es lograr extinguir la ley del valor soportada por su teoría, por su paradigma y su institución, entonces para lograrlo se tiene que organizar la sociedad de los explotados a través de la comuna, una organización de tipo horizontal del pueblo dentro de la cual sea la dialéctica de la historia, la que lleve el curso y soporte esa organización, donde lo transdisciplinario sea la base para la organización del proyecto social de los pueblos organizados en comuna, es decir, una organización social del pueblo dentro de la cual se involucren los distintos saberes y prácticas derivados de la dialéctica de la historia, que reflejen el encuentro de la sabiduría popular con el pensamiento científico crítico, diversificado en el área del saber científico social,

científico natural y científico técnico, así como de la cultura, movidos por la dialéctica de la historia.

Ya es tiempo de que se extinga el capitalismo en aras de que el planeta se salve; con un planeta chatarra como lo están perfilando los imperialistas es imposible que pueda sobrevivir la humanidad. Si queremos sobrevivir como especie humana tenemos que extinguirlo. Construyamos un mundo nuevo, y esto es posible si le ponemos atención a la organización comunitaria como una forma horizontal de construir una sociedad para la humanidad y no para el mercado.

Es imposible que el capitalismo se pueda sostener como sistema absoluto cuando su existencia se soporta sobre la base de la explotación, analfabetismo, y de estar causando pobreza, guerra e invasión, hambre, enfermedades, racismo, dominio y muertes de seres humanos, contaminación a la Pachamama, al medioambiente. Así como el ser humano en el capitalismo se encuentra en peligro de extinción, también la tierra se está muriendo: el agua dulce que emerge natural se encuentra en peligro de muerte, el capitalismo la está envenenando, así como los alimentos. Este sistema va camino al derrumbe, se está autodestruyendo; no puede ser que permanezca por la condición de dominar a la humanidad sobre la base de la pobreza material y espiritual; no es posible que se pueda soportar como sistema absoluto al pretender desafiar a la misma historia, sobre todo porque el mundo, la realidad, está llena de contradicciones y antagonismo.

En el planeta no solo existe la fuerza del poder imperial de la clase burguesa que pretende quedarse y convertirlo en su propiedad, existen otras fuerzas que lo están enfrentando con objetivos de construir un orden social más acercado a la vida, a la autorrealización del ser humano. Pero si fuese real que el capitalismo puede transformarse en el sistema absoluto, que la cultura del mercado pudiera quedarse como pensamiento único y que los seres humanos se expandieran en ese mundo sin valores humanos, está claro que desaparecería el humanismo, donde la conciencia quedaría sin razón y se cumpliría lo planteado en las primeras páginas del presente texto.

América Latina es un volcán ardiente; en cada uno de los espacios que la integran existen movimientos de la resistencia de liberación nacional y se avanza contra la hegemonía del capitalismo. En otra escala, la confrontación se está dando entre las potencias capitalistas europeas: Estados Unidos y Europa contra Rusia y China, proyectos capitalistas distintos, unos más bélicos que otros. El planeta se mueve sobre la base de la tensión de la guerra, el hambre y la crisis en general, situación que se refleja en pobreza, y una extrema, como condición que determina la existencia del capitalismo.

El capitalismo está llevando a la humanidad hacia la muerte. Se reacomodan las fuerzas con el objetivo de que cada quien logre su proyecto de orden; en el caso de Occidente se trata de imponer sobre la base de la máxima irracionalidad la dictadura de la economía de mercado, donde el espacio planetario quede como propiedad de la clase más poderosa del sistema de la propiedad privada. Las fuerzas que vienen evitando esa absoluta hegemonía del capitalismo de tendencia imperialista occidental es la humanidad inmersa en los distintos proyectos de liberación como resistencia al capitalismo en cada uno de los países que integran el planeta, y la fuerza relevante que representa China y Rusia, países aliados a la humanidad explotada, saqueada y despojada por el poder del capital imperialista del club Bilderberg a través de sus fuerzas invasoras.

El neoliberalismo está mutando, su transformación obedece a la compleja realidad por la que actualmente pasa la humanidad en el capitalismo. Sobre la base del neoliberalismo se sigue sosteniendo la lógica del capital; el poder de los empresarios se encuentra en su mero apogeo. Siguiendo esta idea, es válido destacar el reciente orden del sistema político imperialista del norte de América. Quien diga que el empresario que de pronto se transformó en político, Donald Trump, está por encima del inmenso poder que representa el club Bilderberg, anda fuera de contexto, está equivocado, la realidad así lo está reflejando. Quien ha diseñado toda la estrategia de este proceso político imperialista ha sido el intelectual que piensa y opera el capitalismo. Estamos hablando del poderoso sistema de poder estadounidense a través del paradigma funcional-estructuralista, y la poderosa institución imperialista es quien le ha llevado el poder al empresario.

Con el reciente presidente imperialista, Donald Trump, la globalización neoliberal toma su verdadero curso, va con todo contra trabas y obstáculos que se opongan al poder que representa el sistema de la propiedad privada expandido a través de las transnacionales; y esto lo hace sobre la base del despojo por ocupación de espacios, por medio de la guerra y el capital financiero, por las tasas de interés a través de las deudas externas, así como desde la dependencia sistémica entre Estado imperial-oligárquico. Esta relación sistémica oligarca-imperial es lo que está causando las más avanzadas y sofisticadas formas de dominio para acelerar el despojo por ocupación de los espacios ricos en recursos naturales, por ejemplo, el sistema internacional imperio estadounidense-europeo-oligarca latinoamericano, hoy se está afianzando sobre la base de la fuerza política que está tomando en América Latina la burguesía oligarca a través de su Estado neoliberal.

El sistema oligárquico a través de la historia se estructuró sobre la base del poder neocolonial de la burguesía imperialista, un sistema de dominación oligarca-imperial que ha venido adueñándose del espacio de los pueblos latinoamericanos a través de dictaduras militares como las de la década de los setenta y ochenta del siglo XX. En esta época del nuevo milenio su estrategia de dominio se basa en la atención a las poliarquías. Hoy para innovar el despojo de la riqueza de América Latina se expande una red de gobiernos poliárquicos que responden a los intereses del poder oligarca-imperial.

Esta es la forma en actualmente en el continente están dadas las condiciones para hacer realidad el proyecto imperialista ALCA, desde el TLC. Con Trump ya se está perfilando la política de los aranceles contra China; se quiere bloquear el comercio chino para con las economías latinoamericanas y esto será trabajo de los Estados sumisos al poder del imperialismo. El imperialismo norteamericano pretende replegarse desde los espacios latinoamericanos para confrontar a Rusia y China, incluso contra la misma fuerza social que representa Cuba, Venezuela, Nicaragua y todos los que integran el ALBA, así como la resistencia en general en América Latina; su objetivo es destruir las revoluciones populares y frentes de liberación nacional para lograr el absoluto dominio en el espacio latinoamericano.

Con la llegada de Trump la tasa de ganancia de los empresarios creció, a través de las devaluaciones de las monedas de las sociedades de economía de mercado transnacional con respecto a la divisa imperialista, la cual se elevó a niveles de tal magnitud que está provocando más pobreza para la clase trabajadora y humanidad en general. Esto no quiere decir que con la Sra. Clinton, candidata demócrata, la situación de los pueblos se hubiera podido estabilizar, o iba a mejorar la vida de los seres humanos que viven el capitalismo, porque si Bush hijo provocó guerra para invadir y despojar al pueblo de Irak, Obama la triplicó como estrategia para seguir invadiendo y seguir despojando a los pueblos ricos en recursos naturales e ir en contra de China y Rusia. Bajo este mandato también se potencializó y agravó el histórico conflicto Palestina-Israel, la invasión a Libia y Siria y la confrontación entre la dinastía árabe y el pueblo de Yemen del Norte, así como los conflictos sociopolíticos existentes en el pueblo de Egipto.

El monstruo pensante cambia de estrategia para lograr sus objetivos de hacer del mundo una inmensa empresa global como propiedad de los ricos más ricos de la sociedad capitalista mundial. Su meta es convertir el capitalismo en el sistema absoluto y único sin importar el desafío a la propia historia.

Esto que sucede en todas las escalas y niveles que conforman la sociedad del capitalismo mundial es la misma realidad en la que actualmente vivimos los seres humanos, antagonismo y contradicción entre dos poderes encontrados: el de los ricos y el de los pobres, por ende este antagonismo y contradicción es de clase, es un proceso que como contexto viene enriqueciendo la dialéctica de la historia, en su relación con los nuevos saberes y realidades que se enriquecen de este complejo entorno, económico-político y sociocultural.

El capitalismo, como una de las tantas partes de la historia, pretende quedarse como el absoluto dueño del tiempo y espacio de la historia. El problema es que, este sistema viene destruyendo todo a su paso, dentro de lo cual el ser humano es la víctima principal. Un sistema que está destruyendo la naturaleza, proceso que se junta a la explotación extrema del trabajador, nos está llevando hacia la extinción de la especie humana, está atentando contra la misma historia. El capitalismo es un sistema asesino que está matando a la tierra y al

ser humano a través de las más avanzadas y sofisticadas formas de despojo, está invadiendo el espacio en todas las escalas y niveles. Si esto sigue tomando semejante curso, la tierra y el ser humano, como el gran Macondo, desaparecerá de la faz del universo para convertirse en chatarra y pasará ser parte del escombro, que tendrá como fin, arribar hacia los agujeros negros del espacio. Así, la historia tendrá su fin.

No puede ser que la conciencia del ser humano permita este terrorífico deslinde. Por esto, sigamos caminando hacia la construcción de un mundo nuevo, potencializando la resistencia desde la dialéctica de la historia. Coordinemos la resistencia desde la dialéctica de la historia, extinguiendo la dispersión, unámonos todos en defensa de la vida en torno a un proyecto mundial contra la muerte que nos está provocando el capitalismo. Las condiciones actuales que están poniendo en peligro nuestra vida así nos lo están exigiendo.

La dialéctica de la historia como objetivo, como paradigma emancipatorio

Pero bien, concretemos nuestro análisis, demos un giro hacia nuestro propósito de estudio, pongámosle atención a nuestro objeto de investigación: la dialéctica como paradigma emancipatorio. No se trata de abordar la historia de la dialéctica desde Heráclito a Hegel, es decir, solo desde los estudiosos de la dialéctica, porque esto implicaría tender hacia la construcción de una investigación filosófica, y el objetivo es poner atención a la dialéctica de la realidad, dentro de la cual la resistencia de los pobres contra los ricos, como reflejo del antagonismo y contradicción social, se viene presentando, antes y después de la era de Marx, constructor de la dialéctica revolucionaria.

La dialéctica existe en el mundo de la realidad y desde el mundo de la realidad se constituye como conocimiento; sucede así desde antes y posterior a Hegel, el filósofo más avanzado de la dialéctica organizada y sistematizada como lógica, como sistema de conocimiento y como método. Un saber de los más avanzados de la cultura intelectual que con otros saberes, como los que se desprende de los constructores de la Economía Política clásica y la Ciencia Política clásica, liberalismo económico e iusnaturalismo, así como de filósofos como Ludwig Feuerbach, quien aporta para que Carlos Marx construya la

dialéctica revolucionaria, y es sobre este paradigma que Marx investiga la totalidad concreta del mundo histórico-social.

Las categorías y conceptos como componentes de un saber se encuentran flotando en el mundo de lo desconocido, hasta que se dan las condiciones y se descubren, se capturan y construyen sobre la base de la misma realidad, este es un acervo que potencializa la transformación social. Como reflejo de la realidad cambiante, un infinito conocimiento compuesto por categorías y conceptos se encuentra flotando, todavía no descubierto, como saber dialéctico se encuentra bloqueado por la dictadura del concepto, reflejado a través del paradigma de la hegemonía burguesa. Ahora bien, lo descubierto viene circulando en el mundo de las relaciones sociales desde la misma existencia del hombre como ser social, en el tiempo/espacio de la historia, donde existe vida social, una realidad histórica social, estructurada por relaciones sociales basadas en lo arcaico y esto es lo referente a la existencia de una civilización basada en la propiedad privada, sociedad que viene provocando pobreza material y espiritual a los seres humanos. La sociedad más avanzada de la propiedad privada es el capitalismo de la era de la globalización neoliberal, una sociedad donde la propiedad privada se está expandiendo a escala planetaria.

A estas alturas del desarrollo de la humanidad, ya está claramente demostrado que el capitalismo es la sociedad donde se excluye la vida sobre la base de la muerte, esto se demuestra en el proceso de la arcaica distribución de la riqueza, la clase trabajadora como sujeto mayoritario que habita el planeta y siempre queda excluido, solo se les incluye para la producción de plusvalía. Por lo tanto, se está en presencia de una sociedad donde el ser humano no puede lograr su autorrealización, en esta se da la máxima enajenación, potencializada por la propiedad privada como fetiche, reflejado en el valor de la mercancía. Esto consiste en que los explotados jamás van a lograr un nivel de autorrealización, léase vida digna, como el que han logrado los explotadores.

La dictadura del concepto que viene moviendo al capitalismo está obstaculizando los avances del proyecto alternativo para la construcción de un mundo nuevo, esto significa el máximo reflejo de la lucha de clases. Un saber contra el otro saber, el uno que se empeña en sostener el proceso social

basado en la explotación y desigualdad, y el otro, que proyecta un futuro, fundamentado en la completa autorrealización del ser humano. Las categorías y conceptos, como componentes de la dialéctica de la historia, para la construcción de una nueva civilización sin propiedad privada están detenidos. Sin embargo, a estas alturas del tiempo y espacio de la historia, la humanidad cuenta con el proyecto más avanzado de la cultura del humanismo revolucionario, pero el capitalismo lo está obstaculizando; hay un inmenso esfuerzo de trabajo intelectual, ligado a las revoluciones anticapitalistas existentes en cada una de las sociedades que integra esta compleja sociedad capitalista global; es reflejo del aporte de hombres que se sustentan desde la dialéctica de la historia.

El linaje intelectual y revolucionario basado en Marx ha venido estudiando y accionando la dialéctica de la historia; sus seguidores están en el marco de un proceso lleno y cargado de antagonismo y contradicciones que se manifiestan en confrontaciones y choques como reflejo de intereses de clase. Entonces, si así significaría que más que para un ensayo, para presentarlo como ponencia en un evento internacional, el objeto de investigación se encaminaría, para la construcción de un libro, que por supuesto, este no es mi objetivo en este momento, transitar del ensayo hacia el libro. Además de que ya existe una voluminosa enciclopedia reflejada en trabajos dedicados a esta interesante temática, aunque para lo que queremos construir, el abordaje de la historia desde la dialéctica y la dialéctica de la historia es de profunda importancia, porque además, está relacionada con la historia de la filosofía y de la historia de la cultura intelectual en general.

El asunto es, o es una u otra cosa que como objeto de estudio resulta interesante, porque al fin y al cabo esta historia representa la historia de la propiedad privada, proceso histórico cargado de antagonismo y contradicciones de clase. Hablamos de la existencia de miles y miles de años de explotación en los que con su trabajo han sido víctimas del poder de dominación de la clase que ha logrado su objetivo de sostener el sistema de la propiedad privada y explotación, sistema clasista que ha sido posible por el abuso a la clase trabajadora en el tiempo y espacio de las relaciones económicas, políticas y socioculturales que nos ha marcado la historia; sistema movido por la clase

trabajadora que con su trabajo ha hecho posible potencializar ese poder de los explotadores y estas son el esclavo, el siervo y el obrero, o sea, trabajadores en general.

Ahora bien, el paradigma y la institución tiene su origen, el uno reproducido por el saber y la otra por el poder; alguien se dedicó a pensar el sistema, el otro alguien, se dedicó a operarlo y esto fue desde los espacios de la institución y del paradigma. Por lo tanto, el poder inmerso en el paradigma y en la institución, desde siempre ha estado en manos de la clase que domina y que se ha enfrentado contra la resistencia, desde Espartaco hasta lo más avanzado de la resistencia de la era contemporánea, porque esta es la historia de las sociedades basadas en la propiedad privada. Así, paradigma e institución hegemónicos son los espacios dentro de los cuales se ha venido moviendo el saber y el poder que han venido justificando y sosteniendo la hegemonía de los explotadores para dominar a los pobres, y este es el sistema de la propiedad privada.

Tampoco se trata de hacer un libro sobre la teoría de la dialéctica; esto solo sería quedarnos en los conceptos y categorías, como partes elementales de la teoría, aunque esta sea reflejo de la compleja realidad en la que vivimos. Por lo que sí es necesario trabajar en este espacio es porque la dialéctica de la historia es el paradigma más avanzado de la cultura intelectual, es un sistema, un método que se retroalimenta de la realidad llena de conceptos y categorías revolucionarias como reflejo de la realidad, y es la misma realidad lo que le da ese carácter revolucionario. Dicha vertiente del estudio se enlazaría con su otra parte, y esta es la realidad objetiva donde se desenvuelve el ser humano con todos sus problemas inmersos en el antagonismo y contradicciones económicas, políticas y socioculturales, como dialéctica de la realidad objetiva, y reflejo de la dialéctica de los movimientos sociales en resistencia, contra el sistema capitalista como el más avanzado de la propiedad privada.

De lo que se trata es de abordar el mundo social y construir la realidad desde la dialéctica de la historia como el paradigma emancipador más avanzado de la cultura del saber. Este pensamiento se ha venido enriqueciendo desde el aporte de los pensadores emancipatorios que se desenvolvieron desde sus

realidades históricas concretas, en el tiempo y espacio posterior al creador de una de las obras más relevantes de la historia de la cultura del saber y este es *El capital* de Carlos Marx, obra de las más innovadoras del pensamiento crítico y revolucionario. Enriquecida hoy desde la complejidad que vivimos los seres humanos en el capitalismo del nuevo milenio, realidad sobre la cual emerge el nuevo concepto y categoría que vienen a enriquecer y sustentar la teoría revolucionaria, como dialéctica de la historia y soporte para los avances de la resistencia inmersa en los movimientos de liberación nacional.

La dialéctica de la historia se ha venido enriqueciendo por la potencialidad que representa la resistencia contra la dominación en su profundo vínculo con el pensamiento crítico revolucionario, existente en todas las partes del mundo. Existen realidades y condiciones históricas concretas llenas de pertenencia e identidad muy propias que componen esta sociedad mundial, compuesta y movida por los pueblos que vienen sufriendo las consecuencias del capitalismo y que, como respuesta, se alzan y están inmersos en la lucha revolucionaria contra este, como su enemigo de clase.

De tal manera, se trata de rebasar conceptualmente el marxismo, a través de la dialéctica de la historia como paradigma que nos puede sustentar la construcción de un mundo nuevo, impulsar la acción y la teoría revolucionaria desde el inmenso significado de lo que representa la dialéctica de la historia, es decir, hablemos y divulguemos el marxismo como pensamiento crítico a través de la dialéctica de la historia como paradigma emancipatorio. Se debe dar el salto cualitativo para transitar del concepto, teoría o paradigma marxista, dándole relevancia y potencialidad a la dialéctica de la historia, como el paradigma que nos puede permitir avanzar contra la bestia capitalista, sobre todo porque desde el marxismo, se han venido desprendiendo los ismos, que han venido haciendo un inmenso daño a los avances de los movimientos sociales revolucionarios y que nada tienen que ver con el marxismo revolucionario; la dialéctica de la historia es el mismo marxismo revolucionario.

Marx le confiere carácter revolucionario a la dialéctica cuando plantea la necesidad de transformar el mundo, eliminar el capitalismo sobre la base de construir un mundo distinto. Marx es el descubridor de la dialéctica

revolucionaria, pero desde la obra se desprende el marxismo, que ha venido enriqueciéndose desde la realidad en su profunda interacción con la teoría. El asunto es que la dialéctica de la historia y el marxismo es lo mismo, porque el marxismo está lleno de teoría y realidad, entonces si es lo mismo, de lo que se trata es de impulsar, construir, el proyecto revolucionario desde lo que significa la dialéctica de la historia como paradigma emancipatorio, educar y organizar al movimiento de los pueblos alzados contra la explotación desde la dialéctica de la historia.

La dialéctica de la historia como paradigma se ha venido enriqueciendo y reproduciendo sobre la base de la cultura crítica anticapitalista inmersa en los distintos espacios y tiempos de cada una de las culturas sociales que integran al mundo, sobre su base se ha venido y se está abriendo el camino para la construcción de una nueva civilización sin capitalismo, proceso reflejado a través de la resistencia en todos los niveles y escalas, donde se están dando revoluciones y movimientos de liberación nacional, acompañados por el aporte de estudios de profundo valor teórico, transformados en obras como reflejo de estas realidades histórico-concretas, dentro del cual encontramos el enlace de la obra histórica y contemporánea, como base para la transformación y el ir hacia la construcción de la nueva sociedad.

El saber que se desprende de Marx se enlaza con relevantes revolucionarios y pensadores de las distintas culturas y realidades que integran esta sociedad planetaria. Algunos saberes se expresan llenos de resistencia, sostenidos por la acción y la teoría revolucionaria que emerge desde sus pertenencias e identidades, como las que se han venido dando en América Latina y El Caribe, el Medio Oriente, Asia y África. Otros son las que se desprenden desde la trinchera del concepto, como los planteamientos de relevantes pensadores, europeos, estadounidenses y canadienses, saberes con una profunda influencia cargados de pensamiento crítico para sustentar los movimientos sociales en el mundo, así como de sostén teórico para la investigación y las academias en las universidades populares.

Se trata de un saber que se ha venido enriqueciendo desde el concepto en su profundo enlace con la realidad; esto es observable en las obras de relevantes

pensadores, antes y después de Marx, que desde sus realidades históricas concretas enriquecieron la dialéctica como paradigma emancipador, así como de relevantes revolucionarios que han impulsado revoluciones y movimientos de liberación nacional en diversas realidades sociales.

Marx revoluciona la dialéctica al construirla como paradigma emancipador contra el capitalismo, y a este como el sistema más depredador de la historia de la humanidad. Su principal fundamento es el estudio de la totalidad concreta basado en la historia al concebir la dialéctica como método revolucionario para entender la sociedad capitalista. Marx impulsa una de las revoluciones intelectuales más avanzadas de la cultura del saber, la cual viene a marcar las bases para la transformación social y sobre la que se basa para estudiar desde la totalidad concreta el sistema de la propiedad privada burguesa, esto es desde la realidad y teoría. Con esto impulsó el estallido revolucionario tanto de la teoría como de la realidad; así la dialéctica de la historia se enlaza con el pensamiento y realidades histórico-concretas; todo como un cúmulo de saber que está lleno y cargado de una filología y epistemología crítica y revolucionaria, que viene a enriquecer la obra de Marx, por lo tanto la dialéctica de la historia se toma como paradigma emancipatorio.

Ahora bien, para emprender un trabajo de tal magnitud, se necesita estudiar con detalle y profundidad la obra de relevantes intelectuales del pensamiento crítico para identificar cómo sus postulados, desde sus realidades históricas concretas, se insertan a la obra de Marx, y cómo vienen a enriquecerla desde sus tesis, conceptos y categorías centrales, pero sobre todo desde sus realidades histórico-concretas. Esto es el colectivo del pensamiento revolucionario que viene aportando a la construcción y enriquecimiento de la dialéctica de la historia. Es con lo que cuenta la humanidad para evitar su extinción como especie humana y soportar la lucha contra el capitalismo para lograr que se extinga, a fin de que la historia tome su curso, sobre todo, cuando esto se ha venido soportando por los movimientos de liberación nacional y revoluciones populares a través del tiempo y espacio de la historia, donde está presente la práctica y el pensamiento revolucionario, impulsado por lo más avanzado del proyecto que ha venido representando los intereses de la clase trabajadora, víctima de la explotación durante ya más de quinientos años de

capitalismo. La tarea entonces, es estudiar la realidad en su profundo vínculo con la teoría y estudiar la teoría en su relación con la realidad, desde la dialéctica de la historia para construir un proyecto con estrategia teórica y práctica que nos permita avanzar con eficacia contra el sistema más depredador de la historia.

Acerquémonos a la lógica dialéctica; hay que pensar y entender la realidad, no solo desde la forma sino también desde el contenido, o solo del efecto, sino desde su relación con la causa, pensar y actuar desde la lógica dialéctica, desde los espacios de la ética basada en el humanismo, donde sea lo culto lo que marque las estrategias de construcción social. Sobre la base de la lógica dialéctica, sustentemos la construcción del proyecto del pueblo, donde sea la cultura la base de soporte para el movimiento de la vida cotidiana. Pensar y actuar con lógica dialéctica nos llevará a impulsar la conciencia de clase para llevar al hombre desclasado hacia su razón de ser, y que sea hombre culto. Hay que razonar la política desde la lógica dialéctica, construir el modelo de educación y cultura desde el pensamiento dialéctico en su relación con la pertenencia e identidad de nuestros pueblos organizados en comuna. Indudablemente, es necesario construir el proyecto del futuro de la humanidad sobre la base del pensamiento lógico dialéctico como saber crítico que mueva la organización comunitaria.

La dialéctica de la historia, trabajada desde los distintos saberes y realidades en el tiempo y espacio de la historia por el sujeto revolucionario, antes, con Marx y después de Marx, es el paradigma que nos viene sustentando la resistencia de los movimientos anticapitalistas, existentes en todos los niveles y escalas que conforman el espacio de la sociedad mundial; nos viene soportando la construcción de una contrateoría al paradigma burgués y nos está permitiendo la organización social construida por el poder basado en la horizontalidad. Es desde esta sustentación que podemos plantear que *El Capital*, como la obra que constituye el proyecto epistémico y filológico más avanzado de la resistencia de la clase trabajadora, está dando un salto cualitativo de profunda importancia como fundamento y base para la construcción de la nueva y futura civilización de la humanidad.

Con la contribución del pensamiento crítico más avanzado de la era contemporánea se puede construir la nueva economía política como crítica al capitalismo contemporáneo y como fundamento para construir la futura sociedad sin propiedad privada, y por tanto el sustento para extinguir la ley del valor. *El Capital,* como obra enriquecida por la nueva realidad por la que actualmente se vive, ha sido y sigue siendo en el capitalismo el proyecto de los humildes para sustentar el nuevo mundo, los trabajadores con conciencia de clase tienen proyectos y este es la dialéctica de la historia, como paradigma emancipatorio contra la fuerza que representa el inmenso poder de la clase burguesa.

Marx construyó el paradigma basado en la dialéctica de la historia; este es su aporte con el fin de que la humanidad se organice y construya la nueva civilización sin propiedad privada, es el antídoto al capitalismo. Si no queremos extinguirnos como especie humana en este sistema completamente inhumano, el deber de los que aspiramos a un mundo nuevo es organizar nuestro espacio desde la dialéctica de la historia y esta solo puede ser aplicada desde la organización comunitaria.

Entonces en esta idea, donde encontramos la necesidad de involucrar la dialéctica de la historia y desprendernos del marxismo como paradigma emancipatorio, por supuesto no de Marx, pero sí del marxismo invadido por los ismos. A partir de la obra de Marx debería tomarse la dialéctica de la historia como acción y teoría para impulsar la organización de los humildes, no marxismo pero sí dialéctica de la historia. El mismo Marx planteó que él no era marxista. Estamos a tiempo de ratificar.

Finalmente, la dialéctica de la historia es la misma realidad que se refleja en la vida cotidiana de los seres humanos, llena esta de antagonismo y contradicciones reflejada por una infinita diversidad, de la cual se desprende una construcción teórica que se sustenta como paradigma emancipatorio que ha venido siendo producto y resultado del reflejo de la realidad social, sobre la cual se construyen categorías, conceptos que permiten la conformación de una teoría que sustente la interpretación del tiempo y espacio de la historia, como realidad cambiante y transformante por el hombre, que como sujeto social está

inmerso en la historia. Transformar la realidad es la razón de existir del sujeto social, quedarse en lo mismo es metafísica, obstaculizar el tiempo y espacio de la historia. Esto ha sido el papel del paradigma de la hegemonía burguesa, amarrarse, quedarse, no soltarse del capitalismo, defenderlo como sistema infinito, su consigna “capital o muerte”. Liberemos a la humanidad, transitando del hombre analfabeto al hombre culto desde la dialéctica de la historia, antes de que sea demasiado tarde.

El silencio de los centauros como fortaleza de la civilización. Juventud y contracultura en los sesenta/setenta. Legados políticos en Latinoamérica

Enzo E. Martínez

> En el interior reinaba un gran silencio opaco, una inacción que amortiguaba la desdicha y endulzaba el cansancio […] Un silencio caliginoso, sedimento de muchos sueños truncos que hallaban su remanso […]
>
> Pablo Neruda

Se mire de la forma en que se quiera mirar, el siglo XX irrumpió en la historia del mundo para desestructurar a la clásica sociedad burguesa decimonónica que supo lanzarse a la conquista imperial de gran parte de los espacios planetarios (Hobsbawm, 1998; Lenin, 1973). La modernidad, la positivista "fe en la razón" y hasta la ciencia fueron las partes constitutivas del edificio conceptualizado como "civilización" que sintió vibrar sus bases. La Primera Guerra Mundial, el ascenso de los fascismos, la Segunda Guerra Mundial, las experiencias socialistas y los siempre amenazantes belicismos nucleares, actuaron como el gran agujero negro por el que la historia de la humanidad entró en una nueva dimensión. Así las cosas, cada vez que el científico social tenga por objeto de estudio algo referente al siglo pasado (¿es ya un siglo pasado?) debe abordarlo siempre teniendo en cuenta el proceso de cambio y transformación en el que está inmerso, por lo que debe remitirse a la metodología historiográfica.

De esta forma, siendo que nuestro objetivo es analizar los años sesenta/setenta en América Latina, los esfuerzos estarán colocados en comprender ciertas rupturas que son antecedentes directos de realidades

políticas actuales en Latinoamérica. Para ello es necesario definir los sesenta y setenta como época, lo que se corresponde con seguir la periodización de Claudia Gilman, quien considera que el recorte entre estos dos decenios es carente de sentido (2003). La autora explica que, desde la Revolución cubana hasta la mitad de los setenta, América Latina vivió un proceso de politización revolucionaria que estaba mermando en los países industriales. La expectativa por el advenimiento revolucionario marcó el prisma a través del cual se observaba cada suceso político como la guerra en Argelia, la Cuba de Fidel, Vietnam o el gobierno de Salvador Allende.

Sin embargo, si este siglo (¿nuestro siglo?) es, por antonomasia, el que dio a luz la mayor cantidad de sistemas socialistas alrededor del globo; si 1917 demostró que el sistema capitalista era posible de ser vulnerado y los *intelligentsias* lo tomaron con especial atención; si la caída del zar tan solo abrió el telón a aquel espectáculo de revoluciones: ¿Qué tienen de especial las luchas antisistémicas y anticapitalistas de estos dos decenios? Los estallidos correspondientes a la primera mitad del siglo responden a un ideal de "revolución" y una forma de programarla que signó a lo que hoy ya conocemos como la "vieja izquierda" (Arrighi, G., T. K. Hopkins y I. Wallerstein, 2012). Los aparatos burocráticos de los partidos social-comunistas eran los encargados de planificar la toma del poder y luego comandar cada uno de los Estados. Durante el siglo XX, esto fue característica común en los países del bloque socialista soviético comandado por Stalin. Los cierto es que los distintos errores de cada caso se repitieron hasta el hartazgo y demostraron serias falencias y pobres resultados.

La década del sesenta se abre como una nueva fuente de esperanzas insurgentes y nuevas metodologías de intervención. Surgen movimientos sociales con nuevos planes políticos y culturales en franca oposición a las viejas izquierdas y a sus tendencias burocratizantes. En este sentido debemos coincidir con Arrighi, Hopkins y Wallerstein en que para este momento los movimientos antisistémicos marcan una «ruptura con el pasado» (2012: 33). Estos autores detallan la forma en que las viejas organizaciones obreras creadas por la Segunda y Tercera Internacional corresponden a la estructura

capitalista y a las condiciones sociales decimonónicas.[30] Los años sesenta dejaron expuestos a estos partidos históricos, cuyos éxitos notorios correspondían al pasado, como organizaciones ya sin poder antisistémico (Arrighi, G., T. K. Hopkins y I. Wallerstein, 2012).

La época, signada por el radicalismo político y cultural como por el florecimiento de nuevos puntos de tensión que se sumaban a la cuestión de clase, debe ser considerada una entidad temporal y conceptual por derecho propio (Gilman, 2003). El sinnúmero heterogéneo de nuevos movimientos sociales que se originaron, tanto en el centro como en las periferias del mundo, puso el acento en nuevos debates sociales. El concepto América Latina significó en este periodo de tiempo: "movilización", además de exponer nuevos temas que complejizaron el espectro de ideas de la izquierda. Algunos de ellos fueron el sexo, la familia, la cuestión indígena, los procesos de paz mundial, el anti-occidentalismo y hasta ciertos dogmas comunistas o socialistas. Los estallidos sociales hicieron prever el advenimiento de un orden nuevo que pusiera fin a la opresión multicausal de los hombres. La marcha hacia una liberación tal, solo sería el resultado de una "lucha" real y cotidiana. Es así que la "violencia" fue generando un fermento revolucionario que puso en alerta a ciertos sectores dominantes de la época. Entre ellos, el mismo Kennedy reconocía la proximidad del estallido social y el poder de los sectores de la nueva izquierda (Gilman, 2003).

[30] «Antes de llegar a esta conclusión, las transformaciones del "sistema mundo" se explican con claridad en el texto. Los autores observan desde una perspectiva económica y sociológica que es evidente la concentración del capital así como la división del trabajo y su consecuente especialización. A nivel social demuestran que los procesos industriales se trasladan a la periferia del sistema-mundo, en la medida en que se extiende la creación de estados y su incorporación al sistema interestatal. Esto implica que los consorcios bancarios y las corporaciones lograron hacerse con el poder de colocar los capitales de acuerdo a sus propias evaluaciones de costos y beneficios, lo que generó el desplazamiento de la generación de obreros industriales a los países tercermundistas y alteró las condiciones sociales en los distintos estados (véase: Tabla II. Porcentaje de población económicamente activa atendiendo a su ocupación, p. 74). Esto, sin duda, minó las bases de los partidos socialdemócratas que estaban constituidos de acuerdo al núcleo de clase obrera industrial, ahora en franco descenso en estos países. Hay que reconocer que el transcurso del siglo llevó a un proceso de plena proletarización de las poblaciones del primer mundo, y la desaparición práctica de trabajos precapitalistas. Por otro lado, el siglo XX como el siglo de las masas, debe reconocerse por su extensión de la educación media y alta a un mayor número de población (véase: Tabla I. Número de estudiantes universitarios por cada 100000 habitantes en 1983, p. 73)» (Arrighi, G., T. K. Hopkins y I. Wallerstein, 2002). Para mayor referencia a este tema, véase: Béjar, María D. (2011): *Historia del siglo XX. Europa, América, Asia, África y Oceanía*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

En la base de este movimiento estuvo la renovada actividad intelectual que la década del sesenta dio a luz luego de que muchos referentes entendieran la esterilidad de la, ya anciana, intelectualidad liberal. Esto fue el fruto de un proceso en el cual los intelectuales experimentaron una sincera "autoculpabilización" por la distancia que habían creado con respecto a los sectores populares (Terán, 2008). Así, la época está signada por el surgimiento de un tipo de intelectual distinto que actuó en consecuencia de la noción sartreana de "compromiso", es decir pensando siempre en las responsabilidades sociales con las que cargaba y más aún, intentando traspasar el plano abstracto de las ideas para transformarlas en acción (Terán, 2008: 56-61). Hubo, también, una proliferación de lo que conocemos como "intelectual orgánico" en el sentido gramsciano del término, que hablaba para las clases obreras y los sectores populares con el fin de apoyarse en ellos y completar su misión de "cambio". Por ello, se puede decir que existió entonces un cierto humanismo-existencialista que devino del principio, desarrollado por Sartre, de "praxis" como posibilidad única que tiene el individuo para arremeter contra las estructuras que recibió, para enfrentarse a lo "práctico inerte" (Herrera, 2009: 78).

Es así que en el transcurso de estas líneas se llega a la pregunta inevitable de: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de "nueva izquierda"? Esta es una pregunta que no ha generado pocas controversias en los campos académicos, incluso, en la actualidad. Lo primero que tenemos que saber es que estamos frente a un concepto que se vuelve vago e incierto, en la medida en que es sumamente heterogéneo y comprende una multiplicidad de situaciones y espacios políticos. Siguiendo a Cristina Tortti, creemos que la nueva izquierda estuvo constituida por un conglomerado de fuerzas sociales y políticas que se manifestaba tanto en los estallidos sociales espontáneos como en la revuelta cultural, la militancia política, el accionar guerrillero, el sindicalismo combativo y clasista, así como en agrupaciones estudiantiles, ligas agrarias o comisiones barriales (2002: 146). Ahora bien, se debe hacer una distinción en el interior del contenido amorfo y vagamente delimitado de "nueva izquierda", una tendencia claramente diferenciable que se corresponde con un tipo de movimientos guerrillero y sus manifestaciones políticas que estaban claramente organizadas,

con objetivos, métodos de acción definidos y lazos verticales con jerarquías establecidas. Baste recordar que Guevara en *La guerra de guerrillas* (1961) (el faro para todas las organizaciones radicales comunistas en Latinoamérica), manifestaba la necesidad de crear un ejército revolucionario y explicaba que el guerrillero debía mantener una "inflexibilidad frente al objetivo final".

Ahora bien, si nos referimos a un tiempo de rupturas y desestructuraciones tal, debemos poner en el centro de la cuestión a un actor social renovado y distinto que se enfrentó de maneras diversas a la transmisión cultural y por ende a la reproducción de las estructuras sociales: La juventud. Este ingresó al mundo occidental de posguerra como "sujeto de cambio" capaz de generar lo que Hobsbawm llamó una "revolución cultural" (1998). En el libro *La era de la discrepancia*, editado por la UNAM, Gerardo Estrada escribe un párrafo que encierra, con palabras claras y acotadas, la esencia de la época, o al menos uno de sus componentes principales: «Sociedades con distintos grados de desarrollo, aún con diferencias abismales, se encontraron por igual enfrentados a sus jóvenes, quienes no reclamaban ni disputaban el poder, ni privilegios económicos, sino que exigían algo tan abstracto y por ello tan incomprensible como la libertad, allí donde se daba por hecho que esta ya existía (Medina y otros» (Cit. en Medina y otros, 2007).

Ahora, las preguntas que se plantean son: ¿qué es juventud?, ¿cuándo y por qué hace su aparición como sujeto social innovador? Lo cierto es que la juventud, como actor social es un producto del capitalismo y la modernidad de la segunda posguerra en la cual pasó a considerarse en los países occidentales un periodo específico y diferenciado de la vida (Vommaro, 2013). Los años dorados crearon la figura del *teenager* a partir de la mercantilización de la juventud-signo que se correspondió con la definición de un conjunto de características vinculadas con el cuerpo, la vestimenta, con el arreglo personal y la energía vital. Tal es así que deberíamos concluir diciendo que joven es quien dispone de una "moratoria vital", algo que implica estar en posesión de un "capital temporal" (Margulis, 1996) y por ende, juventud implica el periodo de la vida de una persona en la que la sociedad deja de verle como un niño pero no le da el estatus y funciones completas de una adulto (Souto, 2007).

Sin embargo, nos es preciso aclarar que la juventud es un actor social heterogéneo en el que hay que tener en cuenta distinciones de clase, étnicas, de género, entre otras, por lo que estos presupuestos no pueden ajustarse a las realidades latinoamericanas donde los jóvenes no responden al estereotipo de *teenager*, de sujeto en una "moratoria vital". Es así que, como explicita Vommaro, se debe analizar a este actor social complejo en clave relacional, es decir, pensando en él como una construcción socio-histórica, cultural y situada en tiempo y espacio (2013). Para ello, el campo académico ha tomado el concepto de "generación" de Lewkowicz, en el cual se descarta el componente biológico y la edad de los individuos para pasar a pensar en un conjunto de personas que comparten un problema y generan movimientos de ruptura necesarios para la configuración de un "nosotros" que identifica al colectivo y sus prácticas comunes (Vommaro, 2013).

Ahora bien, dentro de aquella generación sesentista vamos a extraer un substrato que no se puede clasificar dentro de la tendencia radicalizada, verticalista y organizada que líneas arriba definimos dentro de la nueva izquierda. Por el contrario, podríamos comenzar explicándolo como parte de un *continuum*, en el extremo opuesto a esta movilización jerarquizada y con planes de acción definidos al que ya nos referimos. Estamos hablando aquí de jóvenes que rechazaron la cultura occidental por completo, ya sea desde un abordaje psicoanalítico, espiritualista o esotérico. Los movimientos más reconocidos han sido *hippies*, *beat* y orientalistas de distinto tipo que fueron adquiriendo diversas formas y contenidos en Latinoamérica. Quizá fue la faceta artística y la movilización en masa de estos sujetos la que resaltó con mayor visibilidad y explicó lo que muchos autores han categorizado como un "sismo contracultural" de envergadura. Entre ellos, toda la obra de Jodorowsky (en especial el arte pánico), el arte psicodélico de John Kerouac, o la poesía de Allen Gingsberg (Agustín, 2012), así como la famosa marcha hacia el Pentágono o los grandes del rock como Avándaro, fue lo que les concedió un peso específico dentro del movimiento contracultural.

Teodore Roszack, en su trabajo sobre la contracultura en los grandes centros occidentales, principalmente en los EE. UU., explica que los jóvenes que se suscriben a estas tendencias practican una forma de negación (concepto que

toma de H. Marcuse) y una “desafiliación” de la cultura propia de la sociedad tecnocrática occidental (Roszak, 1970). Esperanzado e ilusionado, este autor contemporáneo de aquel proceso creyó que el ascenso de este rechazo en las generaciones disgregantes de la época estaban próximas a redimir el mundo de las opresiones múltiples de esta sociedad. Podemos pensar que esta “negación” se produjo en la medida en que estos jóvenes buscaban traspasar las fronteras del pensamiento occidental y experimentar nuevas sendas como el hinduismo, el jainismo o el budismo zen, entre otros (Moreno, 2015). Como se sabe, este movimiento tuvo una base de ideas producida por los “intelectuales a la contra”, como los llamaremos aquí por manifestar su franca oposición a la academia y al academicismo. Entre ellos, los reconocidos personajes Allen Ginsberg y Alan Watts fueron quienes promovieron, desde sus escritos, el estudio de las corrientes místicas orientales, en especial del budismo zen. Estos autores iban en la búsqueda de una “revolución espiritual” que solo se podía lograr en la medida en que se examinaran estratos superiores de la conciencia mediante la experimentación con narcóticos.

La década de los sesenta vio crecer, en Latinoamérica, entre esta generación de jóvenes desafiliados y en franca oposición a sus padres, una obsesión por el psicodelismo que nada tenía que ver con las experimentaciones controladas y resguardadas que estaban en búsqueda de los estudios de la conciencia que nombramos líneas arriba. De alguna manera el consumo de alucinógenos se transformó en un lugar común para las juventudes contraculturales de la época, tanto en América Latina como en los países del centro. La revolución psicodélica, ya era un hecho en los EE. UU. y había capturado a sectores jóvenes que reivindicaban por igual las causas del Che Guevara, la paz en Vietnam, la defensa de los derechos de las mujeres y la libertad de género. Las drogas fueron un medio de rechazar y botar a la basura toda la herencia que la sociedad pretendía transmitirles a estos jóvenes. Estos eran, básicamente, los hijos de las clases medias que contaban con un determinado poder adquisitivo, generalmente buena formación cultural y una estabilidad económica, que les permitía vivir la adolescencia rebelde bajo la falsa y arrogante premisa de estar “por fuera” del sistema y de sus vicios.

Pero, ¿a qué se opone la contracultura?, ¿contra qué expresa su rebelión o su disidencia? Los estudios culturalistas han demostrado que toda dominación de clase tiene necesariamente una dimensión ideológica. Es decir, que existe un universo de valores e instituciones y una cosmovisión que legítima el orden social y que los dominados internalizan como "sentido común" (Szurmuk y Mckee, 2009). Herbert Marcuse plantea que la época burguesa ha desarrollado una "cultura afirmativa", cuyo nombre responde a que en su lógica de explicación existe un mundo "anímico-espiritual" sobrepuesto al mundo material de la civilización y que es impuesto a las clases dominadas como medio de alcanzar la felicidad. Esta aspiración no se puede satisfacer en un mundo capitalista que fácticamente es antagónico y ofrece hambre, penuria, escasez y trabajo a las mayorías (Marcuse, s. f.). De esta forma, la cultura ofrece en el plano de lo ideal belleza, solidaridad, libertad e igualdad, es decir, lo verdaderamente inalcanzable, la felicidad generalizada que se vuelve ficticia y encubridora de una descarnada realidad (Ídem).

Hemos llegado entonces a la conclusión tácita de que aquellos substratos juveniles y la creación de un estado psicodélico como lugar común para los jóvenes, formó parte de lo que hemos llamado contracultura. Pero, ¿por qué podemos asegurar que son contraculturales estas actitudes y tipos de movimientos? Básicamente están formando parte de este rango porque son manifestaciones alternativas a la cultura oficial, a la cultura del sistema. Establecen límites a lo hegemónico, formulan interrogantes, introducen enigmas en el imaginario social.[31] Ahora bien, sabemos que a lo largo de la historia de la humanidad la contracultura ha sido una constante como parte necesaria de la cultura, que la sumerge, la silencia, hasta que en distintos momentos emerge con una fuerza desbordante (Herrera, 2009).

Esto nos plantea el problema de preguntarnos si la eminencia de una contracultura de este tipo implicó pensar en el impulso por cambios reales y

[31] Responde a la definición de contracultura que realiza Herrera Zabaleta: «La contracultura es un paradigma que nos permite comprender el devenir de expresiones alternativas a un sistema. Incluye manifestaciones artísticas, científicas, sociales, filosóficas, económicas y políticas, contrarias a o diferentes a la Cultura Oficial, a la cultura del sistema; es una forma específica de ver la realidad, establece límites a lo hegemónico, formula interrogantes, introduce enigmas en el imaginario social» (2009).

materiales de las condiciones sociales y económicas de Latinoamérica. Esto es, ¿alcanza con la disconformidad y el rechazo, con la desafiliación de la sociedad paternal? Aun sin que nadie pueda afirmar que estas tendencias fueron centrales en las nuevas izquierdas latinoamericanas podemos interrogarnos acerca de las posibilidades de transformación reales que pudieran haber generado. Para ello, es necesario comenzar preguntándonos si la naturaleza de estas manifestaciones es verdaderamente política. Para ese fin debemos utilizar una definición de política extendida que nos permita tener el criterio de decidir cuáles son movimientos políticos y cuáles no. Así, seguimos a Pablo Vommaro quien explica:

> […] una práctica deviene política cuando expresa un conflicto (el antagonismo social, es decir se despliega en el plano de las relaciones de poder); supera lo individual, es decir, es colectiva e implica una organización; constituye lo común, lo público, un espacio público no necesariamente ligado al estado (emerge así lo comunitario como forma de estar juntos); está vinculada a la producción, a la creación; se produce de manera situada, a partir del territorio (dando lugar al proceso de territorialización de la política); y constituye un acontecimiento de ruptura, algo del orden de lo imprevisto, un cambio en el estado de cosas (2013).

Estos movimientos hedonistas, orientalistas con tendencias *hippies* o *beat* no suponen jóvenes que expresen verdaderamente un conflicto en tanto no han disputado el poder a las clases dominantes. Solo la han desobedecido, rechazado, lo que si bien es una ruptura en términos generacionales no está en busca de un cambio en el *statu quo* a nivel público, es decir en el plano social. La “revolución espiritual”, como corriente, valorizó políticamente todo lo correspondiente al orientalismo en tanto que se abocó a la introspección de conciencia con el fin de reformular la personalidad. En este camino entonces nos encontramos con objetivos francamente individualizados, a lo que si sumamos la utilización de alucinógenos, lo que hallamos son jóvenes desconectados, preocupados por la liberación personal de las represiones impuestas en la civilización occidental. En esta lógica, la premisa principal que se plantea es que una manifestación contracultural no siempre es política.

Estas tendencias crearon lo que conocemos como culturas juveniles paralelas a la cultura afirmativa hegemónica mientras que gestaron una cierta despolitización en esta generación de jóvenes, algo que en la actualidad tiene efectos disgregantes en las izquierdas y sus causas.

Estos sectores que conformaron la nueva izquierda en los sesenta/setenta han dejado un legado que contribuyó a la impotencia de las izquierdas actuales. La multiplicidad de objetivos y la pérdida en masa de una militancia organizada con falta de articulación vuelven fácil y cómoda la tarea de las élites dominantes que solo deben preocuparse por competir entre ellas. No hay posibilidades de acción políticas en un substrato juvenil que estuvo subsumido en la obsesión psicodélica. Así, por ejemplo, nos encontramos con artículos como «Manifiestos» del brillante Erick J. Hobsbawm, en el cual explica la falta de declaraciones de objetivos políticos por parte de los partidos, los movimientos y hasta de las corrientes artísticas (2013). En su explicación, esta es una más de las rupturas que se gestan en el transcurso del siglo XX y sin duda esto tiene que ver con lo que Norman Brown identificó con la “no-política” (Cit. en Roszak, 1970) que trajo como novedad estas tendencias de las que hemos hablado. La contracultura, mostró su inocencia, su carácter inofensivo, cuando no se convirtió en una fuente inagotable de ideas y consumidores para el mercado. Esto último salta a la vista cuando vemos una estetización juvenil extendida a toda la sociedad, donde muchos de sus símbolos son extraídos de esta cultura *hippie* u orientalista. El sistema tiene la capacidad de cooptar una producción de sentidos contraculturales y convertirlo en parte constitutiva de sí y de esta manera creó un estereotipo de joven “rebelde”, idealizado por la cultura, como una fuente de deseos, un modelo a imitar. En este sentido, “la transgresión” es un factor más para alcanzar la “felicidad” por lo que forma parte de la “cultura afirmativa” y evita “transgredir en forma verdadera” sea una posibilidad real en el plano material.

T. Roszack explica la contracultura de la época con una metáfora que refiere a la mitología griega. En su lógica, se explica la contracultura como los centauros que irrumpen ebrios y furiosos en las fiestas de Zeus en Olimpia, como metáfora de una “civilización” asediada (1970: 57-58). En esta imagen, «surge un severo Apolo, guardián de la cultura ortodoxa, que se adelanta para

recriminar a los perturbadores y echarlos fuera» (Roszak, 1970). En esta experiencia de ruptura cultural radical, el autor nos recuerda que la «batalla no siempre la ha ganado Apolo» (Ibídem: 58). Sin embargo, está a la vista que tampoco la han ganado los centauros ebrios. En especial, los ebrios. Normalmente lo han logrado las grandes mentes que conectaron ideas y praxis, quienes le han presentado a las clases dominantes lucha sincera, organizada, con directrices claras y objetivos comunes y concretos. Hemos visto y vemos cómo la simple desafiliación es el acto necio de voltear y dar la espalda a una realidad que oprime día a día y sigue dando ganancias fructuosas a los mismos actores de siempre. Sigue generando pobres por doquier y embruteciendo a los pueblos. No hay razones sinceras para mirar por el costado. En el costado no hay horizontes de cambio.

Hoy en día hay una crisis aguda y terminal de las experiencias de gobiernos populares en el cono sur, Latinoamérica vuelve a quedar servida en manos de las renovadas élites dominantes. El contexto es un viento en popa para las derechas neoliberales que amenazan con subsumir a cenizas algunos de los logros mayores de las primeras décadas del siglo XXI y en parte tienen la tarea facilitada por la quietud política y la disgregación de las izquierdas. Sin dudas, esta tendencia *peace and love*, de introspección psicodélica tiene una responsabilidad directa en la multiplicación de nuevos jóvenes encerrados en su propia individualidad. La falta de movimientos de izquierda con objetivos y con organización es el absentismo, el silencio que da vida a los sistemas políticos falsamente democráticos que siembran pobres y los riegan con hambre.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN , J. (2012): *La contracultura en Mexico,* Debolsillo, Mexico.

ARRIGHI, G., T. HOPKINS Y I. WALLERSTEIN (2012): *Movimientos antisitémicos,* Eds. Akal, Madrid, España.

DRI, R. (2002): «Debate sobre el poder en el movimiento popular», en *Herramienta,* Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/debate-sobre-el-poder-en-el-movimiento-popular.

DUSSEL, E. (2006): *20 tesis de política.* Siglo XXI Editores, México.

GILMAN, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

GUEVARA, E. (1961): *La guerra de guerrillas.* Disponible en: http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Ernesto%20Guevara%20-%20La%20Guerra%20de%20Guerrillas.pdf.

HERRERA ZAVALETA, J. L. (2009): «Filosofía y contracultura», en *Quaderns de fiolosofia i ciéncia,* no. 39, pp. 73-82.

HOBSBAWM, E. (1998): *Historia del siglo XX,* Ed. Crítica, Barcelona, España.

_____ (2013): «Manifiestos», en E. Hobsbawm: *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX* , Ed. Crítica, Buenos Aires, Argentina, pp. 15-19.

HOLLOWAY, J. Y S. TISCHLER (2009): *Pensar a contrapelo: movimientos sociales y reflexión crítica,* Sísifo Ediciones, Puebla, México.

COMITÉ INVISIBLE (2014): *A nuestros amigos.* Disponible en: http://mexico.indymedia.org/IMG/pdf/a_nuestros_amigos_-_comite_invisible.pdf

LENIN, V. (1973): «El imperialismo fase superior del capitalismo», en V. Lenin: *Obras,* t. V, Ed. Progreso, Moscú, pp. 161-211.

MARCUSE, H. (s. f.): *Cultura y sociedad. Acerca del carácter afirmativo de la cultura.* Disponible en: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/marcuse1.pdf. Consultado el 27 de febrero de 2017.

MEDINA, C. Y OTROS (2007): *La era de la discrepancia. Arte y cultura visual en Mexico 1968-1997,* Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM y Editorial Turner-México, México.

MORENO FERNÁNDEZ, S. (2015): «Nueva era y contracultura», en *Tiempo Cariátide*, pp. 50-62. Disponible en: http://www.uam.mx/difusion/revista/julio_agosto2005/51_62.pdf.

PONIATOWSKA, E. (2009): *No den las gracias. La colonia Rubén Jaramillo y el Güero Medrano,* Eds. Era, México.

ROSZAK, T. (1970): *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil,* Ed. Kairós, Barcelona, España.

SOUTO KUSTRIN, S. (2007): «Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis», en *HAOL*, no. 13, pp. 171-192.

SZURMUK, M. Y R. MCKEE IRWIN (2009): «Hegemonía», en M. Szurmuk y R. Mckee Irwin: *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, México, pp. 124-130.

TERÁN, O. (2008): *Historia de las ideas. Diez lecciones iniciales, 1810-1980,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

TORTTI, M. C. (2002): «La nueva izquierda en los 60': socialistas y comunistas en la revista *CHÉ*», en *Revista Universitaria Semestral,* año XII, nos. 22-23, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, pp. 145-162.

ZAPATEANDO 2 (2009): «Cuatro textos sobre los antecedentes "políticos" de Adolfo Orive». Disponible en: https://zapateando2.wordpress.com/2009/06/21/tres-textos-sobre-los-antecedentes-politicos-de-adolfo-orive/. Consultado en junio de 2009.

VOMMARO, P. (2013): «Balance crítico y perspectivas acerca de los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina (1960-2012)», en *Sudamérica,* no. 2, pp. 91-130.

ZIBECHI, R. (2006): *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, 2 ed., Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, Jalisco, México.

Diferentes caminos hacia la democracia en la escuela, entre la instrumentalización y la formación política

Miguel Ángel Niño Castaño
Ivonne Ximena López Rojas
Natalia Andrea Cepeda Aldana

La educación para la democracia ha sido un asunto de recurrente preocupación por parte de quienes se han dedicado a investigar las diferentes problemáticas relacionadas con la institución escolar, algunos autores desde paradigmas teóricos como el marxismo y el estructuralismo han realizado análisis y reflexiones sobre la función social de la escuela. Si bien sus aportes han sido valiosos para entender la influencia de las relaciones económicas y las diferencias de clase sobre este escenario educativo, el panorama que nos dejan es desesperanzador. Louis Althuserr (1988) señala cómo la escuela es un espacio que pese a presentarse como ‘’desideologizado’’ y ‘’despolitizado’’, responde a la ideología dominante, pues en su interior los estudiantes aprenden una determinada forma de ver el mundo y una serie de reglas establecidas por la dominación de clase, que incluyen la interiorización de la dinámica de división del trabajo, asegurándose así el sometimiento de estos al orden establecido. Por otra parte, y siguiendo esta línea crítica hacia la institución escolar, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (2008), en el marco de las teorías de la reproducción, postulan que las escuelas contribuyen a la reproducción de las desigualdades sociales, legitimando prácticas y valores culturales dominantes, acentuando diferenciaciones de raza, clase y genero a través de mecanismos de violencia simbólica.

Sobre la anterior postura, Giroux señala: «los teóricos de la reproducción han sobre enfatizado en sus análisis la idea de la dominación y fallaron en proveer mayores explicaciones de cómo maestros, estudiantes y otros agentes humanos actúan dentro de contextos históricos y sociales específicos para hacer y reproducir las condiciones de su existencia» (1983: 3).

Partiendo de la anterior premisa, y como señalara Paulo Freire (2005), consideramos que pese a los determinantes de la racionalidad capitalista la escuela es un escenario potente desde el cual se pueden generar procesos de transformación y creación propia, un espacio en el que tanto maestros como educandos no son receptores pasivos del arbitrio cultural e ideológico, sino por el contrario, ellos pueden llevar a cabo procesos educativos que permitan pensar la construcción de una sociedad diferente. Así, encontramos en la educación para la democracia una alternativa que merece ser valorada, pues desde allí se pueden formar seres humanos preparados para tomar decisiones y participar activamente en el escenario político a partir de sus propias particularidades y las necesidades de sus contextos, en el marco de la búsqueda de un bienestar colectivo para todos los miembros de la sociedad, para que cada vez sean menos quienes se pierdan entre las grandes mayorías silenciosas que caracterizan a las sociedades de hoy.

En el presente escrito y sin el ánimo de ser exhaustivos, realizamos un breve ejercicio de revisión bibliográfica sobre algunas reflexiones relacionadas con la formación democrática, con la finalidad de establecer perspectivas, intencionalidades, lógicas pedagógicas y alcances.

Joan Pagés: Las competencias ciudadanas y la educación política, finalidades en la enseñanza de la Historia

Joan Pagés es profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona y coordinador del Grupo de Investigación en Didáctica de las Ciencias Sociales (GREDICS).

Este autor se destaca por recomendar un currículo por competencias en el que los contenidos disciplinares tengan un importante papel práctico y procedimental, lo cual implica un trabajo con fuentes y evidencias, imprescindible para entender el significado de distintos periodos históricos; de tal manera en su propuesta los contenidos son entendidos como “medios al servicio de” o “como instrumentos a movilizar” para resolver tareas-problema, superando lo anecdótico y poniéndose al servicio del desarrollo de competencias ciudadanas (Pagès, 2015).

Siguiendo esta línea Pagés afirma: «La escuela ha de convertirse en un espacio organizativo y social donde el alumnado pueda aprender a vivir en democracia y a iniciarse en la compleja vida política para aprender a participar e intervenir de manera consciente en la construcción de una sociedad cada vez más democrática, plural, tolerante, dialogante, justa y solidaria» (2015: 24).

Lamentablemente, según nos dice, este fenómeno continúa siendo minoritario, pues los sistemas educativos han fracasado a la hora de democratizarse y de democratizar a la ciudadanía, teniendo una actitud de apatía frente a los problemas de la sociedad civil.

Lo anterior tiene explicación si se tienen en cuenta las dificultades de enseñar en el tiempo presente, dado que su tratamiento es más difícil y complejo en la medida en que se trata de problemáticas vigentes sobre las que existen puntos de vista distintos. De acuerdo a Pagés (2012), hoy aún predominan métodos tradicionales, en exceso transmisivos, y los cambios son difíciles de asumir tanto por los diseñadores de políticas educativas como por los educadores, e incluso por expertos en didáctica de las Ciencias Sociales.

Esta historia hegemónica no es susceptible de ofrecer respuestas a los problemas del mundo y no le apuesta al desarrollo de una conciencia histórica en los estudiantes. El papel de los contenidos es ser la plataforma de conexión entre los estudiantes y el exacerbado sentimiento de identidad nacional y patriótica, una serie de hechos de naturaleza netamente política que encauzan una fábula histórica protagonizada por personajes emblemáticos del pasado y en la cual apenas aparece la gente de a pie.

Radicalmente, opuesto a este escenario, nuestro autor considera que el principal objetivo de la enseñanza de la historia, mediante la formación en competencias ciudadanas, ha de ser situar a los jóvenes en el mundo con conocimiento de causa, preparándoles para tomar parte activa en la vida social, económica y política, no solo de sus entornos más cercanos sino a escala planetaria (Pagès, 2012).Por ello, propone unos contenidos que se basan en problemas socialmente relevantes sobre los que se puedan intervenir, situaciones valiosas en las que puedan poner a prueba sus competencias

político-democráticas; de tal suerte que la apuesta por la enseñanza de la actualidad es un componente nuclear en su planteamiento, pues esta genera aprendizaje político-democrático.

Como hemos podido observar, esta propuesta pedagógica está centrada en competencias, particularmente en las competencias ciudadanas, entendiéndose que estas pueden lograr mejores resultados en el aprendizaje de los estudiantes, fomentando en ellos el compromiso democrático con su comunidad y su mundo, a través de la vinculación de los saberes con su entorno vital.

A continuación, se presentan los criterios para la selección de contenidos propuestos por Joan Pagés (2015):

- Problematizar los contenidos.
- Potenciar la enseñanza del siglo XX.
- Fomentar los estudios comparativos.
- Fomentar los estudios de caso, evitar los enfoques excesivamente generales.
- Dar más protagonismo a hombres y mujeres concretas.

Finalmente, desde esta perspectiva se nos recuerda que la transformación en la enseñanza de la historia también pasa sin duda por el cambio en la práctica pedagógica de los educadores (Pagès, 2012). Es importante que el viejo papel de transmisores de grandes cúmulos de conocimientos desligados entre sí y sin aparente conexión con la vida sea superado, dándole paso al diseño de experiencias y ambientes de enseñanza que propendan por la construcción de relaciones más horizontales entre maestros y estudiantes en las que estos últimos participen de manera activa y consciente en su propio aprendizaje, compartiendo y construyendo con rigor y creatividad, pues como el propio Pagés señala: «Otro mundo es posible, hemos de recuperar los valores de la educación política democrática e impulsar su enseñanza con creatividad, con coraje y con la suficiente dosis de utopía para que la actualidad no niegue a las jóvenes generaciones la posibilidad de un futuro mejor» (2015: 32).

Alejandro Álvarez Gallego: Educación para la democracia y la ciudadanía, una mirada desde el escenario local

Alejandro Álvarez Gallego es profesor de la Universidad Pedagógica Nacional y miembro del grupo Historia de la Práctica Pedagógica.

En el documento «Escuela y democracia en Colombia: aproximaciones históricas», este autor realiza una síntesis de lo que ha sido la educación para la democracia en Colombia, en cuyo devenir histórico la escuela ha sido siempre un terreno extraño y en disputa, sirviendo a lo largo de casi doscientos años a básicamente cuatro fines: evangelizar, civilizar, higienizar y desarrollar, habiéndose allanado más recientemente el camino a otro fin: el de comunicar.

A lo largo de su historia la escuela ha sufrido un sin fin de mutaciones en sus contenidos, sus métodos y sus funciones, e incluso ha llegado a transformar sus actores, sin embargo la continuamos nombrando y definiendo de la misma manera: «La instrucción, la educación y la socialización, de niños y jóvenes, en un espacio particular, en grupos divididos por edades, con maestros que se las ingenian para cumplir con eso que todavía llaman encargo o misión» (Gallego, 2001: 1).

La tesis propuesta por Álvarez Gallego en su texto parte de la idea de que la educación para la democracia ha sido una constante en la escuela aun con los diferentes cambios que han permeado la manera de ser de la sociedad; con lo que describe cuatro momentos históricos:

- Educar para la democracia es civilizar.
- Educar para la democracia es higienizar.
- Educar para la democracia es desarrollar.
- Educar para la democracia es comunicar.

La escuela como la conocemos hoy en día ha sido históricamente una institución propia del Estado moderno; en las décadas posteriores a la independencia fue utilizada como plataforma civilizadora, siendo una de sus finalidades medulares la creación e instauración de una conciencia nacional que tuviera en cuenta los valores judeocristianos y los principios del progreso (Gallego, 2001). En un contexto en el cual el pueblo estaba al margen del

imaginario patriótico y del conocimiento de los derechos y deberes republicanos, el Estado depositó sus esfuerzos en la necesidad de fortalecer la identidad nacional a través de la institución escolar y su indudable capacidad de inventiva. En esta primera etapa la estrategia pedagógica fue producir efectos de verdad sobre lo que se enseñaba, mediante la repetición de tres conceptos de manera reiterativa en las mentes de los niños: nación, patria y civilización.

En un segundo momento durante los primeros años del siglo XX, y con el afán imperativo de fortalecer aún más los valores patrios, el nacionalismo se exacerbó. Tomando de las palabras de Álvarez Gallego (2001), se puede decir que soplaban los vientos del espacio vital y del racismo, higienizar en este contexto no solamente significaba enseñar higiene oral, del cuerpo, etc., sino que remitía a la finalidad de blanquear en términos de raza, siendo la escuela una gran aliada de las élites de aquel entonces.

En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial los fines de la educación sufrieron transformaciones; en la época de la doctrina Truman comenzó a ser considerada como parte fundamental de la estrategia de los países del primer mundo para llevar el llamado “desarrollo” a las diferentes latitudes del planeta, orbitando la institución escolar alrededor de la retórica de la eficacia, la eficiencia y la productividad.

La educación, ahora vista como equivalente al nivel de vida y útil en lo que corresponde a la economía, hizo que organizaciones como la Unesco se interesaran en la formación ciudadana, así la escuela comienza a ser captada por entes multilaterales que modifican su relación con el Estado, dichas organizaciones financian pruebas que miden la educación en valores, la educación cívica o ciudadana, cuyos resultados orientan las reformas de las áreas que tratan el asunto como las Ciencias Sociales. No obstante, hace algunas décadas otros actores también se han tomado la escuela, entiéndase el magisterio, organizaciones populares, las ONG, entre otros; lo que ha traído consigo nuevos proyectos educativos en lo relativo a la educación para la democracia.

Finalmente, con democratizar es comunicar, Álvarez Gallego (2001) hace referencia a que en la actualidad los espacios académicos son múltiples y no están únicamente limitados a la escuela, lo que ha permitido que los medios de comunicación se desplacen en cierta medida como agente educativo exclusivo.

Parece entonces que desde esta perspectiva, la educación, la democracia, la ciudadanía y la comunicación están estrechamente articuladas en una estrategia por parte del Estado, debido a que el entorno ideal para el crecimiento económico parece ser la democracia y esta está unida a la educación, sin embargo, la demanda histórica que se le ha hecho a la escuela por la democracia no ha sido satisfecha, pues como lo demuestra el autor sus funciones han sido impuestas verticalmente y sin el aliento de la sociedad civil (Gallego, 2001).

Michael Apple: Hacia la democratización de las escuelas públicas

Michael Apple, conocido por sus aportes en el ámbito de la Pedagogía Crítica y su postura transgresora frente a los preceptos de la educación neoliberal, pone de manifiesto cómo los problemas sociales, políticos y económicos afectan a la escuela, y cómo maestros, estudiantes y comunidad educativa deben afrontarlos. De acuerdo a su planteamiento, las propuestas que guíen el cambio de la institución escolar deben construirse a partir de los actores que han sido invisibilizados por las clases hegemónicas, estas deberán articular los conocimientos que se enseñan en la escuela con las situaciones cotidianas que vive el grueso de la comunidad educativa, esto es, reconstruir la noción de escuela al pasar de la concepción de lugar de transmisión de conocimiento, a la de un lugar con un proyecto político de potencial cambio y transformación (Apple y Beane, 1999).

En el marco de la desatención estatal que recae sobre las clases populares, Michael Apple propone la democratización de las escuelas públicas como espacios educativos que sirvan de contrapeso a aquellos lugares que fueron absorbidos por la maquinaria neoliberal, pues las escuelas han sido objeto de la privatización, de la imposición de currículos hegemonizantes y de pruebas

estandarizadas; de tal suerte que se debe dotar a la escuela de elementos que permitan el bien común en toda la comunidad educativa.

¿Cuál es la aproximación teórica del concepto de democracia que fundamenta la propuesta de Apple? El concepto de democracia se apoya en las aproximaciones que expone Dewey (2004): «las sociedades democráticas deben tener un tipo de educación que proporcione a los individuos un interés personal por las relaciones sociales y el control social, y por los hábitos mentales que aseguren el cambio social», entendido de esta manera, el concepto de democracia además de acoger los intereses que comparte la comunidad educativa, también debe garantizar la libertad de posiciones y fortalecer los canales de participación concerniente a la toma de decisiones, y sobre todo debe conservar la dignidad humana. Apple (1999) advierte que la democracia no debe ser un concepto instrumentalizado en las sociedades actuales, no puede ser usado en acciones que legitimen los sentimientos de odio entre los humanos y en el marco de la escuela no debe ser usado para incitar el racismo, los odios de clase, el machismo y demás tipos de discriminación.

Desde esta perspectiva el camino para lograr democratizar las escuelas públicas tiene dos ejes. El primero debe buscar generar estructuras y procesos democráticos donde se configure la vida democrática en la escuela, propendiendo por el respeto a la participación, el derecho de voz y voto que refleja el equilibrio de intereses individuales y el bien común de las personas que integran la comunidad democrática. Apple (1999) señala que en el común de las instituciones educativas el aparato estatal busca separar a las personas sobre las diferencias para lograr fortalecer un sistema de jerarquías conveniente a la abolición del sistema público en la educación. Con el rescate del bienestar común no solo se garantiza la participación de los estudiantes profesores y administrativos, sino que también se dota a la escuela de otras formas de cooperación y colaboración que desplazan a la competencia como fin último del sistema capitalista. Este eje también apuesta por demoler las barreras de ingreso en las instituciones para los jóvenes, como las pruebas de admisión que niegan el acceso a la educación, bien sea por razones de raza, género o clase económica.

El segundo eje propone la reestructuración del currículo de tal forma que este se ajuste a las "experiencias democráticas" de estudiantes y maestros; en espacios educativos donde el currículo estandarizado se ha impuesto de manera inconsulta, el currículo oculto puede ser la semilla para la reestructuración de la enseñanza de contenidos, ya que se parte de este para enseñar a los estudiantes los valores de justicia, poder y dignidad (Apple y Beane, 1999).

La apuesta por el currículo democrático implica contraponer las miradas no oficiales sobre la historia oficial, revelar las voces de los grupos que están afuera de la matriz ideológica de la cultura dominante, garantizando el acceso a la información para el fortalecimiento de los debates que se gestionen en el aula.

La construcción de este currículo debe hacer uso de mecanismos de participación para que así se exhiba su carácter democrático, brindándole importancia a los problemas sociales de la comunidad educativa; la construcción del currículo no debe despreocuparse por los tipos de contenidos, ya que estos son necesarios para que los estudiantes adquieran destrezas para sortear las barreras que impone el sistema educativo. Es así como los aprendizajes que tengan lugar en las escuelas democráticas —a partir del currículo democrático— se convierten en un armazón de experiencias significativas que también tocan a los docentes en el marco de la cruel situación de desprofesionalización que viven en la actualidad. El currículo democrático es también una invitación para que los educadores generen ideas, planes y propuestas pedagógicas, una oportunidad para que reivindiquen su papel en la educación, no solo como dinamizadores sino como investigadores de los problemas que afectan a la escuela (Apple y Beane, 1999).

Las escuelas democráticas muestran cómo las disparidades enriquecen y fortalecen la vida democrática, afirman y reconocen el papel de movimientos en resistencia que demandaban la llegada de la democracia en ambientes que no son ajenos a la escuela. Al ser un proyecto que se centra en la institución escolar fortalece los movimientos de base, aumenta la participación en la toma de decisiones concerniente a reformas relacionadas con política educativa y

vincula significativamente el mundo real de los estudiantes con los contenidos que se enseñan en la escuela, mostrando que es posible construir un espacio integral nutrido de muchas experiencias que impulsan las ideas de cambio y la transformación en todas las personas que directa o indirectamente se relacionan con esta.

Conclusión

Como ha sido posible evidenciar, existen diferentes tipos de propuestas y perspectivas relacionadas con la educación democrática, lo que nos permite observar que esta alternativa puede tener un componente potencialmente emancipador en la medida en que exhorta a los educandos a conocer su pasado para comprender el presente y construir su futuro —especialmente en la enseñanza de la historia—, esta también puede derivar de un deseo por parte de la ideología dominante —representada en las élites gobernantes— de homogeneizar a la población y sembrar en los jóvenes una identidad nacional recalcitrante, cuya máxima es el relato de una sociedad sin conflictos, que ignora a la gente de a pie, así como otras miradas e interpretaciones que se puedan hacer sobre el mundo. Alrededor de esta situación, son ilustrativas las palabras de Apple: «Las relaciones entre historia y democracia son tensas porque las naciones utilizan la historia para construir un sentido de identidad nacional, priorizan la necesidad de fabulas generadoras de solidaridad y postergan la inquisición abierta y docta que acaso lesione ilusiones» (Cit. en Pagés, 2012).

Es importante reconocer que aunque desde la institucionalidad se han planteado estrategias para involucrar la democracia en la escuela, estas no han tenido mucho éxito, debido a que no se les ha dado el horizonte adecuado. No se debe perder de vista cuál es la noción de democracia que se quiere enseñar en los salones de clase, porque no basta con el simple hecho de tener una suerte de pequeña democracia en la escuela si no tiene de antemano bien definido qué se entiende por la misma y no se le problematiza a la luz de otros conceptos de Ciencia Política.

Es evidente la preocupación existente por articular la escuela con las formas democráticas, la reflexión acerca de este tema no debe ser el ejercicio simple de reproducción e imitación de la institucionalidad política en los espacios escolares pues, como hemos visto, la apuesta debe ir encaminada a configurar un espacio integral nutrido de muchas experiencias para impulsar las ideas de cambio y transformación en todas las personas que directa o indirectamente se relacionan en ella.

En el escenario político que se vive hoy en el mundo, específicamente en América Latina, caracterizado por un nuevo auge de populismo, el repunte de los viejos nacionalismos y el orden neoliberal, y particularmente en contextos de transición política como el colombiano —luego de la firma de los acuerdos de paz del gobierno de Santos con las FARC-EP—, la escuela está llamada a jugar un papel preponderante en lo que respecta a la democracia, a configurarse como un escenario político que beba de fuentes como la Pedagogía Crítica y el diálogo de saberes, contribuyendo a la restitución y creación del tejido social.

Es importante que los educadores, revestidos desde la reflexión de su práctica pedagógica, recuperen la enseñanza democrática trastocando su instrumentalización, pues como afirman Herrera, Pinilla, Infante y Soler (2005), la única manera en que la escuela podrá contribuir a la democracia será cuando esta pase de ser un órgano del Estado a uno de la sociedad, porque es desde allí donde se reconocerá la diversidad y la pluralidad, para que así la democracia no sea entendida como el puente para acceder al poder sino que se pueda reconocer que los actores y sus luchas son más que una simple representación en los escaños del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L. (1988): *Ideología y aparatos ideológicos de estado: Freud y Lacan,* Nueva Visión, Argentina.

APPLE, M. Y J. BEANE (1999): *Escuelas democráticas,* Morata, España.

BOURDIEU, P. Y J. C. PASSERON (2008): *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza,* 2 ed., *col. Proa,* Editorial Popular, Madrid, España.

DEWEY, J. (2004): *Democracia y educación,* Morata, España.

FREIRE, P. (2005): *Pedagogía de la esperanza,* Siglo XXI Editores, México.

GALLEGO, A. Á. (2001): «Educación para la democracia y socialización política en la escuela», Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Disponible en: https://es.scribd.com/document/112495936/Escuela-y-Democracia-en-Colombia-Aproximaciones-Historicas.

GIROUX, H. (1983): «Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva Sociología de la Educación: un análisis crítico», en: *Harvard Education Review*, no. 3, EE. UU.

HERRERA CORTÉS, M. C., A. V. PINILLA DÍAZ, R. INFANTE ACEVEDO Y J. SOLER MEJÍA (2005): *La construcción de cultura política en Colombia: proyectos hegemónicos y resistencias culturales,* Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.

PAGÈS, J. (2012): «La formación del profesorado de Historia y Ciencias Sociales para la práctica reflexiva», en *Nuevas Dimensiones. Revista Electronica de Didáctica de las Ciencias Sociales*, no. 3.

_____ (2012a): «Las competencias ciudadanas, una finalidad de la enseñanza de la historia», en S. Plá, X. Rodríguez Ledesma y V. Gómez Gerardo: *Miradas diversas a la enseñanza de la historia*, Universidad Pedagógica Nacional, México, pp. 19-66.

_____ (2015): «La educación política y la enseñanza de la actualidad en una sociedad democrática», en *Educaçâo em Foco,* 19 (3), pp. 17-34.

El "mito científico" del orden mundial: ensayo para dilucidar algunas significaciones imaginarias sociales

Sergio Iván Cruz Soto

En este ensayo pretenderemos dilucidar algunas *significaciones imaginarias sociales* (Castoriadis, 2005) de lo político contemporáneo utilizando una herramienta por excelencia psicoanalítica: el *mito científico* (Freud, 2015: 84).

Con este ejercicio analítico e interpretativo pretendemos circunscribir y exaltar los afectos, sentidos y pasiones que giran, atraviesan, desbordan e impulsan a la dimensión de lo político contemporáneo. En otras palabras, se pretende acceder a la parcela de lo subjetivo que enviste lo político como *orden mundial*.

Aclaremos que este trabajo de reflexión es guiado y animado por la inconformidad que las consecuencias de un tipo, y solo uno, de orden mundial nos está trayendo. Resultados que están apegados a la catástrofe, y que por esa especificidad destructiva, preguntarse por las profundidades que avivan tal peripecia se hace obligatorio, si es que de verdad se quiere intervenir en el cambio social.

Nociones metodológicas del ensayo: delimitando el sujeto/objeto de investigación y su forma de análisis

Comencemos desarrollando las herramientas teóricas que nos ayudarán a pensar el presente ensayo, nociones que giran en torno a las interrogantes de lo humano, de lo social y lo histórico que en este caso significaremos como lo histórico-social [32] (Castoriadis, 2000). Y que, evidentemente, comprende lo político.

Por su originalidad y radicalidad, nos hemos inspirado, sobre todo, en lo propuesto por Cornelius Castoriadis (1922-1997), filósofo, psicoanalista y «[…]

[32] Lo histórico y lo social no pueden estar separados. Separarlos es abstraerlos de su interrelación. Pensemos lo ingenuo que es representarse el tiempo —lo histórico— alejado de lo que lo hace —una sociedad—.

hombre intempestivo. Su itinerario nos muestra a un militante político que busca realizar una lucidez crítica en su praxis revolucionaria» (Guibal y Ibáñez, 2006: 9).

El proyecto castoridiano, marcado por el objetivo de pensar con lucidez critica una revolución efectiva, no podía fiarse ciegamente de las mismas estructuras de pensamiento que habían, muchas veces, conformado o determinado, y algunas otras, justificado el estado de las cosas.

Advertido de esta necesidad epistémica-metodológica, durante gran parte de su vida se propuso dilucidar la dimensión de lo histórico-social y su forma de *ser* y *no-ser*, asegurando que era una pieza importante para el devenir revolucionario pero que tenía que ser pensada desde otros derroteros lógicos-epistémicos y políticos[33].

Es por esa razón que tuvo que someter a duros cuestionamientos hasta las corrientes revolucionarias más voluntariosas. Al respecto Castoriadis comenta:

> Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que se quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente. El método no puede aquí separarse del contenido, y su unidad, es decir la teoría, no puede a su vez separarse de las exigencias de una acción revolucionaria que —el ejemplo de los grandes partidos y de las sectas lo muestra— ya no puede ser esclarecida y guiada por los esquemas tradicionales (2013: 26).

El proyecto de ruptura radical de Castoriadis precisó, primeramente, identificar ese núcleo duro que retorcía incluso a los proyectos más críticos y a sus teorías —como el marxismo y el anarquismo—: fagocitándolos,

[33] Todo el planteamiento de Castoriadis está en virtud del proyecto por la autonomía.

normalizándolos y despojándolos de su radicalidad; conteniéndolos y transformándolos en discursos que servían de alicientes sociales para mantener las cosas de lo social en su estado habitual.

Castoriadis (2013) llamó a ese núcleo generador *lógica conjuntista-identitaria*. Y la identificó genealógicamente de la siguiente manera:

> Hace veinticinco siglos, el pensamiento grecolatino se constituyó, se elaboró, se amplifico y se afinó sobre la base de esta tesis: ser es ser algo determinado (*einai ti*); decir es decir algo determinado (*ti legein*); y, bien visto, decir la verdad es determinar el decir y lo que se dice con las determinaciones del ser o bien determinar el ser con las determinaciones del decir y, por último, comprobar que unas y otras son lo mismo (2013: 351).

Ahora bien, si el determinismo, como forma específica de la razón tradicional, era el principal problema que obstaculizaba pensar la realidad histórica-social, lo que había que hacer era no negar la determinación como forma de ser de algunas dimensiones de la realidad, sino, precisamente, delimitar esas dimensiones que le pertenecen y proponer algo para ayudarnos a pensar lo que lo desbordaba.

Eso que desbordaba a la lógica determinista: lo humano, lo social, lo histórico, lo imaginario, lo psíquico, etc. y que Castoriadis condensa en la noción de lo histórico-social, se apoyaba en lo conjuntista y lo identitario; lo resume de la siguiente manera: «[…] distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir» (*Ibidem*: 354). Pero no únicamente y, de hecho, pensarlo solo en esos términos referenciales hace que descuidemos lo más característico de ello: el ser y el tiempo no son siempre determinación, son creación.

Al respecto, se podría objetivar que ciertas dimensiones, como la imaginación, la fantasía y lo psíquico, son enunciadas en algún pensamiento —como en la psicología o en la mercadotecnia—; sin embargo recordemos que estas manifestaciones siempre terminan siendo dominadas por instancias exteriores (Castoriadis, 2013). Esto quiere decir que no se toma a la creación y a sus dimensiones imaginarias por sí mismas, sino siempre en referencia a otras

cosas: «[…] sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero o lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero, al ente realmente existente (*ontos on*)» (Castoriadis, 2013: 270-271).

Así, desde esas doctrinas, la creación, y su forma de ser como imaginario, se convierte en pura fantasía u ocurrencia, en moral evaluativa o simple creatividad emprendedora. Palabrerío y teorización que terminan convirtiéndose en barreras que prohíben ver a toda forma social como creación humana —creación que afecta de hecho vidas no importando el grado de "ocurrencia"— y murallas que aprisionan al hacer como posibilidad de cambio.

Las consecuencias sociales de este cautiverio o desplazamiento de lo imaginario son evidentes: vivimos en una sociedad que se legitima en una supuesta racionalidad. Se jacta de no ser, precisamente, ocurrencia; de estar basada en la ciencia: práctica que relegó parcialmente a la religión, que era poderoso creador de organización social de antaño. Por añadidura, todo lo que esta instituye de forma "racional" es fecundo según las lógicas desarrollistas, lo que quiere decir que si bien se dejó el proyecto por ser bienaventurados y se retomó la productividad, la eficiencia, la racionalidad y lo occidentalizado como batutas, la misma forma dogmática religiosa nunca fue abandonada, y la creación de la normalidad social, por ende, siguió siendo ignota.

Llegados a este punto toma sentido que si para la lógica «[…] tradicional es un asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es una perpetua posibilidad de surgimiento de lo *Otro* […]» (Castoriadis, 2005: 12), para una lógica emancipatoria insistir en que el tiempo es creación se convierte en su vitalidad. Y desenmarañar los mecanismos de la creación y cómo estos se desenvuelven en lo social y, de hecho, lo conforman, es el objetivo predilecto de cualquier interesado por la cuestión de lo humano y el surgimiento de lo otro: de la revolución. Al respecto creemos que la noción de imaginario propuesta por Castoriadis coadyuva a dicho objetivo. Profundicemos al respecto.

Lo imaginario

Enunciar lo imaginario como herramienta conceptual tiene varias ventajas. La primera en aparición pero no en importancia, es que con la pura semiología de la palabra logramos problematizar a la razón imperante[34]. Aclarando que sabemos que no es suficiente nombrar las cosas de distinta manera pero es el inicio de algo. Y ese inicio tiene que ver con la advertencia de que hay algo que desborda las formas de pensamiento racionales; que las delimita y que abre campo de observación hacia otras dimensiones.

Después, dilucidar las dimensiones imaginarias es analizar datos no verificables. Son datos o, aún mejor, intuiciones proclives a ser interpretables. Están, por así decirlo, en el umbral de lo que es y aún no es. Abordaremos el trabajo de interpretación detenidamente más adelante, por lo pronto retengamos que las instancias imaginarias no se explican científicamente hablando, sino que se dilucidan mediante un trabajo que tiene que ver más con la creación que con la determinación: es enunciativa y no determinista.

Entonces respecto a lo imaginario, nos dice Castoriadis:

> […] no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el "espejo" mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo* […] Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* "alguna cosa". Lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras de ello (2013: 12).

Esta acotación, dirigida sobre todo para los psicoanalistas lacanianos, pero no exclusivamente, vislumbra el carácter de lo que Castoriadis quería nombrar y su despliegue en lo social: el imaginario social que está vinculado totalmente con la institución de la sociedad. La institución, aclaremos, aquí está ligada a su sentido más amplio: «[…] normas, valores, lenguaje, instrumentos,

[34] Recordando que esta tiene que ver con la «[...] hipercategoría de la *determinidad* (en griego, *peras* y en alemán, *bestimmtheit)* [que] conduce a negar el Tiempo, a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado, lo está desde siempre y para siempre» (Castoriadis, 2005: 12).

procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, la distinción: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad» (Castoriadis, 2005: 15).

Las preguntas ¿qué mantiene unida a una sociedad? y ¿qué da la especificidad de una sociedad?, ya pueden ser tratadas en las dimensiones que nos planteábamos: lo imaginario y la institución. Lo que nos permitiría cuestionar: ¿qué imaginario social instituido (objetivado en las instituciones de nuestro histórico-social) *hace* al orden mundial contemporáneo? Sin embargo esta interrogante carece de coordenadas inteligibles y precisa impregnarla de algún tipo de indicador observable que nos permita aprehenderla. No seríamos consecuentes con todo lo planteado líneas arriba si, para nuestro análisis, nos bastara con solo imaginar respuestas sin ningún anclaje conjuntista-identitario. Así que daremos una solución a un posible abuso imaginario colegiando los sentidos, motivaciones y afectos —asociados con la legitimidad, pero no totalmente abarcables por esta— que embisten al proyecto social actual y que pueden ser identificados en el cruce de lo que se dice, se hace y se observa (volveremos a esto más adelante).

Una vez más, utilizaremos una categoría castoridiana que ayuda a pensar lo anterior: las *significaciones imaginarias sociales*.

Las significaciones imaginarias sociales

Si nos preguntamos ¿qué es lo que da sentido a las instituciones sociales? Al intentar responder estaremos acercándonos a las significaciones imaginarias.

Las significaciones imaginarias sociales es eso que embiste de legitimidad y sentido a las instituciones que hacen a una sociedad. Son la misma realidad, la forma de sentirla y afectarla.

Castoriadis (2005) las llamó imaginarias porque no pueden ser agotadas por lo racional o los elementos de lo real, y porque la creación, más que la referencia, es lo que las sustenta. Además, las calificó como sociales porque solo pueden

existir si están colectivamente instauradas, es decir, socialmente instituidas. De aquí se desprende su poder como organizadoras de lo social.

Estas significaciones imaginarias sociales se despliegan en dos dimensiones irreductibles una de la otra: «[…] la dimensión conjuntista-identitaria (grupo teórico, lógico), y la estricta y, propiamente, imaginaria» (Castoriadis, 2005: 21).

En lo que respecta a lo conjuntista-identitario, el sentido de lo instituido está dado por la determinación: propiedades, elementos distintos entre sí, con causas que *determinen* efectos; la repetición de, por ejemplo, los ciclos estacionales, la noche, el día, los movimientos cósmicos, etc.; dan material significante e instituyen algunas constelaciones en la sociedad. La dimensión imaginaria, por su parte, es significación: el acto de referir es arbitrario y no obedece del todo a lo determinante.

De este modo, las significaciones imaginarias sociales, ese híbrido que rompe con la lógica heredada, es una noción que nos puede ayudar a dilucidar los núcleos duros que mantienen cohesionada a una sociedad. Su virtud está, sobre todo, en que no descuida ni a la creación (identificado como el imaginario) ni a la repetición (lo conjuntista-identitario); sino que entrama ambas dimensiones permitiendo reflexionar sobre el orden de lo social y su forma de ser. Lo importante es que tal noción coadyuva a desmitificar las instituciones que una corriente de pensamiento hegemónica ha impuesto, evidenciando su dimensión imaginaria y valorándola así como creación humana; no de orden "natural" o evolutivo, ni de orden "divino".

Al respecto, nuestro objetivo aquí es dilucidar algunas significaciones imaginarias sociales que hacen posible el estado actual de la sociedad mundial, denominado por Kissinger (2016) orden mundial. Para llevar a cabo dicho esclarecimiento revisaremos una coyuntura que data del siglo XVI y le daremos trato de *mito científico* para hacerlo proclive a interpretaciones.

Herramienta interpretativa: el mito científico

El mito científico es, desde su semiología, un híbrido que atiende a las dos dimensiones que hemos estado abordando en este ensayo: la imaginaria y la

conjuntista-identitaria. Es nombrado de esta forma por Freud (2015) y es una encrucijada que permite hacer labor o trabajo de interpretación.

Esta herramienta analítica utilizada por Freud en su obra *Totem y tabú*, por ejemplo, es una narración que se vale de datos antropológicos y de introspecciones relacionadas con él mismo para dar luz sobre un cuestionamiento relacionado con los dominios de lo humano. A saber, con la organización de la sociedad que vivía el mismo Freud.

Más allá de la confiabilidad y generalidad —en los sentidos que la metodología experimental da a estos términos— del mito científico; lo que nos interesa es analizar su capacidad de reflexividad: qué tanto nos ayuda a dilucidar la forma de nuestra organización social y qué herramientas críticas facilita, además de qué tanto incentiva la creación a partir de identificar lo analizado como no adecuado.

En síntesis, y concordando con Drivet, exponemos que:

> […] el mito alberga y transmite una memoria transgeneracional inconsciente que, como revés del lenguaje, migra a través de los individuos y las instituciones con una estabilidad mayor a la de las transformaciones económico-sociales. El mito es historia condensada, desplazada e invertida. Hay en él algo impensado que impide o (tras)torna el pensar arduo y penoso, pero alberga también lo impensable como condición de posibilidad del pensamiento (2010: 234).

Animémonos entonces a inscribir parcialmente el mito científico del orden mundial. Interpretémoslo y dilucidemos esas significaciones imaginarias sociales que nos ayudarán a criticarlo y coadyuvarán a liberar la imaginación radical suficiente para procurar otros mundos.

El mito del orden mundial

Hablar de un proyecto de orden mundial no es nada nuevo. En casi todas las culturas que se han afirmado como imperios está presente este proyecto de expansión ordenador cultural, con sus limitantes territoriales y sus particularidades, claro está. Sin embargo, su realización real, planetaria y no

regional, se ha agudizado exponencialmente desde las incursiones coloniales. No nos detendremos en fechas exactas, pues no es el objetivo de este estudio desarrollar líneas temporales. Nos bastará con presentar algunos lapsos de tiempo donde evidenciaremos imaginarios específicos que propiciaron la cristalización de proyectos políticos a escalas globales, a consecuencias mundiales.

A sabiendas de la estreches del mito que aquí intentamos relatar, argumentamos que la intención no es de ninguna manera encontrar la génesis ontológica de nuestro devenir como sociedad capitalista y neoliberal. La intención es, nuevamente, invitar a reflexionar sobre esas estructuras que conforman el entramado político y que han generado un tipo de cultura organizativa —sociedad— hegemónica. Reflexión que esperamos sirva para desnaturalizar el orden/desorden político que la tradición de los estudios políticos ha impuesto.

El humanismo como dispositivo y como legitimación

Comencemos advirtiendo que los avances científicos y tecnológicos, animados sobre todo por una clase de imaginario instituido expansionista y hegemonizador —promovidos y cultivados intensamente desde hace dos mil años, pero agudizados desde el siglo XVI— han propiciado hacer realidad casi por completo un ensueño de control global que, puntualicemos, fue y es deseado no por pocos sujetos individuales y colectivos.

Pensemos en dos de las religiones con mayores adeptos en la actualidad: el cristianismo y el islamismo (con toda su multiplicidad de expresiones: catolicismo, cristianismo, protestantismo, los musulmanes sunitas y chiitas, etc.). Estas creaciones humanas instituyeron en su devenir significaciones imaginarias sociales de la forma, podríamos decir, “expansionistas-doctrinante”, que vieron en la otredad algo que había que eliminar pero mediante la transformación. En otras palabras, mediante la evangelización o la civilización, mediante la yihad y la palabra de Mahoma.

Dentro del islam, las palabras *dar-al-islam* (la casa del islam) y *dar-al-harb* (el reino de la guerra) eran los sistemas de pertenencia y exclusión, de sentido en pocas palabras:

> […] *dar-al-islam*, "la casa del Islam" o "el reino de la paz". Estaban gobernados por el califato, una institución definida por sucesión legítima a la autoridad política terrenal que había ejercido el Profeta. Las tierras que estaban más allá eran dar-al-harb, "el reino de la guerra"; la misión del Islam era incorporar estas regiones a su propio mundo y, por consiguiente, traer la paz universal […] (Kissinger, 2016: 108).

Estos ejemplos nos ilustran que, a partir de esta coyuntura teológica, podemos encontrar vetas que conformarían nuestra organización social como global. Pues hasta entonces, para la mayoría de las sociedades instituidas, las otras culturas habían sido cosas a destruir o a esclavizar, pero nunca a convertir, redimir, evangelizar, cristianizar, etc.

Esta mutación de la percepción de lo humano, regida por la faena religiosa, creó significaciones que, aclaremos, seguían viendo en lo diferente algo inferior o equivocado, pero, puntualicemos, proclive a ser modificado. Así que ya fuese mediante la fuerza física o la imposición cultural, las voluntades erradas, "salvajes", infantiles o paganas, serían doblegadas y reencaminadas. Un paraíso increíble después de la muerte sería el garante de soportar cualquier vejación y situación en la vida presente (en el caso del cristianismo); o una vida regida por la *pax islamica*, y su configuración teológica islámica, sería la única forma en que los pueblos encontrarían la paz.

Por cuestiones que no alcanzamos a analizar en este lugar, la empresa de orden mundial vigente tomó sus mayores referentes del cristianismo. Aparece así la abnegación y se vuelve un valor que tiene consecuencias políticas: sobre todo es apreciado el martirio y la devoción de los súbditos, pues con esas actitudes cohesionarlos era mucho más fácil.

Los vasallos entonces se vuelven víctimas de la filantropía. Y esta a su vez se convierte en una justificación para la dominación, mostrándose como una capacidad fraternal hacia los pobres incivilizados, salvajes, indios, etc. Después

de todo, la finalidad era traerlos al camino de la salvación o de la civilización. Ante estas significaciones imaginarias que legitimaban la conversión no podía, y aún no puede, haber método lo suficientemente violento que lo detenga; todo dependía del grado de resistencia con que se encuentre.

Diversas tecnologías de coerción se gestaron entonces en esta coyuntura humanista que, consideremos, también se instituyó como forma de rebeldía entre algunos sujetos ante los imperios religiosos. He aquí ejemplos de lo arbitrario de las creaciones humanistas: por un lado se exalta el valor por lo humano, pero por otro se selecciona qué es humano y qué no lo es. Selección y clasificación totalmente veleidosa. Además se vuelve, sin duda, a la confianza de lo pensado por la humanidad y eso que se llama el Siglo de las Luces se prolifera en algunas zonas de los imperios; pero los que no eran humanos no pensaban y sus creencias estaban equivocadas, eran oscuras y había que alumbrarlas con la razón. Equivocaciones evaluadas, puntualicemos, por instrumentos igualmente aleatorios, nombrados sí por razón, por el "buen entendimiento" como diría Descartes, por las buenas costumbres como diría cualquier cristiano, por la paz como diría cualquier estatista.

Retengamos las significaciones humanistas descritas anteriormente surgidas del cristianismo y del islam —perfeccionadas globalmente por el primero—; e imaginémonos en el siglo XVI: la globalización se empieza a agudizar con la ola expansionista triunfal colonial y el choque de culturas, sangriento y muchas veces unilateral, empieza a generar preguntas entre los súbditos de los imperios. Las campañas de evangelización y la yihad habían acrecentado las demografías imperiales, pero el descontento también. Además las resistencias anticoloniales fracturaban fuertemente a los imperios en campañas de expansión, lo que aceleró la crisis de estos, ya diezmados por las insurrecciones del protestantismo dentro de los imperios cristianos, y del surgimiento de los chiitas y suniitas en el mundo islamita.

Asimismo, el hartazgo generalizado por los adeptos de los imperios religiosos empieza a generar significaciones radicales cargados de algo que se convertiría en el nacionalismo. Se empiezan a replantear los mecanismos de

pertenencia y exclusión. Y una nueva forma de cohesión social se empieza a imaginar y materializar: los Estados-nación.

Especificidad del Estado

Ya fuese como una forma de resistir a la hegemonía de los majestuosos imperios —componente "libertario" que los pueblos instituyeron en los Estados nación para poder gobernarse mediante sus culturas regionales, pero que inmediatamente fue inhibido por eso que Lourau (2008) llamó institucionalización[35]—; o como herramienta de poder explícito (dimensión de lo político) aristocrático, que buscaba expandir la homogenización de una forma de organización: la occidental. Mediante discursos "racionales" que apelaban a la similitud cultural, y que desembocó en el nacionalismo expansionista de los siglos XIX y principios del XX, el Estado fue la institución que pudo mantener la coerción social en una época en que las concentraciones humanas se propagaban.

La violencia, como acto de defensa, se tuvo que monopolizar, pues las masas concentradas alrededor de las ciudades hambrientas, oprimidas y en vías de proletarización, si estuviesen organizadas y "armadas" serían incontrolables. Le siguieron la monopolización del intercambio mercantil, lo que se cristalizó en dependencia alimentaria, de salud, posteriormente de educación (en su fase de educación pública formal), etc. Así, para seguir concentrando el poder de decisión en unos pocos, el poder de acción en otros tantos y el mayor beneficio para unos cuantos, se tuvo que especializar y afinar el mecanismo burocrático. En medio de todo esto el ascenso de una economía y política capitalistas se empieza a perfeccionar y a expandir. El oro de las colonias permite la industrialización de algunas regiones europeas y el desplazamiento del campo a las ciudades inicia su vertiginoso y letal crecimiento.

Desde una perspectiva crítica, el poder explícito (Castoriadis, 2005) cristalizado en un Estado-nación no tendría grandes beneficios para la mayoría de los pueblos. Sin embargo su legitimidad regional, impuesta por supuesto mediante

[35] «Lo que quiere imponer el Estado no son solamente las formas que se identifican dentro de su obediencia común a su legitimidad única, sino también una fuerza que inclina a todas las formas, desde las más "públicas" a las más "privadas", en el sentido deseado por él [...]» (Lorau, 2008: 36).

tretas propagandísticas: violentas, pacíficas, incondicionales, intelectuales; queda explícita en las siguientes líneas: «El monopolio del poder por el Estado soberano fue la única manera de superar el miedo perpetuo a la muerte violenta y la guerra» (Kissinger, 2016: 42).

En cuanto a la legitimidad global, igualmente impuesta a los pueblos, los estatistas podrían afirmar desde 1648 y tras la paz de Westfalia que:

> La genialidad de este sistema, y la razón de que se extendiera por todo el mundo, era que sus disposiciones eran procedimentales, no sustanciales. Si un Estado aceptaba estos requerimientos básicos podía ser reconocido como un órgano internacional capaz de mantener su propia cultura, política, religión y políticas internas, y protegido de cualquier intervención externa por el sistema internacional (Kissinger, 2016: 38).

Nos podemos imaginar entonces cómo una cultura global se empieza a dimensionar y configurar. Su vehículo es la creación de Estados-nación y todas sus formas de organización. Desplaza todas las otras formas de poder explícito y hasta es usado como estandarte revolucionario.

El Estado-nación (¿colaborador regional?)

En un recorrido histórico y analítico de los Estados y las naciones realizado por Kissinger (2016), llama la atención la mención que hace de un estatista francés del siglo XVII, el cardenal Richelieu, que concebía al Estado como:

> […] una entidad abstracta y permanente que existía por derecho propio. Sus necesidades no dependían de la personalidad del gobernante, tampoco de los intereses familiares o las exigencias universales de la región. Su objetivo era el interés nacional según principios determinados racionalmente: lo que más tarde se conocería como *rasion d'éta*t. Por tanto, habría de ser la unidad básica de las relaciones internacionales (cit. en Kissinger, 2016: 33).

Kissinger localiza las bases del Estado-nación occidental a partir de la concepción del cardenal que empezó a hablar de un interés nacional que estaba sobre cualquier otro interés, incluso el clerical. Imaginario social instituyente que estaba creando, recordémoslo, nuevas formas sociales.

Lo que hace Richelieu, entonces, es condensar las significaciones de su tiempo. Creando así la legitimidad necesaria que los Estados, como herramienta de lo político, necesitaban.

El pequeño párrafo antes citado nos permite concluir lo siguiente:

1. En la época de Richelieu el movimiento de secularización se agudiza y empieza a expandirse por Occidente. Sin embargo secularización no es igual a culminación de lo religioso, precisemos.
2. Debido a esto, la era de los inmensos imperios religiosos en Europa da lugar a la era de los Estados nacionales y su maquinaria westfaliana.
3. La razón, con el advenimiento de las significaciones emanadas y emanantes de eso que algunos llaman Siglo de las Luces o Ilustración, pasa a impregnar los espacios que la monarquía y la religión tenían monopolizados.
4. A pesar de que el poder se concentra en los límites de las naciones, estas mismas intentan maniobrar regionalmente e incidir globalmente. Se perfila lo que hoy es llamado políticas exteriores, diplomacia, relaciones internacionales, libre mercado, divisas internacionales, fronteras abiertas, etc. Es entonces el nacimiento del dispositivo que lograría hacer real un orden mundial.

El sistema westfaliano

La paz de Westfalia, dice Kissinger:

> […] supuso un giro de ciento ochenta grados en la historia de las naciones porque las nociones que estableció eran poco complejas pero abarcadoras. El Estado —no el imperio, la dinastía o la confesión religiosa— pasó a ser la piedra angular del orden europeo. Se estableció el concepto de Estado soberano. Se afirmó el derecho de cada país

> signatario a elegir su propia organización interna y orientación religiosa libre de intervenciones […] empezaron a conformarse los principios de un sistema de "relaciones internacionales" motivado por el deseo común de evitar las guerras totales en el continente europeo (2016: 38).

Este "acuerdo" celebrado a mediados del siglo XVII cimentó algunas formas procedimentales de orden global que siguen vigentes y otras que, puntualicemos, se han perfeccionado:

1. Equilibrio de poderes, delimitado por Estados-naciones.
2. Acuerdos internacionales mediados por la diplomacia.
3. "Árbitros" regionales que se aseguran de mediar los poderes nacionales.
4. Discurso pluralista falso.
5. Paz.
6. Pertenencia y exclusión del tipo civilizado, racional, humano vs. bárbaro, irracional, no humano. Estos a escala global.

Recordemos que el humanismo cristianizado ya había formulado los primeros criterios de pertenencia y exclusión. Posteriormente, la relación social mediada por el poder explícito en su forma Estado, había reforzado dichos criterios mediante la diferenciación cultural, creando nacionalismos diferenciados pero siempre mediados y medidos jerárquicamente. Ahora, lo que hacía este tratado, pilar del futuro derecho internacional, era legitimar, y por medio de la razón, el criterio para llevar a cabo la mayor empresa de exclusión y pertenencia. Ahora sí, un orden mundial podría ser global. Y todo aquel que se resistiera podría ser ajusticiado en nombre de los valores humanistas-occidentales-racionales. En nombre de la paz y de la civilización se empiezan a destruir culturas, y con ellas vidas, millares de vidas, humanas y no humanas.

Conclusiones

Hemos visto, por medio de estos retazos de mito científico, que vivimos en sociedades definidas y organizadas por personas ajenas a nosotros: políticos, especialistas de lo económico y de lo social, de la conciliación y de la legislación, de la prudencia y la distribución, de la ética y la moral; intelectuales y académicos, especialistas de lo individual y de lo subjetivo, de la ciencia y la

tecnología, de la salud y la alimentación, de la cultura y sus expresiones artísticas, del porvenir y de la memoria, de la sumisión y la emancipación.

Sociedades heterónomas dice Castoriadis (2005) donde su organización es instituida por algo relativamente ajeno a la totalidad de la sociedad. Esto externo pueden ser las divinidades, la razón, la naturaleza, etc.

Actualmente, ¿qué y quienes deciden la organización de nuestra sociedad? ¿Bajo qué lógicas y discurso? ¿En nombre de qué proyecto? ¿Por medio de qué medios? ¿Por qué instauran esa forma de organización y no otra?

Un mito científico del orden mundial reflexionaría entorno a estas interrogantes. Analizaría las dimensiones imaginarias que nos permitirían ver las implicaciones subjetivas del proyecto de sociedad instituido. Pero también estaría en condiciones de criticar las dimensiones conjuntista-identitarias relacionadas con lo dado como realidad que se repite.

Considérese el escrito líneas arriba como un esbozo por instituir un mito científico y reflexivo. Empresa en constante creación, proyecto de estudio que se tendría que concebir colectivamente. Al igual que el mito tradicional que se cuenta, reflexiona y amplia en compañía de alguien, el mito científico tendría que compartir esa forma colectiva. Tómese este escrito como una invitación a tal proyecto intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

CASTORIADIS, C. (2002): *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2005): *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México.

_____ (2005a): *Los dominios del hombre,* Ed. Gedisa, Barcelona, España.

_____ (2013): *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, España.

DRIVET, L. (2010): «Sobre los mitos de Freud», en *Desde El Jardín De Freud*. *Revista de Psicoanálisis*, no. 10, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, pp. 221-236.

FREUD, S. (2010): *Psicología de las masas; más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, Ed. Alianza, Madrid.

GUIBAL, F. Y A. IBÁÑEZ (2006): *Cornelius Castoriadis*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México.

KISSINGER, H. (2016): *Orden Mundial*, Ed. Debate, México.

LOURAU, R. (2008): *El Estado inconsciente,* Ed. Terramar, La Plata, Argentina.

Incidencia de las políticas coloniales y las políticas públicas republicanas en la desarticulación de la organización social de los indígenas huicholes: consecuencias para México y América Latina

Dr. José de Jesús Torres Contreras

Para hablar de la organización social de los indígenas huicholes hay que hablar primero sobre el territorio donde habitan, es decir, el espacio territorial como la dimensión étnica-social en donde están asentados no solo los huicholes, sino también las demás etnias o pueblos indígenas que alberga el Gran Nayar (coras, tepehuanos, mexicaneros y tepecanos) o provincia del Nayarit[36] (ver figura 1 de las provincias prehispánicas), como se le nombraba en los tiempos coloniales. La región mencionada ha sido transformada mediante procesos culturales compartidos, pues los pueblos étnicos también interactúan con las comunidades mestizas que se han venido asentando a lo largo de los años en el espacio étnico y han construido una doble frontera, tanto física como cultural. Esto ha generado un modelo socioeconómico importante entre los habitantes de este espacio. Dice Molinero:

> La organización actual de cada espacio rural concreto obedece, como es lógico, al modelo socioeconómico que en él domina, y al grado de desarrollo técnico y de integración económica que mantiene, tanto por lo que respecta a la estructura de los núcleos de poblamiento, como a las formas de los campos de cultivo, a la propia densidad y distribución de la red viaria, así como a los flujos que desarrolle con otros espacios rurales o con los núcleos inmediatos, que son los que abastecen de una gran parte de los insumos agrarios (1990: 14-15).

[36] Al parecer a la provincia se le da la denominación por los misioneros y militares que incursionaron en la zona a finales del siglo XVI, al encontrar el cadáver del gran Nayarit (Dios de los nayaritas). Véase: Torres Contreras, José de Jesús (2009): *Relaciones de frontera entre los huicholes y sus vecinos mestizos. Santa Catarina-Huejuquilla el Alto*, Editorial El Colegio de Jalisco, Guadalajara, México.



Figura 1. Provincias del Gran Nayar

Fuente: Basado en el mapa de Abraham Ortelius *Hispaniae Novae Sive Magnae, Recens et Descriptio 1595*

El espacio se ha ido construyendo en función de los flujos que menciona Molinero, pero además, se ha configurado y reconfigurado por la intervención de los otros (mestizos), que lo han ocupado en forma arbitraria con la complicidad del Estado, teniendo como instrumento para ello el ganado bovino como un hecho económico mediático y los recursos forestales como recurso adicional a la vida económica, principales actividades que ejercen los no indígenas que han ido a su vez construyendo una doble frontera: física-cultural. Este hecho ha influido en las formas de organización social de los indígenas nativos, porque los ajenos tienen otra concepción del espacio por la religiosidad que practican aquellos. Esto ha sido un aliciente para ir despojando a los indígenas de sus espacios desde que llegaron los colonizadores. Los han dejado a la merced de su desgracia frente a la adversidad de la sobrevivencia. Sin embargo, el espacio que ha adquirido mejor desarrollo ha sido el de los no indígenas, porque el de los indígenas ha estado siempre en el abandono por el Estado por su condición social. Ello ha permitido que se genere mejor el abuso de lugares para acomodar los hatos y, como consecuencia, sus intereses.

El espacio territorial cada vez se ve más acotado y como resultado es menos eficiente para brindar la sobrevivencia de los nativos. Las políticas públicas han sido el aliciente para llevar a cabo este acotamiento; donde el territorio se ha visto desprotegido de agua, de los bosques, de los suelos, etc., recursos que el Estado ha menguado a través de la deforestación de las áreas, causa por la cual los indígenas cada día tienen dificultades para lograr mejores producciones de alimentos. Se tienen como ejemplo, los indígenas tarahumaras, los coras, los tepehuanos, los huicholes de la Sierra Madre Occidental de México, quienes ahora están padeciendo una sequía y hambruna severa, e incluso de desnutrición.

Neurath dice que «para entender la región habría que verla desde tres perspectivas: la ecológica, la reconstrucción etno-histórica y el análisis estructural de la organización social y los ciclos festivos» (2002: 52). En cuanto a la primera, los grupos étnicos del Gran Nayar comparten un mismo entorno natural, la geografía y la ecología, aunque no son criterios suficientes para definir la región y sus interacciones sociales de los pueblos, si no tomamos en cuenta las regiones circunvecinas, especialmente la franja costera, como proveedora de recursos alimenticios para los habitantes de la sierra. Ya que esta no cuenta con los suficientes nichos o espacios ecológicos para la siembra de diversos cultivos que son necesarios para vivir o satisfacer todas las necesidades de sus habitantes. Situación que lleva o conlleva a una serie de limitantes en cuanto a la complementación de los alimentos requeridos para la sobrevivencia.

Al sur, poniente y oriente, los límites de la región nayarita coinciden, efectivamente, con marcadas fronteras ecológicas: al sur, el altiplano neovolcánico de Nayarit y Jalisco; al poniente, la planicie costera nayarita y sinaloense con los manglares de la marisma; y al oriente, los semidesiertos del altiplano central. Al norte de la región el paisaje de la Sierra Madre Occidental continúa hasta Chihuahua y Sonora, y solo registran cambios climáticos graduales. La región cultural del Gran Nayar, evidentemente, no llega hasta estas latitudes, pero sí la acción de los pueblos étnicos en sus devenires para la búsqueda de los satisfactores más apremiantes para la sobrevivencia.

Dentro de este espacio regional se presenta una subdivisión en función del lugar de asentamiento de los pueblos:

a) cañón del río Bolaños y sierra de Tepeque: mestizos y un grupo bastante reducido de indígenas tepecanos que han dejado de hablar su lengua original;

b) corredor Huejuquilla el Alto-Tenzompa: mestizos, anteriormente había huicholes. Los pueblos de Huejuquilla, San Nicolás, La Soledad y Tenzompa, constituían una república de indios[37] en la colonia;

c) huicholes orientales: al oriente del cañón del río Chapalagana, comunidades de Santa Catarina, San Sebastián y Tuxpan de Bolaños, mayoritariamente huicholes, minoría mestiza;

d) huicholes occidentales: al poniente del cañón del río Chapalagana, comunidades de San Andrés y Guadalupe Ocotán, mayoritariamente huicholes, minoría mestiza;

e) cora alta: valle de Jesús María, comunidades Chuisete´e (Jesús María) y Yaujque´e (Mesa del Nayar), mayoritariamente coras, minoría mestizas y huicholes;

f) región de los cuare: mesa de Cueimarutse´e (Santa Teresa), coras, minoría de tepehuanos;

g) cora baja: la parte sur del cañón del río San Pedro y pie de la sierra, coras y mestizos, minoría huicholes, tepehuanos y mexicaneros;

h) cañón del río Santiago: región de Aguamilpa, huicholes y mestizos, anteriormente coras-huaynamotecos;

i) región del Mezquital: zona tepehuana, huicholes, mestizos y mexicaneros.

---

[37] La *república de indios* es la sociedad o comunidad política indígena que habitaba en América, formada por los indígenas o amerindios. Fueron sometidos por la Corona a un régimen de protección, siendo marginados de las actividades políticas generales. En principio, se les respetó sus usos y costumbres, en la medida que no fueran contra la religión católica y las leyes españolas (esto fue lo que pactaron los huicholes con los españoles). Por último, pertenecían hasta cierto grado a la república de indios los llamados mestizos. Discriminados por los españoles e indígenas por no tener pureza en la sangre, los mestizos no lograron insertase a la sociedad durante el periodo anterior a la independencia, ocupando cargos y posiciones menores y marginalizadas, tales como servidores, campesinos, soldados (lo que le estaba prohibido a los indígenas) o, a lo más, artesanos. La imposibilidad numérica de gobernar los inmensos territorios conquistados, el método de conquista, la consideración de inferioridad cultural que se atribuyó a los indígenas y la supuesta necesidad de su evangelización fueron el origen directo de la *república de indios*. Se optó entonces por la sustitución de las cúpulas de las estructuras prehispánicas por la Corona y la Iglesia, y las nuevas instituciones que se fueron creando. "La desorganización que produjo la conquista española en todas las constelaciones de la cultura indígena, se reflejó sobre las formas de gobierno consanguíneo". Véase: Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991): *Formas de gobierno indígena*, Editorial Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, Gobierno de Veracruz, México.

La territorialidad o el espacio regional de los huicholes de Jalisco, está entre los municipios de Bolaños, Mezquitic y Huejuquilla el Alto, además del extremo nordeste de Nayarit, lugar donde está ubicada la comunidad de Guadalupe Ocotán, y sur de Durango, donde también viven huicholes (Bancos de San Hipólito). El mayor asentamiento se ubica en tres porciones del territorio municipal de los diez municipios que conforman la región norte de Jalisco: Bolaños, Mezquitic y Huejuquilla el Alto. La zona jalisciense de los huicholes tiene una superficie de 3 921 km^2; esta cantidad representa un 36,72 % de la región.

Todos los municipios de la zona junto con los municipios donde están asentados los huicholes tienen autoridad mestiza. Esta es la que ejerce las acciones administrativas municipales e institucionales, por lo que las relaciones con la autoridad municipal son un tanto lejanas para los huicholes, en el sentido de la inducción de desarrollo endógeno. Dentro del ámbito local-regional el territorio huichol se extiende sobre un espacio poco estructurado, lo que le impide formar una unidad de organización para la gestión de sus objetivos, por lo cual se hallan un tanto a expensas de la buena voluntad de las autoridades mestizas de los municipios mencionados. Aparentemente se tiene establecido una figura administrativa que abarca un espacio territorial: agencia local. Santa Catarina tiene 17 agencias locales y San Andrés Cohamiata 18. Todas estas agencias están distribuidas a lo largo y ancho de la orografía de las comunidades mencionadas. La administración municipal a través de esta instancia canaliza los apoyos y a la vez las formas de control político en el territorio huichol. Aunque para esta acción también entra el gobernador tradicional, personaje que media entre el agente y el presidente municipal para llevar a cabo el control político. Esto fue lo que permitió que se delimitara un territorio para las agencias locales.

Fábila comenta sobra la región: «[…] se distingue por la pobreza de su vegetación arborescente y herbácea, la pobreza de sus suelos porque su grosor no llega a los 30 cm: en la zona hay un 51 % de bosques, 44 % de pastizales, 3 % de tierras de labor de temporal y otras superficies casi inapreciables» (1959: 57). Tal afirmación la hacía ya en la década de los cincuenta del siglo XX y la fundaba en el tipo de rocas o suelos que hay en la

región; sin embargo, a la fecha, la vegetación es todavía más pobre debido a la tala legal y clandestina de la madera, sobre todo la que se ha realizado con motivo de la apertura de caminos (como la reabierta de la carretera en fechas recientes —Bolaños, Temzompa, Huejuquilla—) en Santa Catarina. Estos hechos han traído un mayor desgaste de los suelos y con ello la desaparición de algunos manantiales, de plantas e incluso fauna: el venado, el jabalí, etc. También han desaparecido las veredas y caminos de herradura con la introducción de brechas, y junto con ello los vehículos de motor que han provocado que se dejen de practicar las faenas de los traslados a pie y en remuda que los llevaba de rancho a rancho. Esta actividad era muy propia de las comunidades porque los caminos estaban ahondados por ese ir y venir, pero la modernidad y los nuevos (para ellos) aparatos rodantes los están haciendo que cada vez más sean dependientes de esos aparatos, que al final les ha traído desgracias por tantos accidentes que han ocurrido debido a la poca experiencia en su conducción. Han entrado en una nueva forma de acelerar los procesos de deforestación porque si antes se traían tercios de leña en la espalda o en la remuda, hoy lo están haciendo en camionetas donde traen grandes cantidades dejando más desforestadas las áreas, si se dieran cuenta no lo hacían porque esto está conllevando a que desaparezcan los mantos acuíferos.

El espacio territorial y la organización social religiosa

La región de los huicholes, según Weigand, «desde antes que llegaran los españoles se había convertido en una región de refugio» (1996:12)[38] y prueba de ello es, cuando los *caxcanes* conquistan a los pueblos sureños (Teul, Juchipila y Tlaltenango; aparentemente sucedió en el siglo XIII) y se refugiaron entre los nayaritas»[39]. La función del área como "región de refugio", entonces, al igual que su submesoamericano, fueron producto de las dinámicas políticas y económicas indígenas dentro del Occidente. Es decir, que fue producto

[38] Estas se describían como las soluciones que los mismos indígenas se daban cuando, por acorralamientos sucesivos, eran conducidos a ocupar espacios cada vez más difíciles de producir conforme a su tradición (Aguirre Beltrán, 1973: 296).

[39] Esto aparentemente sucedió durante el siglo XIII (Tello, 1968: 26-27). El papel como "región de refugio" continuó a todo lo largo del período colonial, tanto antes como después de su conquista. Véase: Weigand y García de Weigand (1996): La sociedad huichola antes de la llegada de los españoles, Nayarit, Sociedad Mexicana de Antropología.

también, de toda la política que propició el régimen colonial[40]. Sin embargo, después de sometidos los coras (1722), llegan los evangelizadores animados a corregir las idolatrías de estos indios[41] rapados y faltos de razón (nombre que les tenían los españoles y los evangelizadores a todos los pueblos del Gran Nayar). Decía Ortega: «tantos indios nayaritas sepultados miserablemente en el abismo de sombras, hechos infames esclavos de Lucifer y encarcelados en tan estrechos calabozos» (1944: 11). Aquí Ortega, en esta parte final se refería a las chozas o rincones convertidos en vivienda que tenían los coras y los huicholes. Hoy en día esta vivienda ha cambiado o se ha venido modificando y forma parte también de las mismas formas de vida que iremos dando cuenta a lo largo del trabajo.

Para antes de la fecha de sometimiento de los coras (1722), los huicholes ya se habían dado a la obediencia de la autoridad virreinal, pues no fueron sometidos como los coras. Se unen a la alianza que traían los tlaxcaltecas con la autoridad española: «Los tlaxcaltecas aparecen desde la conquista como fieles aliados de los españoles» (Gutiérrez, 2010: 79). Incluso los huicholes del valle de Huejuaquilla colaboraron con los soldados españoles y evangelizadores para lograr la conquista de los coras. Los huicholes del valle estaban organizados en un territorio de cuatro pueblos, donde a su vez eran representados por un gobernador que estaba encargado de ejercer la vida política, social y administrativa del curato: Huejuquilla el Alto, San Nicolás de Acuña, La Soledad y Tenzompa.

Sin embargo, religiosamente es hasta 1733 que se funda el curato de San Sebastián[42] (república de indios de la montaña), con sus dos capillas de visita:

---

[40] Fueron tantos los mulatos y negros que escaparon de las empresas mineras tanto del valle de Bolaños, así como de las minas de Zacatecas, de Real de Pinos y de Chalchihuites, que fueron a refugiarse entre los indios ya pacificados: los huicholes, los coras y los tepehuanos.

[41] La denominación de indio es, como señala Guillermo Bonfil Batalla, una categoría colonial, porque fue empleada por los conquistadores para designar a los miembros de las culturas que encontraron al llegar a América: «al indio lo crea el europeo porque toda situación colonial exige la definición global del colonizador como diferente e inferior (desde una perspectiva total: racial, cultural, intelectual, religiosa, etc.); con base a esta categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio —la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa redentora y civilizadora—» (1989a).

[42] [Existe] un testimonio dado por el capitán don Antonio de Escobedo, en octubre de 1733, según el cual la conquista de Santa Catarina Cuescomatitán y San Sebastián Teponahuastlán se efectuó a medio siglo de XVII: «dos peticiones que me presentaron los indios de sierra adentro que son los de Cuescomatitán y San Sebastián, como en ellos vera vuestra señoría, estos son unos pobres que

Santa Catarina y San Andrés Cohamiata. Ramón Mata plantea que «los misioneros, para facilitarse el trabajo de evangelización dividieron la zona huichola en distritos» (1982: 353). El concepto de distrito (del latín *districtus*, de *distringero*, separar) según el diccionario Salvat, quiere decir «demarcación territorial para efectos jurídicos u otros fines»[43].

Los fines de delimitar los espacios de los indígenas eran aparentemente dos: el primero motivado por la recién pacificación de los indios coras, de quienes se temía que formaran una alianza con los huicholes, tepehuanos, tepecanos y huaynamotecos. Tanto los españoles (los soldados), así como los evangelizadores, temían una sublevación por todas las imposiciones y maltratos que se les estaban propinando después de la conquista[44] que habían hecho los militares españoles junto con los indios aliados. Lo cual obligaba a que entraran en acción los evangelizadores y quitaran de la mente de estos indios indómitos las idolatrías.

La segunda motivación era la necesidad de delimitar el espacio con fines políticos o de control social. Por lo que se procedió a nombrar gobernadores y junto con ello todo un grupo de auxiliares al cargo: juez, capitán de guerra, alguacil mayor, alcalde, topil y mayordomos, entre otros; estos últimos tenían una función religiosa-católica. Todo este cuadro «siempre se encontraba supeditado a los oficiales reales, corregidores y alcaldes mayores: cargos que recaían en los extranjeros» (Aguirre Beltrán, 1987: 182). Precisamente, esto que comenta Aguirre Beltrán, era lo que permitía que hubiera un control político-territorial entre los indígenas de toda la América Latina donde se instalaron dichos cargos.

---

conquistó mi padre ahora setenta u ochenta años, como consta de los títulos de capitán protector de ellos que le dio un caballero de la orden de Santiago, que se llamaba don Martín de Savala y desde ese tiempo se han quedado con el amor de dicho mi padre y en mí» (Rojas, 1993: 71).

[43] Véase: *Enciclopedia Salvat*, t. 4, Salvat Editores, España, 1971.

[44] «La importancia de la conquista del Nayar era tan manifiesta, que obligó especialmente en estos últimos años a muchos celosos, ya a informar a Su Majestad, ya a procurar por sí hallar algún resquicio para introducir en esta región de sombras la luz del evangelio, por ser éste el único terreno que en toda la Nueva España había quedado, en que se ofrecían oraciones al demonio, conservando en los ídolos sus ritos supersticiosos, y sus inmundos adoratorios, donde, desterrada la verdad, sólo se veneraba la mentira [...] por hallar en esta sierra abrigo los delincuentes que causaban no pequeños estragos en las ciudades, y refugiados en estas barrancas, no sólo viciaban más a sus habitadores, sino que creciendo hasta lo sumo su insolente orgulloso atrevimiento, salía fuera de sus límites con funestas lastimosas ruinas» (Ortega, 1944: 31).

Pero la montaña donde estaban los huicholes constituían una república de indios (curato de San Sebastián) y los huicholes del valle de Huejuquilla, eran otra república de indios pacificados desde finales del siglo XVI, que estaban prácticamente al servicio del virreinato. Sobre todo los del valle de Huejuquilla que siempre sirvieron de intermediarios entre los militares españoles, evangelizadores[45] y los coras. Los de la república de la montaña ayudaban al sofocamiento de algunos levantamientos o conflictos que se suscitaban entre los indios insurrectos o inconformes por los maltratos que les daban los capitanes de los pueblos de indios de la frontera de San Luis de Colotlán: como los de la república de indios de Huejucar, que casi siempre estaban inconformes con su capitán; la atención al llamado que hizo el virreinato para que fueran a combatir a los insurgentes de la independencia en las poblaciones de Aguascalientes y Zacatecas. Los huicholes del curato de Huejuquilla fueron compelidos a poblar el valle de Huejuquilla, justo para que sirvieran de intermediarios y ejemplo para los indios bravos: huachichiles, zacatecos y coras. Ello hizo a su vez que fueran dejando sus formas de vida y que rápidamente fueran dejando también su identidad: su religiosidad y su cultura. Prueba de ello es que a la fecha no existe ni cultura material ni étnica en este espacio. Incluso se menciona que en la etapa 1725-1728 se destruye uno de los *tukipas* (centro ceremonial) que estaba en Tenzompa, para extinguir definitivamente la religiosidad basada en el politeísmo o la idolatría. Tales hechos: la evangelización y la imposición de los cargos, fueron las primeras manifestaciones de desarticular *la organización social de los huicholes* y de los demás pueblos étnicos de la Sierra Madre Occidental.

Los huicholes estaban constituidos en familias extensas o clanes, donde cada uno tenía un territorio perfectamente delimitado: los distritos de los *tukipas* o *callihuey*. Esta última palabra deriva del náhuatl, la antigua lengua franca de la región —*calli* significa “casa” y *huey* “grande”—. Es decir, la casa grande o el lugar sagrado que está conectado con los *xiriki* o lugares también sagrados, pero más pequeños, que pertenecen a los ranchos (*kiekari*) más antiguos o de

[45] Fray Margil de Jesús, fray Luis Delgadillo y dos indios originarios de los pueblos del curato de Huejuquilla (San Nicolás de Acuña), Juan Marcos y don Felipe, como guías, como intérpretes y como emisarios, dieron marcha a la conversión pacífica de los coras. Véase: Torres Contreras, José de Jesús (2009): *Relaciones de frontera entre los huicholes y sus vecinos mestizos: Santa Catarina y Huejuquilla el Alto*, Editorial El Colegio de Jalisco, Jalisco, México.

los bisabuelos de los huicholes, es decir, de donde están los troncos familiares de los *wixarikas*. El *tukipa* abarcaba todo un espacio de territorio y de asentamiento donde estaban las familias extendidas y constituidas en clanes. Meyer declara que «los jesuitas se lanzaron a la obra gigantesca de enseñarles a vivir en una sociedad agrícola, de pueblos, con casa para cada familia: lo que implicaba destruir los clanes y dividirlos en familias mononucleares y monogámicas y agrupar a esas familias en pueblos» (1993: 19). Entre los huicholes los franciscanos hicieron lo mismo, fueron poco a poco generando este proceso donde se fueron destruyendo los clanes[46], a tal grado que los ranchos con *xiriki* estaban siendo abandonados.

Aquí hay que aclarar que, el abandono que hoy se está dando, no es precisamente por la presión de los franciscanos, pero si por la presión de los indigenistas modernos que insisten en intervenir en la vida cotidiana de los *wixaritari*, para que paulatinamente abandonen el espacio del rancho e incluso la comunidad. Aunque los huicholes comentan: «cuando se va a hacer la fiesta la gente viene de donde esté y organiza la fiesta en el *xiriki* del rancho» (Alejandro, 2010). Sin embargo, la organización social tradicional está sufriendo una desatención o una desorganización al interior de la estructura comunal o estructura de los cargos civiles-religiosos. Ello por los procesos de aculturación y acciones que tienen que ver con la migración hacia el exterior, e incluso las mismas políticas públicas no han sido lo suficientemente efectivas para generar arraigos. A varios de los indígenas de América Latina estos desarraigos los han llevado a las grandes ciudades y ubicarse en los cinturones de miseria. Este proceso se ha venido dando a lo largo de los años y prácticamente los clanes de los huicholes están destruidos; las redes de parentesco constituidas en familias extensas que habitaban un territorio religioso (*tukipa*) han sido abandonadas. Incluso hoy se reconocen como lo que en un momento se le conoció: pueblos huicot[47]. Este término se refiere a los lugares que se fundaron

[46] «[…] carencia de clanes entre los huicholes» (Zingg, 1982: 33).

[47] A finales de los sesenta e inicios de los setenta, se ideó con los programas de Acción Indigenista-Huicot concentrar a los huicholes en lugares más estratégicos para ubicar las escuelas-albergue. Esta acción se da en las dos comunidades: San Andrés y Santa Catarina. En San Andrés, se ubicó la escuela albergue en la cabecera de esta y luego en San Miguel Huaxtita de esta misma comunidad. En Santa Catarina se hizo en la localidad de Pueblo Nuevo y Nueva Colonia (lugares ubicados en la alta montaña). En esta última comunidad hasta el nombre era moderno o distinto a la toponimia que la propia comunidad tiene.

a finales de la década de los sesenta e inicios de los setenta del siglo XX, para que los huicholes se concentraran, aspecto que no se realizó inmediatamente, pero hace dieciocho años se está dando la movilidad de las personas. Algunos dicen que se están moviendo por la escuela para que los hijos acudan a ella y como consecuencia poderlos atender, pero lo que se ha evidenciado es que la movilidad hacia los lugares huicot se está dando porque es ahí donde se están llevando los servicios, ahí es donde acuden las dependencias públicas a llevarles los programas. En estos últimos se está dando una lucha, porque la gente no tiene empleo. También la gente se está moviendo fuera del espacio comunal para irse a vivir a las periferias de las grandes ciudades en busca de empleo o de fabricantes de artesanía para venderla fuera del espacio. Aspecto que viene a darle otro sentido a la organización social tradicional porque se están abandonando los ranchos o espacios donde las familias tienen los *xiriki*, lugares donde estaban constituidos o asentados los clanes con su red de parentesco. Esta movilización ha abarcado a todos los indígenas de América Latina porque no aguantan la miseria en que viven y sus gobiernos no han creado hasta la fecha las condiciones necesarias para que subsistan.

Por otra parte, el tipo de hábitat y la organización religiosa que tenían los indígenas de la Sierra Madre Occidental, llevó a que los territorios delimitados como repúblicas de indios, adoptaran la figura del *común*. Este es un concepto que según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, quiere decir: «sin ser privativo de ninguno, *pertenece o se extiende a varios*»[48]. Este mismo concepto tenía que ver no solo con el territorio o distritos del *tukipa*, donde se tenían que realizar varias acciones religiosas en *común*, sino que también con todas las cosas o actividades que se hacían entre los grupos del *tukipa* o ranchos (*kiekari*) que rodeaban o pertenecen al *callihuey*: ayuda mutua en las labores del *coamil* o parcela de cultivo[49], trabajos en la casa de gobierno recién creada, etc. De aquí que los españoles hayan admitido esta figura del

[48] Subrayado del autor. Más adelante se debatirá esta idea, pues hoy la propiedad de la tierra ha adquirido otra configuración como tenencia.

[49] Sobre la tierra de comunidad, y en particular sobre la tierra del común repartimiento, la Corona dictó un buen número de disposiciones que reflejaban la manera en que esta intentó conformar el nuevo régimen de tierras dentro de las nacientes repúblicas de indios. Las reales cédulas suponen que cada indígena debe poseer una parcela y que esta, debido a su calidad jurídica, tiene carácter inajenable. Véase: Menegus, Margarita: (1986): «La parcela de indios», en Carrasco *et al.*: *La sociedad indígena en el Centro Occidente de México*, Editorial El Colegio de Michoacán.

común en las repúblicas de indios y además, se constituyeran en comunidades el espacio que pertenecía a la república. Un ejemplo de ello es entre los huicholes de la montaña, en la que la república contenía tres comunidades (San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés). Allí se ha venido creando en cada una de ellas un sentido de pertenencia o de identidad. Aunque esto no limitaba que contrajeran nupcias individuos de diferentes comunidades[50], debido a las relaciones tan estrechas que mantenían y porque además había una alianza que los movía para cualquier acción que les menguara sus derechos como indios flecheros del virreinato.

Sin embargo, este sentido de solidaridad se ha venido perdiendo o ha sido poco manifiesto ante ciertos problemas que les aquejan como conjunto social. Algunos huicholes manifiestan que tal situación se debe a que el mismo gobierno y, en este caso, los partidos políticos los han dividido entre comunidades. Actualmente, las divisiones no solo están dándose entre comunidades, sino también en el interior de las unidades familiares de cada una de las comunidades. Esto provoca algunos problemas sociales que revive las malas relaciones: el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, la drogadicción entre los jóvenes, el estatus social-económico, las rivalidades entre la familia, la posesión de la tierra, etc.

Hay un aspecto que es muy importante a pesar de que a veces es difícil de entender o de comprender: la supuesta organización social entre los núcleos familiares que aparentaban ser como el reducto más prominente de la organización. Entre los huicholes es como la figura que prevalece con esas características todavía de organización social. Pero lo curioso de esta figura es cuando van hacer una ceremonia que es ordenada por el *marakame:*[51] este le dice a una pareja o matrimonio que tienen que realizar una fiesta porque solo

[50] «En el pueblo de Huejuquilla en catoxce de maxso de mil setecientos setenta y quatxo años: ante mi Dn. Antonio Canal cura y Vicaxio de este pueblo y su paxtido. Compareciexon a fin de contxaex matximonio Pedxo Nicolas Ydio de la Soledad de edad de quince años hijo lgo. De Joseph Antonio Nicolas y de Maxia Josepha, y Maxia Juliana Yndia del Publo de Santa Cataxina y de más de quatxo años vecina en dicho pueblo de la Soledad, hija lga. De Juan Estevan Defuxesto y de Melchoxa bajo la señal de la Sta. Cxuz pxometiendo decox vexdad en lo que supiexen y fuexen pxeguntando». Véase: Libro de presentaciones comenzado el 10 de septiembre de 1768 y concluido el 29 de enero de 1792, en la Parroquia de Huejuquilla el Alto (Libro en que se escriben las presentaciones de indios). Consultado el 29 de octubre de 2005.

[51] Es el sacerdote quien protagoniza las ceremonias religiosas que forman parte de la costumbre. La formación, el aprendizaje y la sabiduría son dones de los dioses y solo lo poseen los *marakames*.

así desaparecen los males o enfermedades que uno de los miembros tiene. El mismo *marakame* designa quiénes van a ir a cazar el venado, quién trae el agua bendita, etc. Pero todos los gastos que implica la ceremonia los tiene que hacer la pareja, no existe ninguna colaboración o apoyo económico de parte de los demás familiares para la realización de la ceremonia, es decir, aquí no hay común o solidaridad, sin embargo, buena parte de los que asisten consumen lo que en la fiesta se ofrece. Esto es tanto en la familia del hombre como en la de la mujer; también van asistentes que a veces no son familiares y tampoco colaboraron económicamente, pero que se les debe tener en cuenta para darles de la comida ceremonial. Actualmente, la ceremonia por más sencilla que se haga anda saliendo aproximadamente en números redondos como en $ 7 000, 00. Este es el común que en los tiempos de la colonia era muy importante, pero con el pasar de los años ha ido perdiendo el sentido como tal en la comunidad, por las concepciones capitalistas acerca del consumo y el individualismo que ello supone.

Como comenta Weber: «Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que se inspira el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo» (1949: 40). Es decir, que si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el de todos. Por lo tanto, el concepto de *común* nos lleva al de comunidad, pero esta vista desde el mundo de la ruralidad y, en este caso, el de la ruralidad étnica. De tal manera que este concepto puede definirse como:

> […] un conjunto de personas que están asentadas en un territorio del medio rural, que viven y conviven bajo ciertas normas que les son comunes a todos, que practican determinada religión de acuerdo a sus formas de organización social, que utilizan una tecnología rudimentaria, misma que les sirve para mantener sus jerarquías ocupacionales, con las que articulan su división del trabajo, intercambian sus productos de acuerdo a sus estilos de vida, ejercen toda una serie de relaciones sociales de acuerdo a sus a sus pasados y presente que las van haciendo ser modificables y donde todo ello configura el conjunto cultural (Torres Contreras, 2009: 111).

González dice que a la comunidad se le puede llamar terruño: «un terruño es un espacio corto, abarcable de una sola mirada hecha desde las torres del templo parroquial o desde una loma, se ve el pequeño caserío y los ecuaros con su milpa» (1997: 24). González equipara el terruño al territorio que originalmente se le asignaba a la edificación o constitución de los pueblos cuando llegaron los colonizadores, por eso en ese sentido, se dice que, «parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya curia pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio» (González y González, 1997: 24). En el tiempo que se configuraron las comunidades entre los huicholes, San Sebastián (1733) era la sede del curato y Santa Catarina y San Andrés eran parroquias de visita. Ahora estas comunidades están separadas con su propia "autonomía" [52] y con un espacio delimitado de pertenencia entre los individuos que las conforman, quienes tratan de llevar a cabo ejercicios de autonomía.

Por eso entre los huicholes este término de comunidad se usa mucho, sobre todo entre ellos mismos como habitantes del espacio comunal. La comunidad es usada por todos, incluso como el lugar de procedencia o pertenencia. Este concepto lo ha utilizado el gobierno para la implementación de los programas o proyectos en las comunidades. Más adelante lo veremos como comunitarismo, ligado al concepto de indigenismo e integracionismo oficial.

Actualmente el conjunto de las comunidades integran 22 centros ceremoniales, es decir, 22 espacios religiosos que albergan una gran cantidad de ranchos dispersos en toda esa orografía accidentada que tiene la zona. Los *tukipas* fueron tempranamente destruidos, sobre todo después de la Revolución de Independencia (1843), que fue cuando regresan a la zona los franciscanos del Colegio de Guadalupe, Zacatecas[53]. A pesar de ello, los huicholes volvieron a

[52] El concepto de la autonomía ha sido un concepto subjetivo porque entre los indígenas ha tenido diferentes contextos en las distintas épocas. En los tiempos del zapatismo dice Díaz Polanco: «el tema de la autonomía se abrió paso en el discurso y en los programas políticos, rebasando el estrecho marco de unos cuantos "entendidos" y dejando de ser sólo una demanda reiterada en los documentos y proclamas de las organizaciones indígenas. Pero el avance en esta dirección se enfrentó a obstáculos dignos de consideración, aún lejos de ser superados» (1997: 151).

[53] «Fue hasta el 25 de diciembre del año de 1852 que se inicia la destrucción del Calihuey de Santa Catarina. Después siguieron con todos los que había en las comunidades de San Sebastián y San

edificarlos y continuaron su tradición mesoamericana puesto que la ausencia por largo tiempo de los evangelizadores les permitió la reconstrucción.

Es el rancho el que de alguna forma va tejiendo los nexos parentales y también los vínculos para que se dé la solidaridad para el ejercicio de la organización social con los demás ranchos (*kiekari*). Y el *tukipa* es el punto de concentración o de reunión de todo el ejercicio de la vida civil-religiosa de la comunidad. Esta como tal contiene los espacios del rancho y del *tukipa*, y ambos espacios en su conjunto construyen las identidades de pertenencia, luego redefinen y reorganizan lo comunal. Dice Liffman que «estas territorializaciones emergen de, y, un amplio rango de prácticas productivas, rituales y políticas (que ahora incluye los discursos de identidad globalizados)» (2009: 202). Lo productivo va acompañado de la ritualidad porque es a partir de aquí que se generan las interacciones sociales y como consecuencia las prácticas políticas, donde se exponen las diversas situaciones que tienen que ver con la vida comunal y social.

Neurath precisa que «para entender el centro ceremonial tukipa se tiene que partir del análisis de la estructura del rancho huichol» (2002: 147). Los ranchos de los huicholes varían en cuanto a estructura y dimensión en su espacio, es decir, que no todos los ranchos son iguales e incluso existen ciertas categorías, si así se le pudiera llamar. Los ranchos más importantes son los que tienen un *xiriki* o un adoratorio en su interior. Este tipo de rancho pertenece por lo regular a las familias extensas o antiguas de la comunidad: a los clanes. Estas familias viven en un conjunto habitacional constituido por varias viviendas de diferentes tipos: circulares y rectangulares. Esta última edificación se empezó a dar por el contacto con los franciscanos desde que estos empezaron hacer sus primeras incursiones, pues la edificación original era circular, como bien lo anota Cabrero (1984: 273-274) y Weigand (1996: 27). Cabrero, por ejemplo, cuando habla de las rancherías dice que «es una edificación circular con muros de piedra y un patrón disperso de asentamiento, donde están entorno a un centro

---

Andrés. Acabaron prácticamente con todos, y en San Sebastián se decía que habían derribado nueve. El padre comisario le dijo para persuadirlos que el lugar donde estaba el *calihuey* sería destinado para un camposanto y una capilla. En San Andrés, como pueblo de visita, tumbaron tres, otros tres en la localidad de Cohamiata, tres en San José y otros dos en Santa Gertrudis, todos en la comunidad de San Andrés» (Torres Contreras, 2009: 273).

ceremonial también edificado en forma circular» (1984: 273-274). Estas mismas hipótesis o investigaciones de Cabrero coinciden con las de Weigand: la tradición Teuchitlán, donde los edificios los relaciona con los de los huicholes por las construcciones circulares.

Por lo tanto, el rancho de las familias extensas con un *xiriki*, amerita tener un gran patio de aproximadamente doce metros de radio, que sirve para hacer las ceremonias rituales (fiestas familiares): de la abierta del *coamil*, del elote, del esquite, etc. «Estas familias a su vez se organizan en unidades étnicas, base de la organización social-productiva-religiosa, y juntas todas constituyen un gobierno civil-religioso, que se representan los tres ámbitos espaciales: comunidad-tukipa-[xiriki-kie]» (Torres Contreras, 2009: 93).

Según las hipótesis de Weigand (1996: 27) y Cabrero (1984: 273-274), los aspectos culturales de asentamiento de los huicholes, es decir, de orientación en la zona, son base para ver no solo la edificación de sus edificios sino también sus aspectos lingüísticos o variantes de la lengua. Esto es lo que de alguna forma podría explicar que los *tukipas* de los huicholes de San Andrés no tengan en su alrededor *xiriki* dedicados a los dioses, a diferencia de los *tukipas* de Santa Catarina que tiene todo un complejo de *xiriki* ofrendados a los dioses. Incluso los huicholes de Santa Catarina dicen que ellos son los que mejor llevan "*el costumbre",* a diferencia de los de San Andrés. Estos se han dejado llevar más por los de afuera: «las instituciones gubernamentales, las ONG, las universidades, los mestizos que viven en la frontera física, etc.» (Antonio, 2010).

"El costumbre" y los cargos en la organización social tradicional

"El costumbre" para los indígenas huicholes es una especie de ley o normas que guían las conductas de los individuos en todas sus prácticas y formas de organización social. Esto significa que "el costumbre" desempeña un papel preponderante en la experiencia y en la creencia de las personas. En ese sentido ningún hombre mira el mundo de su comunidad con ojos prístinos, lo ve a través de un definido sistema de costumbres e instituciones y un modo de pensar. Hasta en sus ensayos filosóficos no se puede salir de estas formas

estereotipadas, aun sus mismos conceptos de lo verdadero y lo falso tendrán relación con sus particulares costumbres tradicionales.

La historia de la vida del individuo es ante todo el resultado de una acomodación a las normas y pautas tradicionales transmitidas específicamente en su comunidad. Desde el momento del nacimiento, las costumbres en medio de las cuales el hombre ha nacido modelan su experiencia y su conducta. Desde el momento en que puede hablar, es la pequeña criatura de la cultura, y cuando ha crecido y se ha hecho capaz de participar en las actividades de esta, sus hábitos son los de ella; sus creencias, las creencias de ella junto con su ritualidad, y lo mismo ocurre con sus limitaciones. Por lo tanto, “el costumbre” es la forma ritualizada de vinculación entre los humanos, con la naturaleza y lo sagrado. «Es el costumbre el que acomoda en una sola identidad los elementos contradictorios de múltiples identidades parciales. Y por la otra, la ritualidad organizada por el costumbre es la que unifica al pueblo y se cimientan las lealtades primordiales entre las familias patrilocales» (Boege, 1988: 21).

En ese sentido, “el costumbre” es una serie de normas, las cuales contienen limitaciones que indican lo bueno y lo malo, lo coherente y lo incoherente, lo permitido o lo prohibido. Es decir, “el costumbre” está regido bajo principios de obligaciones y derechos: consuetudinarios. Malinowiski afirma que «el cumplimiento de tales obligaciones se recompensa por regla general de acuerdo con la medida de su perfección, mientras que su incumplimiento repercute sobre el que las incumple» (1976: 25).

Si consideramos un punto de vista sobre el derecho tan comprensivo como este e investigamos la naturaleza de las fuerzas que lo hacen obligatorio, podremos llegar a conclusiones mucho más satisfactorias que si discutimos asuntos de autoridad, gobierno y sanción. En general, las leyes no escritas de uso consuetudinario suelen ser obedecidas con mucha mayor diligencia que las de nuestros reglamentos escritos; mejor dicho, ellas son obedecidas espontáneamente dentro del contexto cultural. No obstante, esto no quiere decir que los pueblos étnicos obedezcan mejor la ley, puesto que también llegan a quebrantarla por las influencias de la sociedad nacional. Esto está

comprobado con las nuevas "sectas religiosas" que algunos huicholes han aceptado en las últimas dos décadas en las comunidades San Andrés Cohamiata y Santa Catarina. Tal aceptación religiosa ha conducido a algunos huicholes al abandono de "el costumbre", e incluso de las comunidades de origen para insertarse en los suburbios de las grandes ciudades o en espacios ajenos a la cultura propia. Lo que realmente enlaza a los huicholes es su cultura, las ideas y las normas que tienen en común; si no fuera así, la cultura de los pueblos hubiera desaparecido desde hace años.

Por ello, dice Malinowski: «las normas no necesitan coerción en una comunidad primitiva[54], sino que son observadas de una manera natural» (1976: 27). Cada cual trata de cumplir con sus obligaciones, ya que se ve impelido a ello de alguna manera, debido, en parte, al inteligente egoísmo y también por obediencia a sus ambiciones y sentimientos sociales, aunque a medida que pasa el tiempo los huicholes van teniendo distintas posturas frente a "el costumbre". Carl Lumholtz (1904: 180) en su obra *El México desconocido*, apunta que «ningún dinero los induciría a descuidar cualquiera de sus muchos deberes (el costumbre) para con los dioses», como por ejemplo: el desbrozo de milpa, el sacrificio del toro, las ofrendas, la caza de venado, etc. Según dicen los huicholes, los dioses hacen vida social y por esta razón se les destinan mejores viviendas, la gente les habla, les invitan a las ceremonias en las que se les ofrecen alimentos, bebidas, ofrendas, etc. Zingg señala que los huicholes permanecen aferrados a su cultura, y esta —dice— «debe concebirse no como el *ideal* sino como las pautas del pensamiento, las creencias y la conducta, es decir, como las representaciones colectivas que los huicholes logran mediante el condicionamiento social» (1982: 58).

Sin embargo, hoy se reconoce que en los siglos de contacto que lleva esta cultura con el hombre mestizo (sociedad nacional) ha introducido cambios de tal magnitud que es posible llegar a la aceptación, sin gran problema, de

[54] Respecto al concepto primitivo que menciona Malinowski, este calificativo se le ha dado a las sociedades atrasadas. Dice Zingg que «los huicholes carecen por completo de una ciencia teórica que les permita comprender una demostración objetiva» (1982: 57). Tal calificativo se le atribuye a esta comunidad en la década del treinta del siglo XX. Aunque a principios de este mismo siglo Malinowski afirmó: «sobre la habilidad manual del operario, encontramos una definida teoría científica incorporada a cada ejecución y al saber tradicional del grupo» (1976: 19).

individuos que se apartan de las pautas culturales propias; por lo tanto, la afirmación de Zingg sobre el condicionamiento social ha venido perdiendo sentido frente a “el costumbre”. Contrariamente a estos huicholes, hay otros que tienen una participación muy asidua en las ceremonias místicas y siguen rigurosamente el canon religioso en su vida cotidiana por su temor a los dioses, lo que les lleva a no participar en una cultura extraña, incluso los inclina a buscar formas de sancionar a los que infringen las normas, “el costumbre”. Aquí se daría lo que anteriormente mencionaba: hay huicholes que viven en la fe: fe en sus dioses, en sus ceremonias, en sus semejantes y fe en su entorno cultural.

Entre los huicholes debe permanecer un sentimiento de grupo, que sería lo contrario en nuestra sociedad, pues en la norma jurídica no existe ese sentimiento, ni esa acción recíproca. «En cambio, entre los huicholes se construyen mediante la reciprocidad los esquemas culturales, puesto que cada individuo debe responder al sentimiento religioso que envuelve el costumbre. La obligación es más un aspecto de su vida tribal, un aspecto de su estructura, que un sistema independiente, socialmente completo en sí mismo» (Torres Contreras, 2009: 67).

> El derecho no estriba en un sistema especial de decretos que prevén y definen cualquier forma posible de su incumplimiento y que proporcionan las barreras y remedios necesarios al caso, sino que es el resultado específico de la configuración de obligaciones que hacen imposible al nativo eludir sus responsabilidades sin sufrir por ello en el futuro… En el terreno de las reglas jurídicas y me atrevo a predecir que encontrará que la reciprocidad, la incidencia sistemática, la publicidad y la ambición serán los factores principales en el aparato vinculador del derecho primitivo (Malinowski, 1976: 74).

Esto último que cita Malinowski es lo que de alguna forma ha estado minando la estructura cultural de “el costumbre” entre los huicholes. Algunos problemas que forman parte del derecho consuetudinario, que se trataban y llevaban en forma interna, hoy se les da tratamiento en la sociedad nacional. Ello ha desvirtuado las mismas formas de organización social comunitaria. Se podría

decir que lo que sucede es una especie de reconversión que intensifica el conflicto con la sociedad nacional, pues esta ha venido contribuyendo para que los huicholes se vayan apartando de “el costumbre”.

Sin embargo, se siguen sosteniendo toda una serie de cargos o figuras de representación que apoyan “el costumbre”. Estas representaciones juegan un papel importante en la vida civil-religiosa, pues a través de ellas la actividad religiosa tiene sentido. Esto sucede a pesar de que entre los mismos huicholes se dice que «la ceremonia o la vida ceremonial ya no es como antes, porque algunos *marakames*[55] han dejado de practicar muchas cosas que antes se hacían» (Felipe, 2011). Pero a lo largo de los años esta organización que han venido sosteniendo para fomentar la tradición, ha sido de las más duraderas porque está atada a “el costumbre”, idiosincrasia cultural y a la propia vida cotidiana religiosa-productiva. Lo duradero está en los cargos, sin embargo, si bien el orgullo en el pasado era ir escalando el desempeño de abajo hacia arriba y poder servir de manera afanosa a la comunidad, hoy el interés ha disminuido y la gente rehúye al desempeño del cargo.

Pero a la par se ha estructurado un *Estatuto Comunal* que sanciona a los individuos que no acepten el cargo, por lo tanto, los cargos se tienen que seguir desempeñando independientemente de las voluntades de los individuos, porque la sanción económica establecida obliga a ello. En una de las entrevistas realizadas se confesó al respecto: «[…] pues damos por perdido nuestro trabajo cuando te eligen para un cargo por cinco años. Todos son cargos en la comunidad y no recibes ninguna retribución» (Rogelio, 2005). Efectivamente, los cargos no reciben ningún salario por su desempeño porque son cargos honoríficos o de labor social comunitaria. El que recibe una compensación económica de parte de los ayuntamientos (Bolaños-Mezquitic), es el cargo de gobernador, compensación que debe de tener aproximadamente unos diez años funcionando, sin embargo, no es tampoco codiciado porque la

[55] Es el sacerdote que protagoniza las ceremonias religiosas que forman parte de “el costumbre”. También es como una guía que conduce la vida religiosa y social de la gente en la comunidad, en donde los ancianos o *kawiterutsixi* (principal, miembro del consejo de ancianos, cargo vitalicio del *tukipa* y la comunidad). La formación, el aprendizaje y la sabiduría son dones de los dioses y solo lo poseen los *marakames*.

compensación no cubre los gastos que hay que hacer durante el año que dura el cargo de gobernador.

La organización social "tradicional" se complementa con el sistema de cargos que mantienen precisamente esa tradición o "el costumbre" del pueblo huichol. Cámara Barbachano apunta que «al sistema de cargos pertenecen exclusivamente a las comunidades denominadas por él como tradicionales, es decir, donde se mantienen en vigor las tradiciones sociales y culturales» (1952: 143-144). Cámara Barbachano fue de los primeros en atribuir al sistema de cargos la característica de mecanismo nivelador económico en el terreno de la cultura e ideología, pues «teóricamente por lo menos el bienestar de la comunidad tiende a ser considerado como más importante que el bienestar del individuo» (*Ibidem*: 143). Dentro del conjunto social de la comunidad se piensa que el cargo hay que desempeñarlo independientemente de la posición social o estatus económico que se tenga. En San Andrés, por ejemplo, Cohamiata, quien fue gobernador en el año 2010, buscaba obtener el cargo con el fin de ganar prestigio y, además, porque ya contaba con ciertos ahorros que le permitirían solventar dicho cargo. Aunque hay pocos que hacen esto por lo que implica para la economía de los individuos; pueden contraer grandes deudas. Más adelante discutiremos estos aspectos cuando hablemos de la situación económica de los huicholes.

En los tiempos en que llegan los españoles y los evangelizadores con los huicholes, los coras y los tepehuanos, el tipo de organización que se postula para la región xurute-huichol, en términos generales, tiene una estructura de cargos dominada por linajes específicos y basada a través de las generaciones como herencia agnaticia. Ciertamente no está bien apoyada la idea de que existieron cacicazgos en la región nayarita, incluyendo el área xurute-huichol. Estas sociedades se caracterizaban por cargos con obligaciones fijas, por un poder político organizado jerárquicamente y hereditario, por fuerzas armadas que libraban guerras extensas, probablemente de naturaleza territorial.

Posiblemente «el sistema fue bastante flexible, ya que se sabe que la situación sociopolítica de toda la zona estaba en constante flujo desde por lo menos el siglo XIII hasta la conquista por los españoles; los caxcanes de Teúl y

Tlaltenango, vecinos de los nayaritas del extremo oriental, estaban auspiciando conquistas y guerras hacia el sur y sudoeste» (Weigand y García de Wigand, 1996: 28-29). Sin duda estos poderosos vecinos, organizados como verdaderos estados de conquista, deben haber afectado fundamentalmente la organización social y la configuración política de los antepasados de los huicholes. Este patrón de disrupción social y conflicto se mantuvo hasta el periodo colonial, primero como consecuencia de la supresión de la rebelión del Mixtón y después como una prolongada resistencia a la incorporación en el orden colonial.

Sin embargo, a finales del siglo XVI los españoles junto con evangelizadores pactan con los huicholes para que estos fueran obedientes y con ello les introducen la figura del "gobernador", cargo que sustituye al principal o cacique que tenían los huicholes. Con ello no solo indujeron una figura de poder, sino que también les impartían instrucción política para que, por ejemplo, eligieran al gobernador en su comunidad. La elección tenía que ser anual, condición que todavía se mantiene. Originalmente la elección del principal se hacía a través de los *kawiterutsixi* (plural)[56]. Solo el estatuto de Santa Catarina tiene en su artículo 8 que «el gobernador será nombrado y soñado por el consejo de ancianos», pero el estatuto de San Andrés no contiene tal concepto, sino que el consejo de ancianos tienen la facultad de elegir a las autoridades tradicionales y no el de soñar. Incluso, en la misma Santa Catarina, este proceso de "el sueño de los *kawiterutsixi*" ya no está vigente, pues hoy la asamblea comunal está muy politizada y es la que nombra a las autoridades civiles-religiosas.

Cada comunidad tiene varios *tukipas* y cada uno tiene su consejo, y aparentemente juntos todos forman el consejo de ancianos de la comunidad y estos son los que eligen al gobernador (*itzokame*)[57] y demás cargos que acompañan a éste: alguacil (*haruwarieri*), juez (*hawkati*), capitán (*kapitani*),

[56] Rosendo Corona comenta en su informe sobre las autoridades de Santa Catarina, que en esta comunidad hay un ayuntamiento formado por doce huicholes de los más viejos; estos nunca son elegidos: si muere uno, lo sustituye otro de los más ancianos (Jáuregui, 2003: 116).

[57] «*Itzo*, quiere decir "vara", *Kame*, "quien trae la vara". Esto hace que cuando se va a cambiar el gobierno civil, en vez de decir "cambio de Gobernador»", se dice "cambio de vara". Esto último es todavía el lenguaje tradicional, que pertenece a la cultura nativa. Antropólogos y mestizos que se acercan a los huicholes plantean que al gobernador lo llaman con el nombre nahúatl: tatuhani, porque desconocen el nombre propio de la huichola» (Torres Contreras, 2009: 77).

topiles (*topiri*), fiscal (*pixikari*), segundo gobernador (*itzokame* segundo), la *tenantzi*, etc. Estos últimos, son cargos que acompañan al gobernador para ayudarlo en el buen desempeño de su función.

En la colonia, la figura del gobernador tenía que desempeñar el papel de intermediario frente a la figura del "Capitán protector del pueblo de indios" y frente al virrey como autoridad máxima; casi siempre fue con este último con quien contaban los huicholes cuando tenían algún problema grave. Sin embargo, el capitán era una figura encaminada hacia el control político-social.

El gobernador sustituye al *kawiteru* (indio principal) que tenían los huicholes como cacique, pero no desaparece como tal del orden tradicional, simplemente se coloca debajo de la estructura porque el gobernador pasa al primer orden de arriba hacia abajo. Esta es la razón por la cual los huicholes al cargo de gobernador le llaman *gobernador tradicional,* porque era el principal o el cacique, esto último es un adjetivo que le agregaron los españoles. Por lo tanto, las estructuras con que se manejan u organizan son de origen español. Con los yoreme (indígenas mayo) esta estructura todavía pertenece a los tiempos prehispánicos, pues el cargo es vitalicio (agnático), como lo era también entre huicholes en los tiempos prehispánicos.

El cargo de gobernador fue clave para ejercer las funciones en las jurisdicciones o repúblicas de indios[58] pues los gobernadores, después de la "paz chichimeca" (1597), empezaron a ejercer en forma relativa dicho cargo, ya que no tuvo la jerarquía suficiente frente a los cargos de los españoles, y eso conducía a que entre la aparente paz que supuestamente estaba viviéndose, los gobernadores tuvieran dificultades para hacer valer sus derechos como indios al servicio del virreinato. Este cargo en el contexto político de los españoles, era un intermediario que ayudaba al ejercicio y control de los indios colegas. Sobre el poder de los indios Esteva-Fabregat comenta: «los españoles se sentían poder político, cultural y social ante los indígenas en situación colonial» (2005: 20). Frente a esta circunstancia los indios de la frontera de San Luis de Colotlán lucharon durante mucho tiempo por su posición, «ya que esto

[58] «La comuna, en efecto, recibió el nombre castizo de común o república de indios, reserva o parcialidad indias» (Aguirre Beltrán, 1991: 31).

significaba un medio de defensa y lucha colectiva utilizado para minimizar su explotación en manos de los españoles y asimismo incrementar su autonomía y control sobre los recursos estratégicos, especialmente la tierra» (Rojas Galván, 2003: 181).

Una cuestión interesante con respecto a la autonomía es que los huicholes con el nombramiento de indios milicianos en todo el periodo colonial, gozaron de una autonomía más real que la que hoy tienen a inicios del siglo XXI. En el pasado, el gobernador podía tratar asuntos directamente con el virrey, lo que hoy no puede hacer porque la autonomía es limitada, e incluso nula frente a la sociedad nacional o frente al Estado mexicano.

Posteriormente a este periodo, la figura del gobernador ha sufrido una serie de contrastes políticos que no le han permitido generar resolutivos que ayuden a solucionar la problemática que tienen como pueblo étnico, además, se han dado agregaciones de cargos a la estructura original que impusieron los españoles y demás autoridades subsecuentes. Aspectos que aparentemente en ciertas ocasiones le menguan su poder o su importancia frente a la comunidad. Está por ejemplo la creación del Consejo Supremo Huichol a mediados de la década de los setenta del siglo XX; luego la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, creada el 8 de abril de 1991. Ambas organizaciones fueron creadas por iniciativa del gobierno y este también las extinguió. Estas dos organizaciones eran las intermediarias con los gobiernos de los municipios (Bolaños-Mezquitic), del gobierno de Jalisco y del gobierno federal. Ese hecho de usurpación de funciones le restó presencia e importancia para resolver problemas que afectan a la comunidad. Pero antes de estas organizaciones están los cargos que se crearon también por iniciativa del gobierno en la década de los treinta con la Reforma Agraria cardenista, como son el presidente de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia (hoy autoridades agrarias). Tales cargos tienen que ver con la tenencia de la tierra porque hasta armas les brinda el régimen cardenista para su cuidado y defensa; estos cargos civiles duran tres años y luego son renovados de manera muy

ceremoniosa[59]. Ellos se han usado para luchar no solo en contra de los mestizos que invaden su territorio, sino también en contra de las instituciones de gobierno que tienen pactos con los no indígenas. A lo largo de varios años han estado luchando en contra de los invasores de sus tierras, acción que los ha empobrecido más porque los comuneros tienen que cooperar con dinero para seguir juicios eternos en los tribunales agrarios. México es uno de los países donde la justicia demora para sacarle mejores derramas económicas.

Luego a finales de la década de los ochenta se creó desde los ayuntamientos de Bolaños-Mezquitic el cargo de agente municipal o agente local. Este es un cargo relativamente nuevo comparado con todos los que tienen que ver con la estructura civil; también se mantiene por un año y no percibe ningún salario de parte del ayuntamiento. La ocupación de agente municipal o local obligó a dividir la comunidad en pequeños territorios con un determinado grupo de ranchos o habitantes locales por agencia[60]. Estos agentes locales ayudan en las tareas del gobernador, es decir, a resolver algunos problemas y también a dar cuenta de la situación que prevalece en la agencia.

Los ayuntamientos de Mezquitic y Bolaños han ayudado a construir edificios para que se instalen los agentes locales, incluso al edificio le han agregado habitaciones que hacen la función de cárcel de hombres y cárcel de mujeres. Antes de que se edificaran estas agencias, la cárcel o el *Cepo* estaba y está en la cede ceremonial de cada comunidad, pero ahora también hay cepo en las agencias. Por lo tanto, el agente puede mandar a arrestar con los *topiles* a algún hombre o mujer que haya infringido el derecho consuetudinario y someterlo al juicio de la autoridad tradicional o, en su defecto, al juzgamiento de la autoridad de la sociedad nacional (ministerio público o juzgado de primera instancia). Esto último ha desvirtuado buena parte de la autonomía o de los derechos que le asisten a las comunidades por regirse mediante los usos y costumbres, pues ahora varias personas son sometidas al juicio de una

[59] El 18 de octubre de 2010 hubo cambio de estas autoridades y se hizo todo un protocolo ceremonial por el cambio: uno de los *mara´akame* le pronunció un discurso a las nuevas autoridades, se prendieron velas, se tocó música autóctona (tradicional) y se celebró un intercambio de regalos entre los salientes y los entrantes.

[60] San Andrés Cohamiata tiene 18 agencias en todo su territorio comunal, Santa Catarina tiene 17 y San Sebastián tiene 16 agencias.

autoridad extraña a la cultura. Aunque también entre los huicholes se han estado incrementando los delitos de todo tipo; están entrando también en las mismas dinámicas que la sociedad nacional y, tal intensidad de los conflictos, los está llevando al suicidio, la muerte por arma de fuego, el robo a casas habitación y abigeato, consumo de droga y su cultivo, etc.

Estos cargos y los demás que les acompañan (gobernadores segundos, secretarios, comisarios, tesoreros, suplentes de agentes locales, topiles, jueces, capitanes, alguaciles, alcaldes, *tenantzi*, etc.) son los que tienen el contacto directo con la sociedad nacional y, es decir, con la autoridad de la sociedad mayor. Son también los que determinan en un momento dado si alguien que cometió un delito, es juzgado dentro de la comunidad o fuera de ella. Además, sirven de intermediarios para generar los procesos de desarrollo en la comunidad porque son ellos los que supuestamente recogen las demandas de los comuneros y, en este caso, de la población. Aunque esto último es relativo porque las dependencias públicas son las que llegan con los programas o las acciones y las imponen en la forma que creen conveniente a la comunidad.

Por otra parte, los cargos religiosos son los que tienen como cometido el de fomentar y cuidar "el costumbre" de la comunidad (la tradición), su nombramiento se da también a través del consejo de ancianos (*kawiterutsixi)*, según lo afirman los mismos habitantes de ambas comunidades (San Andrés Cohamiata y Santa Catarina). Ya comentábamos que los *kawiterutsixi* son nombramientos vitalicios o permanentes y estos junto con los *mara´akame*, son los que guían la vida religiosa de la comunidad: los que dan consejo. Varios de los ancianos son a su vez *mara´akame*, ello hace que sean doblemente importantes no solo por formar parte del consejo de ancianos, sino porque construyen un prestigio en el distrito (espacio religioso) del *tukipa* o distritos de otros *tukipas*. Estos son los cargos más prominentes, pero también están los jicareros (*hikuritame*)[61] que forman parte de los *tukipas* y, que coadyuvan para guiar la religiosidad en cada comunidad y que duran con el cargo cinco años. Cada centro ceremonial tiene un aproximado de 35 jicareros, más las

[61] Peyotero, cargo del *tukipa*.

esposas[62] de cada uno de ellos que hacen un total de 70 personas dentro de los *tukipas*[63]. Una excepción es el *tukipa* de San Andrés, que tiene 42 jicareros y el de San José (localidad de San Andrés Cohamiata), que tiene 48 jicareros. Además, en esta comunidad existe el cargo de comisario honorario como autoridad civil-religiosa: comisario honorario de El Carrizal, de Las Pitayas, de Cohamiata, de San José, de La Laguna, del Chalate y de Las Guayabas.

Estos cargos son los que se ejercen dentro de las prácticas religiosas mesoamericanas que tienen los huicholes. Estos grupos son los encargados de la realización de ceremonias que se celebran tanto en la temporada de secas, así como en la temporada húmeda. Precisamente, se abre el calendario ceremonial cuando comienza la temporada húmeda con la fiesta del maíz o ceremonia *Rarikixa,* término derivado de *raki*, que quiere decir maíz tostado. Dice Lino: «desde nuestros antepasados se ha acostumbrado hacer ceremonia para que los dioses nos den buenas lluvias, buenas cosechas y salud a la familia, yo creo que, por eso somos pobres, porque llevamos muchas costumbres entre nosotros: buscar venado y matarlo para luego después hacer la fiesta, matar un toro para que haya más producción de maíz, y que haya más comida» (Lino, 1993). Lumholtz comenta en su obra *El México desconocido*: «todos sus pensamientos se dirigen a conseguir algo que comer, y su única esperanza de lograrlo estriba en cumplir sus deberes para con los dioses» (1904: 198). Mi interpretación a lo que dice Lino y lo que dice Lumholtz, es que ambos enunciados tienen como premisa, aparte de las devociones para con los dioses y con ello el fomento a “el costumbre”, que los huicholes siempre han vivido en un espacio territorial donde los suelos y el agua son escasos, motivo por lo cual son escasos los alimentos o la producción de los mismos. Tal situación ocasiona que siempre se esté pidiendo a los dioses por la vida y para que sea duradera. De aquí las devociones hacia los dioses y el cumplimiento de los cargos, tanto del lado mesoamericano, así como del lado católico.

[62] Según el Estatuto Comunal de Santa Catarina en su artículo 22 fracción V, las mujeres de los jicareros cumplen haciendo comida, acarreando agua, barriendo los templos sagrados, ayudando en diversas labores, rezando, prendiendo velas, preparando bebidas sagradas, etc.
[63] La comunidad de San Andrés Cohamiata tiene 7 *tukipas* y Santa Catarina tiene 4 *tukipas*. Juntos todos hacen un total de 770 personas en los 11 centros ceremoniales de las dos comunidades.

Incluso, cuando hacen los primeros intercambios con los evangelizadores y que estos les muestran al Cristo (Teiwari Yuawi, vecino azul) como un Dios todo poderoso. Los huicholes lo adoptan y lo adaptan a sus formas mesoamericanas, es decir, lo agregan como un Dios más y lo colocan como algo importante dentro de la vida religiosa que se llevaba. Ello hace que se vaya dando, junto con los santos también católicos, el sincretismo religioso entre las comunidades. Los evangelizadores, a su vez, agregan a la estructura de cargos los de *mayordomía* para que se encargaran de llevar a cabo también ceremonias en honor de los santos. La idea original de los franciscanos era que, con los santos y las ceremonias en honor a ellos, desaparecieran las idolatrías que se tenían y generar así un nuevo proceso de aculturamiento, acción que no funcionó a cabalidad porque favoreció la orografía que tiene la Sierra Madre Occidental (SMO): barrancas profundas que separan los cerros y entre estos hay desfiladeros donde su cruce se torna difícil. Ello hizo que la aculturación religiosa de los evangelizadores no fuera sistemática porque poco asistían y se prestara para que siguieran practicando “el costumbre” original.

Las representaciones ya no son iguales porque ahora son condicionadas de otra manera, es decir, no solo ha influido la escuela como proceso de aculturamiento y condicionadora de los individuos huicholes, sino que también ha jugado un papel importante la comunicación de los medios y también el papel de la migración hacia fuera de la comunidad: hay energía eléctrica y con ella radios, televisión satelital (*Sky*); más brechas para comunicarse con las poblaciones mestizas, poseen vehículos de motor para transportarse, telefonía celular, etc. Hace 20 años los huicholes no dormían en cama con colchón, siempre lo hacían en camas tablas o de varas, vivían en espacios pequeños. Ahora todo se ha modernizado: camas con colchón, casas más grandes y hasta de doble piso con bóveda; algunos tienen estufas de gas, mesas grandes de comedores. Lo que les ha faltado son los baños sanitarios por la falta de agua, problema que les está afectando la vida sanitaria y alimentaria.

Por otra parte, ya no podemos hablar de que hay una homologación cultural o en este caso, ciertos condicionamientos que permiten entender las conductas morales y comportamientos sociales que el individuo huichol mostraba frente a sus coterráneos y frente al ceremonialismo que se ha venido modificando. Otro

detalle importante de los tiempos de Zingg, o incluso todavía para la década de los cincuenta, es que se tenía un gran interés por el desempeño de un cargo; este se miraba como una obligación: una prestación social a la comunidad, una labor de ayuda mutua a la comunidad, una idea de ayudar al conjunto del que se forma parte, etc. Ahora los individuos están teniendo otro pensamiento que los hace apartarse de ese ceremonialismo y, como consecuencia, del sistema de cargos que era un orgullo tener y mostrarle a la comunidad su buen desempeño.

La organización bilateral de la descendencia huichol reparte el parentesco del individuo en diferentes grados de participación con todos sus parientes. Dice Zingg: «El esquema de aislamiento resultante de la separación que existe entre sus rancherías, contribuye a que la participación social huichol sea más difusa todavía» (1982: 33). Hoy, esta afirmación ha estado cambiando porque los huicholes desde hace unos veinte años se han inclinado por la concentración, sobre todo en los pueblos huicot que se fundaron en las décadas del sesenta y setenta. Quizá el concepto de difuso se esté dando, pero ya no tanto por el aislamiento; sin embargo, sigue el mismo patrón de participación de los parientes tanto en las ceremonias del *tukipa*, así como en las ceremonias que hacen las familias en el *xiriki*. Pero esta participación ya no es del todo voluntaria como era antes, ahora la participación está acompañada de la *coacción* ejercida por la autoridad de las dos comunidades. Dicha coacción sale del consejo de ancianos y de los mara'akames, porque estos observan que hay cambios de conducta entre los comuneros, sobre todo entre los jóvenes que tienen otra concepción y percepción de las ceremonias o en este caso de "el costumbre".

Cuando llega el período de la toma de cargos civiles-religiosos, la gente se va de la comunidad o desaparece de la casa para no tomar el cargo. Las autoridades desde hace varios años han tomado la decisión de imponer multas económicas a los que no toman los cargos, acción encaminada, dicen los huicholes, a seguir sosteniendo "el costumbre" y la tradición. En Santa Catarina, por ejemplo, la multa que impone está en función de la importancia del cargo, hay cargos que su multa cuesta hasta $ 15 000,00. En San Andrés Cohamiata, la multa consiste en arrestos o privación de la libertad, hasta que el designado

acepte el cargo no es liberado del Cepo. Una artesana de San Andrés opina que «por eso anda mucha gente fuera de la comunidad vendiendo artesanía y varias de esta gente no vuelve a la comunidad por el temor a la sanción» (Eulalia, 2011). Incluso con estas ausencias pierden el derecho de comuneros[64], es decir, pierden el espacio de cultivo y el de la vivienda. Aunque hay gente que sí vuelve, solo que tienen que pagar la multa impuesta y las cuotas que deben pagarle a la comunidad como comunero.

Esta actitud que hoy se está mostrando de manera más evidente entre los huicholes ha sido todo un proceso de aculturamiento, el cual ha venido minando los imaginarios individuales y colectivos de los huicholes. Los procesos de aculturamiento tienen un largo tiempo, pero el más agudo ha sido el del indigenismo moderno. Cierto es que el aculturamiento de conquista fue un tanto asimétrico, porque «el modo político y cultural del régimen español como la cultura dominante, tuvo capacidades de difusión y de implantación diversas en función de la receptividad relativa de los indígenas» (Esteva-Fabregat, 1988: 10-11). Se comentó con anterioridad que las circunstancias en que los nuevos pobladores encontraron el área no les permitieron llevar los procesos de aculturación en toda su extensión, una de las tantas razones por lo que se inicia una cultura religiosa sincrética, que únicamente modifica ciertos aspectos de la costumbre de los huicholes. «La tarea principal de los misioneros fue imponer la fe cristiana entre los naturales mediante la prédica, la preparación de catequesis, la redacción de doctrinas o catecismo y la imposición de sacramentos como el bautizo y matrimonio, principios del mandamiento religioso, sin embargo, hay una gran diferencia entre los purépechas: éstos están más aculturados» (Torres Contreras, 2009: 195).

La orografía que tienen en sus espacios territoriales les ha favorecido para conservar buena parte de su cultura mesoamericana, también, en los tiempos coloniales les favoreció todo el proceso de la guerra chichimeca y posteriormente que la región no fue del todo pacificada. Por otra parte, han sabido negociar con el otro. Una evidencia de ello es el sistema de cargos:

[64] El artículo 96 del *Estatuto Comunal* de Santa Catarina plantea que, cuando un comunero abandone sus derechos, es decir, tierra, solar, parcela de cultivo, uso común, etcétera, durante tres años perderá el derecho sobre ellos.

cuando la sociedad nacional induce alguno(s), los huicholes solo lo agregan a la estructura que ya se tiene. Se introduce aquí el concepto de aculturación que se aplica al fenómeno, si aceptamos su sentido de contacto entre culturas diferentes, contacto que significa: conflicto, ajuste, asimilación, rechazo, sincretismo, interacción, congregación, y que lleva a una reorganización cultural permanente. Este proceso ha venido llevando a los huicholes a esa reorganización, o si se quiere decir mejor: a una desorganización de la vida comunitaria.

Pues uno de los mejores momentos del indigenismo religioso fue el que se dio en el siglo XIX, es decir, después de la contienda bélica de la independencia (1843), llegaron los franciscanos tumbando todos los *tukipas* que se tenían en las comunidades huicholas, por tanto, fue necesaria una reorganización dentro de la estructura aunque en ese momento hubo gran desconcierto entre los comuneros de las diferentes comunidades. Un dato interesante es que no se destruyen en el momento que llegan, sino que se empiezan a tumbar hasta el 25 de diciembre de 1852. Se tumbaron primeramente los de Santa Catarina. Se decía que habían derribado nueve. En San Andrés, como pueblo de visita, tumbaron tres, otros tres en la localidad de Cohamiata, tres en San José y otros dos en Santa Gertrudis, todos en la comunidad de San Andrés.

Todo lo anterior causó cierto descontento y descontrol entre los huicholes, porque en las declaraciones que hacen en una denuncia se sienten católicos: «damos gracias a Dios porque somos cristianos»[65]. Así se lo comunican a la autoridad del Cantón de Colotlán en la denuncia presentada en noviembre de 1853. Por este motivo les extraña que los misioneros derriben sus centros ceremoniales, y es que todo había ocurrido en calma, los sacerdotes invitaban a las ceremonias católicas, pero estos invitados seguían de alguna manera practicando su tradición. De aquí que se sintieran que también eran católicos, pero en el concepto cristiano eran católicos endemoniados, por sus prácticas idolátricas contrarias al credo católico. Con los huicholes pasaba lo que decían los misioneros: “están neófitos los indios”; es decir, no sabían del todo la

[65] Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara, caja 1, exp. s/n, Santa Catarina, año 1852.

composición cultural del credo de los evangelizadores y que, además, tendrían que dejar lo que ellos hacían, algo que les parecía absurdo e inconcebible.

Los franciscanos hacían comentarios de que las prácticas idolátricas que llevaban a cabo eran la causa de su pobreza. En el aspecto económico los misioneros hicieron anotaciones muy importantes de cómo vivían los huicholes y también de cómo realizaban sus prácticas religiosas. Entre las observaciones, a los padres les llamaba la atención la miseria o pobreza en que vivían: «[…] estos infelices por lo común viven muy pobres. Esta miseria es la causa de no poderlos tener en el lugar de la misión, porque los impele a bajarse a las barrancas a buscar su miserable subsistencia. Es tanta la pobreza que es también la causa de que vivan errantes por otros pueblos y lugares mendingando un pedazo de pan»[66]. El padre Vázquez testimonia: «[…] también enfermedades y privaciones de todo género, como cuando, en ocasiones, comían solo la tortilla que se conseguía con los indios y que a veces era escasa. A veces apenas se hace una sola comida cada 24 horas»[67]. Se podría hablar de una mejora en la actualidad en este sentido, pero es relativa, porque aún hoy existe miseria. Se hacen dos comidas pero con bajos nutrientes alimenticios; lo común: sopas de harina, frijoles y tortillas, que en una buena porción son de “harina de maíz”, maseca, sopa de marucha, aceite comestible que les lleva el DIF (el más dañino para la salud), huevo de granja, etc., o sea, comida para pobres.

Por otra parte, se hacían conjeturas de todos los atrasos y males que agobiaban a los indígenas, males que se achacaban al abandono en que los ha dejado el gobierno; esta era la razón por la que habían vuelto a sus costumbres antiguas, «[…] ello a pesar de que eleven sus demandas a donde corresponde, éstos revestidos (los políticos) de la mayor política solo prometen. El supremo gobierno no da una ojeada a la misericordia y protección de estos desgraciados, a pesar de que tienen amenazas para quitarles sus tierras» (Rojas, 1993: 160).

Los franciscanos asociaban a la idolatría o a la religiosidad que practicaban los huicholes con el politeísmo y, a su vez, con la miseria: «Sus costumbres son

[66] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, caja 1, San Sebastián, exp. s/n, año 1853.
[67] *Idem.*

objeto del miserable abandono en que se han visto. Pero aquí también ha contribuido las relaciones comerciales que tienen con los rancheros»[68]. Sobre los mismos indios, los franciscanos declaran que «[…] han andado abrigando ideas que han sugerido algunos rancheros circunvecinos que comercian con ellos, con lo cual les forman la embriaguez y otros vicios para poder con más facilidad atraerles sus intereses»[69]. Esto de las relaciones es interesante y se discutirá más adelante. También, afirmaban los franciscanos que los indios no habían llegado a conocer las necesidades de la vida civilizada y esto los apartaba de todo entendimiento de la doctrina cristiana y de la superación de su miseria.

Los franciscanos proponían que una de las soluciones para poder proporcionar medios de subsistencia era congregar a los indios en pueblos, acción que se comenzó a hacer desde los inicios del sometimiento de los coras en 1722. Pero en fechas más recientes los evangelizadores se sintieron obligados de nuevo, a salir en su búsqueda por las barrancas para traerlos a los lugares que los mismos franciscanos habían elegido. Así, un punto de reunión fue Guadalupe Ocotán a mediados del siglo XIX, donde se congregaron inicialmente cien familias y quedaron más por ver según el testimonio de los indios reunidos. «Aquí se hizo un jacal con el nombre de iglesia y se les dio la facultad a los indios para que ellos eligieran un gobernador y un alguacil. Lo mismo se hizo al poniente de San Andrés, en Santa Gertrudis, a donde se llevaron 63 familias» (Rojas, 1992: 141). Estos hechos provocaron miedo e hicieron que algunos indios huyeran a su lugar de origen (su rancho), lo que implicó un doble trabajo para los misioneros. Sin embargo, hoy en día estos pueblos están sirviendo junto con los pueblos huicot para la reconcentración.

Respecto a lo social, dice el padre Vázquez que si se compara el tiempo de cuando llegaron en 1843 a 1853, se puede notar la diferencia en esos diez años. Anteriormente se:

> […] cometían excesos con la mayor desfachatez, la embriaguez, la deshonestidad, los asesinatos, el suicidio, el latrocinio todo esto se veía

[68] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, caja 1, San Sebastián, exp. s/n, año 1853.
[69] *Idem*.

> entre ellos con la mayor indiferencia, no solo no se corregían pero ni se hacían alto de esto. A la vez que se retraen en estos exceso; no digo que no hay crímenes existen desgraciadamente, pues el acabar con ellos es obra de la gracia y del tiempo, pero se ocultan, ya tienen, y ya se conocen delincuentes, ya respetan aunque no del todo, el hombre a la mujer, el hijo al padre, el súbdito al Superior,[70] a él acuden en sus dudas, a él se acogen cuando se ven perseguidos a él interesan para que se les remedien sus necesidades y el pobre sacerdote al ver estas miserias no solo les ministra el pan de la palabra divina, sino que se despoja hasta de los más necesario para socorrerlos[71].

También se afirmaba que en diez años de estancia de los misioneros la vida de los huicholes había cambiado no solo en lo espiritual, sino también en el local de la misión. Los franciscanos tenían la idea de que los huicholes necesitaban la custodia de ellos para poder cambiar, de lo contrario, quedarían desperdigados haciendo sus mismas prácticas de idolatría. Tenían que estar siempre en obediencia y dentro de ella en la asimilación del credo católico para que pudieran superar su estado social. Pero no predijeron hasta cuándo tendrían que vivir así, con toda esa carga de miseria, de incivilización y de custodia. No obstante, lo que sí aseguraban era que con la doctrina cristiana podrían salir de las tinieblas y no solo serían buenos cristianos sino también buenos "ciudadanos"[72]. Afirmaban también que para salir de la miseria les hacía falta llevarles mejoras económicas y ayudarles a hacerlas, pero ellos no podían emprenderlo porque los franciscanos vivían con el voto de San Francisco: el de la pobreza. Contrariamente, sucedió con los jesuitas cuando estuvieron con los coras, pues lo jesuitas eran más emprendedores y los franciscanos vivían en el ocio.

---

[70] Con la mención del concepto de *súbdito* vemos que a mediados del siglo XIX no se borra la cultura colonial, pues todavía a los huicholes se les consideraba seres inferiores.

[71] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, caja 1, San Sebastián, exp. s/n, año 1853.

[72] «Aristóteles planteaba: ciudadanos de clase, donde "el esclavo tenía que crear una conciencia para sí y el ciudadano de la ciudad igual", de tal manera que no hubiera reclamos de igualdad de derechos. En México hay distintos tipos de ciudadanos, el indio por su condición no ha podido obtener un mejor tipo que lo vuelva independiente y lo saque de su estado social, tiene que hacerse a la idea aristotélica. Porque un país como el nuestro (subdesarrollado), hace que haya ciudadanos de primera, de segunda, de tercera, etc., por lo que la ciudadanía plena sólo la tienen unos cuantos y no el conjunto de los individuos; es decir, no todos tenemos los mismos derechos y prerrogativas en el sistema social» (Torres Contreras, 2009: 281).

Sin embargo, son interesantes estas descripciones de la vida económica de los huicholes, el problema de ello es que los franciscanos no podían intervenir en nada, al contrario ellos iban hacer su labor "religiosa" y además a que los huicholes les dieran la manutención. Esto último fue precisamente, uno de los obstáculos o uno de los impedimentos que ponían los franciscanos para negarse a estar con los huicholes. Pues aquí no había trabajo, no había riqueza vegetal, no había diversificación de cultivos ni una alta producción de maíz, no circulaba el papel moneda, etc.: «solo había sufrimiento» —decían los franciscanos—. Sin embargo, fue un buen tiempo de indigenismo religioso que llevaron a cabo los franciscanos, porque aguantaron una década continúa y en esa década hasta hicieron un conteo de la población. En otras ocasiones sus estancias eran cortas y no tanto por la escasez de víveres, sino por la inestabilidad social: la zona estuvo por muchos años en conflicto. Los huicholes habían estado abandonados, como lo señalan los franciscanos, de toda intervención del gobierno, hasta que a mediados del siglo XX con la creación del Instituto Nacional Indigenista (1948), se gesta otro tipo de indigenismo que algunos autores le llaman *indigenismo moderno*, el cual vino a revolucionar las mentalidades de los pueblos indígenas. Este indigenismo moderno, dice Romano Delgado, en un inicio «fueron elogios […] los países sudamericanos, se destacaron por mostrar mayor interés en conocer y adaptar a su medio los programas indigenistas mexicanos» (2002: 15-16).

Precisamente con la creación del primer Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas en 1951 se da también un interés en los estudiosos de la antropología social, tanto en el extranjero como en México. Aquí llegan estudiosos de universidades estadounidenses y mexicanas, sobre todo de la Escuela Nacional de Antropología (ENA). Pero con los huicholes se crea el Centro Coordinador Cora-huichol en 1963 y es cuando comienza el interés de realizar estudios entre los huicholes, principalmente por Alfonso Fábila, Alfonso Villa Rojas y el periodista Fernando Benítez. Este último criticó la acción indigenista del momento: «Buena parte de la política indigenista ha fracasado por su carencia de un decidido apoyo político y por la dispersión y la duplicación de sus funciones. Han trabajado, y trabajan aislados, el Instituto Nacional Indigenista, las comisiones de desarrollo regional, el Departamento

Agrario, los gobernadores, las secretarías de Estado» (Benítez: 68-69). Estas mismas acciones se siguen dando en la actualidad entre los organismos públicos e incluso entre direcciones de un mismo organismo, por ejemplo, las direcciones de Asistencia Alimentaria y la de Desarrollo Comunitario del DIF-Jalisco, ambas "prestan los servicios" entre los huicholes en controversia una y otra. Ya daremos cuenta más delante de estos hechos entre los huicholes.

El indigenismo moderno en México y América Latina: ¿generar procesos de desarrollo económico o de aculturamiento?

Después de los problemas más álgidos de la lucha agraria entre huicholes y mestizos, surge el indigenismo moderno o las políticas indigenistas en el México contemporáneo (el México rural que en su momento presentaba un retraso económico, social y cultural). Sobre este momento dice Durin: «le siguieron el implemento de políticas indígenas destinadas a incorporar a los indígenas a la sociedad mexicana con vista a homogeneizarla y modernizarla» (2003: 6).

Dentro de las transformaciones que se vinieron dando desde la colonia hasta finales del siglo XIX, la modificación más importante en cuanto a cambios de mentalidad en la vida cotidiana fue sin duda el indigenismo que se dio desde la década de los veinte del siglo pasado, hasta llegar a la primera década del siglo XXI. Fue un tiempo de expulsión: los indígenas fueron despojados de sus tierras y de sus espacios de hábitat, para luego formar parte de los cinturones de miseria de las grandes ciudades. Este es un fenómeno que ocurrió en Latinoamérica. En la línea imaginaria «que corre a lo largo de 1 179 kilómetros que separa a México de Guatemala y Belice. Se han venido a refugiar indígenas guatemaltecos, salvadoreños, nicaragüense, hondureños y hasta panameños, han llegado para asentarse en la región» (Nolasco, 1998: 179). Esta migración creció doblemente entre las décadas de los ochenta y noventa. Hablamos, entonces, de un indigenismo que se empieza a dar fuera del auge que inicia México y que varios países lo llevan a cabo, pero no logran retener a los individuos que más necesitaban las ayudas, porque los gobiernos tienen compromisos de mayor importancia que quitarles el hambre a los indígenas.

La palabra *indigenismo* es un término derivado de *indígena*, y es esta un sinónimo de indio de uso frecuente en el lenguaje ordinario y en el trabajo antropológico para evitar las connotaciones peyorativas que hasta muy recientemente tenía el vocablo indio cuando era empleado por los no indios. Marroquín define el indigenismo como «la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente» (1972: 8). De modo similar, su principal impulsor: el Instituto Indigenista Interamericano definió recientemente el indigenismo como «una formulación política y una corriente ideológica, fundamentales ambas para muchos países de América, en términos de su viabilidad como naciones modernas, de realización de su proyecto nacional y de definición de su identidad» (1995: 63).

El investigador Caso afirma que «el indigenismo en México se entiende, como una actitud y una política y una traducción de ambas en acciones concretas. El indigenismo encuentra su cabal expresión cuando de modo sistemático o planeado, la actitud y la política se traducen en acciones acordes a una y otra» (1962: 7). Se trata entonces de una aculturación planificada por el gobierno mexicano para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales que se estiman con un valor positivo, y sustituir con ellos a los que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas. Por tanto, declara Aguirre Beltrán: «lo importante era la comunidad y la inducción en ella de los elementos urbanizantes o modernizantes que elevaran sus niveles de aculturación» (1962: 33).

Se pensaba en ese momento, y se sigue pensando todavía, que las condiciones de los indios son la causa del atraso de los países latinoamericanos y, en este caso, México estaba padeciendo dicho retroceso, porque los indios no solo no estaban castellanizados plenamente, sino que presentaban una tecnología rudimentaria que los mantenía en la pobreza económica. Además, no eran ni son en su conjunto sujetos que contribuyen económicamente al Estado.

En este sentido, el supuesto teórico del indigenismo integracionista que postulaba Caso (1962), Aguirre Beltrán (1982), Ramírez (1982), Sáenz (1936)[73], entre otros, partía de lo siguiente: los pueblos indios están marginados de la vida política, económica y cultural del país, por lo que hay que integrarlos a la vida y beneficios de la nación. Su supuesto práctico era que el indio no está integrado en la cultura occidental y por tanto había que integrarlo, occidentalizarlo, de manera gradual pero segura.

Una de las tareas que se planteó el indigenismo integracionista fue el de redefinir al indio como actor principal de la nueva política. En este sentido se vio al indio no tanto en el plano individual, sino en un contexto social, es decir: «el método se hallaba basado en la inducción del cambio cultural mediante un proceso educativo que abarcaba a toda la comunidad» (Aguirre Beltrán, 1962: 32).

El indio en la comunidad *folk* o comunidad tradicional no estaba aislado o apartado de las relaciones totales de las comunidades urbanas mestizas, o sea, tenía conexiones regionales que de alguna forma lo enrolaban en procesos de aculturamiento. De ahí que el indio actuaba entre lo tradicional y lo moderno. Respecto a dicha situación Aguirre Beltrán (1962: 33) afirmó: «los indígenas, en realidad, rara vez viven aislados de la población mestiza o nacional; entre ambos grupos de población existe una simbiosis que es indispensable tomar en cuenta». Esta idea de alguna manera facilitaría los procesos de la acción indigenista, es decir, que ayudaría a que la aculturación fuera más fluida entre los individuos indígenas de las comunidades. De hecho entre los huicholes los contactos se ha dado desde la colonia, porque la zona sirvió de refugio de otros grupos, entre ellos los negros, los mulatos, los lobos, los mestizos, etc.

Según los precursores del indigenismo, la comunidad como sujeto de la acción indigenista no podía quedar fuera del contexto regional intercultural, puesto que con ello no solo se identificaba a la población que había de quedar sujeta a la acción indigenista, sino que al mismo tiempo se delimitaba el campo físico o geográfico de aplicación de un proyecto de desarrollo de comunidades. Por lo

[73] Véase: Schaffhauser Mizzi, Philippe (2010): «El proyecto Caparan de Moisés Sáenz: Una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural», VI Congreso CEISAL, Toulouse, Francia.

tanto, Caso defiende esta tesis al plantear lo siguiente: «La acción indigenista no se refiere al individuo como tal; sino como miembro de una comunidad. El indígena que sale permanentemente de su pueblo, que habla español, que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja de interesar al indigenismo» (1978: 80). Aquí había que pensar que el planteamiento de Caso es en dos sentidos: uno, el de la aculturación y el otro, el de la integración. Es decir, que había que aculturarlo bajo el proceso de la educación como elemento que se prestaría para hacerlo desde adentro de la comunidad. Una vez hecho este proceso ya sería más fácil su integración o incorporación a la sociedad nacional, entonces ya no interesa el indio como tal porque dejaría de ser obstáculo para el desarrollo de la nación. En este sentido, el mismo Caso comenta: «La aculturación es una educación, y el *tempo* de ella no está marcado por el deseo del que educa, sino por la capacidad del educando» (*Ibidem*: 82).

Caso centraba su idea de indigenismo en cuatro criterios: el biológico (de raza), el cultural, el lingüístico y el de sentido de comunidad. Este último le parece, sin embargo, el fundamental. Con ello se centra ya el problema del indio en el factor social. «Si perdemos de vista el individuo —nos dice— y nos dedicamos de preferencia a definir la comunidad indígena, con los caracteres que hemos señalado, si podemos tener una definición útil que nos pueda servir para fundar en ella nuestra acción futura […]» (cit. en Villoro, 1987: 204-205). No es tomar al indio como a un ente particular, sino como parte de un grupo que responde a una conciencia comunitaria determinada. «Desgraciadamente, la definición de dicho tipo de comunidad queda restringida a las comunidades indígenas aisladas dentro de otras comunidades y que poseen determinadas características raciales y lingüísticas; con lo que se vuelve a dar un paso atrás y se limita excesivamente el alcance de la noción de indio» (Villoro, 1987: 205).

Pero no solo está lo anterior, sino también están las características propias de cada comunidad en sus diversos contextos. Por ejemplo, entre los huicholes si bien es cierto que responden a una comunidad y se identifican con ella como tal, en la vida cotidiana los procesos de la división del trabajo no son comunitariamente, sino que se dan por unidades familiares o entre unidades domésticas. Todo gira entre la familia, es decir, entre los parientes que pertenecen a un núcleo o tronco parental. A nivel comunitario gira el trabajo de

la comunidad como ente aglutinador del conjunto social, esto es, el trabajo que tiene que ver con lo común. Este concepto ya se ha tratado anteriormente, pero según el diccionario de la Real Academia Española, «es lo que no siendo privativamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios». En este esquema es como se dan las acciones u obligaciones de los comuneros, donde por el hecho de vivir en comunidad se debe de responder a ese común, pero lo que tiene que ver con el desarrollo endógeno de las unidades familiares, se da a través de estas. Además, se ha comentado que la comunidad ejerce una especie de coacción para requerir u obligar a los comuneros a realizar determinadas tareas comunales en las que no se percibe ningún salario, incluso hasta el mismo gobierno (de la sociedad nacional), con ciertos programas que impone, hace uso de este concepto de común. Se ve en algunas obras donde el gobierno pone los materiales y los comuneros la mano de obra gratuita, porque no les paga a las personas que participan. Esto no sucede en las urbes o en las grandes urbes, sus habitantes no prestan ningún servicio gratuito o colaboración para edificación de alguna obra. ¿Será porque paga impuestos como sujeto activo y el indígena no está contemplado en ese esquema?

Creo que debería de ser al revés, pues el gobierno sabe que las familias huicholas no tienen trabajo y como consecuencia no tienen dinero. Por ello, si se les emplea en un trabajo o actividad hay que darles su pago para que perciban una remuneración. Pero aquí nos podemos dar cuenta que hasta la misma autoridad viola los derechos sociales, económicos, políticos y hasta humanos. Está cometiendo una injusticia al tratar de abusar de la nobleza y de la bondad de los indígenas. Con esta actitud es más difícil que salgan de la miseria que tienen en sus hogares. La idea gubernamental es que el gobierno dice que tienen que aportar pues se les está ayudando con algo, por lo tanto, ellos están obligados también a contribuir en los bienes de servicio comunitario. El asunto está en que a veces son obras o son cosas que las ocupan los indígenas y, por ello con el tiempo, solo queda lo que se hizo con los esfuerzos de los comuneros y el dinero de los impuestos de la sociedad.

Es aquí donde ha fracasado el indigenismo moderno con tintes de desarrollo entre las comunidades, porque el indigenismo planteó y definió el

comunitarismo como el elemento clave para generar los procesos de desarrollo endógeno, sin tomar en cuenta cómo se manejaban los huicholes como unidades familiares y no comunitariamente. Es decir, que la política pública para desarrollar a los pueblos indígenas ha estado guiada no solo en ese sentido, sino que también ha sido dirigida por planeadores que no tienen ninguna experiencia entre las comunidades indígenas. Entre los huicholes se ha visto en las dos décadas que llevo investigando, la rotación de individuos que nunca han trabajado con los pueblos indígenas. Además, los no indios no tenemos en su gran mayoría dones de emprendedores, de generadores de desarrollo endógeno, ni individual, ni colectivo. Por eso, en el conjunto social somos un pueblo subdesarrollado; en el caso contrario, otra cosa seríamos como nación. Por lo tanto, hay nulas experiencias en ese rubro; la pregunta sería: ¿podremos ayudar al otro cuando no somos doctos y diferentes culturalmente? Este es una pregunta que más adelante la contestaremos.

El Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)[74], ha contratado incluso a personas que han concluido estudios de alguna carrera, lo que hace que el perfil sea bajo o no tengan la suficiente capacidad de crear proyectos de desarrollo endógeno entre los huicholes o en otra cultura distinta a la propia. Pero el otro factor que se agrega es la rotación de personal que se tiene en el campo, pues no aguantan “el trabajo indigenista”, o la misma Comisión los induce a que abandonen el trabajo para que no críen antigüedad.

Una prueba del desconocimiento de estos planeadores es cuando presentan proyectos agropecuarios que no han sido adaptados al medioambiente donde están ubicados los indígenas; lo que ayuda a su descarte. Creo que aquí es donde inicia el fracaso de los programas entre los huicholes y entre los demás pueblos étnicos. A varios de los trabajadores de la CDI y de las demás dependencias federales y estatales, les he preguntado si saben de la Acción Indigenista-Plan Huicot, Coplamar, Pronasol, entre otros, y me responden de manera negativa. Por lo tanto, hay un desconocimiento de lo que ha ocurrido o se ha dado para promover la sobrevivencia entre los huicholes, esto hace que

[74] Así se le conoce en siglas. Creada el 21 de mayo de 2003.

todo ese personal de las diversas dependencias se aventure a tratar de inducir los programas entre los huicholes sin los conocimientos pertinentes. Lo que provoca no solo una mala inducción, sino también un choque cultural porque los técnicos no saben nada de la cultura indígena. Sin embargo, la creación y dirección de los proyectos tienen que estar en manos de los mestizos y no en las manos de los indígenas, porque estos «no tienen la capacidad suficiente todavía para formular un proyecto productivo» —dicen los técnicos—. Es la razón por la cual los proyectos llegan de afuera y son impuestos con la racionalidad capitalista que tiene la sociedad nacional. Con estas características llegó la Acción Indigenista-Plan Huicot entre los huicholes, coras, tepehuanos, mexicaneros, tepecanos y mestizos que circundan la zona étnica: un indigenismo moderno que "los sacaría de la miseria".

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1962): *Integración regional. Los Centros Coordinadores Indigenistas*, Editorial Instituto Nacional Indigenista (INI), Secretaría de Educación Pública (SEP), México.

_____ (1987): *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y proceso dominical en Mestizoamérica*, Editorial Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

_____ (1991): *Formas de gobierno indígena*, Editorial Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, Gobierno de Veracruz, México.

BONFIL, BATALLA (1989): *México profundo. Una civilización negada,* Ed. Grijalbo y Conaculta, México.

_____ (1989a): *Una civilización negada,* Editorial Grijalbo, Conaculta, México.

CASO, ALFONSO (1962): *Los ideales de la acción indigenista. Los Centros Coordinadores Indigenistas*, Editorial Instituto Nacional Indigenista, México.

FÁBILA, ALFONSO (1959): *Los huicholes*, Editorial Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO (1998): Plan de Desarrollo de la Región 01 Norte del Estado de Jalisco (PDRNEJ).

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS (1997): «Terruño. Microhistoria y Ciencias Sociales». En Pedro Pérez Herrero (comp.): *Región e historia en México (1700-1850)*, Instituto Mora, México.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, JOSÉ ANTONIO (2010): *El gobierno de la frontera de San Luis de Colotlán y sus milicias en la colonia*, Aguascalientes, Editorial Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro Universitario del Norte (Cunorte-UdeG) y Ayuntamiento de Colotlán. Disponible en: http://www.google.com.mx/#hl=es&source=hp&biw=1596&bih=687&q=grupo+taracahita%3A&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai=&fp=eb97a93a6b18595a). Consultado en octubre de 2010.

JÁUREGUI, JESÚS (2003): «La autoridad de los antepasados ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes». En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.): *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1976): *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, Argentina.

MARROQUÍN, ALEJANDRO (1972): *Balance del indigenismo,* Editorial Instituto Indigenista interamericano, México.

MENEGUS, MARGARITA (1986): «La parcela de indios». En Pedro Carrasco et al.: *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Colegio de Michoacán, México.

MOLINERO, FERNANDO (1990): Los *espacios rurales. Agricultura y sociedad en el mundo*, Editorial Ariel Geografía, Barcelona, España.

NEURATH, JOHANNES (2002): *La fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara, México.

NOLASCO, MARGARITA (1998): «Los indios refugiados de la frontera sur de México». En Barceló Portal Sánchez (coord.): *Diversidad étnica y conflicto en América Latina,* Plaza y Valdés Editores y Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ORTEGA, JOSÉ (1944): *Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San Joseph del Gran Nayar y descubrimiento de los pp. Kino y Sedelmayer en la primería alta*, Editorial Layac, México.

ROJAS, BEATRIZ (1993): *Los huicholes en la historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista y El Colegio de Michoacán, México.

SÁENZ, MOISÉS (1931): *El Carapan: una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural,* Librería e imprenta Gil, Lima, Perú.

SATOSCOY, ALBERTO (1986): *Obras completas*, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara, Jalisco, México.

SCHAFFHAUSER MIZZI, PHILIPPE (2010): «El proyecto Caparan de Moisés Sáenz: Una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural», VI Congreso CEISAL, Toulouse, Francia.

TORRES CONTRERAS, JOSÉ DE JESÚS (2009): *Relaciones de frontera entre los hiicholexs y sus vecinos mestizos*, El Colegio de Jalisco, Santa Catarina-Huejuquilla el Alto, Zapopan, México.

VILLORO, LUIS (1989): *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.

WEIGAND Y GARCÍA DE WEIGAND (1996): «La sociedad huihola antes de la llegada de los españoles», Etzatlán, Jalisco, México (documento de trabajo).

ZINGG, ROBERT M. (1982): *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Editorial Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

Consideraciones sobre los fundamentos ético-axiológicos de la política

Pedro J. Wilson Leyva
Yelenne Díaz Lazo

> Creo que tenemos que volver a la idea ética, que es la inspiración de Marx […] la inspiración de Marx no es puramente económica, es ética.
>
> Guevara

Este trabajo pretende adentrarse en el campo de la Ética Política, pero lo hace efectivo a través de la Axiología y la moral en la política, campo que estudia los valores y la valoración moral, es decir, el ejercicio de intersubjetividad moral y práctica como moralidad aplicados a la actividad política. Esto constituye precisamente un componente importante de las éticas aplicadas, categoría nacida en los últimos años del pasado siglo.

Para profundizar en la Ética Política, primeramente debemos distinguir qué es lo que se entiende por ética, un inmenso campo de reflexión teórico-práctica, cuyo objeto de estudio en la tradición clásica occidental ha sido situado en la moral y la moralidad que le corresponde, en los juicios y criterios morales en relación con una historia teórica, resultante de contextos culturales y políticos económicos trascurridos en el tiempo.

Por otro lado, se entiende la Axiología como el campo que desde principios del pasado siglo XX se ha dedicado al estudio de los valores como práctica sociocultural y la valoración de procesos, objetos y comportamientos humanos. Se ocupa de diversas áreas temáticas como la ética, la estética, la política, la economía y el cristianismo.

Finalmente, está el concepto de política[75], que es objeto de estudio desde la antigüedad grecorromana, además de ser un término muy utilizado en la vida académico-teórica y cotidiana de las personas, y que actualmente se bifurca en varias disciplinas como: Filosofía Política, Teoría Política, Sociología Política, Economía Política, Antropología Política, Ciencia Política y, la más reciente: el intento de consolidación de una Psicología Política. También desde disciplinas como la Ética —caso del que se ocupa este trabajo—, la Estética y otros que despliegan estudios sobre esta compleja rama y que pueden aparecer hoy bajo la representación de Ética Política o Estética Política, por solo citar dos casos muy frecuentados desde los estudiosos del tema.

Constituye la política un amplio campo de reflexión teórica y actividad práctica sobre el Estado, los sistemas políticos, partidos políticos, la sociedad y otras instituciones, niveles de organización y funcionamiento conscientes, junto a los sujetos que de una u otra forma se encargan del funcionamiento de las sociedades modernas, bajo determinadas necesidades que devienen condicionantes de los intereses correspondientes, —cuyo conjunto se devela como vida material de los hombres—, que les son cardinales en sus proyectos propositivos como orientación política.

A pesar de lo que Duharte plantea citando a Lenin sobre lo que ha de ser la política: «[…] entendida como un fenómeno que compete y envuelve los intereses de millones […]» (2006: 130), Carlos Fernando Castañeda Castro ha asegurado que hay una idea uniforme de que: «[…] el interés de los ciudadanos por la política sea en sociedades desarrolladas, medianamente desarrolladas o subdesarrolladas, es bajo, pues gruesos sectores ciudadanos se mantienen al margen de su desarrollo» (2002). Claro está, tal criterio hay que contextualizarlo.

Es este un tema tratado por muchos autores contemporáneos y las preocupaciones que contiene son incluso anteriores a la axiología como expresión categorial, pues se conoce, incluso, que en la Grecia antigua, Platón y Aristóteles mostraron profundas preocupaciones por la conexión entre virtudes morales, los hombres de Estado y sus prácticas políticas, en la

[75] Proviene del griego *politika* y su significado en general es el de asuntos estatales y sociales.

búsqueda continua de la mejor comunidad socialmente dirigida y organizada. Casi toda la tradición heredada o clásica se ha detenido de una u otra forma en las complejas relaciones de la ética y la política: Spinoza, Hume, Stuart Mill, Santo Tomas, Maquiavelo, Marx, Granmsci, Aranguren, el comunitarismo, Rawls, Adela Cortina, Enrique Dussel y otros.

También pensadores de la tradición ético-política educativa latinoamericana son expresiones de tales preocupaciones, como Simón Bolívar, Eugenio María de Hostos, Félix Varela y José de la Luz y Caballero en el siglo XIX.

En este trabajo, el lector podrá encontrar aspectos esenciales para comprender el vínculo entre ética y política, mediados por el hecho axiológico. Estos puntos importantes de dicha relación se expresan como unidad, mediada por valores y sus fundamentos axiológico-políticos y la significación que poseen en la educación ético-política de la sociedad. Una reflexión sobre los valores mínimos para una adecuada actividad política, en la perspectiva del proyecto latinoamericano en los tiempos que corren, permite advertir la significación del ya citado vínculo entre ética y política y una educación moral para el perfeccionamiento de la actividad política. En general, el trabajo devela, además, que en la complejidad de unidad de estos dos campos la ética se constituye en núcleo esencial de la política.

El estado de la situación actual del tema seleccionado conduce a dividir el criterio en dos: en primer lugar se trata la sociedad y el funcionamiento de los Estados y/o gobiernos, así como los partidos políticos; en un segundo momento se trabaja la toma de decisiones y los resultados que conlleva, y por último, la representación social de los actores políticos. Los dos últimos componentes citados fundamentan su percepción precisamente en el ámbito de la ética. Referentes contemporáneos de importancia hoy lo constituyen Max Weber, José L. Aranguren, Michel Foucault, Adela Cortina, Victoria Camps, Enrique Dussel, José R. Fabelo y otros.

En la preocupación de los dos primeros está clara la idea de una inquietud ancestral, que ya era producto de la modernidad europea e incluso de antes, se trata de la separación entre la ética y la política. Los investigadores

españoles —significativos, por cierto en ética sobre todo— intentan sustentar un vínculo, pero atendiendo una clásica distinción. Encuentran mediada por la reflexión a la ética como filosofía de la libertad; en los casos latinoamericanos toman como referente mediador la Axiología, es decir, unos valores morales, con la sola excepción del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. También los filósofos latinoamericanos estudiados hacen énfasis en la postura teórico-metodológica de unidad entre ética y política, cuya denominación aparece simplemente como Ética-Política. Es en tal vertiente que se inscribe este trabajo, no obstante se tiene en cuenta distinciones importantes que se desarrollan en el cuerpo del trabajo.

El vínculo ética-política tiene en la ética su núcleo esencial

> […] los valores éticos son esenciales, sin valores éticos no hay valores revolucionarios
>
> Fidel Castro Ruz

La política, que constituye una especie de reflexión teórico-práctica, es teoría (filosofía o ciencia) y es a la vez actividad. En ese sentido como, señala Max Weber (2000: 4), posee un impacto o la "influencia" evaluable sobre esa dirección de los individuos como grupo, pueblo, comunidad, o un Estado. Además, como actividad, se desarrolla desde el poder político como elemento técnico esencial y consustancial a este campo, en su lógica interior, sus condicionamientos, en interacción simétrica o asimétrica, con el contexto sociocultural e histórico en que se desarrollan los grupos y clases en el ejercicio de sus derechos sociales. Ahora bien, el sujeto de este poder es precisamente la comunidad como expresión orgánica del pueblo.

A menudo se escuchan por doquier expresiones como: «esa es una decisión política» (tanto para dirigentes de Estado, partidos políticos, como para funcionarios administrativos empresariales y de otras entidades que dentro del sistema de Estado o gobierno representan la actividad política), «se han puesto en juego los intereses políticos», «hay condicionamientos políticos»; sin embargo, a decir del lenguaje popular no queda claro a lo que se refieren.

Es decir, en primer lugar, hay en toda obra política un contenido racional filosófico que fundamenta los medios instrumentales, las decisiones y las prácticas políticas, que deben ser considerados desde el vínculo entre:

- Requerimientos y necesidades de la comunidad.
- Procedimientos para la toma de decisiones.
- Contexto de construcción y desarrollo político social y cultural.
- Conciencia de resultados (para qué, para quiénes).
- Perspectivas de compromiso y progreso social.[76]

Tomar en cuenta lo antes señalado constituye el momento de validez material moral de la política, permite un necesario vínculo con la Ética y la Axiología Ética (ética y valores morales y políticos). El referido vínculo adquiere representatividad desde unos valores o contravalores morales de particular naturaleza política (Axiología Política), que expresan la actitud y proyección ético-política de los actores responsables de tales procesos y de los procesos mismos, y esto hace que la ética sea entonces la esencia de la política.

Hay en realidad un vínculo entre necesidad y racionalidad política muy complejo, sus contenidos programáticos deben materializarse en espacios y tiempos, que permitan poner al ciudadano su vida como condición humana, como fin de la actividad misma, medida en la que se ha de adueñar de su propia práctica; he aquí, la necesidad de que no se convierta en medio instrumental para alcanzar fines individuales o de grupos.

Tal actitud, con la doble dimensión ya referida, se expresa en tres niveles de responsabilidad moral:

- Responsabilidad ético-política ante el Estado, gobierno o partido que representa y desde la asunción de las decisiones que orgánicamente se proyectan por el ente al que pertenece (ejercicio de validez técnica de la política, formal).
- Responsabilidad ético-política ante la comunidad a la que pertenece, cuyos ciudadanos constituyen en puridad teórico-práctica el objetivo de su actividad, a la vez que expresan en la historia de la política desde la

[76] Justicia, humanismo, sanidad, cultura, supervivencia digna sostenibilidad y otros aspectos.

teoría clásica occidental el verdadero depositario del poder político. Responsabilidad, que por demás, posee un correlato directo en el mundo contemporáneo con su comportamiento moral como individuo en sociedad (ejercicio de validez moral de la política), esencia de la política.

- Responsabilidad ético-política ante la comunidad de naciones (ejercicio de validez técnica de la política, formal).

La responsabilidad ético-política del Estado, gobierno o partido se proyecta en relaciones internacionales, cuyos vínculos se configuran desde los más complejos intereses políticos y económicos hasta los imperceptibles lazos históricos y culturales entre pueblos y que finalmente determinan el curso de la historia política y cultural de estos, en la medida en que la cultura misma desde las tradiciones constituye un armazón y núcleo duro de organización, medios y finalidades colectivas de los pueblos.

Es en esta dirección en la cual tiene sentido el diálogo sobre los valores mínimos esenciales, y a la vez, en la necesidad de encontrar el correlato entre "ser" y "deber ser", correlato que plasme una ética material como esencia de la política, sin desconocer la especificidad de su dimensión.

En el campo de la Axiología, el contenido moral del término valor, aplicado a la personalidad política, devela una categoría de amplia subjetividad. Es decir, los valores ético-políticos son subjetivos, aun cuando su expresión en el comportamiento cotidiano como práctica material e históricamente fundamentada permita la apreciación fenomenológica, y que esta validez material exprese interpretación objetiva. Es necesario subrayar que su reconocimiento subjetivo revela una existencia de la razón instrumental, lo que le confiere ya una objetividad en la vida cotidiana.

También los valores ético-políticos se expresan a través de las instituciones que Hegel identificó con las prácticas del Estado, la familia y la comunidad. Constituyen de hecho la sustancia ética que atraviesa toda la práctica política estructural y social.

Tanto en el mundo griego (Platón, Aristóteles) como en épocas y escenarios posteriores (Spinoza, Maquiavelo, Montesquieu, Varela, Bolívar, Marx,

MacIntyre), las virtudes morales y políticas y los valores reconocidos contemporáneamente representan hábitos mentales y prácticos que se constituyen en potencialidades humanas que permiten la orientación comportamental del político (objeto de este trabajo), individual y colectiva, que a la vez corrige, enaltece y legitima la práctica política de un Estado, gobierno, partido o institución política ante una comunidad.

El vínculo entre valores morales y hecho político se inserta en la elección de paradigmas políticos, en las prácticas discursivas y conductuales, así como en la construcción de las fundamentaciones teóricas y uso de procedimientos resultantes, cuya manifestación ha de ser aceptada por el más amplio universo social de la comunidad, siempre que en él esté contenida la vida como aspecto material moral de los menos favorecidos. El hecho de su aceptación le confiere legitimidad a la política misma en su más amplia manifestación social.

Ahora bien, toda práctica política posee una coherencia interna, dada por los propios condicionamientos que generan los intereses y necesidades de la(s) clase(s) o grupos que conforman el poder político del Estado o partido. En ocasiones, el vínculo entre las estructuras antes señaladas es casi imperceptible, generando un doble condicionamiento de la práctica política asumida.

Los intereses (de grupos, económicos, de poder, individuales) ya mencionados y su vínculo con la necesidad de obtener y/o mantener el poder o las influencias políticas hacen de la política un armazón teórico-práctico, que puede expresarse en una fusión casi imperceptible para el logro de tales valores de alto beneficio ciudadano o separarse de los valores políticos más cercanos al humanismo, la justicia social, la honestidad y el servicio público.

El vínculo entre política y Axiología Ética (como ética aplicada) constituye la garantía organizativa de la política como práctica directiva para el logro del bien común, categoría ético-política sobre la cual se hará referencia más adelante. Tal vez es ese el sentido por el cual Albert Einstein expresó: «La política es más complicada que la física» (2000: 23). Esta sencilla advertencia, muchas veces justipreciada por la historia, lamentablemente subvalorada por muchos

políticos contemporáneos y cuestionada continuamente, solo puede ser justificada como práctica por la inexperiencia, la ignorancia o la doblez moral-política, en cuyo contenido gravita la expresión de intereses ya citados.

Una reflexión ética sobre valores morales mínimos en la política latinoamericana hoy

> El poder sin la virtud es un abuso y no una facultad legítima
>
> Bolívar

La primera propuesta de un valor esencial para la política, después de tres mil años de estudios éticos y políticos clásicos, sigue siendo la *justicia*, que es dar a cada cual lo que merece espiritual y materialmente, siempre que la determinación sea resultado de consensos de la comunidad bien establecidos y de las posibilidades del proyecto económico-cultural nacional. Parte de la justicia es reconocer la vida como esencia material humana y a los menos favorecidos en la toma de decisiones y distribución de bienes.

La significación ético-política de la justicia es posible advertirla desde tres tesis esenciales vertidas en distintas etapas históricas: una primera corresponde a Aristóteles, quien en *Ética a Nicómaco* expresa, al parecer siguiendo a Teognis: «En la justicia se encuentra resumida toda virtud […] Y es una virtud perfecta […]» (2005: 154-155). Para el Estagirita, la justicia es la virtud completa, el centro firme de las virtudes morales, aun cuando la considere medio para obtener la felicidad. Y tal es el significado que adquiere su lógica expositiva que en *Política*, su otro texto de cabecera en el correlato ético-político, expresa el bien político como la justicia.

Para los latinoamericanos la virtud o el valor *justicia* ha sido el centro de las disquisiciones ético-políticas desde el siglo XIX, o quizás mucho antes. En el Libertador Simón Bolívar el vínculo entre ética y política, expresado en términos cualitativamente morales, se devela en la idea de que: «La justicia es la reina de las virtudes republicanas, y con ella se sostienen la igualdad y la libertad» (cit. en Lecuna, 1947: 1077). También, José de la Luz y Caballero emite: «[…] el sentimiento de justicia, ese sol del mundo moral» (1962), y de este modo le

confiere a los cubanos una elevada dimensión ética en la forja de la nación, que constituye el más importante fenómeno cultural y político del siglo XIX cubano. Tales ideas permiten situar la justicia en el centro del "deber ser" de la actividad política.

Sin embargo, la materialidad de la justicia devela el sentido de *dignidad* que algunos se han planteado como principio. No obstante, representa otro de los valores esenciales axiológicamente en el vínculo entre la ética y la política, que permite advertir la verdadera posición material del hombre en el lugar de las políticas públicas, de manera que estas se convierten en el fin mismo de la búsqueda de su bien común.

En realidad, donde falta la *libertad,* otro de los valores morales esenciales en política, es poco probable que se materialice la dignidad y la justicia. Ambos valores forman parte de un sistema axiológico, que como observara Aristóteles (asumiendo a Platón), devela el carácter sistémico de la teoría de las virtudes morales e intelectuales. En este caso, también se expresa la unidad relativa entre virtudes morales y políticas para el logro de la comunidad ciudadana.

La dignidad y la libertad solo pueden ser defendidas y legitimadas políticamente, si se expresan desde la *participación* de la comunidad, que representa: «[…] el principal criterio para valorar el estado de la democracia» (Valdés y Toledo, 2006: 155). En realidad, la categoría libertad desde una concepción ético-política se refiere al conocimiento de las fuerzas subyugantes, que impiden el verdadero conocimiento y disfrute de las amplias ideas políticas, las más desarrolladas formas de discusión y/o diálogo y las más profundas y profesionales formas de investigación social, política, cultural y económicas, cuyo correlato con una consecuente actitud práctica ha de conducir a la adecuada participación política.

De manera que la *participación* constituye un elemento esencial y consustancial en la actividad ético-política, que trata de poner al ciudadano como fin de la actividad. También la participación política se constituye en componente esencial de socialización política, categoría esencial en la educación y cultura política. Dicha categoría es compleja y ha servido para

designar las formas o modelos, desde los cuales los ciudadanos adquieren conocimientos sobre principios, ideales, procedimientos, pautas, mandatos, normas y hasta prohibiciones; historia y modos de realización de las prácticas políticas, constituyentes en hábitos, costumbres y tradiciones políticas, conducentes por subjetivación a la participación, la democracia y la gobernabilidad política.

En tal caso, en política, el régimen democrático ha sido el que pone el poder en manos del pueblo, sentido en el cual la modernidad ha delineado la *democracia* como valor de importancia cardinal en la legitimación política. Es posible expresar que la existencia de este valor solo es viable dentro de una participación efectiva, como expresión de la más amplia libertad en los términos ya referidos.

Además, en la Axiología Ética-política, la *justicia* y la libertad aparecen vinculadas a la *responsabilidad* moral y permiten vincular la perspectiva ético-política al bien común. José de la Luz y Caballero, el gran pensador decimonónico cubano, expresó que «toda gran libertad era el ejercicio de una gran responsabilidad», es decir, de una gran actitud moral, y de eso se trata en política cuando están en juego los más altos intereses sociales.

Una acotación necesaria es que para los latinoamericanos amantes del progreso social y la libertad, cuyos exponentes están hoy constituidos por grandes mayorías sociales y donde los niveles de exclusión social son tan altos, han de incluirse en las jerarquías ético-políticas valores como:

- Patriotismo
- Bien común
- Identidad
- Unidad

Los valores anteriores han sido afectados por la lógica de la racionalidad instrumental moderna y, regionalmente, por el neoliberalismo y otros factores sociales, económicos, étnicos y culturales. Ya en el siglo XIX, Bolívar había señalado en un documento de 1814 la siguiente idea: «Para nosotros la patria es América; […] nuestra enseña la independencia y la libertad» (cit. en Lecuna,

1947: 1072). Esta frase evidencia que desde aquella época existía una preocupación por la unidad y la libertad continental para los latinoamericanos.

Tales razones conducen a pensar y develar los valores, no en el sentido profesional utilitario de la política como profesión sino como valores que están vinculados al servicio público, al bien común, valor que proporciona consistencia al compromiso político con la comunidad y de esta con la política, por lo que proporciona la condición primera para que la ética sea esencia de la política. La preocupación por la solución de necesidades, aspiraciones individuales y comunes, e incluso la importante distinción entre las primeras y las segundas (imprescindible para comprender el bien común), así como la materialización del sentido de la justicia moral, cuyo no cumplimiento político se traduce en opresión, ignorancia, servidumbre, insatisfacciones y malestar de la vida entre otros, constituye un problema de esencia ética, que se traduce en actitud de responsabilidad moral que fundamenta toda política.

El pensamiento griego, punto de partida del pensamiento occidental, sintetizó lo que ya era una preocupación en culturas anteriores sobre la unidad como expresión de bien. En amerindia por ejemplo, dentro de la cultura quechua, la preocupación por no mentir, no dejar de trabajar y no robar se constituyen fundamentos ético-políticos de una inquietud por el respeto a lo común.

Lo que era una necesidad develada por Platón y Aristóteles y Spinoza, ha pasado a ser una preocupación instrumental (negativa). En Cuba ha sido esencial retomar al presbítero Félix Varela para entender un necesario vínculo ético-político entre prosperidad, libertad y patriotismo como fundamentos de ese bien común que se resiste a ponderar el individualismo feroz, entronizado posteriormente.

El análisis sociológico weberiano ha permitido comprender que hay políticos en todas partes que viven para el servicio público, para la actividad que enaltece y legitima las prácticas partidistas y de Estado, pero hay además quienes lamentablemente viven del servicio público, de la política, estos ponen en primer lugar los intereses individuales, de grupos, de clase, económicos y políticos en general, y no los intereses sociales de las más amplias mayorías,

incluso, está siempre ausente en ellos la capacidad de encontrar vías políticas de beneficios a los menos aventajados en tales circunstancias culturales, políticas y económicas.

Lo referente a los efectos de los intereses ha sido poco estudiado en materia de Axiología Ética-Política. Se conoce que los intereses en materia de ética expresan una dimensión representativa de la relación sujeto-objeto de carácter utilitario, o sea, expresan el beneficio que se obtiene para satisfacer necesidades individuales, grupales y sociales-clasistas. No existe pues ninguna actividad al margen de los intereses condicionantes en la vida cotidiana y estos se expresan en ella de muy variadas formas. Las propias políticas con sus complejidades, las necesidades económicas, las aspiraciones políticas o de mayor bienestar, los prejuicios resultantes de las grandes contradicciones no resueltas, los fundamentalismos religiosos y políticos, conducen a colocar los intereses sociales en segundo lugar, a su menosprecio, fenómeno político muy común sobre todo en Europa y Latinoamérica, por citar dos escenarios concretos.

José Martí Pérez, Héroe Nacional cubano y hombre ilustre de la cultura latinoamericana, al profundizar en tales circunstancias para el escenario cubano, en la búsqueda del vínculo ético entre política y patria, significó el esfuerzo de los hombres dedicados a ella de la siguiente manera: «La patria es ara y no pedestal. Se le sirve, pero no se le toma para servirse de ella» (2001: 196).

Es significativo explicitar que el carácter sistémico o de recursividad de los valores ético-políticos es imprescindible. La desatención u olvido de cualquiera de estos valores genera desarticulación de la perspectiva moral del ciudadano dentro de la comunidad, constituyéndose en fuente de contravalores, más que políticos, morales.

En general, la presencia de intereses individuales o de grupo construye una sensible atmósfera conducente al ejercicio de contravalores ético-políticos, pues condiciona la manera en la que se comprende, teoriza, se discursa y se decide políticamente desde el poder a imagen y semejanza de esas

necesidades, aspiraciones y deseos (Acanda, 1995: 64). La acentuación de este tipo de fenómeno tiene como uno de sus efectos resultantes la pérdida de perspectiva de la justicia moral —elemento esencial en la vida política—, la corrupción y la doble moral.

Los estudios antropológicos y de Sociología Política y Moral deben servir de puntos de observación en todas partes ante tales fenómenos, para impedir que estos procesos negativos se conviertan en normas dentro de la lógica cultural de hábitos y costumbres morales y políticas de los contextos, donde inevitablemente se forman los políticos. Desde tales situaciones se generan contravalores —algunos tan populares— como:

- Esclavitud (moderna)
- Exclusión
- Corrupción
- Tráfico de influencias
- Autoritarismo
- Totalitarismo
- Violencia
- Consumismo
- Doble moral en política

El mayor exponente en la actualidad del último contravalor expuesto lo constituye la simulación. En la esfera estética el simulacro es un valor, que desde su apreciación coherente entre contenido y forma expresiva sirve para transmitir y deleitar, constituye un valor estético. Sin embargo, en política mientras mayor dimensión cualitativa devela el doblez del comportamiento, más nefasto se proyecta ante la actitud popular; es así que funciona como un contravalor político en dirigentes de Estados y partidos, gerentes políticos y empresarios, por solo citar cuatro niveles cuyo impacto profesional es directo en el vínculo con la comunidad.

Precisamente ante el correlato dialéctico entre valores y contravalores se necesita de cualidades ético-políticas mínimas para estimular el *diálogo*, el cual es un valor esencial ético-político contemporáneo, aun cuando constituye el método ético-político (socrático/sofístico/platónico) en el que se materializa la

transparencia y la participación en la democracia y la posibilidad de la justicia. Posibilita moralmente grados de compresión entre la política y el ciudadano. Constituye una vía eficaz para el reconocimiento efectivo de los más necesitados; el diálogo contribuye a ponerse en el lugar de los afectados. Este valor devela el verdadero vínculo entre ética, política y cultura, como lo mostrara Platón en la Grecia antigua con la perspectiva de búsqueda simétrica en la comunidad de comunicación, esencia del contenido educativo-cultural de la ética y la política; de manera que saber de qué se discute, para qué se discute, a quiénes benefician los resultados y en qué situación material están los que discuten, constituyen momentos ético-políticos conducentes a eliminar la exclusión política. Estas preocupaciones ya señaladas por Platón y Aristóteles en *Protágoras*, *Gorgias el Sofista*, *La República* o *Ética a Nicómaco,* entre otras obras, muestran la necesidad del diálogo inteligente y educativo. La Axiología Ética, Política y Pedagógica constituyen las fuerzas morales que deben hacer de este valor el centro de la actividad política actual.

En general, el tema de la relación Ética-Política, vínculo también de carácter axiológico, posee una significación clave para la política contemporánea. Si el modo en el que se adoptan las decisiones y se organiza la perspectiva social es instrumental, formal, es decir, pone tecnologías, conocimientos, discursos, vigila, organiza, impone sanciones, normativiza, castiga, en una medida no fundamentada en el hombre, en su esencia humana, su dignidad, su sentido de prosperidad, su humanidad y sin el logro de la satisfacción de intereses, necesidades y aspiraciones de la comunidad de los más afectados, esta política estará separada de una Axiología Ética (formalismo ético), incluso cuando cumpla con su cometido político de Estado, partido o empresa.

Si el modo de proyección y expresión toma como fundamento la vida como condición humana, en el sentido material y el bien común, no la exclusión, expresado en una adecuada relación entre fines y medios donde el hombre es siempre fin, se estará en presencia de una Axiología Ética-Política compleja, pero material y necesaria contemporáneamente.

Educación ética, una necesidad en la perspectiva de unidad ética-política

> […] la esencia de la obra política, y lo que hace de la política indeclinable deber, es el respeto pleno y el amor sincero al decoro del hombre
>
> José Martí

La Axiología Ética-Política y su expresión en la socialización de los mejores valores ético-políticos contemporáneos son elementos indispensables cuando existe la preocupación por los destinos ciudadanos. La responsabilidad mayor se concentra en las instituciones políticas (de Estado y gobiernos, de partidos políticos, otras organizaciones y micropoderes vinculados a los primeros) y en los sistemas educativos nacionales, pero también en la familia como institución formadora de valores en el conjunto social.

Las sociedades democráticas han conseguido resolver este complejo tema desde fuertes componentes culturales-educativos y científicos, ligados a las universidades y los centros docentes, los que no excluyen la enseñanza religiosa. En estos escenarios la misión cívica contenida en los currículos docentes es insustituible en los tiempos que corren, dado su indisoluble vínculo con la investigación científica y docente y sus fines efectivamente sociales.

En Latinoamérica, desde el vínculo entre posturas laicas y cristianas (sobre todo en la vertiente católica), además de otras manifestaciones religiosas comunes y constitutivas de las independencias y formaciones nacionales, como lo muestran los casos de México, Venezuela, Brasil y Argentina —por solo citar algunos casos— se han puesto de manifiesto (con excepciones coyunturales), la significación educativa y cultural de una ética de fundamento axiológico en la forja de una eticidad de compromiso social básica para la educación moral, necesaria en la construcción de valores de dimensión política. Mención especial merecen la teología de la liberación, la filosofía y la ética de la liberación, entre otras, pues su aporte al conocimiento y necesidad del vínculo ética y política y su expresión social en los sectores de las comunidades desde las fuentes cristianas constituyen ejes de cultura popular.

En las instituciones políticas la limpieza de los fines, la pulcritud de sus acciones, la decencia de sus actores, la coherencia moral, la responsabilidad ante las acciones de sus subordinados y la transparencia en la toma de decisiones políticas constituyen ejes centrales del "deber ser", en cuanto al prestigio político de la instituciones de este escenario tan complejo y pujante en materia social y cultural.

En realidad no se debiera hacer política sin una profunda formación de la sensibilidad, aspecto en el cual es muy importante una educación estética de la vida; sin la convicción y cultura humanista que le permita advertir al ciudadano ir en su búsqueda y hacia la solución de sus necesidades. Una concepción política cuya esencia sea el fundamento ético-axiológico ha de advertir las diferencias y jerarquías valorativas de cada ser humano, de cada grupo social, de cada región, de cada cultura, para develar esa diversidad como unidad cultural consciente de su temporalidad histórica y su existencia real.

Actualmente, sin la sabiduría, sin el vínculo entre lo racional y lo afectivo-sentimental como expresión de una cultura que fundamente la formación ético-política, la política se convierte en acto formal, cuyos resultados lejos de lograr la desalineación del hombre, más bien le conducen a zonas oscuras, desmotivadas de toda proyección de progreso social, cosa muy común en la Latinoamérica de nuestros días.

En realidad, cuando se hace mención a la educación moral o axiológica, en este caso política, se piensa en el proceso de construcción valorativa del sujeto. La valoración constituye un reflejo de la vida cotidiana, resultado de conocimientos, afectos, sentimientos, gustos, necesidades intereses y aspiraciones, en correlato con las condiciones sociales, económico-políticas y culturales de la vida en comunidad. Es un complejo proceso de subjetivación de valores ético-políticos que vincula lo emotivo-sentimental y lo racional y hasta el carácter biológico de la condición humana.

En materia de Axiología Política-Moral la valoración constituye un proceso orientador de la personalidad política y del que devienen las jerarquías valorativas como construcción de significados. De manera que constituye un

proceso que se cultiva, se enseña y se aprende ante la realidad social y se aprende del error que constituye también un momento en la construcción de jerarquías valorativas de fundamento ético-axiológico para la política.

Finalmente, la consideración de que una Ética (con mayúscula) como núcleo esencial, de la política como concepción y actividad, requiere de una configuración ético-axiológica (política), que se exprese en personalidad del político y de las instituciones políticas ante la comunidad. El discurso ha permitido referirse en teoría y práctica a la enorme significación social de la personalidad moral del político y la política contemporáneamente, a su ejemplo moral, a su credibilidad e impacto social, caracteres de la moralidad individual y colectiva que han de garantizar la estabilidad de la comunidad, necesaria para alcanzar y mantener la gobernabilidad. En realidad, todo rigor político, es resultado de una asunción ética, axiológica-política, de una cultura, de una sensibilidad social.

A manera de resumen

El fundamento teórico-metodológico de la unidad ética y política se concentra en la comprensión de distintos aspectos que relacionan política y comunidad. El ensayo devela el intríngulis de este complejo entramado, que se expresa en la teorización, discurso y toma de decisiones estatales y/o partidistas y de posturas individuales y colectivas de políticos e instituciones, al cual le son consustanciales unos procedimientos en contextos de desarrollo, siempre concretos y cuyas perspectivas de compromiso y progreso social han de expresar el sentido ético-humanista de toda política.

La aportación esencial del vínculo develado aquí viene dada por el contenido valorativo-orientador de la ética como elemento esencial de la política, el político y las instituciones en las que apoya su actividad en relación con la comunidad a la que se debe como organismo depositario del poder político comunitario o nacional, o de ambos a la vez. Este vínculo efectivo se expresa en las desiguales realidades contemporáneas, a través de un cúmulo de tensiones entre intereses, necesidades y deseos de individuos, grupos de poder, partidos y los verdaderos depositarios del poder: los ciudadanos.

El ensayo puesto a su consideración ha mostrado en esencia unos valores ético-políticos mínimos (vistos en esa indisoluble dinámica de unidad), cuya necesidad se impone hoy y que pueden ser observados en correspondencia con particularidades en escenarios concretos.

El carácter sistémico en que aparecen presentados pone de manifiesto la lógica y sentido ético-político de una práctica individual y colectiva comprometida con los destinos comunitarios, nacionales y globales. Se expresan, además, aquellos valores esenciales que en sentido político, histórico y cultural permiten una mirada de compromiso ético para los latinoamericanos en los tiempos que corren.

Finalmente, se devela la significación del factor educativo como fundamentación metafísica de la unidad ética-política, factor cuyo fundamento esencial es cultural en el sentido de la creación de atmósferas espirituales valorativas y trabajo humanista. La educación ha de expresarse en la actitud política instrumental y procedimental, tanto individual como colectiva, en la vida cotidiana de las comunidades.

La comprensión de tales circunstancias constituye un factor esencial en la efectividad, el dominio o determinación política y legitimación de la acción de estado o las diversas instituciones políticas en las sociedades contemporáneas, más allá de los factores económicos que sustentan toda actividad política.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (2005): *Ética a Nicómaco, Clásicos de Grecia y Roma*, Alianza Editorial, S. A., Madrid.

ABBAGNANO, NICOLA (1994): *Historia de la Filosofía,* tomo I, Ed. Félix Varela, La Habana, Cuba.

ACANDA GONZÁLEZ, JORGE L. (1995): «¿Qué marxismo está en crisis?», en *Debates americanos,* no. 1, enero-junio, La Habana.

BÁXTER PÉREZ, ESTHER (2003): *¿Cómo y cuándo educar en valores?,* Ed. Pueblo y Educación, La Habana.

_____ (2003): «La educación en valores. Papel de la escuela». En *Compendio de Pedagogía*, Ed. Pueblo y Educación, La Habana.

BETTO, FREI (2009): *La obra del artista. Una visión holística del universo*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

ACANDA, JORGE L. Y JESÚS ESPEJA (2005-2006): *La preocupación ética*, Aula Fray Bartolomé de las Casas.

CABRERA RODRÍGUEZ, CARLOS (2006): *Sociología Política, selección de lecturas*, vols. I y II, Ed. Félix Varela, La Habana, Cuba.

CAMPS CERVERA, VICTORIA (1990): *Virtudes públicas*, Editorial Austral Espasa Calpe, S. A., Madrid.

_____ (1999): «Identidad ética e identidad política: ¿Una contradicción?», en *Identidad Humana y Fin de Milenio. Themata*, no. 23, pp. 97-105. Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/themata/23/06%20camps.pdf

_____ (2011): *El gobierno de las emociones*, Herder Editorial, S. L., Barcelona, España.

CASTAÑEDA CASTRO, CARLOS F. (2002): «¿Por qué nos debe interesar la política?», en *Polítikaperú*, Lima. Disponible en: www.politikaprú.com

CASTRO RUZ, FIDEL (2005): «Discurso del 17 de noviembre de 2005», Aula Magna, Universidad de La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.

CORTINA, ADELA Y EMILIO MARTÍNEZ (2001): *Ética,* Eds. Akal, S. A., Madrid, España.

_____ (2002): «La dimensión pública de las éticas aplicadas», en *Ética y formación universitaria,* no. 29, mayo-agosto. Disponible en: https://rieoei.org/historico/documentos/rie29a02.htm

DUHARTE DÍAZ, EMILIO (2006): *Teoría y procesos políticos contemporáneos*, tomo I, Ed. Félix Varela, La Habana, Cuba.

_____ (2010): «La política: entre ciencia, cultura y praxis (reflexiones sobre la necesidad del estudio de la política)». En *Política y sociedad contemporáneas. Un acercamiento a los dilemas políticos de la educación superior,* Editorial Félix Varela, La Habana.

DUSSEL, ENRIQUE (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Editorial Trotta S. A., Madrid, España.

_____ (2006): *20 Tesis de política*, Siglo XXI Editores, México.

EINSTEIN, ALBERT (2000): «Mi credo humanista», en *La ética y el pacifismo*. Disponible en: www.elaleph.com.

FABELO CORZO, JOSÉ R. (2008): «Educación y valores. Algunas reflexiones sobre la experiencia cubana», en *Docencia*, no. 25, Lima, Perú.

FERRATER MORA, JOSÉ (1994): Diccionario de Filosofía, ts. 4, Editorial Ariel, S. A., Barcelona, España.

GUEVARA, ALFREDO (2013): *Dialogar, dialogar (Escuchar, enseñar, afirmar, aprender)*, Ediciones Nuevo Cine Latinoamericano.

GONZÁLEZ REY, FERNANDO (1982): *Motivación moral y personalidad*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, PABLO (2016): *Democracia y derechos humanos, visión humanista desde América Latina*, Universidad Católica de Colombia, Peguin Random House Grupo Editorial, Taurus.

LECUNA, VICENTE Y ESTHER BARRET DE NAZARIS (1947): *Simón Bolívar, obras completas,* Ed. Lex, La Habana, Cuba.

LÓPEZ BOMBINO, LUIS R. (2012): *Entre la Ética de la ciencia y la Bioética: problemas y debate actuales*, Ed. Félix Varela, La Habana, Cuba.

LUZ Y CABALLERO, JOSÉ (1962): *Aforismos*, Editorial de la Universidad de La Habana.

MARTÍ PÉREZ, JOSÉ (2001): *Obras completas*, vol. I, Centro de Estudios Martianos, La Habana.

PÉREZ VILA, MANUEL (1989): *El legado de Bolívar*, Academia Nacional de Historia, Italgráficas.r.l, Caracas, Venezuela.

POULANTZAS, NICOS (1976): *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI Editores, México.

PRIETO JIMÉNEZ, ABEL (1994): «La nación y la emigración», conferencia en el Palacio de las Convenciones, 22-24 de abril, La Habana, Cuba.

ROIG, ARTURO A. (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación, Editora Nacional, Quito.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO (2006): «Entre la realidad y la utopía». En *Ensayo sobre política, moral y socialismo,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

SOTOLONGO CODINA, PEDRO L.; CARLOS J. DELGADO DÍAZ (2006): «La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes». En *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/clacso/index/assoc/D1510.dir/soto2.pdf.

TOLEDO GARCÍA, JOSÉ A. (2013): *Pensamiento político de la antigüedad hasta la modernidad*, ts. 3, Editorial Universitaria, Ed. Félix Varela, La Habana.

VITIER, CINTIO (2004): *Ese sol del mundo moral,* Ed. Félix Varela, La Habana.

WEBER, MAX (2000): «Política y ciencia». En *La política como profesión.* Disponible en: www.elaleph.com