

FUNDAMENTOS CONCEPTUALES DEL OCIO CRÍTICO DESDE
UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

HENVER CAMILO DUQUE BUITRAGO

enverduque@yahoo.com

SAÚL ANTONIO FRANCO BETANCUR

saulfb@yahoo.es

ALEJANDRO ESCOBAR CHAVARRIAGA

aleschava@gmail.com

Tesis para optar al título de
Magíster en Motricidad-Desarrollo Humano

Asesor

Posdoctor VICTOR ANDRADE DE MELO

Profesor Universidad Federal de Río de Janeiro

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE EDUCACIÓN FÍSICA
MEDELLÍN
2008

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE EDUCACIÓN FÍSICA
MAESTRÍA EN MOTRICIDAD-DESARROLLO HUMANO

ACTA DE APROBACIÓN DE TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

Los abajo firmantes hemos leído, evaluado y escuchado el trabajo de investigación

“FUNDAMENTOS CONCEPTUALES DEL OCIO CRITICO DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA”

Presentado por los estudiantes:

HENVER CAMILO DUQUE BUITRAGO

CC: 71373156

SAUL ANTONIO FRANCO BETANCUR

CC: 70091508

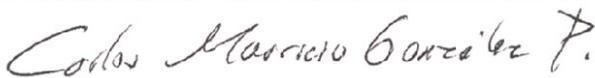
ALEJANDRO ESCOBAR CHAVARRIAGA

CC: 98568469

Aspirantes al título de Magister en Motricidad – Desarrollo Humano

En tal sentido los jurados consideramos que el trabajo es **APROBADO** y recomendamos acorde al Artículo 46 del reglamento estudiantil de Posgrados de la Universidad de Antioquia, se otorgue la distinción de **MERITORIO**.

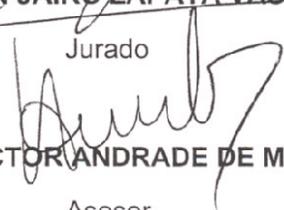
Dada en Medellín a los 4 días del mes de diciembre del 2008


Mg. CARLOS MAURICIO GONZÁLES POSADA

Jurado


Dr. JHON JAIRO ZAPATA VASCO

Jurado


Ph. D. VÍCTOR ANDRADE DE MELO

Asesor

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	9
2. OBJETIVOS DEL PROYECTO	11
3. RECORRIDO METODOLÓGICO	12
4. RUTAS Y POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO	20
4.1. LA CRÍTICA EN LA MODERNIDAD EUROPEA	20
4.2. EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA	52
5. LECTURAS DE LA INDUSTRIA CULTURAL DEL OCIO	140
5.1. RASGOS DE LA CULTURA	142
5.2. MATICES DE LA INDUSTRIA: PRESENTE INDUSTRIAL/FUTURO POSINDUSTRIAL	153
5.3. DISPOSICIONES DEL ESTADO, LA SOCIEDAD Y LAS MULTINACIONALES EN LA INDUSTRIA Y LA CULTURA	167
5.4. APARATOS IDEOLÓGICOS DE Y EN EL ESTADO: ORIENTACIÓN A LA OBEDIENCIA Y SUMICIÓN CONSUMISTA	179
5.5. EL EJERCICIO DEL OCIO COMO EXPRESIÓN DE DEMOCRACIA Y POSIBILIDAD DE DESARROLLO HUMANO	193
6. TRASEGAR DEL CONCEPTO OCIO: SIN FRONTERAS ENTRE EL OCASO Y LA ALBORADA	201
6.1. UN RECORRIDO HISTÓRICO PERTINENTE	202
6.2. UN BREVE RECUENTO LATINOAMERICANO EN LA	

PRODUCCIÓN ESCRITA SOBRE EL OCIO	210
6.3. DEFINICIONES Y CONCEPTOS DE OCIO ENTRE VARIOS AUTORES	217
6.4. RECURRENCIA DE CONCEPTOS	246
7. FUNDAMENTOS DEL OCIO CRÍTICO A PARTIR DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO	254
7.1. OCIO CRÍTICO Y SOCIEDAD	254
7.2. OCIO CRÍTICO Y RESISTENCIA	260
7.3. OCIO CRÍTICO Y SUJETO	266
7.4. OCIO CRÍTICO Y EMANCIPACIÓN	270
8. CONCLUSIONES	277
BIBLIOGRAFÍA	282
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA CITADA	282
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA GENERAL	299

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Definiciones y conceptos de ocio para autores de latitudes diferentes a Latinoamérica.	217
Tabla 2. Definiciones y conceptos de ocio para autores latinoamericanos.	236
Tabla 3. Agrupación de conceptos de ocio de autores de latitudes diferentes a Latinoamérica	247
Tabla 4. Agrupación de conceptos de ocio de autores de Latinoamérica.	249

INTRODUCCIÓN

El panorama permanentemente presenciado y vivido consciente e inconscientemente por varias generaciones en los diferentes continentes del mundo, ha sufrido y esta atravesado por la desaparición o invisibilización intencionada de saberes y prácticas culturales diversas como herencia ancestral y la imposición privilegiada de un modelo de conocimiento y de desarrollo único, esquivo, eufemístico e injusto para la mayor parte de la humanidad que, como consecuencias presenta entre otros elementos:

1. Los desastres ecológicos producto del arrasamiento de los recursos naturales con fines de inflar la economía mundializada en favor de las naciones industrializadas y sus multinacionales en manos de grupos minoritarios.
2. La disminución de la autonomía estatal en los países no industrializados concentrando el poder ideológico desde la economía, la política y la cultura en los grandes grupos de inversores transnacionales, socavando el concepto de nación y de lo público.
3. El consecuente aumento de las desigualdades sociales y la exclusión de mayorías, consideradas sobrantes, como una injusticia a la que hemos sido condenados sin que se nos halla escuchado, despreciando interacciones sociales que responden a qué cosas y por qué motivos les atribuimos valores físicos y/o simbólicos.
4. Una formación académica industrial tipo reproducción/consumo, cómplice y acorde al sistema capitalista neoliberal donde se aliena a los ciudadanos, pues ésta, no favorece el filosofar desde la autonomía de pensamiento,

reflexión, análisis, crítica y propuestas equitativas a la vida en el entorno social; igual acontece en otras instancias como el trabajo.

5. Para el objeto específico de nuestro caso, la unificación de la cultura del ocio que, como instancia industrial capitalista alienada, pretende uniformizar a la humanidad en sus prácticas sociales, creencias, tradiciones, valores, religiones o ritos entre otras, desde la producción y el consumo vacío u ostentoso.

Esta unificación de las sociedades desde la “cultura de la humanidad” se convierte en dominación social, marginalidad y exclusión de grandes sectores poblacionales que padecen su existencia al ser víctimas del desprecio grosero e intencional o la indiferencia ante el dolor del otro y que se resume en cifras como las 220 millones de personas sin acceso al agua potable, 826 millones de personas que sufren de hambre y como consecuencia la gran cantidad de muertes por el mismo factor, el estimativo de existencia de 1.500 millones de pobres en el mundo con ingresos diarios que sólo permite la sobrevivencia en condiciones extremas, el contagio de más de 33 millones de personas de sida y los 340 millones de humanos sufriendo depresión con las consecuencias en el acceso a los servicios de salud, la vida y salud colectiva, la economía y la condición social de existencia, el hacinamiento en las cárceles de las personas que cometen delitos para subsistir y que son mal llamadas correccionales pues no cumplen su objeto por las mismas carencias sociales de los estados-nacionales, la alta inversión tecnológica, armamentista y militar para las latentes guerras entre países que consume el mayor porcentaje del producto interno bruto de todas las naciones (Altuve, 2002:179-181), y que, sin destacar otras cifras igualmente importantes como los menores vinculados al trabajo, la violencia intrafamiliar o los asesinatos, la carencia de redes hospitalarias o educativas, podemos intuir que muchas de estas realidades son más frecuentes en las naciones “periféricas” consideradas en vías del sugerido desarrollo sin vías y que por tal motivo ameritan un análisis diferencial, contextual y autóctono de lo que caracteriza y requieren nuestras comunidades.

Por ello nos preguntamos, y más para la región latinoamericana ¿Cuáles son las otras importancias de la cultura?; ¿Acaso son los modos de producción, reproducción y consumo?; ¿O son los hábitos, la experiencia o la existencia?; ¿Puede el ocio desde el pensamiento crítico latinoamericano aportar en la construcción de identidad como práctica social y expresión cultural?; o ¿el modelo de desarrollo dependiente de las naciones industrializadas es el único modelo?... Inquietudes sin respuestas o con tentativas de respuestas que surgen desde nuestro contexto, la experiencia vivida y el área o disciplina del conocimiento al que con esmero hemos dedicado reflexiones, debates y sueños.

Es necesario entonces analizar y hablar de la cultura, tomada como la génesis y el proceso de la humanización que ha caracterizado a las diferentes comunidades y sociedades, pero es al modelo unificador, colonizador y excluyente de la cultura, instalada con fines de dominación desde los avances de la industria y la tecnología en favor de minorías, a quien le hacemos las lecturas e interpretaciones en retrospectiva anacrónica desde el desconocimiento de los múltiples factores condicionadores y modificadores de las interacciones humanas, y desde el cristal analítico permitido por la teoría crítica del mundo fundamentada desde teóricos europeos, hemos rastreado el pensamiento crítico latinoamericano en algunos de los autores representativos, como bastión en el análisis de la problemática mundial contextualizada desde la región y en relación con el ocio, como objeto o fenómeno de práctica social, en intento de conjunción armónica y solidaria con la crítica, suponiendo con antelación que entre ellos -ocio y crítica-, median categorías de las cuales se desprenden subcategorías vitales para nuestro continente como la resistencia, la sociedad, la emancipación y que esto se da en un contexto o lugar para el sujeto.

Hablar de resistencia, como categoría que adscribimos al ocio crítico, supone la existencia de una opresión y por lo tanto, la resistencia se configura como una condición para la liberación o emancipación de formas de poder, ser, poseer y

saber consideradas injustas y que se nutre de las formas de oposición que han asumido las comunidades frente a poderes hegemónicos reafirmando maneras diferentes de ser, vivir y sentir.

Es resistencia tanto a la negación de las diversas identidades y culturas, como a no ser tenidas en cuenta en la construcción de futuro; no se trata de resistirse al cambio, sino a la negación de la propia cultura y de los propios intereses que esos cambios puedan traer.

Al elegir la sociedad, es aspirar a la transformación de las relaciones sociales desde los actores mismos dueños de su realidad, de su mundo, para lo cual el ocio crítico las analiza -a las sociedades- y avanza en la comprensión de las mismas para transformarlas de ser necesario, luego de interpretarlas, aceptando de antemano la rica diferencia de las distintas agrupaciones sociales en su devenir histórico construido desde la cotidianidad.

La emancipación tiene como perspectiva la liberación subjetiva y social del ser humano. Es condición para la liberación que establece mecanismos de interpretación, oposición o des-marcación a concepciones-formas de poder que considera injustas. Esta emancipación, que tiene implicaciones tanto individuales como colectivas, contempla la libertad moral para actuar en sociedad, la libertad psicológica en la auto aceptación y autodeterminación del individuo, la libertad civil para ejercer en igualdad el estatus de ciudadano.

Presentamos entonces, una compilación e interpretación de elementos determinantes y sugerentes en la configuración del ocio crítico; caminando en busca de las rutas y posibilidades que presenta la crítica como teoría y como pensamiento latinoamericano, la industria cultural del ocio como un mandato sagrado, el ocio en sus concepciones y la tentativa de configuración de un ocio crítico en perspectiva latinoamericana.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En los diferentes encuentros sobre el tema de la recreación, el ocio y el tiempo libre, se ha vuelto común encontrarse con posturas críticas en torno a las formas de ejercer el ocio y la dinámica mercantilista que éste ha tomado a nivel social. En estas posturas se plantea que asistimos a una época en la que el ocio se detiene en el mero divertimento, en la que el tiempo libre no es paradigma de libertad sino de contrafunción con relación a otros fenómenos como el trabajo, o como espacio para el consumo de ofertas que el mercado lanza.

Por otra parte, en la bibliografía especializada se observa un interés por definir el ocio y caracterizarlo. Estas definiciones y caracterizaciones parten de un contexto e historia europeos que, naturalmente, desconocen las particularidades sociales, políticas y culturales de América Latina.

Así, un sector importante de la comunidad académica y otros actores que directa o indirectamente trabajan con el ocio, manifiestan una preocupación por el activismo de las prácticas en busca desenfrenada del placer, utilitarismo de las mismas, dentro de una lógica en la que se articula el enfoque recreacionista y expresan la necesidad de profundizar más en la conceptualización desde nuestro contexto.

Ante esto, vemos la necesidad de articular las diferentes posturas críticas que se presentan como en un *corpus* que permita identificar una línea articuladora que le dé ese carácter, que no es una pretensión de enfilear en una línea de pensamiento, sino de articular un núcleo desde el cual seguir avanzando en la crítica fortaleciendo conceptualmente el ocio en contexto latinoamericano.

Sin embargo, esta conceptualización no es una mera reflexión abstraída de la realidad, desde una epistemología que se fundamenta en la concepción formalista

de la investigación sino que parte de la realidad concreta que se vive en América Latina y los desafíos y problemas que ésta presenta para los estudios del ocio.

Por lo anterior, vemos la necesidad de encontrar confluencias y poder, así, articular toda esta diversidad de posturas, buscando con ello, establecer un diálogo más dinámico que permita ver perspectivas más concretas y de largo aliento en la identificación de las posibles respuestas o salidas a la problemática en mención.

Este *corpus* referencial, consideramos necesario articularlo teniendo presente qué tipo de crítica se quiere establecer: la que se refiere al pensamiento vuelto sobre sí mismo, con sus límites y posibilidades; o la que se interroga por la historicidad social y la actividad transformadora (Horkheimer, 2003: 223-271).

Asimismo, es pertinente dar cuenta de las reflexiones de los pensadores críticos de Latinoamérica, establecer un diálogo con los autores críticos del ocio, que permita ver vacíos y posibilidades en la conceptualización sobre el mismo en su configuración crítica.

El *corpus* referencial al que hacemos alusión tendrá como fin ser un núcleo desde el cual se pueda seguir avanzando en la conceptualización crítica o formular proyectos que quieran tener una función emancipadora.

Con base en lo anterior, emerge como pregunta central de la presente investigación la siguiente: ¿Cuáles son los fundamentos conceptuales que permiten la configuración de un ocio crítico en el contexto Latinoamericano?, de la cual se desprenden las siguientes preguntas orientadoras:

¿Qué es el pensamiento crítico?

¿Cuáles son las rutas y posibilidades del pensamiento crítico?

¿Qué autores y conceptos permiten la configuración del ocio crítico en Latinoamérica?

¿Cómo se puede dimensionar una conceptualización del ocio crítico en América Latina?

OBJETIVOS DEL PROYECTO

Objetivo general.

Fundamentar conceptualmente el ocio crítico desde una perspectiva latinoamericana.

Objetivos específicos.

1. Rastrear fuentes y autores que permitan establecer las rutas y posibilidades de la crítica y del pensamiento crítico en posturas paradigmáticas en occidente y Latinoamérica desde las categorías Sociedad, Emancipación y Resistencia.
2. Caracterizar las perspectivas críticas del ocio en América Latina desde las categorías Emancipación, Sociedad y Resistencia.
3. Fundamentar conceptualmente un ocio crítico desde las regularidades encontradas en las posturas críticas del ocio en América Latina desde categorías de Emancipación, Sociedad y Resistencia en diálogo con las rutas y posibilidades del pensamiento crítico.

RECORRIDO METODOLÒGICO

La presente investigación “**Fundamentos conceptuales del ocio crítico desde una perspectiva latinoamericana**” se cimentó en el enfoque cualitativo siguiendo la propuesta metodológica de María Eumelia Galeano (2004) y la postura filosófica de Hans Georg Gadamer en Verdad y método II (1994). Como lo reconoce la profesora Galeano, no existe un consenso en la forma como se entienden los conceptos macro de la investigación, es decir ¿Qué es enfoque, modalidad o estrategia?, así, se retoma la conceptualización que ella propone.

El enfoque es la perspectiva teórico-metodológica asumida por el investigador, y para el caso de esta investigación, asumimos un enfoque cualitativo, entendido como:

Un complejo de argumentos, visiones y lógicas de pensar y hacer, algunas de ellas con relaciones de conflicto, y no como competencias entre tradiciones; y como un conjunto de estrategias y técnicas que tienen ventajas y desventajas para objetos particulares en circunstancias específicas. (Galeano, 2004:21).

Asimismo, la autora concibe las estrategias como “modelos o patrones de procedimiento teórico y metodológico, en los cuales se han cristalizado usos específicos de investigadores y estudiosos de la investigación social cualitativa” (2004:19), diferenciando las estrategias de las técnicas en tanto las primeras:

Implican la utilización de más de una técnica, por tanto requieren decisiones de diseño de un orden superior al que cada técnica individual posee en sí misma y también porque se las considera como <<mediadoras>> entre los enfoques de investigación y las técnicas de recolección y análisis de la información. (2004:19).

Dicha estrategia de investigación, utilización de varias técnicas para coleccionar la información, fue por la que optamos hacia proseguir el análisis para alcanzar los objetivos propuestos en la Investigación Documental.

La investigación documental es siempre depositaria de un lenguaje hermenéutico. La pretensión que tuvimos se basó en la comprensión de textos por la interpretación; tal como Gadamer lo enuncia, la comprensión se da por la interpretación cuando un texto presenta dificultad en el descubrimiento de su sentido. Así, y en correspondencia con dicho enunciado, la comprensión de los textos objeto de lectura y análisis no equivale al posicionamiento de nosotros como investigadores en la posición del emisor de la teoría, sino a la fusión de nuestro horizonte con el horizonte de los autores (Gadamer, 1994:21-23), esta fusión de horizontes no es algo terminado, un llegar al fin del camino sino que “el horizonte representa un momento integral en el proceso de investigación hermenéutica pero la reflexión hermenéutica enseña que esta tarea nunca se realiza del todo, por razones esenciales, y que esto no demuestra la debilidad de nuestras experiencias” (Gadamer, 1994: 21).

La fusión de horizontes es necesaria ya que autor e intérprete presentan una distancia, ya sea temporal, cultural, social o de otra índole como prerrequisito para el diálogo (Gadamer, 1994:16). Es decir, desde el prejuicio es que se inicia la dialéctica de la pregunta y la respuesta para hallar un sentido que no es el del autor del texto o el del intérprete sino una construcción común entre ambos mediada por el lenguaje: “Cuando alguien comprende lo que otro dice, no se trata simplemente de algo mentado, sino de algo compartido, de algo común” (Gadamer, 1994:26).

La pretensión comprensiva-interpretativa hizo necesario que el abordaje se diera como un diálogo entre nosotros, los investigadores y los autores a quienes acudimos desde sus textos, unos y otros en contexto, no como una pretensión de

ocupar el lugar de ese otro, sino dándole la palabra para que se expresara en relación al tema en cuestión. Así, nuestro recorrido fue el siguiente:

Momento uno: Diseño de investigación.

En este momento se definió el tema de estudio y se realizó la delimitación conceptual, temporal y espacial del objeto de nuestro interés.

El tema de interés abordado es el ocio como objeto y fenómeno de práctica social; la delimitación conceptual la dieron las perspectivas críticas en la historicidad y actualidad latinoamericana en diálogo con pensadores críticos de la América Latina que no necesariamente se dediquen al estudio específico del ocio, sino de otras áreas del conocimiento en general y más desde las ciencias sociales; temporalmente tomamos algunos autores cuya producción se ubica en la segunda mitad del siglo XX; y la unidad espacial es la región latinoamericana.

Sin embargo, este diseño se construyó de manera flexible con el fin de “dar paso a diseños emergentes más acordes con las características y el desarrollo propio de la investigación, la disponibilidad de la documentación y el tipo de material realmente encontrado” (Galeano, 2004:117).

Momento dos: Gestión e implementación.

Este segundo momento contempló siete procesos diferentes y aunque consecutivos, también se tornaron cíclicos: 1. Rastreo, inventario y muestreo de documentos existentes, disponibles y necesarios; 2. Clasificación de los documentos por temas, categorías de análisis, períodos temporales y autores; 3. Selección del tipo de documentos de acuerdo a su pertinencia en relación con los objetivos de la investigación; 4. Contextualización socio-histórica de los textos; 5. Análisis, valoración e interpretación de los documentos relacionados con nuestra búsqueda; 6. Lectura cruzada y comparativa de los documentos sobre elementos

de hallazgo identificados, establecimiento del árbol de categorías de análisis y subcategorías emergentes, elaboración de memos analíticos, fichas de textos, construcción de cuadros interpretativos, e identificación de patrones de información y de casos atípicos; y 7. Triangulación de la información, confrontación de categorías y elaboración de ensayos.

El rastreo de los documentos y autores susceptibles de ser abordados se realizó a partir de entrevistas con personas expertas en el tema del pensamiento latinoamericano y de la teoría del ocio en América Latina, así como búsquedas en las diferentes bibliotecas de Medellín, Internet, artículos y ensayos de libros y/o revistas relacionados con el tema, concretamente sobre la crítica y la teoría crítica, el pensamiento latinoamericano y el ocio, con este rastreo se realizó el inventario de los documentos escritos existentes y disponibles. Luego se vislumbraron las técnicas a utilizar para el análisis de los textos.

En el siguiente paso clasificamos, valoramos y analizamos los documentos y los autores; la clasificación se realizó por los siguientes temas: el pensamiento crítico en general y el pensamiento crítico latinoamericano, la industria cultural del ocio y sus manifestaciones desde variados tópicos, los diferentes enfoques del ocio, siendo esta clasificación un parámetro flexible acorde a las posibilidades o caminos que se abrían en el análisis.

Estos análisis implican: “la lectura cuidadosa de los documentos, la elaboración de notas y memos analíticos” dando cuenta de “patrones, recurrencias, vacíos, tendencias, convergencias, contradicciones, levantamiento de categorías, códigos, y lectura de hallazgos identificados” lo cual permite “obtener una síntesis comprensiva de la realidad que se estudia” (Galeano, 2004, 118). Dada la naturaleza de la presente investigación las técnicas de análisis de contenido desde el enfoque cualitativo de las mismas es la que permite una mejor orientación en el análisis de los documentos.

Aquí es importante comentar una diferenciación conceptual, máxime cuando nuestra intención es la fundamentación conceptual del ocio crítico en perspectiva latinoamericana; Según María Eumelia Galeano, en la segunda fase, es fundamental la “entrevista” a los documentos, sin embargo en la perspectiva de Gadamer, se trata más que de una entrevista, de un diálogo con los autores, “los textos de filosofía no son propiamente textos u obras, sino aportaciones a una conversación a través de los siglos” (Gadamer, 1994:20), en este sentido, desde la típica entrevista cualitativa se pretende hacer una *epojé* (suspensión del juicio), no se confronta el texto sino que se describe su dinámica, desde la perspectiva gadameriana, esta suspensión del juicio no es posible ni deseable, pues, precisamente a partir de mi prejuicio es que puedo establecer el diálogo, confrontando al texto y dejándome confrontar por él: “la cosa suscita preguntas (...) otro tanto sucede con el libro, que aguarda la respuesta del lector, la apertura al diálogo” (Gadamer, 1994:20).

Esta apertura se refiere a la atención y meditación sobre las significaciones y conceptos del discurso del otro.

Momento tres: Comunicación de resultados.

En este momento presentamos, desde nuestra interpretación, elaboración y cruces de categorías, los hallazgos y la memoria metodológica, además se socializa y discute con pares académicos y públicos interesados en la temática con el fin de llegar a la “validación por consenso, la difusión de la investigación y la aparición de nuevas preguntas e incluso otros proyectos” (Galeano, 2004:119).

Técnicas e instrumentos.

Técnica de búsqueda.

En la investigación documental hay dos técnicas de búsqueda de la información, la revisión documental y la revisión de archivos. Dada la naturaleza del presente trabajo de investigación, se utilizó la revisión documental. Fueron utilizadas fuentes primarias, en este caso documentos escritos por los propios autores y fuentes secundarias dadas por análisis y reflexiones que se han hecho sobre el pensamiento de estos autores.

Aquí se realizó un inventario de las fuentes con su descripción bibliográfica completa y lugar en el cual se encontró el material. Se eligió un sistema de muestreo que permitió tener una visión panorámica del pensamiento crítico latinoamericano y de las posiciones críticas en torno al ocio en América Latina, ello se hizo combinando la consulta a expertos con la identificación en los textos de las categorías elegidas de antemano y búsquedas en artículos o ensayos que brindaban una visión global de las temáticas de estudio. También se debió revisar continuamente el objeto de investigación para ampliar el periodo histórico e incluir dimensiones no previstas, subcategorías o temas en relación con este, o por el contrario delimitar más la temática o el periodo histórico.

Se implementó el uso de fichas bibliográficas y ficheros como ayudas para la construcción categorial, consulta, lectura y análisis de la información.

Técnica de análisis

Las principales técnicas de análisis en la investigación documental según la profesora María Eumelia Galeano (2004) son el análisis de contenido y el análisis visual.

Dadas las características de la presente investigación, la técnica utilizada fue el **análisis de contenido**. Dentro de esta técnica, la perspectiva más pertinente con los objetivos que perseguimos es la del **análisis cualitativo de contenido**, con un interés en la construcción de categorías y en la contextualización de la información (Galeano, 2004:124).

El análisis de contenido tiene como objetivo la producción de un metatexto que presenta el texto de análisis de manera transformada (Navarro y Díaz, citados por Galeano, 2004:126), al respecto cabe decir que hay coherencia con la propuesta de Gadamer, según la cual el intérprete es un puente entre el lector y el texto, que ayuda a aquel en la comprensión de este (Gadamer, 1994:338). Dicha transformación se evidencia también en tanto hecho comunicativo cuyo sentido se convierte en un bien común (Gadamer, 1994:25), como ya lo habíamos expresado en líneas anteriores diciendo que no se trata del sentido del autor o del intérprete sino de una construcción entre ambos mediada por el lenguaje. Sin embargo, este meta-texto no es un texto en sí mismo sino una ayuda que se incorpora al texto interpretado (Gadamer, 1994:338), es decir no es algo diferente al texto inicial sino un aporte desde el texto mismo.

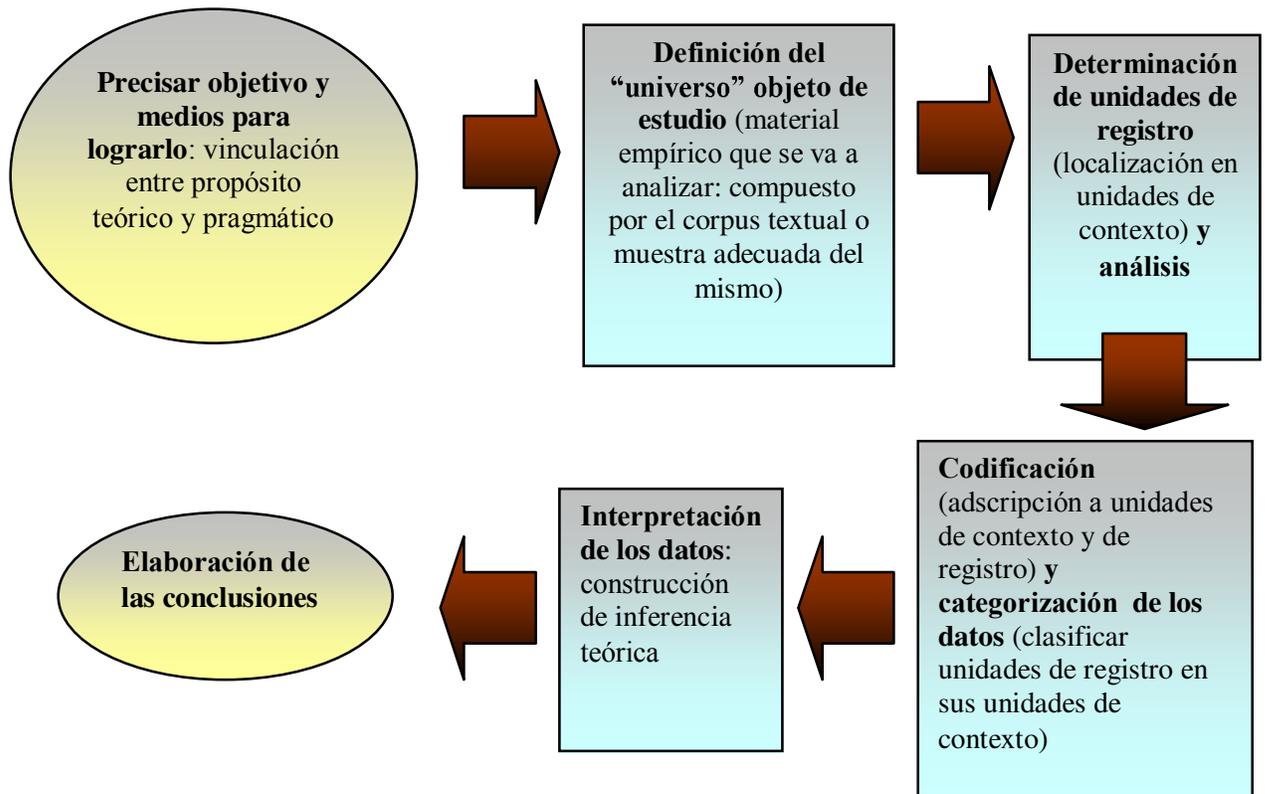
Instrumentos de recolección de información.

- Entrevistas no estructuradas,
- Fichas bibliográficas,
- Cuadros analíticos,
- Cuadros resumen,
- Guía para análisis documental.

Proceso metodológico en el análisis de contenido.

En este proceso seguimos la fuente de Navarro y Díaz tomada por Eumelia Galeano (2004:130) de donde reproducimos el cuadro síntesis modificado para este texto:

Proceso metodológico en el análisis de contenido



RUTAS Y POSIBILIDADES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El presente capítulo brinda el panorama de algunas de las principales rutas del pensamiento crítico, teniendo en cuenta que sus postulados teóricos tienen una ubicación espacio-temporal que no puede ser obviada a la hora de pensar en sus posibilidades para nuestra región y nuestro objeto de estudio.

- Inicialmente se hace una descripción de algunos elementos fundamentales del pensamiento de autores paradigmáticos de occidente que consideramos han sido importantes en la construcción del pensamiento emancipador en América Latina desde *la crítica en la modernidad europea*.
- Posteriormente mostramos las principales perspectivas de *el pensamiento crítico en América latina*. En un último apartado realizamos una reflexión en torno al aporte que el pensamiento crítico esbozado puede aportar a la teorización en torno al ocio, como fundamentación conceptual del mismo. En un capítulo posterior confrontaremos los textos de los autores más referidos en los trabajos teórico-investigativos en el campo del ocio en nuestra región con esta propuesta de fundamentación conceptual.

La crítica en la modernidad europea.

Son bien conocidas las críticas al proyecto de la modernidad, y, recientemente, se ha reconocido que existe otra cara del mismo, la de la colonialidad. En este apartado no vamos a ahondar en estas perspectivas, esto se realizará más adelante al tratar el pensamiento crítico latinoamericano específicamente. Por el momento nos bastará con dar cuenta de su especificidad histórico-espacial y aclarar que, aunque hay posibilidades para nuestra intención liberadora, allí se

trataba de liberación de otros tipos de opresión o en otras circunstancias y, además, la incorporación incondicionada de estas teorías en nuestra conciencia y quehacer, se convierte en evidencia de su efectividad colonizadora.

Dejemos aquí las advertencias, que en su momento, tendrán un desarrollo un poco más profundo. Y acerquémonos pues a los autores que quisimos escoger para esculcar en busca de alguna herramienta útil en nuestra región, nuestro tiempo y nuestro campo de estudio.

Este acercamiento lo haremos desde pensadores como Kant, Marx, Horkheimer y Foucault, dada la importancia que aún hoy siguen teniendo en las ciencias sociales desde una perspectiva crítica, y dado que muchos de las principales categorías de sus planteamientos son centrales en el pensamiento crítico latinoamericano.

Iniciaremos con Kant, quien vivió en la época de la ilustración, y cómo cualquier pensador crítico auténtico, se preguntó por la especificidad de su época, por los ideales que formula y los obstáculos que se le oponen.

Según el argentino Arturo Andrés Roig:

La filosofía se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. En tal sentido podría afirmarse que, aun mucho antes de la aparición de Kant, la filosofía se ha organizado como saber crítico, si bien es a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad (1981:9).

Por su parte, el costarricense Arnoldo Mora Rodríguez dice que: “la labor de la filosofía kantiana apunta a proponer una nueva epistemología, que posibilite, en lo esencial, un discurso crítico de la ciencia y en general una crítica a todo quehacer humano” (2000:1), lo cual quiere decir que el gran proyecto crítico en Kant tiene como fin refinar el uso de la razón de tal forma que pueda servir para ejercer la crítica a todo nivel.

Kant, en el artículo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” -Donde muestra que su proyecto crítico va más allá del terreno filosófico y se extiende a la sociedad en general- considera que todas las personas, cuando se les deja pensar por sí mismas de manera pública, pueden juzgar como sabias en cualquier asunto al que apliquen su entendimiento. Así, la filosofía no sería una actividad ejercida por especialistas, sino por toda la humanidad.

Sin embargo, logró ver que por todas partes había instituciones que llamaban a la obediencia: la iglesia (¡no pienses, cree!), el Estado (¡no pienses, obedece!). Pero, además, las personas, en medio de su temor y pereza a decidir por sí mismas y frente a las temibles advertencias que se le hacen desde quienes interesadamente -nunca de manera neutral, así digan que es una revelación divina de cierto dios sin ninguna inclinación política o interés económico- siembran temores y dudas prefieren pagar para que otro piense por él o simplemente obedece.

En este punto, con relación a nuestra intención de conceptualización, cabe decir que habrá que tener en cuenta esta crítica kantiana a su sociedad, pues evidentemente, no estamos en una sociedad en la que la mayoría de las personas piense críticamente frente a los llamados a la obediencia de los medios y las instituciones y su orientación de nuestro tiempo social, incluido, por supuesto el tiempo que dedicamos al ocio tal como se demuestra en el capítulo sobre la industria cultural del ocio. ¡Piensa por ti mismo! Es, pues, lo primero que tenemos que decir en la búsqueda de un *ocio crítico*.

La crítica en el pensamiento kantiano se realiza a través de los principios de la racionalidad, los cuales tienen en el pensamiento kantiano una gran afinidad con la ética, y son formulados, como lo explica Estanislao Zuleta (2005:63) como imperativos: ¡Atrévete a pensar!, ¡Pensar por sí mismo!, ¡Ponerse en el lugar del otro!, ¡Ser consecuente! Todas son formulaciones imperativas aunque Kant las desarrolla como elementos constitutivos de la razón.

Según Estanislao Zuleta la racionalidad fue definida por Kant en tres principios:

1. Pensar por sí mismo
2. Pensar en el lugar del otro
3. Ser consecuente

El primer principio plantea la necesidad de tomar distancia crítica frente a lo que la tradición o alguna otra autoridad le ha mostrado como verdadero. Se trata de poder demostrar con los propios argumentos sin tener que repetir una fórmula o una frase. Esto quiere decir que el pensamiento no se lo delegó a un partido, un papa, un presidente con gran carisma, una cantante o un personaje de una película, ni en ninguna otra autoridad. La igualdad es un implícito en este primer principio, pues sólo es posible argumentar a un igual, no se le argumenta a un inferior, sino que se le intimida o amenaza; ni a un superior, pues en ese caso se le suplica, solicita o seduce. Argumentar quiere decir que estoy entre iguales.

El segundo principio, pensar en el lugar del otro, tiene que ver directamente con el principio anterior, pues cuando se reconoce la argumentación como la vía para llegar al conocimiento de algo, se deben tener en cuenta los argumentos de otras personas. Es intentar pensar desde el lugar a partir del cual el otro piensa, reconocer que de pronto puede tener la razón, “es la exigencia de hacer el esfuerzo de ver hasta qué punto se puede aprender de él; y en tal sentido va contra toda discriminación” (Zuleta, 2005:65). Después de pensar por sí mismo, el equivalente inmediato es aceptar que los demás seres piensen por sí mismos, lo cual implica aceptar que mi punto de vista no es el único, “que hay otros puntos de vista en los cuales a lo mejor se pueden entender cosas que desde el nuestro no logramos entender. Pensar en el lugar del otro es dar ese paso” (ibíd.).

Es importante aquí la concepción de la diversidad, la aceptación de prácticas diversas de ocio, un *ocio crítico* cuestiona la hegemonía de cierto tipo de prácticas que ocultan las populares, sin embargo, reconoce el engaño de lo masivo popular,

cuando se trata de hibridaciones forzadas y deposito bancario de imaginarios en torno al ocio.

El tercer principio es la capacidad para reconocer cuándo nuestros argumentos son insuficientes o errados, “si el desarrollo de una hipótesis o de una tesis me lleva a conclusiones contradictorias, imposibles, absurdas, o que contradicen la evidencia de los hechos, debo abandonar la tesis que he venido sosteniendo” (Zuleta, 2005:66). Tener una gran disponibilidad al cambio es la última exigencia kantiana a la racionalidad.

Como veremos más adelante, este paso no es fácil y se hace necesario reconocer la realidad desenmascarada de los eufemismos y cortinas de humo, además de superar los temores internos que dificultan ver lo que se nos presenta oscuro y nebuloso. Actuar en consecuencia, luego de darse cuenta de que había algo que no sabía y ahora se reconoce. La acción dialógica, quizás más que la pedagógica, pueda hacer posible llegar a ese reconocimiento, pero sólo darle sentido a ese conocimiento nos permitirá actuar en consecuencia, no contentarse con el sólo saber, sino ir más allá: ser consecuentes. No basta con reconocer que estoy siendo alienado por los medios, la mediación como uso de estos y sus dueños, para superar la situación, implica tener esperanza, al reconocer esta situación, reconocer que puede ser diferente, darle un sentido a ese conocimiento. No es cierto, pues, que en Kant se trate de una simple teoría del conocimiento, más en lo profundo de su planteamiento hay una propuesta epistémica, en el sentido que le da Zemelman (2004:28), es decir, una actitud de apertura sin conceptos predefinidos, que invitan al reconocimiento de la propia realidad no desde teorías predefinidas, sino desde una disposición a lo original de la situación presentada y la diversidad de posturas teóricas posibles, lo cual es necesario si de lo que se trata es de tomar decisiones y actuar en consecuencia.

Kant, sin embargo, dada las circunstancias en las que vivió, elogia al único señor que se atreve a advertir: “¡Piensa todo lo que quieras, pero obedece!”. Es decir,

Kant considera que con esa pequeña libertad de pensar y expresar lo que se piensa de manera pública se hace un aporte al perfeccionamiento de las instituciones. En él se trata de eso: perfeccionamiento de las instituciones. El simple diálogo racional llevaría a las transformaciones necesarias. No obstante, en su artículo sobre la ilustración, también contempla la posibilidad de desobedecer: se debe hacer uso público de la razón, pero obedecer en asuntos privados, es decir en lo que tiene que ver con responsabilidades civiles o profesionales... hasta que haya una contradicción insalvable entre lo que pienso y lo que debo hacer como ciudadano o profesional. Obedezco mientras pueda otorgar algo de duda a lo que hago: al fin y al cabo quienes me ordenan puede que tengan algo de razón, pero si empiezo a sentir que hay una contradicción grave, que está por encima de mi moral personal, entonces debo renunciar para no seguir traicionándome a mi mismo. Como puede verse, la propuesta kantiana es interesante en tanto postura ética, y desde allí brinda importantes herramientas de crítica individual más que colectiva.

Estos tres principios son los que conforman el pensamiento crítico de la ilustración kantiana, plena de sentido humanista: “gracias al riguroso escrutinio a que Kant sometió el alcance de la razón racionante, establecía la plurisemia de su discurso y, con ello, abría un nuevo y fecundo sendero a ese auténtico humanismo que siempre ha caracterizado a los mejores y mas duraderos legados filosóficos de la cultura occidental” (Mora, 2000:8).

En sus tres críticas Kant había logrado superar la contradicción entre los empiristas (quienes consideraban que sólo de la experiencia podía surgir el conocimiento de las cosas) y los racionalistas (quienes pensaban que sólo por la razón pura se podía conocer).

El proyecto hegeliano “aparece en cierto modo como el desarrollo y la culminación de la inacabada empresa kantiana de construir el sistema de la razón pura” (Merrades, 1985:1). Según Kant la filosofía de la razón pura se divide en la crítica,

en tanto investigación de la capacidad de razón respecto a todo conocimiento puro a priori; y en la metafísica como conocimiento filosófico de la razón pura en un encadenamiento sistemático (ibíd.).

Hegel representa la tentativa de abrir nuevos espacios a la metafísica. En este sentido, desarrolla el conocimiento filosófico de la razón pura en un encadenamiento sistemático, que Kant, por su parte, no realizó por considerar esta tarea como inesencial (ibíd.).

De todas maneras, Hegel presenta fuertes discrepancias con Kant, cuyo núcleo central está en la identidad que pone el primero entre lo real y lo racional, teniendo como fundamento la idea absoluta: “el mundo empírico se concibe como fenómeno de la idea universal, [lo cual] implica que la realidad del mundo empírico se halla mediada esencialmente y en su totalidad por lo ideal, por lo que carece de toda subsistencia considerado separadamente de su fundamento absoluto” (Merrades, 1985:3). El pensamiento kantiano en el desarrollo hegeliano pierde su potencial crítico, sin embargo, Marx, invertiría la fórmula hegeliana, explotando al máximo sus desarrollos y recuperando la crítica y dándole un alcance más amplio.

Así, en Hegel, lo existente sólo posee realidad cuando es mediado por lo infinito, es decir por la idea absoluta. Este idealismo filosófico es construido “en términos de cuatro supuestos filosóficos fundamentales: la **unidad**, el **dinamismo**, el **carácter histórico** y el **carácter esencialmente contradictorio de la realidad** y del pensamiento. A eso lo llama dialéctica” (Cuerpo, 2007:1). En la próxima sección veremos la importancia de esta categoría epistemológica en el pensamiento crítico latinoamericano.

La realidad para Hegel tiene un carácter dialéctico, lo cual significa que cada cosa es lo que es y sólo llega a serlo a partir de la relación y dependencia con otras cosas y con la totalidad de lo real. Cada cosa como parte del todo se interrelaciona con otras partes y, a la vez cada cosa se interrelaciona con el todo.

La realidad es concebida como un todo sin que ello afecte la singularidad de cada cosa y su independencia relativa (ibíd.).

El carácter dialéctico de la realidad, además de esta naturaleza relacional, implica que cada cosa es lo que es y sólo llega a serlo en su continuo devenir y proceso. Es decir, nada es estable, todo cambia constantemente.

En lo atinente al conocimiento, lo esencial es que lo primero se convierta en lo último y lo último en lo primero, de tal manera que la ciencia se convierte en un círculo. En el análisis económico de Marx puede verse este principio, cuándo, por ejemplo, dice que la producción es a la vez consumo de manufacturas, mano de obra, etcétera (Marx, 1975:25), por lo cual no encuentra un lugar lógico para comenzar con su observación, sólo, al parecer, práctico.

Al morir Hegel, sus seguidores se agrupan en dos bandos: derecha e izquierda hegelianas. La derecha presta más atención al sistema e interpreta la filosofía hegeliana como una conservación de la religión y la teología y una justificación del poder autoritario, absurda interpretación de la concepción de la realidad como un todo. La izquierda hegeliana observa más el carácter dialéctico y aunque realicen una interpretación más interesante, llegan a la negación de la religión y de Dios (Cuerpo, 2007:3), como si ello tuviera que ver con demostraciones filosóficas o científicas más que con creencias, tal como lo reconoció Kant, se vuelve a presentar el error del razonamiento expuesto en sus críticas de ir por un camino y llegar a conclusiones que son harina de otro costal.

Volvamos: el principal filósofo de la izquierda hegeliana es Feuerbach, el cual tiene una gran influencia en el pensamiento de Marx.

“Para Feuerbach, la filosofía no puede empezar con abstracciones, sino con lo material, con lo sensible: frente a la Idea, el Espíritu, Feuerbach pone la **materia**” (Cuerpo, 2007:4). Así, para este pensador, la teoría hegeliana de que la realidad

es puesta por la idea, constituye una expresión racional de la doctrina según la cual la naturaleza es creada por Dios (ibíd.).

Feuerbach fundó el verdadero materialismo, declaró que por fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada y que lo demás son sólo fantasías de nuestro propio ser. La condición de posibilidad de la filosofía es lo concreto, lo real, lo finito; no puede pensarse lo infinito sin lo finito (Cuerpo, 2007:6).

Por lo anterior, sólo en la experiencia concreta se puede encontrar la clave para entender el contenido real de la filosofía especulativa.

En Hegel la negación de la negación es el positivo absoluto; en Feuerbach lo positivo se funda sobre sí mismo: la naturaleza, el hombre viviente, sujeto y objeto sensibles (Cuerpo, 2007:4). Sólo el hombre concreto, a partir de sus experiencias concretas puede ponerse a pensar en lo infinito, a partir de su propia realidad se crea imágenes ideales de sí mismo en el cielo e inventa paraísos.

“La crítica marxista a la filosofía alemana puede describirse en pocas palabras: aceptación y radicalización del materialismo ateo (crítica a Hegel desde Feuerbach) y recuperación de la dialéctica y de la historia (crítica a Feuerbach desde Hegel)” (ibíd.). La recuperación de la historia y la historicidad que implica su movimiento constante son categorías epistemológicas claves en los enfoques críticos del pensamiento latinoamericano.

Marx considera que el objeto como autoconciencia objetivada en Hegel es alienación de la autoconciencia, pues los hombres no se reconocen como actores. Ante este error había que dar la gran noticia: “los hombres podían intervenir en su propia historia, podían cambiar el curso de su acción, podían transformar todas las cosas a su alrededor” (Cuerpo, 2007:9-10); es esta una de las mayores influencias de la propuesta marxista en nuestro sub-continente: si en el encuentro que el hombre blanco europeo quiso llamar descubrimiento, se le impuso la voluntad divina; si la organización de la sociedad demostraba que la voluntad divina era

mantener a unas personas sin esperanzas, a no ser las extraterrenales y a otras personas en posiciones privilegiadas, el encuentro con el marxismo les permitía ver que había que luchar, que la historia se da por contradicciones y tensiones entre seres humanos, no a partir de disposiciones divinas y que había esperanza en esta tierra siempre que se pudiera superar la alienación de la conciencia, lo cual se va alcanzando a través de la acción misma, en la propia contradicción activa.

Feuerbach trataba de tener una conciencia lo más precisa posible de lo que existe, contrario a esto, Marx reconoce que sólo se puede comprender el mundo cuando se está en lucha contra lo que existe, es la contradicción la que hace que se expresen los fenómenos en toda su dimensión. Las luchas a través de la historia son las que van formando y reformando el mundo a cada momento. Y el mundo sólo es entendido a través de su dinamismo, en el cual también yo estoy implícito.

Así lo explica el profesor Estanislao Zuleta:

La fórmula tan famosa y a veces tan mal comprendida de Marx de la XI tesis sobre Feuerbach –“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de modos distintos, ahora toca transformarlo”– no quiere decir propiamente que es insuficiente hacer filosofía en las cátedras sin hacer al mismo tiempo activismo en las calles, o algo por el estilo. Se refiere a algo mucho más profundo: el error está encarnado en formas de vida y no es solamente una opinión desviada. (2005:75).

En todo caso, la dialéctica marxista sigue los mismos cuatro principios hegelianos, pero se comporta de la siguiente manera, estableciendo claras diferenciaciones:

1) Es un método para comprender el movimiento real de las cosas, no las abstracciones conceptuales; 2) este método consiste en comprender no sólo el estado de cosas “existente” sino también la “negación” del mismo; 3) la conclusión a que este método conduce o su resultado es la “necesidad”, es decir, la inevitabilidad, de la negación y, por tanto, de la destrucción del estado de cosas existente. (Cuerpo, 2007:21).

El materialismo marxista consiste en la afirmación de que las relaciones sociales de producción determinan el pensamiento y la forma de organización de la sociedad. “La materia, a través de un proceso dialéctico, va haciendo la historia”

(Cuerpo, 2007:22). Por tanto, lo que condiciona la historia humana no es el espíritu sino las relaciones económicas de producción.

Sin embargo, no puede establecerse a partir de esta afirmación que el espíritu de las personas no tiene relevancia en el curso de los acontecimientos históricos. Hay que recordar con relación a esto: que Marx estaba en contra de la excesiva determinación de lo económico sobre lo espiritual y su lucha era precisamente para que no fuera así, de tal manera que se pudiera llegar a una libertad concreta, no a la libertad abstracta/formal del pensamiento liberal; y por otra, tal como lo demuestra Estanislao Zuleta, hay en el pensamiento marxista una necesidad de ubicar lo psicológico, lo inconsciente, algo oscuro que va más allá de la simple dinámica económica y material aunque parte de allí.

Veamos, para recrear la primera afirmación, un extracto de uno de los manuscritos del 44:

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. (Marx, 1994:68).

Para Marx, en la organización capitalista de la sociedad, el trabajo enajena al ser humano, por lo cual, el tiempo social se divide en tiempo enajenado y tiempo libre “el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo”, es decir la libertad del hombre sólo está fuera del trabajo; aunque, hoy en día podemos decir, merced a la industria cultural, que incluso, en el tiempo de ocio, tal como dirían los de la Escuela de Fracfort, en este tiempo se esclaviza al ser humano como mayor sutilidad y eficacia (Adorno y Horkheimer, 1947 citados en: Munné, 1980:33). En tal sentido, es necesario construir una sociedad en la que el ser humano pueda ser libre todo el tiempo y, por tanto, “el ocio de unos cuantos tampoco será ya la

condición para el desarrollo de las facultades intelectuales y universales del hombre” (Munné, 1980:25).

En tal sentido, Estanislao Zuleta dice, a propósito de los Manuscritos: “entiéndase bien que no se trata de subrayar la prioridad de lo social sobre lo individual y su carácter determinante, sino de introducir una concepción del hombre radicalmente diferente a la que rige en la filosofía burguesa” (Zuleta, 1987:194). Lo que hay en muchas simplificaciones del pensamiento marxista es una separación y oposición entre el individuo y la sociedad, entendiendo que Marx sacrifica al individuo en aras de lo social. Sino que Marx, defiende un individualismo radical, por oposición al individualismo abstracto de los filósofos burgueses. Tal como lo expresa Estanislao Zuleta (2005a:94), no se trata de algo que haya que inferir hermenéuticamente de su obra, ni es un asunto secundario en la misma, se trata de algo central en el desarrollo de su teoría, desde sus escritos de juventud sobre la censura y la libertad de prensa, hasta sus últimos escritos. En su juventud expresa “el Estado solo escucha su propia voz y pretende escuchar la voz del pueblo” (citado en: Zuleta 2005a:94) cuando se refiere a la censura, pero rápidamente se da cuenta de un asunto más sutil, y es que la libertad para los escritores de la prensa y sus lectores no puede limitarse a la libertad de la industria de la prensa o, dice Zuleta, como sucede hoy en día, una libertad que depende de los anunciadores que sostienen a los propietarios de la prensa. Asimismo sucede con los derechos humanos, que siendo un avance extraordinario, se quedan en el nivel formal, pues los individuos concretos casi no pueden hacer nada de lo que la ley les permite, “porque se los prohíbe la miseria, la ignorancia, el miedo al desempleo, en una palabra, su realidad efectiva” (Zuleta, 2005:95).

Lo que debe ocurrir, y Marx prevé que así será según su análisis de las tendencias de la técnica capitalista y de los procesos sociales, es que el ser humano deje de ser puesto al servicio de la producción, y sea invertida la relación, de tal manera que la producción sea puesta al servicio del hombre, con lo cual es necesario que

“el tiempo libre, que permitirá la supertecnificación se convierta en riqueza real de los individuos, es decir, en un incremento de sus necesidades*, de sus posibilidades y de su creatividad” (Zuleta, 2005a:96-97). Siempre, en toda su obra, Marx se pregunta por lo que ocurre con los individuos concretos, sus determinaciones, sus posibilidades. Ante el olvido que tanto adversarios como seguidores de su pensamiento han tenido de este rasgo de su pensamiento, es necesario subrayarlo.

Es esta misma línea, de recuperar el individuo concreto, es que hay en Marx una apertura a la psicología. El carácter totalizante de su práctica teórica hace que no sea posible detenerse arbitrariamente en algún nivel de la realidad. Así, en contraste con Hegel, la existencia de los hombres no es un simple momento de una lógica histórica impersonal, de un espíritu universal. La lógica de la historia se encuentra en la forma como los hombres concretos se relacionan entre sí y con la naturaleza, por eso:

La apariencia de una lógica impersonal viene exclusivamente de que han perdido el control de sus productos y de sus relaciones, por lo tanto, la historia que producen y que los produce se les revela necesariamente como movida por fuerzas exteriores. Marx no es un economista, sino un crítico de la economía (...) cualquiera sea el grado de la alienación y el mecanismo inhumano de los procesos económicos, el hombre que los mueve, que se pierde en ellos y los padece como una necesidad exterior, no es nunca el simple objeto pasivo de una historia impersonal. (...) La economía marxista se niega a dejarse clasificar como ciencia separada porque no acepta la existencia de su objeto como un hecho empírico. Es al mismo tiempo historia, sociología, filosofía. En la medida en que no consagra la separación entre lo interior y lo exterior, entre lo individual y lo colectivo, entre la vida privada y la vida pública, entre la realidad y la fantasía, en la medida en que es un monismo materialista, permanece abierta a la psicología. (Zuleta, 1987:205-207).

En el marxismo pues, se hace necesario saber cómo es que ese individuo es social, cómo es que lo exterior se interioriza, en tal sentido, el marxismo plantea la

* La necesidad en Marx es todo lo que es alcanzado por la sociedad en cada momento histórico. Por ejemplo, en la Introducción general a la crítica de la economía política, diferencia entre comer carne cruda con uñas y dientes, a comer bistec con cubiertos: el hambre es la misma pero la necesidad ha cambiado; es necesario, cuando el fuego ha sido manejado, y cuando se han inventado ciertas herramientas, comer de esa forma, de otro modo, hay una pobreza que hace 10.000 años no podría considerarse como tal.

necesidad de una psicología, “el hombre no entra en un sistema de producción en calidad de economista: comienza por vivirlo como un conjunto de mandatos y prohibiciones, de funciones y valores, en sus necesidades, en su cuerpo, en su familia, y ese sistema imprime su sello a cualquier aventura personal” (Zuleta, 1987:230-231).

Salvado el peligro de reducir la crítica marxista a un economicismo y a un sacrificio del individuo, pasamos a considerar otro aspecto, y es el peligro de traspolar cualquier producto teórico producido en un espacio-tiempo diferente a la propia realidad de América Latina. Es decir, hay que saber diferenciar los aportes epistémicos de los teórico-conceptuales.

Así, si para Marx la materia, a través del proceso dialéctico va haciendo la historia, no podía ver desde su realidad moderna, cuáles eran los conceptos teóricos que podían dar cuenta de la materialidad en nuestra realidad colonial. Sin conceptos como raza, en nuestras tierras no puede entenderse la dialéctica de nuestra historia, sin embargo, a Marx no le tocó sufrir opresión por cuestiones de raza. En nuestro territorio, la raza no reemplaza la lucha de clases, pero la lucha de clases tampoco podía suplantar a aquella, esto se ampliará más adelante. Este concepto de raza y otros conceptos son construidos en nuestro territorio a partir de la dialéctica materialista.

En la construcción teórica de la dialéctica marxista son las luchas al interior de las relaciones económicas de producción, las que hacen que la historia avance. Los contrarios en esta lucha son los propietarios de los medios de producción y las fuerzas productivas de la sociedad, a esto se le denomina lucha de clases.

El proletariado (clase social desposeída de los medios de producción) es el llamado a superar la propiedad privada, que niega la naturaleza social del ser humano, para alcanzar el comunismo, que afirma al ser humano como individuo universal (Zuleta, 1987:21). La negación de la negación, produce una afirmación

en un sentido más elevado, síntesis entre el ser genérico que es el humano por naturaleza, y el ser individual creado por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Estanislao Zuleta, en la cita anterior, crítica esta escatología marxista, esta dialéctica que empieza por la materia y termina en una concepción a todas luces ideal, sin suficiente sustento material: afirmación del individuo universal, no quiere decir esto que nos sumamos a la idea de que el socialismo real fue el que se cayó con el muro de Berlín, sino que ese proceso que termina en una teleológica universalista niega la multiplicidad de opciones que tiene la historia, dadas las tensiones entre seres humanos y la conflictiva socialidad de que somos portadores.

Es necesario reconocer que el ser humano no es sociable por naturaleza, como las hormigas, sino que es social como resultado de un aprendizaje cultural. Esto lo entiende Marx, para quien en el ser humano nada es innato, sino siempre histórico, así si las condiciones históricas cambian, el ser humano cambia. Lo que pasa es que hay contradicciones que no son históricas, que son naturales, como las diferencias de género, de generación, que son disímiles a las contradicciones económicas. El ser humano va a seguir teniendo que vérselas con estos desajustes conflictivos, aunque económicamente ya se haya superado la alienación. Esa sociedad sin clases de la escatología marxista, aunque se alcance, no llega a superar por completo los conflictos, tal como parece que era su idea del arribo de un individuo universal, a través del individuo abstracto, que era la negación del individuo social.

Sin embargo, cabe resaltar que este individuo universal no debe ser confundido con el del individualismo liberal, puesto que en esa doctrina el individuo es abstracto, en cambio el individuo realmente libre de Marx posee las condiciones materiales para ejercer su libertad, la cual sólo puede alcanzar en el comunismo.

El pensamiento crítico en Marx está dado por la dialéctica y el materialismo histórico. Reconociendo la interrelación entre el ejercicio de teorización y la acción social revolucionaria. Es decir, se opone a la concepción formalista de la teoría tradicional. Lo cual nos da entrada a la propuesta de categorización entre teoría tradicional y teoría crítica de Horkheimer.

Según Horkheimer, la teoría tradicional se refiere a problemas meramente lógicos: unos principios que permiten deducir otros, los cuáles tienen su confirmación en hechos empíricos; sí la experiencia niega estos principios quiere decir que se la está observando mal o que la teoría ha errado en algún punto (Horkheimer, 2003:223)

En esta concepción formalista de la teoría “el científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la auto conservación, de la constante reproducción de lo establecido” (Horkheimer, 2003: 230). Aquí hay una aparente discrepancia con Marx, quien considera que los avances técnicos del capitalismo pueden ser utilizados por la nueva sociedad.

Pero, en un sentido más profundo de lo que se trata es de mostrar, que por un lado está la labor científica y por otro su ser social en este enfoque teórico. El pensar se aísla de la totalidad social de la cual debería hacer parte. Se trata de la razón instrumental que, persiguiendo el dominio de la naturaleza, ha terminado por someter al ser humano. A diferencia de esta teoría tradicional, la teoría crítica, postulada por Horkheimer, es una teoría que recupera la humanidad, se opone a la cosificación que la razón instrumental hace de las personas, de la naturaleza y de la sociedad, y vuelve a unir al individuo con la sociedad, de la cual sólo se pudo separar en la teoría.

A la lógica formal de la teoría tradicional opone la lógica dialéctica, considerando la sociedad como una totalidad a ser transformada por la práctica de una teoría comprometida con la historia:

El pensamiento realmente crítico, significa, no solamente un proceso lógico, sino al mismo tiempo un proceso histórico concreto. En su decurso se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento. (Horkheimer, 2003:243).

Así pues, la labor de la teoría crítica es revolucionaria, y transforma tanto la sociedad como al sujeto haciéndolo más solidario, menos individualista, menos alienado y más conciente. La teoría crítica consiste, finalmente, en el autoconocimiento del hombre en el presente, cómo ha llegado a ser lo que es, y que posibilidades de accionar sobre su realidad posee. Este autoconocimiento no puede darse “en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional” (Horkheimer, 2003:232).

En este empeño de establecer la racionalidad se hace necesario desplegar una crítica de toda ideología, lo cual implica incluso “enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto” (Horkheimer, 2003:246); esto quiere decir que este autor reconoce, con Marx, la vocación liberadora del proletariado como clase social pero no se limita a ser adulador o exaltador de ella sino, crítico para ayudarlo a salir de esa dependencia esclavizadora de lo establecido en que se mantiene la sociedad entera. Es necesario que el proletariado (Horkheimer sigue utilizando dicha categoría conceptual, la cual no puede utilizarse para nuestra realidad de manera exclusiva, pues excluye a campesinos e indígenas, y no contempla opresiones de otro tipo que el económico) salga de su alienación, descubra la esperanza y actúe en consecuencia. No obstante, lo que puede notarse aquí es que, a diferencia de Marx, Horkheimer se distancia del proletariado, no se siente parte de él; aunque postula la unión del individuo y la sociedad, del teórico con la práctica, su procedencia más cercana al ámbito universitario que al activismo político-social marxista, lo llevan a tomar esa actitud.

Asimismo, la teoría crítica se propone hacer coincidir el propósito racional y su realización para superar lo que Marx llamó alienación de la autoconciencia, es decir, la sensación de impotencia de las personas frente al devenir histórico. En la teoría tradicional se aíslan los procesos intelectuales del conjunto de la praxis social, con lo cual sobreviene la unilateralidad, el olvido de los procesos, incluso científicos, que se dan en otras áreas o ramas de conocimiento. En la teoría del conocimiento dominante se expresa esto en la aceptación de objetos como simples hechos en unas ciencias, mientras que en otras son objetos de investigación de difícil resolución. Asimismo para un individuo cualquiera, el mundo perceptible en su conjunto interpretado según la concepción tradicional que es simbiótica con él, representa “una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado” (Horkheimer, 2003:233), sin embargo, hay una diferencia, que Horkheimer considera esencial, entre el individuo y la sociedad que éste debe aceptar: y es entre la pasividad del individuo frente al mundo y la dinámica permanente del mundo en sí mismo. El autor llama la atención sobre el hecho de que todo lo que conocemos, desde la aldea, los campos, los bosques, hasta las grandes metrópolis, “lleva en sí el sello de la transformación” (Ibíd.), no sólo la apariencia exterior, sino la dinámica interna misma se transforma con el paso del tiempo, la forma en que las personas mismas sienten, miran y oyen “es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios” (Ibíd.). Así:

Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. (Horkheimer, 2003:233).

Se presenta, de esta forma, una oposición entre pasividad y actividad, y aunque el individuo se sienta pasivo frente a una sociedad y un mundo activo, en tanto él hace parte de la sociedad es asimismo activo aunque no sea consciente y por lo tanto sea activo de manera impropia, es decir alienada. Horkheimer considera que

la existencia de la sociedad hasta el momento en que enuncia la teoría crítica, ha reposado sobre una represión directa o como resultado ciego de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido “fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres” (2003:234), lo cual quiere decir que la racionalidad del pensamiento humano ha ido por un lado y la irracionalidad del avance de la sociedad y del mundo por el otro. En el ser humano la actividad es abstracta y consciente y en la sociedad ciega y concreta. El interés de la teoría crítica formulada por este autor es que sociedad e individuo actúen de manera consciente, es decir racional, y concretamente, es decir que las ideas tengan efectos sobre la realidad social como totalidad, que la misma sea organizada de manera racional.

Como puede verse, Horkheimer no inventa la teoría crítica, simplemente la caracteriza por oposición a la teoría tradicional y desde allí desarrolla sus investigaciones (la autoridad, la familia, la industria cultural, entre muchas otras); se trata de una teoría que recupera la totalidad del pensar, por oposición a la hegemonía de la razón meramente instrumental; se inscribe, por tanto, en la totalidad social de la cual hace parte, para hacerla más racional, es decir, más humana: “su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres” (Horkheimer, 2003:271).

Más tarde, la teoría crítica devendría en dialéctica negativa en la versión de Adorno, y ya se trataría de la negatividad absoluta sin ninguna síntesis positiva. Pero eso ya es otra cosa que en este trabajo no queremos tocar, ya que en América Latina nos queda la esperanza, la utopía y, sin ella, el pensamiento crítico no tendría sentido y, por lo tanto, no existiría, no sería crítico propiamente.

Es importante anotar que la teoría crítica propuesta por Horkheimer no implica la lucha revolucionaria como práctica política al estilo marxista sino que consideraba

que la crítica social podía promover la conciencia a través de los engranajes que vincula la parte con el todo y así el mundo se transformaría.

Otro autor relevante en el occidente ya quien sabe si moderno (tampoco queremos entrar en esa polémica de si su mejor nombre es pos, ultra, tardo, trans... modernidad) pero sí europeo es Foucault, quien fundamenta sus posturas principalmente en Nietzsche, pero también en Heidegger, Kant y otros autores que raras veces aceptó explícitamente como Marx y Engels, tal vez por el dogmatismo en que habían devenido los partidos comunistas y por el totalitarismo soviético.

El texto básico que nos guiará en la búsqueda del fundamento foucaultiano de la crítica es “¿Qu'est-ce que la Critique?” cuyo título fue asignado por la Sociedad Francesa de Filosofía, ya que la conferencia realizada por el autor ante esta sociedad el 27 de mayo de 1978 fue presentada sin éste; aunque al final de su vida Foucault autorizó su publicación con el nombre de “¿Qué es la Aufklärung?” (Dávila, 1995:18). Se dice que la presentación de este texto es la respuesta a las críticas que se le hicieron de que no tenía un proyecto filosófico, y, por consiguiente que sólo hacía investigación social (Carassale y Vitale, 1996:1). En todo caso, el autor tampoco se llama a sí mismo filósofo, sólo aprendiz de filósofo a lo sumo.

Para Foucault, la modernidad occidental es la época de la crítica:

Entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan el nombre de crítica ha habido en occidente moderno (ubicado toscamente, empíricamente desde los siglos XV y XVI) una cierta manera de pensar, de decir, de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, una relación, también, con los otros y que se pudiera llamar, digamos, la actitud crítica. (Foucault, 1995:1-2).

Así, aunque haya habido críticas y polémicas en épocas anteriores a la modernidad occidental, además de que la crítica kantiana tenga orígenes más

lejanos que los siglos XV y XVI, Foucault se decide a realizar la afirmación anterior, no sin desconocer los riesgos que asume.

Puede decirse que este pensador acepta la afirmación kantiana de que ésta es la época de la crítica; en palabras de Kant:

Nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretendan escapar de ella la *religión por santa* y la *legislación por majestuosa*, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su examen público y libre. (Kant, 1984:121).

Foucault reconoce que antes de este periodo también existieron críticas, pero entiende que la modernidad occidental tiene como una de sus características principales la actitud crítica, sin afirmar que algún otro periodo histórico no pudiera haber tenido también esa característica.

Reconoce también la dificultad en su intención de buscar una unidad en la crítica, cuando ella por definición se presenta de forma heterogénea, dispersa e independiente.

Foucault hace un primer acercamiento a esta noción de la siguiente manera:

La crítica no existe sino en relación con algo distinto a ella misma. Ella es instrumento, medio para un porvenir o una verdad que ella ni sabrá ni será. Es una mirada sobre un dominio en el que quiere jugar el papel de policía y en el que no es capaz de hacer la ley. Todo ello hace que la crítica sea una función que está subordinada a lo que, positivamente, constituyen la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Al mismo tiempo, cualesquiera fuesen los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de la crítica, parece que ella lleva consigo muy regularmente, casi siempre, no sólo alguna firme utilidad que reivindica para sí, sino también que a ella subyace una suerte de imperativo más general aún que el de apartar los errores. Hay algo en la crítica que guarda parentesco con la virtud. (Foucault, 1995:2).

Y es precisamente la actitud crítica como virtud la que más le llama la atención a este pensador. Aquí es importante recordar cómo considera la virtud Aristóteles: una cumbre entre dos abismos, exceso y defecto de su propia materia (Fuentes,

2005:155-156), aplicando esta definición a Foucault esta actitud sería la cumbre entre el nihilismo (negación radical de toda posibilidad de conocimiento) y el dogmatismo (seguimiento acrítico de un texto, sea el presentado por el orden existente o cualquier otro que finalmente niega la posibilidad del pensar, sólo obedecer lo prescrito).

El autor, aunque es consciente de la posibilidad de hacerlo por otros caminos, rastrea la historia de esta actitud a partir de los cambios producidos durante los siglos XV y XVI en occidente.

Antes de estos siglos, de manera contradictoria con la cultura antigua, la iglesia implementó la idea de que cualquier persona debía dejarse gobernar hasta en el detalle de sus acciones, conducido de esta forma a la salvación (Foucault, 1995:2).

Esta relación meticulosa y obediente debe ocurrir en coherencia con una triple orientación de la verdad: como dogma, como forma de individualización de las personas, y como técnica de extracción de la verdad: confesiones, preceptos, técnicas de examen, reglas generales y conocimientos particulares (ibíd.).

Esta arte o técnica es la que se orienta a la dirección de conciencia. Aunque ésta fue relativamente limitada, “ligada a la existencia conventual, ligado a y practicado sobretodo en grupos espirituales relativamente restringidos” (Foucault, 1995:3).

Si bien la iglesia prescribía la obediencia a todas las personas, sólo podía ejercer su técnica de dirección de la conciencia en grupos restringidos y religiosos. Pero esto cambió luego del XV y antes de la reforma (ibíd.), cuando este arte de gobernar y sus métodos son extendidos a la población laica, y, además se disemina “en dominios variados tales como gobernar los niños, los pobres, los mendigos, una familia, una casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, su propio cuerpo, su propio espíritu” (ibíd.).

Entonces, el problema de cómo gobernar ha sido uno de los temas fundamentales a partir de entonces, al cual se le opone el problema de cómo no ser gobernado.

Frente y como contraparte de las artes de gobernar, o más bien como compañera y adversaria a la vez, como manera de dudar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar un escape de esas formas de gobernar o, en todo caso un desplazamiento a título de reticencia esencial pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que nació en Europa en ese momento, una suerte de forma cultural general, actitud moral y política a la vez, manera de pensar, etc. que simplemente llamaría el arte de no ser gobernado o, incluso, el arte de no ser gobernado así y a este precio. Propondría entonces, como primera definición de la crítica esta caracterización general: el arte de no ser gobernado de una cierta manera. (Foucault, 1995:3-4).

A partir de esta definición Foucault resalta tres puntos de anclaje históricos, precisos para lo que intenta llamar actitud crítica (Foucault, 1995:4), no querer ser gobernado de cierta forma quiere decir: 1º) en la época en que el gobierno estaba ligado a la iglesia, la crítica era la forma como se reinterpretaba la escritura o se ponía en cuestión la verdad de la escritura misma; “digamos que, históricamente, la crítica es bíblica” (ibíd.); 2º) la oposición a las leyes por considerarlas injustas, son los cuestionamientos sobre la legitimidad esencial de aquellas. La crítica, constituye desde este punto de vista, “la oposición de los derechos universales e imprescriptibles a los que todo gobierno, cualquiera que sea -monarca, magistrado, educador, padre de familia- deberá someterse. En resumen, si se quiere, encontramos aquí el problema del derecho natural” (ibíd.). 3º); el último punto de anclaje tiene que ver con la incertidumbre sobre lo que es presentado como verdad, “es no aceptarlo por el simple hecho de que una autoridad diga que sea verdad; es no aceptarlo a menos que uno mismo considere como buenas las razones esgrimidas para aceptarlo” (ibíd.).

Se tiene así, la Sagrada Escritura, el Derecho y la Ciencia como territorios de gobierno y de oposición. Este juego entre gubernamentalización y crítica produce fenómenos claves en la historia de occidente como la filología, el análisis jurídico o la reflexión metodológica.

Pero lo que aparece más claro es que “el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a los otros dos” (Foucault, 1995:5) siendo la gubernamentalización “una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad” (ibíd.) ante la cual la crítica se presenta como el movimiento mediante el cual el sujeto interroga a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad, se trata de “el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva” (ibíd.) cuya función esencial es “la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la <<política de la verdad>>” (ibíd.).

Esta definición no se aleja mucho de la que Kant le da a la Aufklärung, sin embargo, el proceso histórico situó la empresa crítica kantiana en retirada con respecto a la ilustración, quedando simplemente la razón que se mira a sí misma, en lugar de los principios racionales que toda persona debería poder ejercer (recuérdese que Kant considera que hay autoridades que se oponen a la ampliación de la ilustración). Esto da como resultado la ciencia positivista. Parece que se repitiera la fórmula que Marx le comenta a Ruge en la carta de septiembre de 1843: “la razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional”. Esta racionalidad positivista se forma, según Foucault, a partir de algo que es otra cosa: “a fuerza de tantos cantos de sirena sobre la falta de racionalidad de nuestra organización social o económica, nos encontramos frente a no se si demasiada o insuficiente razón pero, en todo caso, seguramente frente a exagerado poder” (1995:9).

Analizando la situación de Francia de 1978 y en occidente, Foucault descubre que la insistencia en ciertos tópicos no ha llevado a la vinculación de esas consideraciones racionales con el devenir socio-histórico. Así, la revolución nunca llegó a Francia, y se encuentran frente a un poder que parece mantenerse indefinidamente, entre otros hechos que le hacen proponer que se vuelva a la

pregunta sobre ¿Qué es la Aufklärung? que, considera, es el problema de la filosofía moderna, enmarcando, así, su trabajo dentro de una vieja e importante cuestión de la filosofía moderna.

A partir de esta dinámica que ha tomado la historia el autor plantea la necesidad de recuperar la pregunta ¿qué es la Aufklärung? Lo cual quiere decir que se necesita de un compromiso con una práctica histórico-filosófica, la cual no tiene nada que ver con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía (Foucault, 1995:10). El autor lo diferencia de la filosofía argumentando que no se trata de “la experiencia interna ni de las estructuras fundamentales del conocimiento científico” (ibíd.) y de la reflexión sobre la historia, en tanto no habría de retomar los materiales preparados por los historiadores (ibíd.), sino de elaborar la historia a través de “la pregunta sobre las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a esos discursos” (Foucault, 1995:10-11).

Desde Kant, la crítica se alejó de la Aufklärung, centrándose en el problema del conocimiento, los modos históricos de conocer y su legitimidad; ante la cual Foucault propone que se ponga en el centro en lugar del asunto del conocimiento, el del poder de la verdad y de las verdades con que está sujetado cada instante de humanidad, es decir las relaciones entre poder, verdad y sujeto (1995:11).

Propuesta que desarrolla a través de la investigación histórico-filosófica, la cual tiene tres aspectos metodológicos como forma de entrada a la Aufklärung: el carácter arqueológico, el carácter genealógico y el carácter estratégico.

Foucault considera que el paso fuera de la legitimidad de los saberes y conocimientos se nombraba como *ilusión, error, olvido, recubrimiento*, etcétera, se dio a través de un procedimiento de análisis que denomina “indagación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer” (1995:12), y que es un tipo de análisis que parte de la idea de encontrar errores en la construcción del

conocimiento (para desvelar dichas ilusiones, errores, olvidos), o, también qué dominios son los que se interesan por ocultar ciertos aspectos de la realidad y así obstaculizar el acceso a la verdad.

Frente a este determinar la legitimidad del conocimiento, es decir, descubrimiento de si lo que se dice acerca de algo es una verdad aparente o real y qué poderes están detrás de ese ocultamiento de la verdad, Foucault invita a realizar otro tipo de indagación fundamentado en la búsqueda de las relaciones poder-saber, de las condiciones de aceptabilidad de dicho sistema y el rastreo de las líneas de ruptura que permiten la emergencia del mismo y; de las estrategias de sujetos, grupos e instituciones frente a la dinámica de estos vínculos entre poder y verdad.

La arqueología se ocupa de encontrar las positivities que señalan la relación poder-saber. Es decir, las “conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento” (Foucault, 1995:13).

El autor define los conceptos saber y poder de la siguiente manera:

Con la palabra saber me refiero a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. Por su parte, el término poder no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. (1995:13-14).

Estos dos elementos no se oponen, sino que se alían, constituyendo la “aceptabilidad de un sistema, ya sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, de la delincuencia, de la sexualidad, etc.” (Foucault, 1995:14).

El nivel genealógico de la investigación histórico-filosófica hace referencia a “dos operaciones que son correlativas; a saber, desprender las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia” (Foucault, 1995:15). Aquí se trata de seguir los “artificios” a través de los cuáles se hacen aceptables esos sistemas constituidos por los nexos saber-

poder. No se busca la esencia de un fenómeno que hace que tenga la dinámica que tiene, sino de las “simples condiciones de aceptabilidad” (Foucault, 1995:16).

El carácter estratégico de la investigación histórico-filosófica tiene en cuenta las interacciones entre sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, escogencias; es decir, el sostén, que se encuentra en ese juego de interacciones de márgenes siempre variables. Ninguna de esas relaciones aparece como absolutamente totalizante, sino que “se encuentran en perpetuo desprendimiento unas de otras” (Foucault, 1995:17), en interacciones que se juegan simultáneamente a varios niveles con elementos diferentes, lo cual muestra su fragilidad esencial, la “intrincación entre lo que reconduce al mismo proceso y lo que lo transforma” (ibíd.).

Estas tres dimensiones no son sucesivas sino simultáneas dentro del mismo análisis.

En suma, según Foucault hay dos tipos de crítica por lo menos: la razón que se vuelve sobre sí misma estableciendo sus límites y posibilidades, y el arte de no ser gobernado de cierta manera. La última concepción no comprende la primera aunque se interrogue por la verdad, pues su interrogación es sobre la especie, es decir sus relaciones dentro de las fuerzas sociales, más que de sus características lógicas.

Sin embargo, la primera es una simplificación, según el autor, de la crítica en retirada con relación a la Aufklärung, es decir, para este autor en Kant, la crítica es una teoría del conocimiento y la ilustración es otra cosa que no tiene que ver con aquel proyecto. No obstante, veíamos en el apartado sobre la crítica en Kant, que la crítica kantiana en términos generales es más amplia que la aplicación que hace de la misma al terreno de la filosofía.

La crítica en Kant está descrita en su Aufklärung, y su aplicación más amplia es al terreno de la filosofía por su misma condición de filósofo, no obstante, son famosas sus críticas a la religión y a la sociedad, ámbitos en los cuales, dice en su famoso artículo, se oponen más obstáculos a la Aufklärung que en la ciencia y en el arte.

Esta simplificación que, históricamente -aquí si estamos totalmente de acuerdo- se dio a la propuesta kantiana, hizo devenir la crítica en formalismo científico, desembocando, a partir de una cosa muy diferente, en un tipo de racionalidad irracional, que se pone al servicio del biopoder (Butler, 2007:7), haciendo sujeción del individuo, poniéndole límites a su proceso de subjetivación; ante lo cual la crítica le pone límites: ¿Sabes bien hasta dónde puedes razonar? Pues la racionalización deviene en biopoder y coacciona al sujeto a través de un ordenamiento que tiene toda la apariencia de ser meramente epistémico (ibíd.).

Esta relación entre el sujeto y el poder, es precisamente la que constituye la propuesta sociológica (la investigación histórico-filosófica es una apuesta que presenta en términos más filosóficos).

Foucault, utiliza sus herramientas epistemológicas, para el análisis de asuntos “interesantes”, relacionados con la forma como los sujetos son constituidos como tales. Una especie de balance de su labor en este sentido, aparece en su texto “El sujeto y el poder”.

Las investigaciones realizadas por este autor han tenido como fin “elaborar la historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (Foucault, 1996:1), labor en la cual se encontró con tres formas de objetivaciones que cumplen con esta función constitutiva de sujetos.

La primera es la ciencia que, por ejemplo objetiva al sujeto hablante a través de la lingüística, o al sujeto productivo a través de la economía o la “objetivación del hecho puro de estar vivo en historia natural o biología” (Ibíd.).

La segunda forma de objetivación es la que el autor nombra como *prácticas divisorias*, a partir de la cual los sujetos son divididos tanto en su interior como de las demás personas. Algunos ejemplos son la división del loco de los cuerdos, del malo de los buenos, del enfermo de los sanos.

La tercera objetivación que encontró y por la que se interesó fue la forma como los seres humanos se objetivan a sí mismos como sujetos y el dominio elegido para su investigación de este tipo de objetivación fue el de la sexualidad: “cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la “sexualidad”” (Ibíd.).

Pero, como se pudo ver en las líneas anteriores, este proceso de objetivación de sujetos tiene que ver con relaciones de poder y los regímenes de verdad constituidos. Para desentrañar estas relaciones de poder y las formas que toman, Foucault prefiere referirse a racionalidades en diversos campos como la sexualidad, el crimen, la enfermedad, etcétera, en lugar de tomar como un todo la racionalidad o la cultura como hicieron los de la Escuela de Frankfurt. Y sugiere una vía más empírica y relacionada con la situación temporal específica. Dicha vía consiste en:

Tomar como punto de partida a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. (...) Consiste en usar la resistencia como un catalizador químico, de forma de traer a luz las relaciones de poder, ubicar su posición, encontrar sus puntos de aplicaciones y los métodos usados. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias. (Foucault, 1996:2-3)

A inicios de los ochenta ya había una serie de movimientos de resistencia (que hoy nombramos como movimientos sociales) en contra de diferentes formas de ejercicio del poder. Así, Foucault tiene a la mano una serie de luchas que le sirven para su análisis y resalta las regularidades de las mismas.

1. Eran luchas transversales a diferentes formas de organización política o económica de naciones diversas.
2. Es una crítica a los efectos de poder en sí. “Por ejemplo, la profesión médica no es en primera instancia criticada por su provecho económico, sino porque ejerce un poder no controlado sobre los cuerpos de la gente, su salud, su vida y su muerte” (Foucault, 1996:3).
3. Se trata de luchas inmediatas en dos sentidos: las personas que las llevan a cabo cuestionan las instancias de poder más cercanas a ellas mismas, se oponen al adversario inmediato, no al “enemigo principal”; y tampoco se figuran alcanzar una sociedad futura más justa en la que los problemas que hoy enfrentan ya no existan, como por ejemplo la idea marxista del fin de la lucha de clases. “En contraste con una escala teórica de explicaciones o un orden revolucionario que polariza la historia, ellas son luchas anarquistas” (Ibíd.)
4. Son luchas que defienden el derecho a la diferencia y afirman todo lo que hace verdaderamente individuos a las personas, criticando, así, las formas de homogeneización, las exclusiones sociales, las divisiones de individuos salidos de cierta normalidad; oponiéndose a toda forma de separación de los individuos entre ellos, a toda forma de amenaza a la vida en comunidad, a todo lo que hace replegarse al individuo sobre sí mismo y lo ata a una identidad que le constriñe. El reconocimiento del individuo en toda su riqueza y originalidad es valorizado para la vida comunitaria, y la defensa de la verdadera individualidad es la que hace posible verdadera comunidad. Están en contra, pues, del gobierno de la individualización, forma inauténtica de individualidad.
5. Cuestionan “el modo en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder. En otras palabras, “el régime du savoir” (régimen de saber)” (Ibíd.). Esto quiere decir que están tanto en contra de los privilegios de conocimiento como contra el ocultamiento impuesto a las personas. No es ni un rechazo escéptico de toda verdad, ni un cientificismo.

6. Finalmente, son luchas que rechazan la violencia económica e ideológica que dejan de lado nuestra existencia como individuos, así como la inquisición científico-administrativa que predeterminan nuestra identidad. No se trata de atacar a una institución, grupo, elite, clase determinada sino, más bien:

A una técnica, a una forma de poder. Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto: sujeto a otro por control o dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (Foucault, 1996:3-4).

En esa búsqueda a partir de las luchas sociales, Foucault encuentra que hay tres tipos, en general: - Contra las formas de dominación (étnica, social o religiosa), - “Contra formas de explotación que separan a los individuos de aquello que ellos mismos producen” o; - “Contra aquello que ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros de esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)” (Foucault, 1996:4).

De esta manera, Foucault llega a la conclusión de que si la originalidad de la pregunta kantiana tenía que ver con la propuesta de preguntarse, por primera vez desde la filosofía, por lo que es la época en que se vive, cuál es el mundo en el que se está viviendo, ese periodo, ese preciso instante que se está viviendo, qué es lo que somos; la tarea del momento en que escribe esto (198?<1983) es “rehusarnos a ser lo que somos” (1996:6).

Debemos imaginarnos y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble vínculo político (double bind), que es la simultánea individualización y totalización de las modernas formas de poder. La conclusión podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado sino liberarnos de ambos, del Estado y del tipo de individualización que está ligada a éste. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos. (Foucault, 1996:6-7).

Foucault pone, pues el énfasis en la cotidianeidad, en la forma como las personas sienten en su corporeidad, es decir en su inmediatez los efectos del poder y sus regímenes de verdad, por la forma como las personas viven su situación. El acento es puesto en un espacio y un tiempo más cercanos al individuo en la formación de su crítica, de su cuestionamiento al poder que le constriñe.

Sin dejar de reconocer que hay otros tiempos y espacios más amplios que condicionan la forma como los tentáculos del poder sujetan al individuo, este autor se interesa más por las microdinámicas del poder, es decir, las formas como viven los sujetos sus efectos y ejercen sus estrategias de poder y los juegos de verdad en el día a día.

Hemos realizado un acercamiento a estas cuatro posturas: una más ética en la propuesta kantiana, a través de unos imperativos como condiciones de racionalidad, que reclaman y posibilitan una especie de dignidad y compromiso personal; otra más revolucionaria, comprometida con una escatología liberadora a través de la transformación de la totalidad, teniendo en cuenta la necesidad de superar la alienación subjetiva para emprender esa enorme tarea; una propuesta más cercana a la academia y confiada en los efectos transformadores de una teoría dialéctica y crítica sin el activismo marxista y; finalmente, una propuesta más cercana a los efectos sobre las personas del poder y sus estrategias en relación con el mismo, ya no criticando grandes nociones y concepciones sino realizando deconstrucciones de situaciones específicas y fundamentales de la experiencia humana.

Hemos podido intuir rasgos de la filosofía griega en los planteamientos críticos esbozados, sin embargo, no consideramos pertinente ir hasta allá pues la intención no es encontrar fundamentos últimos de la crítica en la cultura occidental, sino simplemente un abanico de posibilidades que nos den luces en nuestra propia búsqueda. Es así que, más que fundamentos, pusimos el énfasis

en categorías epistémicas que permitieran tener una mirada abierta a diferentes posibilidades, aunque no dejamos de señalar algunas categorías conceptuales fruto del uso de esas categorías epistemológicas sobre las realidades específicas en que se movieron los autores en mención.

Como categorías epistémicas principales tenemos, pues, el pensamiento autónomo, plural y consecuente desde Kant; el materialismo histórico y la dialéctica en Marx; la necesidad de volver a unir sujeto y objeto, individuo y mundo/sociedad en los estudios científicos y en la percepción de la vida en general en Horkheimer y; las categorías poder, sujeto y verdad en Foucault.

Por otra parte, tenemos las categorías conceptuales de “clase social” y “proletariado” en Marx; “sociedad burguesa” en Horkheimer y; “luchas de resistencia” en Foucault.

Consideramos que este acercamiento es, por lo menos, suficiente para dar un panorama de las posturas europeas que más incidencia han tenido en la construcción de conocimiento y de poder en las perspectivas críticas de nuestra región.

El pensamiento crítico en América Latina.

El pensamiento latinoamericano ha logrado producir conocimiento original y creativo, desde diferentes perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios. No obstante, esto sólo ha podido ser posible en tanto la crítica ha atravesado los discursos y las prácticas, de otro lado sólo ha logrado ser simple imitación de teorías producidas en otras latitudes y en circunstancias históricas diferentes.

El elemento fundamental de la crítica en la perspectiva latinoamericana de producción de conocimiento es “la recuperación de la especificidad latinoamericana en relación con el mundo” (Sánchez y Sosa, 2004:11), desde

dónde se genera la exigencia por la definición de posturas ante el conocimiento: desde dónde, para qué. El conocimiento en la experiencia concreta de América Latina no puede ser un bien en sí mismo, la pregunta por nuestra especificidad hace que la intención del conocer tenga que tener un sentido definido.

La construcción de conocimiento en nuestro subcontinente en la perspectiva de encontrar nuestra especificidad con relación al mundo, ha tenido tres soportes básicos:

1. La recuperación de la historia, es decir, la elaboración de conocimiento a partir de la propia historia y no realizando traducciones a un lenguaje vernáculo de las grandes teorías con particularidades históricas específicas también (Sánchez y Sosa, 2004:12);
2. Ubicación de la realidad desde la que se construye el conocimiento. No se puede hacer uso de teorías producidas en otras circunstancias para comprender la propia realidad, los grandes momentos del pensamiento latinoamericano han sido el resultado del esfuerzo por construir desde nuestra propia realidad, elaborando herramientas teóricas para conocerla desde ella misma (Ibíd.).
3. La existencia de un sentido en la producción del conocimiento:

Una amplia diversidad de pensadores críticos ya han afirmado que la teoría no sólo explica los fundamentos de la realidad, sino también puede (y debería) ser una gran orientadora de la acción. Si de aprehender la realidad se trata, el sentido de conocerla conlleva una exigencia: la posibilidad de transformarla. (Sánchez y Sosa, 2004:12).

De tal manera que desde los primeros intentos por indagar qué era América Latina, cuál era su especificidad y su futuro, por parte de los independentistas inmersos en las luchas sociales y políticas hasta por lo menos los años setenta, el pensamiento crítico latinoamericano tuvo como características principales:

El reconocimiento de América Latina como objeto de estudio específico y complejo, es decir, con elementos comunes pero también con diferencias y

heterogeneidades internas; la incorporación de la historia -intra y extra regional- como marco fundamental para la problematización de ese objeto de estudio y la búsqueda de alternativas concretas; la incorporación de la totalidad y la dialéctica como herramientas epistemológicas; el sentido de compromiso social no sólo en la elección de temáticas sino también en la construcción de problemas de investigación. Bajo estos presupuestos, el pensamiento latinoamericano elaboró conceptos, categorías y enfoques teóricos que dieron cuenta de la realidad concreta de la región, con lo cual se “apropió” de las grandes corrientes imperantes en las ciencias sociales, pero en la búsqueda constante de un desarrollo propio y autónomo. (Sánchez y Sosa, 2004:11-12).

Cuatro periodos consideramos importantes en nuestra búsqueda de rutas y posibilidades en el pensamiento crítico latinoamericano a partir de la comprensión del mismo, de sus posibilidades, pero también de sus obstáculos y dificultades: el periodo independentista y de fines del siglo XIX, cuándo iniciamos la búsqueda de nuestra especificidad como ser latinoamericano; el periodo de mediados del siglo veinte, hasta la primera mitad de los setentas, con sus importantes aportes en medio de las luchas por la liberación en todo el, entonces llamado, tercer mundo; el periodo correspondiente a la denominada “crisis de las ciencias sociales latinoamericanas” y la postulación del “pensamiento único” o “fin de la historia” durante los ochentas y parte de los noventas; y, finalmente, el periodo en el cual aún estamos que tiene que ver con el balance, autocrítica, debate con el pensamiento único y el fortalecimiento del proyecto de-colonial.

Para Leopoldo Zea, cuyo debate filosófico con Salazar Bondy, acerca de la posibilidad de una filosofía americana lo pone en la posición de defender las filosofías de la liberación, no sólo en América sino en todo el tercer mundo, como portadoras de la auténtica filosofía, filosofía de la circunstancialidad*, del compromiso con el presente y con el futuro a través de un pensar en medio de las convulsiones y la premura por encontrar caminos explicativos que orienten la acción, una filosofía que no se queda en la mera contemplación sino que parte de lo concreto y cobra vida. Decíamos que para este pensador:

* En Zea hay una clara influencia de Ortega y Gasset, recordemos su famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

La Ilustración, al hacer del hombre, como ente racional, la fuente de todos los derechos y el origen de una igualdad que ponía término a toda forma de discriminación, había dado al americano la justificación de sus demandas de independencia política y la posibilidad de la misma. En la filosofía occidental las colonias de ayer y de ahora encontrarán las bases para la reclamación de su independencia política, cultural, económica y, por supuesto, filosófica. (Zea, 1974:93).

Sin embargo, como lo plantea Mignolo, la diferencia colonial hace que sea posible la heterogeneidad estructural que descubre Aníbal Quijano:

Ésta simultaneidad de lo moderno y lo colonial, de la esclavitud en el Caribe y la revolución industrial en Europa, de la liberación del hombre (blanco) y del ciudadano al mismo tiempo que Napoleón enviaba sus tropas para impedir la revolución Haitiana. (Mignolo, 2002:240).

De todas maneras podemos dejar la pregunta, dadas las posteriores negaciones de la humanidad concreta con la revolución industrial denunciadas hasta la saciedad por Carlos Marx, si realmente se trataba de una liberación del hombre blanco, o sólo de algunos hombres blancos. Es decir, también podría hablarse de una heterogeneidad en el occidente moderno que promulgaba unas leyes pretendidamente universales que negaban el individuo concreto en nombre de un ciudadano abstracto.

Más que un recorrido por la ideología de la independencia, hay que señalar algunas características de la ilustración americana que alimenta este afán emancipador.

Si bien para Octavio Paz en América no hubo una verdadera ilustración, para Leopoldo Zea, “en el último cuarto del siglo XVIII la América colonizada por españoles y lusitanos, acostumbrada a callar y obedecer, empezará a cuestionarse sobre su propio ser y a tomar conciencia de su realidad” (Antolínez, 1997:115).

Para Antolínez (1997) la europea no es la única manera de ser ilustrados, y nosotros, fuimos partícipes de aquellos ideales, tal como lo propone Leopoldo Zea,

tal vez en esto también se evidencie aquella heterogeneidad estructural que propone Quijano.

No obstante, en nuestra América, la ilustración no fue una corriente intelectual con arraigo universitario, sino fruto de una política calculada por el despotismo ilustrado de Carlos III, razón por la cual en un primer momento, fue un movimiento más bien pasivo.

Así, según Marquínez Argote citado por Antolínez (1997:116), “la ilustración americana en una primera fase es un reflejo de la ilustración española, y como ésta, es un movimiento más bien moderado impuesto desde arriba por el despotismo ilustrado de los virreyes”. Ya en un segundo momento, los americanos, sobretodo criollos asumirán las ideas ilustradas y enciclopedistas de manera fuerte de tal manera que esta influencia repercutirá en “las distintas gestas de independencia” (Antolínez, 1997:116).

Realizadas estas observaciones, pasemos a considerar las características más relevantes de la ilustración americana, según Antolínez (1997):

- **Carácter excéntrico.** Con esto el filósofo Rafael Antolínez se refiere a que estas ideas no tuvieron su asiento en universidades y centros de enseñanza, en los cuales, por el contrario, tuvo sus más fervientes opositores, sino en las tertulias, salones y periódicos, tales como: el *Mercurio Peruano*, el *Papel Periódico de la Habana*, *La Lira Americana*, las *Primicias de la Cultura de Quito* y el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*. Además a que las personas que tenían acceso a estas ideas constituían un sector social muy reducido.
- **Reformas educativas.** Se pretende sustituir la educación escolástica a través de la *dictatio* y *disputatio* por el modelo de las ciencias naturales. Suplantando, así, las ciencias especulativas con las ciencias exactas.

Adicional a esto en las universidades se empieza a enseñar el heliocentrismo, en lugar del geocentrismo.

- Contra el argumento *ab autoritate*. Recuperando la doctrina platónica, la única tutela que aceptan los ilustrados americanos es la de la razón.
- Contra el espíritu de secta o de partido. Reina el espíritu ecléctico, es decir, la búsqueda de la verdad sin seguir lineamientos de ningún filósofo o línea en especial. Es el espíritu abierto al encuentro de la verdad, sin ideas preconcebidas.
- Contra el latinismo. Propenden por el uso del castellano en sus textos y disputas.
- Reformas económicas. Hay un interés por hallar caminos para la prosperidad económica de la nación, se busca la ampliación del comercio y el fortalecimiento de la agricultura, descuidada por la inclinación de la corona hacia la minería. Se crean las *Sociedades económicas* con el beneplácito de la corona, pero luego se vuelven en contradictoras de aquella por las medidas proteccionistas impuestas por los monopolios; este hecho se convierte en una de las banderas de la gesta emancipadora.
- Expediciones científicas. La corona española ante las noticias que corrían de América en Europa acerca de la inferioridad de sus personas, pero, sobre todo de su naturaleza, envía expediciones científicas a investigar la naturaleza americana, su flora, fauna, cielo y suelo. Estas expediciones científicas tienen consecuencias políticas:

Ni el hombre ni la fauna de América son inferiores a los de Europa, como proponen Bufón y Pauw. Tampoco somos inferiores desde el punto de vista social, como lo han dicho Voltaire, Hume y Raynal. Los hombres de América (léase criollos) habían aprendido a conocer las posibilidades de la tierra americana y pronto iban a exigir su independencia. (Rubio, 1979; citado en: Antolínez, 1997:119).

- Amor a la patria americana. Según afirma Germán Arquínez Argote:

Gracias al estudio de las ciencias útiles, los ilustrados ponen sus miras en la investigación de la naturaleza americana y surge en ellos, al mirarla tan bella y pródiga en riquezas, una admiración infinita y un acendrado patriotismo. Este patriotismo telúrico en últimas derivará hacia un patriotismo político, que desembocará en la emancipación. (Citado en: Antolínez, 1997: 120).

- Sentimiento regalista. Durante el siglo XVIII en América había un sentimiento regalista porque el proceso de la ilustración, inicialmente había sido promovido por el rey Carlos III, además los americanos, la mayoría de ellos criollos de ascendencia española, estaban de acuerdo con el orden establecido, el cual les proporcionaba ciertos privilegios. Muchos de ellos estaban de acuerdo con la monarquía, y no estuvieron de acuerdo con el proceso revolucionario en que había devenido la ilustración francesa. De todas maneras este sentimiento regalista se fue debilitando con el tiempo hasta conformarse dos facciones bien diferenciadas entre unos más regalistas y otros más autónomos, es decir entre realistas e independentistas.

Como se ha dicho, este círculo ilustrado era muy restringido, la mayoría de los habitantes de América no eran ilustrados y ni siquiera sabían leer. ¿Cómo era la relación de los criollos con aquellos?, ¿Qué visión tenían de su condición?, vamos a realizar un acercamiento a esto a través del pensamiento del argentino Arturo Andrés Roig, a propósito del padre Bartolomé de Las Casas, Simón Bolívar y Juan Bautista Alberdi.

Arturo Andrés Roig se propone analizar formas ilegítimas de reconocimiento a través de algunos momentos del humanismo hispanoamericano, a los cuales se aproxima desde los tres personajes mencionados. Ya puede, pues, advertirse como vamos a concluir que era la relación de los ilustrados -tomamos como

ejemplo a Bolívar y a Alberdi-, su visión de la condición de los demás seres humanos que habitan esta América en el siglo XIX y principios del XX.

Para Roig, el discurso lascasiano, de la época de la conquista, tiene una estrecha relación con el discurso bolivariano, de la época de la independencia. El padre Las Casas es el mismo conquistador, trocando el griterío violento por la “palabra”, la cual es suya, en tanto dominador. Su prontuario parte de un ideal humanista: “absolutamente todos los hombres están en condiciones de recibir el mensaje cristiano” (Roig, 1981: 212). Le reconoce al dominado su naturaleza racional, necesitada en su ignorancia de la salvación, así como el dominador necesita de esta misma salvación en orden a su ambición y sed de poder.

Se prescribe que el dominador cambie su actitud agresiva por una más paternal, de tal manera que los siervos estén a gusto sirviendo fielmente a sus amos. Legitimando, así, para siempre la relación de dominio.

Esta resignación por medio de la pacificación era condición necesaria para la evangelización, para la recepción del mensaje cristiano, tanto de parte del dominador como por parte del dominado:

He enseñado -dice citando una historia de San Pablo- que quienes por su alimento y vestido tienen una vida mediocre, deben estar contentos; he enseñado que los pobres deben regocijarse en medio de su pobreza... he enseñado que los hijos deben obedecer a sus padres y escuchar sus saludables amonestaciones. He enseñado que los que poseen bienes deben pagar con solicitud los tributos... he enseñado que las mujeres han de amar a sus maridos y han de honrarlos como a sus señores... he enseñado que los amos deben conducirse más humanamente con sus siervos; y he enseñado que los siervos deben servir fielmente a sus amos, como si sirvieran a Dios. (Las Casas citado en: Roig, 1981:213).

Pero, por otro lado, esta pacificación por medio de la resignación, siendo condición indispensable para la recepción del mensaje evangelizador por parte de los infieles, no era suficiente, siendo vital el respeto a la libertad, la cual no es sólo interior, sino también en lo que tiene que ver con la posesión de bienes.

Tanto la ausencia de miedo a la violencia del conquistador, como la confianza derivada del respeto por las personas y los bienes que poseen, hacen que el infiel no tenga protestas que hacer y pueda empezar a “escuchar” el mensaje evangelizador.

Así pues, el saqueo de América por parte de los españoles, se le presenta a Las Casas como un obstáculo en su misión evangelizadora y contrario al derecho natural. Encuentra una relación directa entre el ser y el tener. La siguiente cita, igual que la anterior, es de un texto del padre Bartolomé de las Casas, cuyo nombre *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ya demuestra la razón de su defensa:

¿No es una iniquidad privarlos de sus bienes, despojarlos de sus tierras, de sus dominios, de sus honores, de sus esposas e hijos, de su libertad y de su vida, y afligirlos y contristarlos de otras mil maneras? Es ciertamente una iniquidad arrebatar lo ajeno, perpetrar crueles homicidios, oprimir a los miserables y a los que no pueden defenderse, enriquecerse con los bienes ajenos, mancharlo todo con acciones torpes y nefandas y ejemplos execrables e infamar la religión presentándola como injusta e inmundada. (Las Casas, 1975:63, 233 y 285 citado en Roig, 1981: 213-214).

Manteniéndose como fórmula humanitaria del régimen de conquista y dominación, variante del discurso opresor, el discurso del padre Bartolomé de las Casas adquiere un sentido que lo pone más allá del paternalismo. Esta prioridad de la tenencia es una tesis ciertamente revolucionaria con respecto a su época.

En el pensamiento de Simón Bolívar, afirma Roig, el discurso paternalista del clérigo sufre un retroceso. El Libertador traza una imagen idílica de la realidad social de América, tal como describe el padre que debería ser. Ignorando la realidad opresiva que el padre denunció decididamente, y encubriéndola con una visión idílica. Roig lo resume así: “en pocas palabras, no hay opresión y el discurso paternalista rige la convivencia entre los hombres, haciendo que la relación entre el amo y el siervo no sea odiosa” (1997:215).

El discurso al que se refiere Roig es una carta dirigida a los países europeos con el fin de ganarse el apoyo para la constitución de los nuevos Estados en América. Y les muestra las condiciones inmejorables para la creación de estos nuevos Estados. Lo extraño es que, incluso justifica el esclavismo, mostrando como factor positivo esta situación degradante que en otros escritos repudió.

Ya más adelante, el Libertador abandona esta idea idílica y pasa a proponer un despotismo ilustrado, proyectado en el “Discurso de Angostura” de 1819. Finalmente, cuando fracasa este proyecto, la misma actitud paternalista es la que entra en crisis:

Le dice al general Flores: Ud. Sabe que yo he mandado 20 años y de ellos he sacado más que pocos resultados ciertos; 1. La América es ingobernable para nosotros; 2. El que sirve una revolución ara en el mar; 3. La única cosa que se puede hacer en América es emigrar; 4. Ese país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas; 5. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos; 6. Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la historia. (Bolívar, 1977:282 y 285 en: Roig, 1997: 217).

Entre la primigenia visión idílica y esta visión apocalíptica hay una distancia que no significa incompatibilidad, para Arturo Andrés Roig el discurso apocalíptico lleva implícito el discurso idílico sea o no sea pronunciado. “El paternalismo se mueve entre la bendición de los hijos y su maldición” (1981:218).

La visión idílica supone un encubrimiento y un desconocimiento de la realidad, por eso la respuesta de dolor y asombro ante el choque con la realidad. Es un hecho permanente, según Roig, un espíritu de negación de la población americana por parte de los criollos, que en unos casos llevaba hasta el genocidio, y en casi todos, a querer ser dominados y explotados por cualquier otra potencia extranjera o conquistados por algún imperio así fuera el español. A fines del siglo XVIII Francisco Miranda había anticipado el discurso apocalíptico que sobrevendría después en Bolívar:

Le confieso -decía a un amigo- que tanto como deseo la libertad y la independencia del Nuevo Mundo, otro tanto temo la anarquía y el sistema revolucionario. No quiera Dios que estos hermosos países tengan la suerte de Saint Domingue, teatro de sangre y crímenes, so pretexto de establecer la libertad; antes valiera que se quedaran un siglo más bajo la opresión bárbara e imbécil de España. (Miranda, 1798:207 en: Roig, 1981: 218-219).

Para 1830, la revolución francesa de ese año; con una ideología diferente, los movimientos obreros en Europa y campesinos en América en campaña contra las ciudades marítimas, hizo caer en quiebra la idea de la aristocracia de los generales de la Independencia que Bolívar había soñado y que proyectó en la constitución de Bolivia, igual ocurría con la respuesta de O'Higgins y la mayoría de los libertadores.

Alberdi, para 1837, hacía un reconocimiento de la forma de conciencia para sí alcanzada por esas masas que habían primero protagonizado la anarquía y ahora sustentaban gobiernos tiránicos, como en la Argentina del dictador Juan Manuel de Rosas, cuyo gobierno se caracterizó por la sangrienta persecución de los grupos que precisamente habían liderado las guerras de independencia.

Si la esperanza de los libertadores era la construcción de unas naciones ilustradas, la plebe había tomado el control y el siglo XVIII sería plebeyo. Alberdi le saluda como hermana, y considera que su emancipación es la emancipación del género humano entero.

Fórmula cercana a la promulgada por Marx años más tarde, pero cuyo origen, ciertamente, estaba en aquellas convulsiones obreras y campesinas en que se estaba moviendo gran parte del mundo moderno/colonial.

Para Alberdi, eran "pobres mayorías", "inocentes ignorantes", hermanos, ya no se trata de un paternalismo padre-hijo, sino hermano mayor / hermano menor. De este fraternalismo al estilo del romanticismo francés de la época, el pensador pasa rápidamente al rechazo de los grupos sociales inferiores, según su juicio, "en América, todo lo que no es europeo es bárbaro" (en: Roig, 1981).

Si la obediencia había sido estéril bajo el despotismo de los gobiernos populares que la crearon, habrá de ser fecunda bajo gobiernos elevados y patriotas:

A esta política abiertamente antipopular y, por eso mismo, antiamericanista y europeizante, se suman las proposiciones de acuerdo con las cuales la República Argentina debía ser entregada a la dominación incondicional de la nueva Europa colonizadora mediante tratados que sometían de modo absoluto el trabajo del hombre nativo y los recursos naturales, a los intereses de aquélla. (Roig, 1981:221-222).

Así, nuestro filósofo, muestra cómo el humanismo que supone el paternalismo es ilegítimo:

Con ese humanismo, el discurso opresor había dado con un eficaz modo de encubrimiento, el mismo que se extenderá y renovará por obra de la conciencia liberal hasta nuestros días y que estará en la base de los populismos latinoamericanos contemporáneos, con todas sus contradicciones. (Roig, 1981:222).

Sin embargo, Alberdi, finalmente, descubre que América sólo puede seguir su propio camino, su propio destino. Si en la primera etapa de su pensamiento se había posicionado desde el discurso paternalista y en una segunda en el discurso opresor, habría de llegar una tercera etapa, en la cual se daría cuenta de la historicidad del ser latinoamericano, es decir, descubre que su barbarie no es propia sólo de él, y que tampoco lo es por naturaleza. Descubrimiento que realiza a partir de su postura frente a la guerra del Paraguay, la cual es atacada simultáneamente por Argentina, Brasil y Uruguay, así como su experiencia directa vivida en la guerra franco-prusiana. Veamos:

El mismo Alberdi que en 1852 había dicho que en América “todo lo que no es europeo es bárbaro” y que en 1863 había justificado la invasión francesa a México, considerando que significaba el avance de la civilización sobre la barbarie, descubre, como fruto de su experiencia en el viejo mundo, la barbarie europea. (...)

“La guerra puede ser -dice hablando de los países europeos- el único medio de hacerse justicia a falta de un juez; pero es un medio primitivo, salvaje y anticivilizado, cuya desaparición es el primer paso de la civilización en la organización interior de cada Estado. Mientras él viva entre nación y nación, se puede decir que los Estados civilizados siguen siendo salvajes en su

administración de justicia internacional”. “El hombre actual -dice en otro texto- se presenta bajo tres fases, en lo interior de su patria es un ente civilizado y culto; fuera de sus fronteras, es un salvaje del desierto... lo que hoy se llama civilización no es más que una semi-civilización o semi-barbarie y el pueblo más culto es un pueblo semi-salvaje”. En relación con esta misma constatación, antes había dicho que “en las naciones cristianas y civilizadas” -algo así como lo que ahora se denomina “mundo occidental y cristiano”- la parte de presupuesto dedicada a la guerra “absorbe las tres cuartas partes”. “Sólo el Asia, el África y la América indígena, es decir, sólo los pueblos salvajes, son excepción de esta regla de los pueblos civilizados y cristianos”. (Roig, 1997:225).

De esta manera, Alberdi relativiza las categorías básicas del pensamiento político y social latinoamericano según Roig: los conceptos de civilización y de barbarie.

Alberdi reconoce, además, que no son los pueblos enteros los que hacen las guerras imperialistas, sino ciertos grupos sociales que confunden sus intereses con los de la nación. Abandona así, la metafísica de la historia que giraba en torno al concepto romántico de nación, descubriendo que hay otros sujetos históricos, las clases sociales.

Hemos realizado, pues, un recorrido desde la ilustración americana, pasando por el movimiento independentista en que desemboca la misma, para llegar hasta principios del siglo XX, con una mayor madurez en las ideas. Se pasa de los reducidos círculos ilustrados del siglo XVIII con una visión paternalista en su relación con las masas populares a la desilusión en las guerras civiles de principios del XIX hasta una postura que reconoce una heterogeneidad al interior del concepto homogeneizante de nación ya a finales del XIX y principios del XX.

No es del todo impertinente ahora preguntarnos quien tenía la razón: ¿Octavio Paz o Leopoldo Zea? En relación con la existencia de una ilustración latinoamericana.

Veamos lo que dice Paz:

En Hispanoamérica esas ideas eran máscaras; los hombres y las clases que gesticulaban detrás de ellas eran los herederos directos de la sociedad jerárquica española: hacendados, comerciantes, militares, clérigos, funcionarios. La

oligarquía latifundista y mercantil unida a las tres burocracias tradicionales: la del Estado, la del Ejército y la de la Iglesia. Nuestra revolución de Independencia no sólo fue una autonegación sino un autoengaño. El verdadero nombre de nuestra democracia es caudillismo y el de nuestro liberalismo es autoritarismo. Nuestra modernidad ha sido y es una mascarada. (En: Antolínez, 1997: 115).

En otra lectura, igualmente pesimista de la ilustración americana, Sastre considera que lo que hubo aquí fueron meros ecos de lo que se decía en Europa, la palabra pertenecía a los aborígenes americanos y a los europeos, en esta relación modernidad/colonialidad. Cuando los europeos tomaron algunos americanos para adoctrinarlos en la metrópoli, ya éstos no tenían nada que decir, sólo podían repetir, pues habían perdido la palabra: “esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras “¡Partenón! ¡Fraternidad!” y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad!”. (En: Fanon, 2003:7).

Con todo, debemos reconocer que algunas ideas han sido, por lo menos, interesantes, de aquel periodo. Por ejemplo, a través de aquella búsqueda de lo que somos, siguiendo, por supuesto, líneas trazadas por la ilustración europea, nuestro Libertador, considera que nuestro modo de ser y nuestra realidad, nos impelen a la *unión*, al *sentido comunal*. En un momento en que algunos se maravillaban con Estados Unidos, y proponían seguir su ejemplo, Bolívar, sin dejar de reconocer la importancia de los avances logrados por los sajones, expresa que nuestra composición es muy diferente con respecto a la de aquella nación y, en tanto pueblos íberos, no podemos poner al individuo en el centro de nuestras relaciones sociales.

En el ideal bolivariano, es necesario que los pueblos hispanohablantes, se unan, en lo que él llama comunidad íbera, de tal manera que puedan, según una identidad cultural, política e histórica, construir una gran nación. Sólo así podrá ser posible evitar la colonización, protegerse de tener que estar bajo la tutela de otra potencia. Sería una unión federal, en la cual se respetarán las diferencias y las decisiones propias, pero que a la vez, fuera una síntesis de nuestra propia historia

compartida. De esta manera podríamos entrar al concierto de las naciones de igual a igual, sólo así podríamos hacer valer la legitimidad de nuestras decisiones, nuestros derechos, libertad y soberanía.

Para Bolívar, aunque el concepto de nación es fundamental, sabe que no podemos seguir al pie de la letra el ejemplo de los pueblos occidentales, considerando, según Zea, que hemos llegado tarde a ese mundo (1970:254:255).

Si no nos uníamos, seríamos solo pasto para las naciones que han hecho de su crecimiento material y del enriquecimiento de sus individuos una de las principales metas de expansión. Ante el expansionismo decidido de estos pueblos la única salida era la unión. Pero esta unión proporcionaría una fuerza que no sería utilizada para someter a otros pueblos, sino para expandir los ideales de solidaridad, de respeto por la soberanía, los derechos políticos y las ventajas nacionales. Era un imperio que quería expandir los valores de la cultura occidental, coordinando los derechos de los individuos con los intereses de la comunidad. En el que fuera posible una paz y un acuerdo universales, “una cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo individualista que lo invalida” (Zea, 1970:256).

En un sentido de nación, la esperanza del Libertador es honorable, aunque la argumentación de Roig, acerca del paternalismo, ya en un terreno más aterrizado a las personas concretas que vivían en estas tierras es aplastante. Podemos ver, sin embargo, algunas categorías que aún siguen teniendo el potencial crítico necesario para encontrar soluciones a problemáticas que aún hoy siguen vigentes, y que Bolívar ya auguraba como, por ejemplo, la posición de subordinación con respecto a otras potencias:

Cuando yo tiendo la vista sobre la América la encuentro rodeada de la fuerza marítima de Europa, es decir, circuida de fortalezas flotantes de extranjeros y por consecuencia de enemigos. Después hallo que está a la cabeza de su gran continente una poderosísima nación muy rica, muy peligrosa y capaz de todo. (Bolívar, 1822 citado en Herrera: 2004:10).

Este intento de unión frente a las amenazas de imperios dispuestos a aprovechar las riquezas de nuestro subcontinente, fue motivo de persecución y elaboración de complots a través de sobornos y campañas de desprestigio. Según Juvenal Herrera Torres, la alianza entre las oligarquías criollas con el imperialismo europeo y el expansionismo yanqui, fue trinchera desde la cual se desbarató el proyecto de integración latinoamericana (2004:14). Estados Unidos realizó una conspiración permanente y numerosos actos en complicidad con el santanderismo y otros personajes por el estilo en toda América: soborno a tropas militares, fraudes electorales, intentos de asesinato. Sucre fue asesinado en las montañas de Berruecos, según dice el escritor Juvenal Herrera, por sicarios del general José María Obando. Veamos un documento histórico, que el autor trae a propósito de la aversión de Estados Unidos para con el Libertador y en el que, además, se demuestra el carácter clasista de sus intenciones:

Difícilmente podría ser la intención de los Estados Unidos alentar el establecimiento de un despotismo militar en Colombia y Perú, cuyo primer movimiento sería establecer un puesto de avanzada en la isla de Cuba. Si Bolívar realiza su proyecto, será casi completamente con la ayuda de las clases de color, las que, naturalmente, bajo esas circunstancias, constituirán las dominantes del país. Un déspota militar de talento y experiencia al frente de un ejército de negros no es ciertamente la clase de vecino que naturalmente quisiéramos tener. (Alexander H. Everett, ministro de los Estados Unidos ante el gobierno español, citado en: Herrera, 2004:15).

Es revelador que, cuando Bolívar muere, toda su obra legislativa y política es destruida, su ejército desmovilizado y sus seguidores o sospechosos de esto perseguidos, desterrados o asesinados. Quienes quedaron con el poder tenían un sentimiento regalista con respecto a otra potencia extranjera: Estados Unidos; y su intención era imitar o, más bien, obedecer para lograr alcanzar la grandeza de esa nación.

Hay, pues, un ideal de unidad en el pensamiento bolivariano, que tiene encarnizados enemigos. Tal vez, al final de su vida, el Libertador no se percató de que su obra no fue destruida por defecto de los habitantes de esta región, tal como

interpreta Roig las palabras de pesimismo al final de su vida, sino por conspiraciones que tenían que ver con lo que Alberdi, quizás, si pudo ver: intereses de clase y de raza que impedían apoyar un proyecto que se tendría que hacer a partir de la unidad de todas las razas y sacrificando algunos intereses de clases determinadas. De ahí el apocalipsis de su maldición, en gran medida cumplida en el devenir histórico.

Algunas categorías podemos rescatar de este periodo, además, claro está, de las que ya se tocaron con relación al racionalismo propuesto en la exégesis de la ilustración por parte de Kant, éstas son: la valoración de lo propio, la autenticidad, es decir, un sentimiento de orgullo frente a lo nuestro, y de reconocimiento del potencial de nuestras características culturales; dicha autenticidad promueve el reconocimiento de la propia realidad y, por ende, la construcción de ideas creadas a partir del reconocimiento de la propia historia; integración: cuándo reconocemos nuestra propia realidad, historia y cultura, la unión entre personas y países con características similares se hace imprescindible para darle relevancia a esos valores propios, la unión significa la protección frente a poderes extraños que nos pueden esclavizar y, como otra categoría, el eclecticismo en la búsqueda de la verdad.

Otras categorías o características, sin embargo, deben ser tenidas en cuenta pero en el sentido de no caer en ellas, pues son constitutivas de lo que podríamos llamar un pensamiento acrítico latinoamericano. Ellas son: el excentricismo, el regalismo y la sobrevaloración de las ciencias naturales sobre las ciencias especulativas.

Como vimos, esta búsqueda de lo propio es derrotada por un interés de seguir, más que imitar a la potencia estadounidense. Aquí el pensamiento positivista tuvo un gran papel, luego del fracaso de la aspiración bolivariana. Es aquí donde cobra vital importancia una serie de separaciones y oposiciones, tales como retroceso/progreso, civilización/barbarie, caos/orden, revolución/evolución,

razón/experiencia, pasado/futuro; es allí, en ese antagonismo en donde, según Salazar Ramos, se libra la lucha que definiría, según el pensamiento positivista de América Latina, el ingreso o no, a la modernidad, en la que la ciencia de la experiencia, la civilización, el progreso, el orden y la evolución atravesarían nuestra existencia (1997:144). El Alberdi europeísta es de ésta línea de pensamiento.

A partir del positivismo latinoamericano tratan de buscarse las causas del fracaso en la constitución de nuestras repúblicas, de la manera como se proyectaron. Es una búsqueda que quiere encontrar la forma de superación de la realidad latinoamericana pero es una búsqueda ambigua y trágica. Considera que las formas actuales –salvajes– de su ser, constituyen un pasado, lo viejo, que hay que superar con lo nuevo. El pasado colonial debe ser reemplazado con la nueva modernidad. No se trata de una búsqueda desde el interior, en palabras de Roberto J. Salazar:

No ha sido fruto de un descubrimiento desde sí, desde dentro, sino de una evidencia externa, de una mirada que, saliéndose de sí misma, divisa otras culturas, merodea en sus hallazgos, fotografía sus hábitos y se detiene en su alma. Entonces, se compara, se mira a sí misma, escamotea en sus hechos, en sus fenómenos sociales, en sus empiricidades, en la raza, en el paisaje, en su moralidad, en sus costumbres, en su intelectualidad, en su sistema religioso, en su educación, en sus instituciones, y decide, con gesto de infinito orgullo, no seguir siendo como se ha sido, sino que debe ser como la novedad alcanzada ya por otros: Europa y Estados Unidos. (1997:142).

Al no alcanzar esa otra forma humana, esa otra condición histórica que se promete adquirir, se interroga por las causas que le estorban: la diversidad racial, la religión, la cultura, la moral, la política, las leyes... es una cadena interminable que, finalmente, da a entender que no podemos ser lo que somos si queremos llegar a ser lo que otros ya son.

Pero lo fundamental en esta corriente y en esta época es la forma como lo empírico fundamenta la construcción de conocimientos y de soluciones para nuestra realidad y la trascendentalización de lo empírico. Al negar toda

escatología, toda referencia a lo trascendental, buscando en los hechos, en las cosas vividas por el ser humano la evidencia de su verdad; promete trascendental y escatológicamente dicha verdad: el progreso y la civilización. Y esto es trágico, puesto que al ser una búsqueda inauténtica, ahistórica, que no ubica la propia realidad ni recupera la historia propia, una y otra vez falla. Al no percatarse de la dinámica vital, de la sociedad, sino queriendo aprehender el “hecho”, ya muerto, ya sin vida, la realidad se presenta como anárquica y sin sentido; de ahí, la lista de remitencias, entre lo social, lo cultural, lo moral, la educación, como un círculo que nunca termina: ¿Dónde está la falla?, ¿Qué es lo que impide llegar a dónde el signo de los tiempos señala? El fracaso de semejante búsqueda de hechos, hace que muchos positivistas latinoamericanos busquen luego salidas en la metafísica. (Salazar, 1997: 141-177).

Esta búsqueda se da como un rechazo generalizado a la escatología positivista, tan generalizada como fue su aceptación. Se tratará, ahora, de poner lo empírico a depender de algo más esencial y metafísico, la trascendentalidad es una “semiótica de la historia que buscará identificar lo más identificable del espíritu americano para convertir lo espiritual en el centro de su desarrollo histórico” (Salazar y Marquínez, 1997:189).

En el pensamiento del argentino Alejandro Korn, por ejemplo, el saber y el poder generados por el positivismo no ha mejorado la humanidad, antes la ha empeorado, se ha perfeccionado la explotación y la injusticia ha crecido, hay mayor capacidad para derramar sangre. La defensa de una supuesta libertad acabó por negarla. Se pregunta por el valor de los cálculos científicos, de los ensayos para construir el avión, para luego destinarlo al asesinato con la misma brutalidad. Llega entonces a la conclusión de que la ciencia no basta, de que es necesario subordinarla a un principio ético.

El positivismo, dice Korn, confundió el orden subjetivo con el objetivo, el orden espiritual con el natural, creyendo que si la selección natural era el proceso

constante en el mundo objetivo, entonces así debería ser también en el orden espiritual. Se vuelve a un hallazgo europeo del siglo de las luces: el empirismo habría hecho superflua la filosofía, innecesaria (Fischer, 1984) y también la ética, en esta nueva versión, según Korn. Por eso, este pensador proclama la creación de un orden diferente al natural, en el cual la ética ejerza su primado y alcanzar la humanidad plena. Pero debe ser una ética que atienda los problemas de la vida, de tal manera que la ética no sea una verbalista, patrimonio de grupos reducidos. Desde allí, Korn postula su nacionalismo argentino, el cual dice, que desde una misma identidad cultural con los demás pueblos latinoamericanos, en tanto conciencia colectiva tiene el ideal de la libertad lograda por la acción (en: Salazar y Marquínez, 1997:192-193).

Korn es un ejemplo, de lo que veníamos diciendo sobre la postura antipositivista, que llamó la atención sobre lo banal de poner lo empírico sobre lo espiritual, hasta anularlo. Otra crítica interesante, la formula Vaz Ferreira, quien pone el acento en lo que significó el encerramiento del espíritu humano en los límites de la ciencia y llama a la liberación del mismo.

Una postura, especialmente interesante, desde nuestro punto de vista, de estas corrientes que superan el positivismo, son las que postulan la cultura como creación por oposición a un complejo de inferioridad casi explícito en manifestaciones anteriores.

Si la raza y la cultura eran obstáculos en la perspectiva positivista, en este enfoque se convierten en creadores de posibilidades para crear el propio mundo, en el cual no rige el fatalismo de la naturaleza sino la libertad.

Aparecen, durante la década de 1930 diferentes obras en las que negros, pampeños e indios son resignificados, en donde, por ejemplo, la acción del negro brasileño no es la acción de su raza, sino de su condición de esclavo, del sistema esclavista (Gilberto Freire, 1934 en: Salazar y Marquínez, 1997:203); no se tratará

ya de una sub-raza, sino de un ser humano puesto en condiciones inhumanas. En estas posturas, se impone la idea de que estas razas no son inferiores, sino que se sienten inferiores en algunos casos, o, simplemente tienen esa apariencia por la condición en que viven. No se promueve el rescate de formas culturales ancestrales, sino que se quiere instruir en el sistema occidentalizado de educación para que estas personas puedan utilizar todo su potencial.

Es, pues, un modo de paternalismo occidentalizante. Una nueva forma de sentimiento de inferioridad que viene desde interpretaciones externas. A diferencia, de la dinámica de los movimientos étnicos actuales de nuestra región, era un reconocimiento impropio, desde afuera, como objeto de estudio o de compasión.

Con todo, queremos rescatar de este periodo una categoría propuesta por el colombiano Fernando González Ochoa: la *egoencia*, en búsqueda de esa constante que siempre reaparece, la autenticidad.

Para este pensador, no hay nada de auténtico en Suramérica, “porque somos hijos de padres humillados por Europa, simulamos europeísmo, exageramos lo europeo. Nuestra personalidad es vana” (en Salazar y Marquínez, 1997:208).

La *egoencia* es la antítesis de la *vanidad*. La vanidad es simulación, vacía, sus manifestaciones carecen de la gracia vital, diríamos, de la esencia que le da vida a la auténtica manifestación, sólo es apariencia externa sin ese fondo que le anima, una mueca en lugar de expresión que sale desde el fondo del alma.

A partir de la *egoencia*, es lo que permite que la cultura emane directamente de la personalidad, es decir, de la esencia misma del ser que se quiere manifestar. De ahí el ser verdaderamente culto. La cultura nada tiene que ver con las apariencias externas, con los modos o los atuendos; en Fernando González, la cultura es la expresión del interior del ser, lo que permite que el ser se apropie del universo, que se mueva en él naturalmente (González, 1976:17-19).

La cultura es universidad (González, 2002:50), lo cual quiere decir que en el ser culto el universo hace parte de su yo (1976:18). Esto tiene una relación directa con la forma de propiedad y de conciencia:

Universidad es la estructura en que se plasma la tendencia de las sociedades hacia la expansión de la conciencia, hacia la libertad; para nosotros, maestro es todo lo que incita la mente hacia la comprensión; para nosotros, el teatro, los mercados, los paseos, la calle, los hogares, etc., son órganos de la Universidad. La Universidad hace libres a los hombres. (Libertad es vivir de acuerdo con la causalidad). La Universidad hace comunistas a los hombres, es decir, propietarios del universo y concientes de la unidad de éste; los hace anarquistas, es decir, capaces de vivir racionalmente, sin que otro los gobierne. (González, 2002:33).

La conciencia libre es egoente, la egoencia es la única posibilidad de librarse de la colonia, “mientras la política no responda a la egoencia de la vida y la cultura, los pueblos latinoamericanos seguirán siendo eternas colonias; si ayer lo eran de hecho, hoy siguen siendo colonias por dentro” (En: Salazar y Marquínez, 1997: 209).

Pero Fernando González no se queda en la especulación, él va a tomar partido en la *brega* entre las posturas vanidosas y egoentes que se disputan el poder político en el país. Para las elecciones presidenciales de 1938 en Colombia, participa activamente en la campaña del candidato Echandía, del partido liberal, en contra del otro candidato del mismo partido Eduardo Santos, llamando a los filósofos López de Mesa y Sanín Cano a que se unan:

Por mi parte diré lo que vea claramente y con los términos en que me nazca. Y veo claramente que llegó el instante en que nosotros realicemos algo en el territorio que se nos asignó, metódicamente, dominando el medio y cultivando a los ciudadanos, o cederles el campo a otras gentes, resignándonos a que nuestros descendientes sean colonos. (2002:67-68).

Además, considera que una de las principales razones para que el ser colombiano no se manifieste en toda su autenticidad, ha sido la prensa de El Tiempo, el monopolio más grande del periodismo en el país, por lo cual llama a no leer, sino a vivir. Leer mucho y creer en todo lo que se lee, hace que perdamos las defensas y

nos convirtamos en opinantes; que haya tierra pero no hombres (González, 2002:83).

Para este pensador colombiano el ser humano es quien le da significado a las cosas, sin el hombre, el mundo carece de interpretación. El trabajo del hombre tiene como finalidad humanizar la materia, darle sentido humano. Un pueblo tendrá personalidad:

Cuando se muestre capaz de trabajar el lote de tierra que se le asignó y que llaman territorio patrio: haciéndolo a su imagen y semejanza. Es decir, en la medida en que un pueblo se incorpore a la materia mediante el trabajo, diremos que tiene personalidad. Porque la noción de patria material es la siguiente: el pedazo de tierra alindado, con sus riquezas naturales, que posee una gente para manifestarse en él, para humanizarlo. (González, 2002:73).

A partir de esta definición de patria, Fernando González, concluye que aquí no tenemos patria, pues en esta tierra se ha manifestado es el espíritu extranjero, a través de su capital. Los empréstitos en el país no han servido para la manifestación egoente, para la humanización de la tierra con nuestra propia humanidad, personalizándola, sino que, con la dominación psíquica que hemos tenido, empréstito es el nombre que aquí se le da a la venta de las riquezas naturales (2002: 72-75). Colombia, pues, no tiene personalidad, es pura vanidad (1976:23).

Los indios, por su parte, no son vanidosos, “no imitan, no desean parecerse a sus amos, no se prostituyen” (1976:27). Aunque poseen una personalidad completamente reconcentrada, humillada; no pone, el autor, su esperanza de construir una nación en ellos, de hecho, a ellos tampoco parece interesarles. En tiempos más recientes ya esa apariencia ha desaparecido, movimientos indígenas en América Latina han mostrado una vocación de nación, de internacionalismo incluso.

Una última noción queremos señalar del pensamiento de este autor: la brega, es decir, la perfectibilidad indefinida de las nociones y de la obra humana o de la naturaleza, según el autor:

Toda la diferencia que hay entre derechista e izquierdista consiste en que aquél considera al universo como apariencia definitiva: no admite el largo camino que hay desde la materia amorfa hasta el universitario anarquista o hijo de Dios, para ellos, las instituciones, como el matrimonio, son inmodificables; para ellos, el hombre posee la verdad; para nosotros, posee nociones perfectibles indefinidamente. (González, 2002:50-51).

La brega es lo que, en otro código, puede llamarse historicidad, el ir siendo, que más adelante estudiaremos con Paulo Freire.

Otra crítica interesante al positivismo, viene del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Este autor es reconocido como el primer marxista auténtico latinoamericano, aunque este reconocimiento llega tardíamente en la historia latinoamericana, después de muchos años de indiferencia y olvido:

La ortodoxia stalinista luego de su prematura muerte en 1930, lo desplaza del marxismo acusándolo de romántico, populista, idealista y sepultando sus ideas en el olvido. Recién con la Revolución cubana, se produce un revival de sus escritos, diferenciándolo de la ortodoxia marxista e intentando resaltar su visión heterodoxa. (Betta, 2005).

Este peruano, resignificando el marxismo para aplicarlo a la realidad propia de su país, considera que hay una estructura social que produce cierta conciencia social alienada, y una cultura rebelde igualmente alienada (Salazar y Marquínez, 1997: 210).

Para Mariátegui, la cultura europea se pudre al trasladarla a América, por lo tanto, sólo en la búsqueda de nosotros mismos puede salir América de sus propias limitaciones. Esa podredumbre europea puede ser el estiércol que sirva de abono a una nueva planta vigorosa (Salazar y Marquínez, 1997: 211).

Este encontrarnos con nosotros mismos, pasa por el mito y por la revolución. El mito satisface la necesidad de infinito que hay en el hombre. Ni la purificación de la raza o el progreso de la ciencia que postuló el positivismo pueden alcanzar esta búsqueda eterna del ser (Salazar y Marquínez, 1997: 210).

El libro más importante de Mariátegui es "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana" publicado por primera vez en noviembre de 1928. El eje central de esta obra es la relación entre el indio, el problema nacional y el régimen de propiedad de la tierra. En los primeros tres ensayos analiza específicamente este problema y en los siguientes trata temas de religión, literatura y educación para demostrar la ausencia de una identidad peruana nacional.

Según su análisis, ningún proyecto político peruano ha sido fruto de la verdadera totalidad de la realidad peruana, incluso la intelectualidad peruana se ha constituido de espaldas al universo indígena, principal sustancia de la composición peruana (Betta, 2005).

Es en la economía donde está la raíz de la explotación y atraso indígenas. Mariátegui llega a la misma conclusión de la Tercera Internacional Socialista con respecto a la formación económica del Perú, a través del siguiente proceso histórico: con la Conquista española se cambia el régimen comunal por el feudal del virreinato, sobre esto escribe: "Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista [echan] las bases de una economía feudal" (citado en: Betta, 2005).

Con la Revolución de la Independencia no hay un cambio en la estructura social y económica, es decir, continúa el régimen de propiedad feudal sin desarrollar una economía capitalista. Aunque en las costas del Perú nace una burguesía capitalista, ésta lo hace sobre la misma feudalidad y sigue teniendo fuertes nexos con la aristocracia tradicional (Betta, 2005).

No obstante, esta coincidencia con la III Internacional, no comparte el etapismo como receta para salir de la situación problemática del Perú. No considera que haya que realizar una revolución demo-liberal, sino que debe ser de carácter socialista (Betta, 2005).

A partir de la conquista, el Perú se erige sin el indio y en contra de él. Para Mariátegui, ante la ausencia de un proletariado fuerte y organizado y reconociendo que el indio no es una clase social, apela a la solidaridad que conserva la comunidad indígena para, en alianza con el incipiente proletariado, se pueda construir el Nuevo Perú sobre bases socialistas (Betta, 2005).

Esta solidaridad, sobrevive del comunismo agrario del pasado, “esos lazos de solidaridad que aún conserva en el presente, evocan un pasado de 'grandeza', y representan la esperanza o la fe en la revolución social” (Betta, 2005).

Es aquí donde se evidencia en toda su expresión la ausencia de un economicismo en Mariátegui. Las diferencias entre las realidades históricas de la corriente revolucionaria del marxismo que nace en plena revolución industrial con el presente peruano, con intención, asimismo revolucionaria, son superadas a través de la recuperación del pasado, del mito socialista indígena. Es necesario, entonces, que la densa capa indígena deje de mantenerse ajena al proceso de formación de la peruanidad “que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe” (Mariátegui: 1986, 64).

Por tal razón, el autor, ubicado en el presente, reconstruye los restos del pasado incaico en una nueva totalidad, con miras a vincular el pasado con un futuro revolucionario:

Estos 'restos' -los lazos de solidaridad- revelan una 'incorpórea' semejanza esencial o una cierta "consanguinidad" con las corrientes revolucionarias mundiales. La pasión, el sentimiento revolucionario, el mito, vinculan aquello que las diferencias de sus realidades históricas le impiden hacer. (Betta, 2005).

Mariátegui, en la citada obra, se introduce en un debate de la izquierda latinoamericana, tomando una postura de disidencia con respecto a la misma. Dicho debate es en torno al nacionalismo – internacionalismo, es decir, a la posibilidad o no de vincular las tareas revolucionarias del país con las de las demás naciones. En este sentido hay una postura nacionalista que dice que no es posible leer la realidad de América Latina a partir de una postura teórica exclusivamente europea como el marxismo; y una postura internacionalista que dice que la realidad latinoamericana es semicolonial, y por lo tanto no hay madurez para la revolución socialista. La primera postura, antimarxista, populista, receta la revolución demo-liberal para superar el inacabamiento, aquí se ubica el peruano Haya de la Torre^{*}; la segunda postura es la promovida por el etapismo de la III Internacional. Ambas posturas coinciden en que América Latina no puede pensarse sobre bases socialistas (Betta, 2005).

Mariátegui concilia la cuestión nacional con las corrientes revolucionarias internacionales, en cuya conciliación llega a la conclusión de que es posible pensar en un socialismo latinoamericano a partir de su realidad presente (1928), pero esta posibilidad no está en la visión lineal de la historia, sino en una simultaneidad y una condensación del pasado y el futuro en el presente (Betta, 2005):

En esta aproximación se sirve de argumentos 'no racionales', como es el mito (la fe religiosa) para recuperar el pasado indígena e integrarlo al futuro socialista situado en la escena presente. La historia no es vista como mera secuencia lineal de los hechos, sino a partir de la simultaneidad, de la condensación de pasado y futuro en un tiempo presente. (Betta, 2005).

* Político e intelectual peruano, fundador del partido APRA. De orientación marxista, rechazó tanto la injerencia de Estados Unidos como del comunismo Soviético. En algunas lecturas se le compara con Jorge Eliécer Gaitán, otro político izquierdista, de nacionalidad colombiana.

En este autor hay un considerar la teoría marxista en constante recreación, y diálogo con la propia cultura (Betta, 2005).

Como puede verse, este autor es un heterodoxo, tanto en el tema de la religión como en el del marxismo. Michael Löwy (2005), vincula la heterodoxia de su pensamiento con un romanticismo central en su discurso filosófico y político.

El romanticismo es un movimiento cultural que nace como protesta en contra de la civilización capitalista moderna, una civilización fundada en la racionalidad burocrática, la reificación mercantil, la cuantificación de la vida social y el desencantamiento del mundo (según la fórmula de Max Weber); dicha crítica se hace en nombre de valores culturales, sociales, éticos, o religiosos precapitalistas, y constituye una tentativa de reencantamiento del mundo (Löwy, 2005). Sus formas pueden ser reaccionarias y regresivas o utópicas y revolucionarias. Benjamín y Marcuse son marxistas románticos, según la consideración de Michael Löwy.

Tal vez sea interesante ver algunos rasgos de Walter Benjamín en lo que tiene que ver con la idea de pensar la historia a contrapelo: es un detenimiento del progreso para volver al pasado y recuperar la historia de los olvidados, de aquellos que vieron destruir su cultura, de sus formas de percibir, de sentir y de resistir. Benjamín propone recuperar las formas de resistencia que se produjeron en la lucha contra los dominadores y que fueron destruidas, reconstruir lo que fue echado por tierra.

No obstante esta correspondencia con el pensamiento de Mariátegui, no es Benjamín la influencia o "elección" del peruano, se trata de Sorel, un autor francés por el que ambos pensadores marxistas se fascinan (Löwy, 2007).

Sorel realiza una crítica marxista del progreso y propone el retorno al mito. En Mariátegui esta elección le lleva a escribir el siguiente pasaje:

La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales. (Mariátegui, 1925: 18-22; citado en: Löwy, 2007).

Para José Carlos Mariátegui, la revolución no se da por una inevitabilidad histórica, no pone el acento en los procesos económicos, aunque considera que los problemas del Perú tienen su asiento en la economía, no es desde allí desde donde empieza su solución. La revolución que postula comienza por una intención heroica, fruto del mito, de la fuerza que tiene esa búsqueda del infinito a través de lo religioso para generar la acción revolucionaria, temeraria incluso, que lleva a exponer hasta la propia vida.

Se puede observar, pues, que hay dos formas del marxismo, una mecanicista y otra que pone el acento en lo cultural. Por un lado el cientificismo y por otro un romanticismo marxista.

Mariátegui, en este último sentido, es puesto por Michael Löwy a la altura de grandes pensadores occidentales revolucionarios como Walter Benjamín o Antonio Gramsci, además de considerarlo, por la fuerza y originalidad de su obra, como un autor universal (Löwy, 2007).

Sin embargo, este romanticismo le cuesta el silenciamiento por parte de la ortodoxia dominante, de su pensamiento. Se le acusa de nacionalismo romanticista al denunciar la importancia del agrarismo inca en la lucha socialista moderna del Perú (Löwy, 2007). No obstante, como vimos en el apartado anterior, para Marx el allegamiento de la revolución es la vuelta a un principio gregario, pero en un sentido superior, es la negación de lo que negó la naturaleza comunista del ser humano.

Como lo apunta Löwy (2007), para Carlos Marx, la abolición revolucionaria del zarismo en Rusia, podría permitir el renacimiento de un tipo de sociedad arcaica bajo una forma superior, según lo expresa en una carta a una revolucionaria rusa. Con lo que, para Löwy, la crítica romántica, es decir, la protesta cultural contra la civilización capitalista en nombre de valores del pasado pre-capitalista, ya está presente en Marx.

Hay, pues, según las propias palabras de Mariátegui, una negación de la auténtica crítica marxista en las posturas evolucionistas y positivistas que ven el socialismo como el corolario y la continuación de la civilización industrial moderna en una economía colectivista y planificada. En oposición a esta negación, propone una crítica de las ilusiones del progreso y apunta una dialéctica utópica y revolucionaria (Löwy, 2007).

Dentro de la visión romancista dos posturas se enfrentan: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere volver a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, comunista, que quiere llegar a la utopía (en el sentido que le da Tomás Moro, etc.). En esta búsqueda de la utopía, Mariátegui, en numerosos pasajes de su obra, parece inventar los autores que soportan sus tesis. Si bien, en Marx, Engels, Sorel, Renan, puede haber caracteres cercanos a su concepción, muchas veces sus interpretaciones son forzadas, para dar cabida a sus propias ideas.

Su intención era demostrar la religiosidad de la revolución socialista, la importancia de la fe en este empeño, así escribe en 1926:

En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy una alma agónica como diría Unamuno (Agonía, como Unamuno, con tanta razón la remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate). (Mariátegui, 1976: 154; citado en Löwy, 2005)

Para Mariátegui, la política tiene una gran afinidad con la religión, es la intención, en la versión socialista revolucionaria, de la búsqueda del cielo en la tierra, con

toda la carga de voluntad espiritual que conlleva, todos los sacrificios que se hacen para alcanzar ese ideal. En épocas clásicas, la política es administración burocrática y parlamento; en épocas románticas la política se eleva a la categoría de religión, ocupando el primer lugar de la vida (Löwy, 2005).

Mariátegui, acude a los surrealistas, lo mismo que a Miguel de Unamuno, aunque éste sea católico y aquellos apelen al reencantamiento del mundo pero en contra de la religión cristiana tradicional. Lo que interesa a Mariátegui, es el alma encantada, lo agónico del misticismo, “la búsqueda heroica de sentido. Es decir, algo muy distinto de la religión institucional, con sus dogmas y su clero” (Löwy, 2007).

La crítica a la linealidad evolucionista y positivista de la historia, es decir la simultaneidad de la historia es una categoría del pensamiento crítico latinoamericano que, desde las corrientes más originales del pensamiento marxista de su época, aportó José Carlos Mariátegui. De esta postura, en lecturas posteriores realizadas por Aníbal Quijano, emergerá la categoría de heterogeneidad estructural.

Pensar pues, como dijera Benjamin, la historia a contrapelo; y la espiritualidad, la mística revolucionaria, a partir del rescate del mito irracional, anti-cientificista, la cultura y la sabiduría del pasado como ingrediente de futuro, tal cual lo pregonan los zapatistas de Chiapas hoy en día.

No se trata de negar la ciencia, sino de saber que tiene límites irrebasables y que ésta no tiene sentido sin el mito romántico que la pone al servicio de la búsqueda de un ideal utópico.

Este autor es una referencia obligada de la teología de la liberación, de hecho, el fundador de ésta, el también peruano Gustavo Gutiérrez, es un estudioso de Mariátegui. En esta misma perspectiva, Löwy (2005) sostiene que la obra de Mariátegui tiene aportes substanciales para entender a Camilo Torres, la teología

de la liberación, la participación de los cristianos en los movimientos de revolucionarios de Latinoamérica, y la “mística revolucionaria” de movimientos como el Movimiento de los Campesinos Sin Tierra (MST) o el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

El pensamiento de José Carlos Mariátegui y Fernando González está ubicado en el periodo de entre-guerras, con toda lo que esto significa para la producción de las ideas, sin embargo, mucha mayor fuerza o, por lo menos, interés, habrá en las ideas latinoamericanas que se producen a partir de la crisis de la segunda pos-guerra.

Posterior a la Segunda Guerra Mundial se dan en el mundo por lo menos dos circunstancias: el debilitamiento de las potencias europeas genera la voluntad de emancipación de sus colonias y; la intelectualidad, consternada por segunda vez (la primera fue durante la Conquista), ante la inhumanidad occidental manifestada en las dos grandes conflagraciones, tropieza con la humanidad del ser latinoamericano (Zea, 1974:108-109).

Esta crisis europea se evidencia en autores como Husserl y Heidegger (Maldonado, 2006:177) inicialmente, luego en Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Arnold Toynbee (Zea, 1974:108-109). A partir de dicha crisis, según Leopoldo Zea, la filosofía occidental tropieza con el hombre, es decir, a partir del sufrimiento del que fue víctima y, a la vez, cómplice, ya los europeos no se sienten el prototipo del ser humano sino, simplemente, hombres entre hombres. Ven como la sofisticación de su producción cultural no les impide desangrarse en guerras fratricidas, asimismo, observan el dolor infligido en las colonias, donde seres de piel oscura reclaman su propia humanidad y su derecho al verbo, así lo expresa Sartre:

Henos aquí *acabados*. Nuestras victorias, tripas al aire, dejan ver sus entrañas, nuestra derrota nos aprisiona, ya no podemos contar con los privilegios de nuestra raza, de nuestro color, de nuestras técnicas. No podremos unirnos a esa totalidad de la que nos exilan esos ojos negros sino arrancándonos nuestras mallas blancas para tratar de ser, simplemente, hombres. (1956:41 citado en: Zea, 1974:112).

Estos seres que se levantan en todas partes, en África, Vietnam, Latinoamérica habían sido categorizados como no hombres, para poderlos explotar, utilizar, maltratar, pero ahora preguntan por la supuesta humanidad de quienes asesinan y destrozan, incluso entre ellos.

Es en este contexto que surgen las perspectivas de mayor trascendencia y originalidad en América Latina. Desde la filosofía, la teología, la pedagogía, la política y la economía, se plantea una línea de reflexión y acción orientada a la emancipación económica y política, y a la liberación de los oprimidos (Yepes, 2006). Estas propuestas, en el terreno de las ideas, se evidencian en la filosofía de la liberación, la pedagogía de la liberación y del oprimido, y la teoría de la dependencia.

Así, durante la época en que Mariátegui y Fernando González estaban formulando sus ideas principales, también se empezó a formar, ya no desde el campo filosófico, sino desde el económico, pero con fuertes rasgos transdisciplinarios, la teoría de la dependencia. Ésta surge como respuesta a la crisis capitalista de los años 30, aunque sus bases estaban formándose desde los 20 (Yepes, 2006).

Mientras en el mundo del centro –Europa- se respondió con el keynesianismo, en la periferia –Latinoamérica, Asia y África- se hizo mediante la teoría de la dependencia. Esta diferenciación centro-periferia, fue introducida por el argentino Raúl Prebisch en los años 40, y con la misma, instaló el debate en la intelectualidad latinoamericana (colaboradores de Wikipedia, 2008).

En aquellos años, importantes intelectuales de América Latina se agruparon en torno a la Comisión Económica para Latinoamérica (CEPAL), creada el 25 de febrero de 1948 por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, más adelante amplió su rango de acción, incluyendo el caribe americano. Entre otros, Raúl Prebisch, con Fernando Enrique Cardoso, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, le dieron una gran dinámica a esta teoría, quienes propusieron la

Industrialización por Sustitución de Importaciones de los países más industrializados del subcontinente. Esto se realizó a través del fomento del mercado interno, y aplicando altas tasas a las importaciones. Inicialmente se propuso una burocracia que pudiera interactuar con las élites del siglo XIX, que contribuyera a la formación de una clase media fuerte, que pudiera dinamizar el mercado interno. Luego en los años 60, se percatan, a través de los análisis de la totalidad del funcionamiento socio-económico, de que el atraso se debía también a las élites nacionales (Ibíd.), ya que, como dijera, recientemente, Jorge Enrique Robledo, senador colombiano, estas élites lograron separar su suerte de la suerte de la nación, así, mientras a la nación le va mal, a ellas les va bien, incluso mejor, entre más mal le vaya a aquella (2004:40).

Según Enrique Yepes, esta teoría:

Buscaba romper el ciclo de "atraso" con respecto al desarrollo industrial del Primer Mundo, evitando depender de un solo producto de exportación que fundamentalmente beneficiaba las economías de los países industrializados y a las élites locales. Según esta teoría, para romper este ciclo, era necesario promover medios de autosubsistencia financiera para cada nación, eliminar los altos índices de miseria y generar sistemas de gobierno que no fueran fácilmente manipulados por los intereses económicos de las grandes compañías multinacionales. (2006).

La teoría de la dependencia toma fuerza en su desarrollo en la CEPAL, cuya labor está enmarcada en el desarrollismo pos-guerra. Con la consecuente ideología, que veía las naciones no centrales, como sub-desarrolladas, poniendo como fin del propio proceso histórico, el ideal de las naciones del centro, entonces, llamadas del primer mundo.

No obstante esta visión, es de resaltar que las propuestas de Raúl Prebisch, así como de otros colaboradores de la CEPAL en la época de la teoría de la dependencia, señalan la importancia de realizar análisis específicos para el tipo de economía que tenemos; es decir, las teorías construidas en naciones del centro, no podían aplicarse a las naciones de la periferia, pues su dinámica es diferente.

Aunque recurre a ideas marxistas y weberianas, no realiza un traslado de los contenidos teóricos.

Para Prebisch, el subdesarrollo de la región se entiende a partir de tres conceptos: *Heterogeneidad estructural*, *Especialización productiva* y, *Desarrollo desigual* (Novy, 2005).

La *heterogeneidad estructural* se refiere a la existencia simultánea de ramas de la producción en las cuales la productividad media es cercana a la de las naciones centrales, con otras ramas de producción en las que la productividad media es muy inferior; esto se debe a la diferencia tecnológica. En las primeras ramas de producción se da el empleo, y en las segundas, el subempleo. La coexistencia entre empleo y subempleo es la característica visible de la heterogeneidad estructural (Novy, 2005).

La *especialización productiva*, se refiere a la dependencia que tuvo la periferia, por largo tiempo, de la exportación de alimentos y materias primas para su crecimiento. Esto presiona la dificultad de exportar manufacturas para aumentar sucesivamente el valor de las exportaciones globales, además de la acumulación de importaciones; lo cual da como resultado un déficit de la balanza comercial (Novy, 2005).

El *desarrollo desigual*: mientras la periferia se caracteriza por ser heterogénea y especializada, los centros industriales presentan altos grados de homogeneidad y diversificación. Asimismo, el desarrollo desigual se evidencia en la media de ingresos entre el centro y la periferia, lo cual se da por la diferencia en la productividad del trabajo que tiene que ver con el desarrollo tecnológico (Novy, 2005).

Otra idea importante en Raúl Prebisch es la de *términos de intercambio*:

Prebisch sostenía que existía un deterioro de los precios de los productos exportados por los países periféricos con respecto a los bienes que importaba de los países del centro. A su vez este factor era agravado por el ciclo del comercio internacional ya que los países agrícolas eran más vulnerables que las economías centrales durante las recesiones. (Novy, 2005).

A partir de estos análisis, Prebisch recomendaba impulsar la industrialización, una combinación de exportaciones que trascendieran los productos básicos, así como un Estado capaz de combinar la apertura de los mercados con intervenciones calculadas, y procesos deliberados (Novy, 2005).

Lo más importante del pensamiento de la dependencia tiene que ver con la originalidad en los planteamientos, el desvelamiento de la forma como se realiza la explotación imperialista mundial (Ruiz, 2004: 65), el cuestionamiento que la originalidad de los planteamientos hacía de la pretendida universalidad de las conceptualizaciones producidas en el centro con la correspondiente reestructuración del mapa de la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2002: 221-222), que fuera, simultáneamente, economía, política, sociología, antropología e historia; y, que fuera más importante comprender el funcionamiento global que las demostraciones cuantitativas, específicas y metodológicamente rigurosas de espacios reducidos de la sociedad (Lander, 2004: 176).

Según Edgardo Ruiz Contardo:

Quizá éste sea uno de los casos pioneros en el Tercer Mundo de aplicación de categorías teóricas a una realidad concreta para demostrar la forma de realización de la explotación capitalista imperialista mundial, es decir, las nuevas formas que en esa época van demostrando que las relaciones económicas no han terminado por autonomizarse, independizarse en el mundo. (2004, 65).

De esta manera, la teoría de la dependencia, reorientó el debate intelectual en las ciencias sociales, ya que no en lo filosófico como pudimos ver en páginas anteriores, hacia la perspectiva del tercer mundo (Mignolo, 2002:221); asimismo, da lugar a demostrar que, desde la ciencia social, la periferia también tenía la capacidad de producir teorías originales que confrontaban la producción intelectual

del centro y su supuesto valor universal (Ibíd.); pensando el mundo desde la perspectiva de la estructuración asimétrica de la economía (Ibíd.:222).

Más adelante, “la hostil reacción norteamericana a los cambios sociales de Cuba demostró varios elementos de la Teoría de la Dependencia” (Yepes, 2006).

Por otra parte, el Concilio Vaticano II, proyecto reformista iniciado por el papa, de tendencia izquierdista (cf. Bernstein y Politi, 1996:170-175), Juan XXIII, sirvió como plataforma para que en América Latina se creará la teología de la liberación, comprometiendo a la iglesia con el cambio social. Esta doctrina se fundamentó en la opción preferencial por los pobres y marginados y la denuncia de la injusticia que se aprecia en los evangelios. Inspirados en el mensaje cristiano, los teólogos de la liberación:

Promueven una concepción anticapitalista de la vida y de la sociedad basada, no en el lucro, sino en el espíritu comunitario. Su aplicación práctica se expresa a través de comunidades de base en las zonas más pobres de las ciudades y los campos, en las que se fomenta la solidaridad, la dignidad y libertad de expresión, el estudio de la Biblia, y la movilización colectiva para reclamar los derechos políticos de los marginados, promoviendo su participación activa en los procesos sociales de sus respectivos países. (Yepes, 2006).

La fuerza de esta tendencia religiosa se deja sentir, aún hoy (después de la contraofensiva reaccionaria y neoliberal), en la defensa de los derechos humanos, en la organización de comunidades en defensa de su dignidad y en el sacrificio, incluida la persecución y desaparición que han padecido y enfrentado.

Para el padre Gustavo Gutiérrez, fundador de la teología de la liberación, la liberación tiene tres dimensiones inseparables: la liberación de estructuras injustas, la liberación del ser humano, y, como fundamento, la liberación del pecado. El pecado es negarse a amar, a entrar en comunión con Dios y con los demás seres humanos (Gutiérrez y Vaccaro, 2003). Lo principal en la teología de la liberación no es la reflexión teológica, dice Gutiérrez, sino la aplicación de las enseñanzas de Jesús en la actualidad histórica; así, el compromiso “con los

pobres y la justicia, la vivencia de la fe y la alegría de su celebración” (Ibíd.), son las señales de esta tendencia, más que las elaboraciones teológico-conceptuales al respecto.

Una de las claves del pensamiento de este sacerdote peruano es la concepción de paz, tomada, por supuesto de la Biblia, allí, la paz sólo se alcanza con justicia (Ibíd.). En tal sentido, la pobreza material no puede justificarse desde lo religioso. Para el padre Gutiérrez, la pobreza puede ser diferenciada entre pobreza física y pobreza espiritual, la física, quiere decir hambre de pan; la espiritual, hambre de Dios, de amor, de comunión. El hambre material tiene que ser combatida, no puede ser vista como una fatalidad por los creyentes, pues detrás de ella no está la voluntad de Dios, sino de los hombres (Gutiérrez, 2003).

La pobreza es la insignificancia, es decir, no se refiere sólo a esa división entre pobreza material y pobreza espiritual, sino que también tiene que ver con la negación de la dignidad de las personas por diversas causas, como las culturales o, simplemente, por ser mujer; y no es justo que las mujeres digan que nacieron para sufrir y lo justifiquen en una voluntad divina (Ibíd.).

En el terreno de las propuestas concretas, Gutiérrez considera que en el campo económico, político o social la teología de la liberación debe abstenerse de proponer caminos, simplemente se limita a señalar las injusticias y crear toma de conciencia y compromiso con el cambio hacia una vida más cercana a los ideales de Jesucristo es decir, de justicia y de igualdad entre las personas, lo cual se logra no desde la caridad de quien da de comer, sino yendo a las causas de la pobreza, de la injusticia e inequidad (Ibíd.).

No obstante, la ausencia de politización de la propuesta no implica la ausencia de una política, según Leonardo Boff: “Una política que pone como centralidad la vida amenazada, la justicia de los pobres, el rescate de la memoria de las culturas originarias, la dignidad de los seres humanos, y la sacralidad de la vida, esa para

mí, es la política de Jesús, la política del Reino” (Boff y Orellana, 2008). Además, insiste Boff, en el cuidado de “la Tierra, las aguas, los bosques y los animales, amenazados por una cultura sin piedad ni sensibilidad, y que puede llevar a una crisis del sistema de la vida con la desaparición de centenares de especies” (Boff y Gutiérrez, 2008).

Por otra parte, al igual que en el ámbito filosófico, en el campo teológico, específicamente de la iglesia católica, desde la perspectiva de Boff (Ibíd.) se hace necesario que ésta deje de ser un apéndice de las iglesias europeas y, la teología de la liberación ha aportado a la conformación de una identidad propia que sea fuente para otras experiencias (Ibíd.).

Cabe recordar aquí una diferencia entre los dos autores por los que nos hemos guiado para este acercamiento a lo fundamental de la teología de la liberación: Gustavo Gutiérrez sigue haciendo parte de la estructura eclesial, mientras Leonardo Boff, por su lado, decidió renunciar, anunciando que se alejaba del ministerio presbiterial pero no de la Iglesia, que dejaba la Orden Franciscana, pero no el sueño de San Francisco de Asís*, que seguía su labor teológica de matriz católica, con los pobres y contra su pobreza, a favor de su liberación, cambiando de trinchera, pues, desde la que estaba, era fuertemente impedido para realizar su misión cristiana; considera, además que el poder doctrinal es cruel, sin piedad, que le puso un muro ante el cual ya no pudo avanzar más, y retroceder sería perder la dignidad (Batalloso y Boff, 2007).

En el campo de la pedagogía el brasileño Paulo Freire con unos mismos ideales pero sin el sentido religioso de la teología de la liberación, ha tenido una gran relevancia mundial en la búsqueda de “modelos educativos que generen cambios sociales deseables para la mayoría de la población –participación democrática,

* Francisco de Asís renunció a la vida de riquezas que le esperaba administrando los negocios de su padre y, por su amor a los animales, es considerado el patrono de los veterinarios y, en algunas lecturas, iniciador del medioambientalismo. En Leonardo Boff puede entenderse, a partir de esta última característica, su insistencia en el cuidado de la naturaleza y de los animales como parte de su teología.

pensamiento crítico, producción activa de conocimiento- o, como afirma Freire, prácticas de aprendizaje que ayuden a "crear un mundo en el que sea más fácil amar" (Yepes, 2006).

Sobre Paulo Freire y la teología de la liberación, Leonardo Boff afirma, a propósito de los diez años del fallecimiento del pedagogo:

Nosotros desde la Teología de la Liberación siempre hemos considerado a Paulo Freire como a uno de los fundadores, porque la Teología de la Liberación, más allá de ser teología, es también un método que arranca de la realidad y una práctica que crea más y más libertad, por eso la liberación es la acción que va creando libertad en una perspectiva absolutamente integral. (Batalloso y Boff, 2007).

Esto nos sirve para reafirmar la propuesta hermenéutica de Yepes (2006), según la cual éstas son manifestaciones de una misma línea de pensamiento, la del compromiso con la liberación de los seres humanos.

Aunque, el mismo Paulo Freire no se considera como parte de la teología de la liberación ni, tampoco, de la filosofía de la liberación, sabe que no puede entenderse esta última sin sus aportes al conocimiento comprometido en América Latina.

En el inicio de la búsqueda freiriana está la cuestión de la adaptación al mundo en contraste con la inserción en el mundo. De allí parte toda su apuesta filosófica, pedagógica y política.

No es fortuito que apenas al inicio de uno de sus primeros libros, y el primero de gran relevancia, "La educación como práctica de la libertad", el autor realice la siguiente afirmación: "es fundamental, entonces, partir de la afirmación: el hombre no sólo está en el mundo, está con el mundo" (1965:15); y, asimismo, apenas al

inicio de su última entrevista* introduzca esta diferenciación entre adaptación e inserción:

En la adaptación hay una adecuación, hay un ajuste del cuerpo a las condiciones materiales, a las condiciones históricas, sociales, geográficas, climáticas, etc.; en la inserción lo que hay es la toma de decisión del sentido de intervención en el mundo; por eso mismo yo rechazo cualquier posición fatalista ante la historia y ante los hechos, yo no acepto, por ejemplo, expresiones como: “es una pena que haya tantos brasileros y tantas brasileras muriendo de hambre pero, al final, la realidad es así”, ¡no! Yo rechazo como falsa, como ideológica esa afirmación, ninguna realidad “esa así”, toda realidad está ahí sometida a la posibilidad de nuestra intervención en ella. (1997).

La adaptación al mundo es una característica más de tipo biológico que humano (1965:15), aunque, obviamente, el autor no realiza esta dicotomía, pues ambas esferas, la de la adaptación y la de la inserción son propias de los seres humanos concretos. Sin embargo, en términos prácticos, se evidencia una cosificación de los seres humanos, en el momento en que se encuentran reducidos a su esfera adaptativa, biológica.

Esta deshumanización, en términos de Freire, es una viabilidad ontológica e histórica, y a partir de su reconocimiento y constatación es que los seres humanos se preguntan por la otra viabilidad, la de su humanización (1967:18).

Los movimientos de resistencia son la evidencia de esta búsqueda en el mundo de los 60's:

Los movimientos de rebelión, sobre todo de jóvenes, en el mundo actual, que necesariamente revelan peculiaridades de los lugares donde se dan, manifiesta, en su profundidad, esta preocupación en torno del hombre y de los hombres, como seres en el mundo y con el mundo. En torno de lo qué y cómo están siendo. Al poner en tela de juicio la civilización de consumo; al denunciar las “burocracias” de todos los matices; al exigir la transformación de las Universidades de la que resulte, por una parte, la desaparición de la rigidez en las relaciones profesor-alumno; por otra la inserción de aquellas en la realidad; al proponer la transformación de la realidad misma para que las Universidades puedan

* Esta entrevista fue realizada el 13 de abril de 1997 por la empresa productora TV PUC de São Paulo; se puede acceder al vídeo de la misma a través de la web, para el presente trabajo realizamos una traducción libre de la misma.

renovarse; al rechazar viejos órdenes o instituciones establecidos, buscando la afirmación de los hombres como sujetos de decisión, todos estos movimientos reflejan el sentido más antropológico que antropocéntrico de nuestra época. (1967:18).

De la misma manera, ya en esa última entrevista, vuelve a referirse a los movimientos de resistencia y rebeldía, de finales del siglo XX:

Yo estoy absolutamente feliz por estar vivo todavía, y estar acompañando esa marcha que, como otras marchas históricas, revelan un ímpetu de voluntad amorosa de fundar un mundo, esa marcha de los llamados Sin Tierra, yo moriría feliz si viera un Brasil lleno, en su tiempo histórico, de marchas, marchas de los que no tienen escuela, marchas de los censurados, marchas de los que quieren amar y no pueden, marchas de los que se rehúsan a una obediencia servil, marchas de los que se revelan, marchas de los que quieren ser y les prohíben ser. (1997).

Estas luchas son producto de esa conciencia y de esa voluntad de intervención el mundo, que implica pensar la realidad, no desde una posición final, "sino una posición crítica, de quien se asume como sujeto de la historia" (1997).

Constatar, pues, la posibilidad de inserción en el mundo, quiere decir que se realiza un movimiento de humanización (1967:18), de trascendencia, pero en un sentido no espiritual (1965:16), sino mundano, como se verá.

La posibilidad de la humanización o deshumanización, es la raíz de la inconclusión del ser humano (1967:18). La conciencia de nuestro inacabamiento, produce un proceso de continua búsqueda, veamos:

Yo digo que nosotros somos seres, hombres y mujeres, inacabados, pero con una diferencia radical de la clase de inacabamiento de los árboles, de los otros "bichos": en el momento mismo en que nos tornamos capaces de sabernos inacabados, sería una inmensa contradicción si, al mismo tiempo, no nos decidimos a un movimiento que es permanente y que es un movimiento de búsqueda, un movimiento de procura, un proceso en que nos hiciéramos de permanente búsqueda, que yo vengo llamando vocación de ser más. (1997).

Esta vocación de ser más es la trascendencia del ser humano, en cuya raíz está la conciencia que tiene de su finitud (1965:16-17). En los primeros años, el pedagogo consideraba que esta vocación de ser más, proveniente de la conciencia de su

inacabamiento (1997; 1967:18) y de su finitud (1965:17), sólo podía tener un signo de humanización, no de deshumanización, pero al final de su vida, ya ha descubierto que en ese proceso de búsqueda de ser más, puede producirse una distorsión:

En esa búsqueda, en ese proceso de búsqueda de completud, de esa vocación de ser más, nos perdemos también, estamos en una indiscutible posibilidad de distorsionar el proceso de búsqueda de ser más, y es esa distorsión, lo que yo llamo deshumanización.

Aunque en la pedagogía del oprimido tenga en cuenta dicha distorsión, considera que, siendo posible en la historia, no es vocación histórica. Tal vez pueda decirse que, en Freire, la deshumanización puede ser una distorsión de la vocación histórica y ontológica de ser más, pero que no es una vocación histórica en sí misma, en este sentido:

La violencia de los opresores que los hace también deshumanizados, no instaura otra vocación – la de ser menos. Como distorsión del ser más, el ser menos lleva a los oprimidos, tarde o temprano, a luchar contra quien los hace menos. Y esta lucha solamente tiene sentido cuando los oprimidos al buscar recuperar su humanidad, que es una forma de crearla, no se sienten idealistamente opresores de los opresores, ni se tornan, de hecho, opresores de los opresores, sino, restauradores de la humanidad de ambos. (1967:19).

Es decir, la situación de opresión deshumaniza tanto al opresor, como al oprimido, y sólo superando esa situación puede restaurarse la humanidad de ambos. Son, además, los oprimidos, los llamados a ejercer esta labor: “solo el poder que nazca de la debilidad de los oprimidos será suficientemente fuerte para liberarlos a ambos” (1967:20).

La búsqueda de la liberación es, entonces, la verdadera vocación histórica, la auténtica trascendentalidad del ser humano. En Freire, la trascendentalidad no se ubica en un plano netamente espiritual, de hecho, no hay una dicotomía entre la mundanidad y la espiritualidad: la trascendencia, esa superioridad espiritual, se alcanza desde aquí, desde nuestra labor en el mundo, es a partir de la mundanidad, como se alcanza la trascendencia (1965:17; 1997).

Explica, en la última entrevista que concedió, su experiencia de lo religioso citando a Miguel de Unamuno: “las ideas se tienen, en las creencias se está”, no tiene que recurrir, como su amigo Darcy Ribeiro, en sus últimos días en el mundo: “si no fuera por el pensamiento crítico, yo no tendría fe” (citado en: Freire, 1997); nunca necesitó justificarse a través de razonamientos. Puede ser que, como Mariátegui, esté conciente de que la ciencia mata la poesía, la espiritualidad. Mediante estas palabras, recrea la importancia que tuvieron sus creencias en su labor:

Puedo decir sin ningún remilgo que yo llegué a los favelados de Pernambuco, a los campesinos de Recife por lealtad a ese Cristo del que me sentía camarada, pero es esa realidad dura, la negación de su ser como gente, la tendencia a aquella adaptación de la que hablé antes, aquel estado de cuasi-inerte negación de libertad, lo que me remitió a Marx. Es por eso que afirmé en los 70's que entre más leí a Marx, más encontré una fundamentación objetiva para continuar siendo camarada de Cristo. (...) Yo encontré, con Marx, la mundanidad en la procura de Cristo de la trascendentalidad. (...) En todas las lecturas que yo hice de Marx, de los argumentos de Marx, no me ha sucedido jamás, que yo dejase de encontrar a Cristo en la esquina de las propias favelas. (1997).

Esta lectura de Marx, según su testimonio, le saca de una cierta ingenuidad con respecto al alcance de la concientización. De allí surge la pedagogía del oprimido. En *La educación como práctica de la libertad*, dice el autor:

Yo era ingenuo en mi defensa de la subjetividad y de la conciencia. Pero creo que fue óptimo que lo haya sido, porque me preparó para adquirir una mayor profundidad dialéctica entre objetividad y subjetividad. Yo analizo ese desvío subjetivista que cometí en *La educación como práctica de la libertad*. Pero en la *Pedagogía del Oprimido* yo creo que no. (Freire y Korol, 1993).

En *La educación como práctica de la libertad*, a propósito de la toma de conciencia, Freire, propuso una diferenciación que, consideramos, sigue siendo válida. En medio de lo que, consideraba, era una sociedad en transición, es decir, una sociedad que estaba cambiando, que estaba moviéndose en el sentido de dejar de proteger las relaciones de dominación tal cual estaban hasta ese momento, para abrirse a otras posibilidades, Freire, consideró que era necesario ir al encuentro del pueblo para insertarlo en ese proceso histórico. Pero para tal fin,

era necesario hacer que las personas reflexionaran sobre la realidad, para lo cual se precisaba de conocer los grados de comprensión de la realidad y de su condicionamiento histórico cultural (Freire, 1965:44).

A partir de la investigación sobre estos grados de comprensión, se descubrieron tres posturas de la conciencia: la intransitiva, la transitiva ingenua y la transitiva crítica (Ibíd.).

La intransitividad, se corresponde con la posición de adaptación al mundo, a la comunidad, este tipo de conciencia se caracterizaba por “la casi exclusiva centralización de los intereses del hombre en torno a las formas más vegetativas de vida” (Ibíd.); en este estado de conciencia, al ser humano se le escapa todo lo que tenga que ver con “la aprehensión de problemas situados más allá de su esfera biológicamente vital” (1965:45).

Freire diferencia la vida de la existencia, poniendo la existencia sobre el vivir:

Existir sobrepasa vivir, ya que es algo más que estar en el mundo. Es estar en él y con él. Y es esa capacidad de relación comunicativa del existente con el mundo objetivo, contenida en la propia etimología de la palabra, lo que incorpora al existir el sentido de criticidad, que no tiene el simple vivir. Trascender, discernir, dialogar (comunicar y participar) son exclusividad del existir. El existir es individual y sin embargo se realiza en relación con otros existires. En comunicación con ellos. (1965:17).

En este sentido, la conciencia intransitiva “representa un casi compromiso del hombre con la existencia” (1965:45). Así, el trascender y el discernir se obstaculizan desde esta conciencia; sin embargo, podríamos decir, no hay una falta absoluta de existencia en esta conciencia, pues, como señala el autor, “el hombre, cualquiera sea su situación, es un ser abierto” (Ibíd.), lo cual le permite abrirse, mediante el diálogo con los otros y con su mundo, aumentando “su poder de captación y de respuesta a la sugerencias y a los problemas que surgen en su contorno” (Ibíd.); a partir de esta ampliación de su capacidad dialogante, sus

intereses y preocupaciones ya se extienden a otras esferas diferentes a las biológico-vegetativas (1965:46).

De este modo pasa a la transitividad, lo cual hace permeable, al ser, antes impermeabilizado, al trascender, al discernir y al dialogar; comprometiéndole casi totalmente (Ibíd.), es su entrada a la existencia, lo cual implica un diálogo constante con los otros hombres, con el mundo y con su Creador (sic), y, según el autor, “es ese dialogar del hombre sobre el mundo y con el mundo mismo, sobre sus desafíos y los problemas, lo que lo hace histórico” (Ibíd.).

Sin embargo, inicialmente, la conciencia transitiva es ingenua preponderantemente. Con lo que se quiere significar, la simplicidad en la interpretación de los problemas, así como:

Por la tendencia a juzgar que el mejor tiempo fue el pasado. Por la subestimación del hombre sencillo. Por una fuerte inclinación al gregarismo, característico de la masificación. Por la impermeabilidad a la investigación, a lo que corresponde a un acentuado gusto por las explicaciones de fábula. Por un fuerte acento de emocionalidad. Por la práctica no propiamente del diálogo, sino de la polémica. Por las explicaciones mágicas. (1965:46).

Es el hombre cuasi-masa, en el que el diálogo, aunque es más abierto que en la fase anterior, se distorsiona (1965:47). Si de esta fase no se pasa a la transitividad crítica, se pasará a la conciencia fanatizada, en este tipo de conciencia se ubica el irracionalismo sectario (Ibíd.).

Por otra parte, la transitividad crítica, a la que se llegaría por una educación dialogal y activa, volcada hacia la responsabilidad social y política, caracterizada:

Entre otros aspectos, por la profundidad en la interpretación de los problemas. Por substituir las interpretaciones mágicas por principios causales. Por buscar la comprobación de los “hallazgos” y estar dispuesta siempre a revisar. Por desligarse al máximo de preconcepciones en el análisis de los problemas y esforzarse por evitar deformaciones en su aprehensión. Por negar la transferencia de la responsabilidad. Por recusar posiciones quietistas. Por la seguridad en la argumentación. Por la práctica del diálogo y no de la polémica. Por la receptividad a lo nuevo, no por ser sólo nuevo, y por no rechazar lo viejo sólo por ser tal, sino

por la aceptación de ambos por lo que tengan de válidos. Por inclinarse siempre a las argumentaciones. (1965:47-49).

Aquí, cabe clarificar el sentido de la palabra causalidad en Freire: no quiere decir que haya un pensamiento mecanicista en él, sino que, tal como lo expresaba la teología de la liberación, habría que encontrar las causas del sufrimiento humano en la humanidad misma. La posibilidad de otras formas de sentir, como el religioso, sobra decirlo, permanecen abiertas, no se contradicen con esta necesidad de pensar causalmente en la búsqueda de soluciones a problemas materiales.

Para Freire, la posición transitiva crítica, implica un accionar verdaderamente democrático; por lo cual la considera propia de los regímenes verdaderamente democráticos, correspondiendo a: “formas de vida altamente permeables, interrogadoras, inquietas y dialogantes, en oposición a las formas de vida “mudas”, quietas y discursivas, de las fases rígidas y militarmente autoritarias” (Freire, 1965:48), aunque grupos usurpadores quieran presentarlas como verdaderas democracias, tal cual se presentaba la organización del poder en el Brasil de 1965 (Ibíd.).

La sociedad muda es denominada sociedad cerrada, caracterizada por ser “una sociedad sin pueblo, comandada por una élite superpuesta a su mundo, donde el hombre sencillo minimizado y sin conciencia de esta minimización (...) [es] más “cosa” que propiamente hombre” (Freire, 1965:11), la sociedad abierta por el contrario “será una sociedad que, siendo sujeto de sí misma, tuviese en el hombre y en el pueblo los sujetos de la Historia” (Ibíd.). El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, se da a través de transformaciones sociales en medio de tensiones y contradicciones, en un periodo denominado sociedad en transición; el paso de la sociedad cerrada a la sociedad en transición se da por la dinámica social, en tensiones más o menos ciegas entre las fuerzas de la sociedad, provocándose el paso de la conciencia intransitiva a la transitiva ingenua.

La misma dinámica de las transformaciones sociales provocaría ese paso de la conciencia intransitiva a la conciencia transitiva ingenua, pero, al parecer de este autor, el paso a la transitividad crítica sólo podría darse por medio de un trabajo pedagógico orientado específicamente hacia esto (1965:49).

Sin embargo, como quedó claro en páginas anteriores, la simple toma de conciencia no es suficiente. Puede observarse que hay un aire de democratización, una especie de nacionalismo que recupere algo así como la soberanía nacional en la propuesta inicial de Paulo Freire: “opta por una sociedad independiente o por una sociedad que se “descolonizase” cada vez más. Que cortase, cada vez más las ataduras que la hacían y hacen el objeto de otras, que son sus sujetos” (Freire, 1965:11), sin embargo en su *Pedagogía del Oprimido*, utiliza un lenguaje más revolucionario, considera ya, elementos estructurales, introduciendo el concepto de clase, pasa de la subjetividad a la relación subjetividad-objetividad en la búsqueda de la auténtica liberación. Al respecto, dice Freire:

Nos parece muy claro, no solo en este, sino en otros momentos del ensayo que, al concebir esta radical exigencia –de transformar objetivamente la situación opresora– como contraria a un inmovilismo subjetivista que transformase el tener conciencia de la opresión en una especie de espera paciente de que un día la opresión desaparecería, por sí misma, no estamos negando el papel de la subjetividad en la lucha por la modificación de las estructuras. / No se puede pensar en objetividad sin subjetividad. No hay una sin la otra; no pueden ser dicotomizadas. (Freire, 1967:30).

La inserción en el mundo, exige que haya una emersión que permita salirse de la domesticación que se ejerce sobre nuestra vida, para luego volver sobre ella de forma reflexiva y activa, lo cual no quiere decir mero activismo, ni mero “bla, bla, bla” (sic), sino acción y reflexión, es decir praxis auténtica, que quiere decir “acción y reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo” (1967:32).

En este punto no sobra recordar que, en Freire, la liberación es un proceso continuo, no existe la libertad, sino como ideal hacia el que se vive en constante

procura, por eso, la pedagogía, cuando logra desvelar para los oprimidos el mundo de la opresión y éstos se comprometen con su transformación por la praxis, ya no es pedagogía del oprimido, sino que “pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso permanente de liberación” (1967:38).

Esta es una liberación de diferentes formas de opresión; en Freire no existe la escatología marxista, la llegada a una sociedad libre, en la que dicha libertad obedece a la ausencia de clases. En Freire, por lo tanto, la categoría clase no es la más importante, aunque la utiliza, sino la de opresión, situación que define así:

Toda situación en que, en las relaciones objetivas entre “A” y “B”, “A” explote a “B”, en que “A” obstaculice a “B” en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es opresora (1967:38-39).

Aquí puede verse claramente que no se excluyen las opresiones por género, por raza, etc. Aunque no hay, como en Leonardo Boff, esa sensibilidad por la opresión a la naturaleza, si es claro que es una categoría más amplia que la de clase social.

Esta categoría de oprimidos, está también por encima, y en contra, de la marginalidad. Para Paulo Freire:

Nadie está fuera de la estructura del poder, nadie. Incluso los que se juzgan marginados no están marginados, están dominados; están expelidos aparentemente, porque en el fondo forman parte como dominados de la relación dialéctica que compone la totalidad dominados-dominantes. (Freire y Quiroga, 1993).

Prefiere ser más fuerte en la designación de esta situación, por lo cual nombra a los supuestos marginados como oprimidos, robados, ofendidos, interdictos, prohibidos, etc.

Esta realidad de opresión, robo, ofensa, prohibición a unos seres humanos, es la que la pedagogía de Freire quiere superar. Es la pedagogía de la liberación de las personas, y tanto tal, no puede ser formada sino por los oprimidos, en la búsqueda de su liberación. Y en esa búsqueda, el oprimido debe darse cuenta de que

hospeda al opresor en sí, pues el problema radica en cómo, “seres dobles, inauténticos” (1967:22), podrán participar en la construcción de la pedagogía de su liberación; y es a partir de ese descubrimiento que pueden contribuir a esta elaboración. “Mientras vivan la dualidad en la que ser es parecer y parecer es parecer con el opresor, es imposible hacerlo” (Ibíd.).

La pedagogía del oprimido, cuya elaboración no puede ser realizada por los opresores, es una herramienta para el descubrimiento crítico de los opresores y de sí mismos, por parte de los oprimidos en la búsqueda de su humanización (sic), pero esta búsqueda, frecuentemente hace que los oprimidos se empiecen a comportar como opresores o sub-opresores, dado que la única forma de ser humano que creen conocer es la del opresor, quien reclama para sí su humanidad pero la niega a los oprimidos de manera simbólica o directa.

El oprimido debe desprenderse de esa adherencia al opresor, para objetivarlo fuera de sí (sic), expresión que Freire retoma de Frantz Fanon. En este estadio, el oprimido no lucha por su liberación por medio de la superación de la contradicción, sino que pretende la identificación con el opresor; posición individualista, pues considera que su liberación pasa por convertirse a sí mismo en opresor, no tiene conciencia de clase (1967:23) o grupo oprimido (cf. 1997, op. cit.).

Nosotros, en este punto nos atrevemos a decir que las palabras del autor dan pie a mayores consecuencias que las que en el texto referido muestra, pero que no se contradicen con la totalidad de su propuesta. Y, es que, en consonancia con su argumentación de distorsión en esa búsqueda de ser más, ocurre que los oprimidos corren el riesgo de volverse dogmáticos, con lo cual llevan a otro tipo de opresión y de restricción de la libertad, al considerar que la historia se a aprehendido por medio de un mecanicismo cientificista, malinterpretación, incluso, del marxismo que muchas veces dicen profesar. Es el caso del dogmatismo de los partidos comunistas y sus líneas inauténticas, que seguían los postulados

generados en otros contextos de manera religiosa, sin pensar la propia realidad ni conectarse con las necesidades y oportunidades propias.

Es el tipo de opresión que ciertos estilos de liderazgo autoritario ejercen sobre masas, muchas veces acríticas, aunque tengan intención de buscar su liberación, pero a partir de lo que el autor nombró como *conciencia transitiva ingenua*.

Se establece un patrón de conducta que sigue la norma del opresor, no crean formas más liberadoras de relacionarse en el quehacer diario de la liberación, sino que reproducen la gramática de la opresión.

Además de esta introyección de la sombra del opresor, el miedo a la libertad es otra dificultad en la búsqueda de la superación de la situación de opresión. Temen a ella, por no sentirse capaz de asumirla: ¿qué hacer, cuándo ya nadie te ordena o “sugiere” que hacer?; pero además temen la libertad, “en la medida en que luchar por ella significa una amenaza, no solo a la que la usan para oprimir, como sus “propietarios” exclusivos, sino a los compañeros oprimidos, que se asustan con mayores represiones” (1967:26).

Aquí queremos llamar la atención sobre una afirmación recurrente del autor que, consideramos, se contradice con la integralidad de su pensamiento, y es que los opresores son sujetos de libertad. En varios pasajes hace referencias, por ejemplo en la cita anterior, al uso de la libertad para oprimir, lo cual entra en contradicción con la afirmación de que el opresor pierde su humanidad en la situación de opresión. Lo cual quiere decir que se vuelve más cosa que humano, más pieza de un engranaje que ser con sensibilidad y conciencia de su historicidad, es decir conciencia de que la situación actual puede cambiarse en búsqueda de un inédito viable, en el que su bienestar no dependa de la opresión de otras personas. El opresor mismo es oprimido por la situación de opresión, en tanto su humanidad es minimizada y su vocación ontológica de ser más está distorsionada, y paralizada en un escenario que quiere eternizar.

Por ejemplo, más adelante Freire dice:

La liberación, por esto, es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de este parto es un hombre nuevo que solo es viable en/por la superación de la contradicción opresores-oprimidos, que es la humanización de todos. / La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo este hombre nuevo que ya no es opresor, ni oprimido, sino un hombre que se va liberando. (1967:27).

La historicidad misma se da en ese irse liberando, ir siendo, que la situación de opresión restringe a ambos participantes de la misma.

No quiere decir esto que se esté proponiendo una integración opresor-oprimido, sino que lo que se quiere demostrar es que el opresor mismo no es libre, aunque no se de cuenta de ello. La libertad que posee es una libertad falsa, en tanto no implica la posibilidad de pensarse mundos diferentes, sino que le sumerge en un ahora eterno, inerte e inhumano.

Con relación a la imposible integración, ya en uno de sus últimos trabajos “A la sombra de este árbol” (“A sombra desta mangueira”) el autor expresa que si bien es posible que personas de las clases dominadoras tomen conciencia y se sumen a la lucha por la superación de la situación opresora, “nunca he visto [dice Freire] un suicidio de clase”.

Es necesario, por lo tanto, que los oprimidos se sumen a la praxis liberadora, para lograr superar la situación límite en que se encuentran. Y esto implica que la educación liberadora no puede ser sistemática, pues los opresores no van ni a defenderla y ni a practicarla; ante lo cual el autor se pregunta: “¿cómo realizar la pedagogía del oprimido antes de la revolución?” (1967:37), ante lo cual responde: “un primer aspecto de esta pregunta se encuentra en la distinción entre **educación sistemática**, que solo puede ser cambiada con el poder, y los **trabajos educativos** que deben ser realizados con los oprimidos, en el proceso de su organización” (Ibíd.).

Otra dificultad para la esta superación es el sentimiento de devaluación que tiene el oprimido a causa de estar escuchando siempre “que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, que no producen en virtud de todo esto” (1967:51). Derrotar este sentimiento de inferioridad no puede hacerse sólo a través de una toma de conciencia, sino por medio de la praxis liberadora, es decir, no puede quedarse en el mero terreno intelectual, sino que debe involucrar la acción, pero ésta no puede devenir en activismo, pues llevaría a nuevas frustraciones, sino que debe aliarse con la reflexión constante, con el trabajo intelectual permanente.

Pero, además, la liberación no puede realizarse de manera individual, a la vez que no puede ser servida por nadie. No puede, como dijo el Libertador, “servirse” una revolución. Así lo sintetiza el pensador que estamos abordando: “**nadie libera a nadie, nadie se libera solo: los hombres se liberan en comunión**” (1967:54). Esto implica, que es por medio del diálogo liberador entre oprimidos y su accionar solidario el que acerca la liberación. La propaganda por medio de slogans, puede lograr frutos rápidos, pero nunca va a lograr la toma de conciencia y el compromiso con la acción liberadora que el diálogo auténtico si logra agenciar; diálogo que no es simple juego intelectual, pues “estamos convencidos –dice el autor–, por el contrario, de que la reflexión, si realmente es reflexión, conduce a la práctica” (1967:55). Quiere decir, también, que no puede ejercerse esta praxis liberadora a través de un dirigismo a partir de un líder o grupo de líderes, no puede aquel o aquellos, aprovechar el sentimiento de inferioridad que la situación de opresión generó en los oprimidos para lograr que le sigan de manera acrítica en pos de una supuesta liberación, que se alcanzaría por medios opresivos de su auténtica humanización (1967:56).

Consideramos que hasta aquí hemos realizado un acercamiento a las principales categorías del pensamiento de Paulo Freire, las cuáles utiliza, específicamente para desarrollar su teoría educativa, como práctica liberadora, la cual, para el presente trabajo, no consideramos necesario profundizar.

Pasamos, entonces, a la filosofía de la liberación.

El movimiento de la filosofía de la liberación empieza a tomar fuerza a principios de los setenta en América Latina, como manifestación original de estas tierras, con tanta fuerza que, incluso, se ha llegado a confundir la filosofía latinoamericana con la filosofía de la liberación como si fueran una sola.

Las fuentes teóricas de la filosofía de la liberación, según Pablo Guadarrama y su equipo de trabajo, se encuentran en las filosofías de la época que más aportes habían dado a los proyectos emancipatorios (1997:310-311).

Asimismo, aunque el componente político ha tenido una gran importancia y presencia en esta corriente de pensamiento, la misma tiene proyecciones metafísicas, ontológicas, antropológicas, axiológicas y otras, entendible, en tanto filosofía que quiere superar los desarrollos anteriores en la búsqueda de aportar a la propia circunstancia en que se produce.

Además, hay en los autores de la filosofía de la liberación un conocimiento amplio de la tradición filosófica occidental y una formación en alguna de sus variantes, tales como: hegelianismo, historicismo, fenomenología, existencialismo y neotomismo (Guadarrama et al, 1997:310). Es particularmente interesante anotar que el marxismo, aunque más adelante tendrá una importancia capital en los desarrollos de mayor trascendencia, no constituyó un punto de partida, siendo que, en algunos casos “ni siquiera manejaban suficientemente las obras de los clásicos de esta filosofía, sino a través de sus diversas versiones y deformaciones (Guadarrama et al, 1997:311).

Si bien se percatan que las filosofías de la tradición occidental tenían grandes limitaciones para lo que desde estas latitudes se proponía lograr, no renunciaron al arsenal categorial y metodológico que había logrado el occidente moderno, pero rompiendo con la situación de dependencia que se tenía.

Este intento de romper la dependencia con el pensamiento europeo, lleva a “hiperbolizaciones sobre el futuro papel hegemónico de la filosofía latinoamericana” (Ibíd.), aunque, en la actualidad, dichas posturas han sido, en su mayor parte, superadas (Ibíd.).

Como decíamos líneas más atrás, el marxismo, paulatinamente, fue ganando espacios en el pensamiento latinoamericano de la liberación, hasta el punto de convertirse en un referente obligado por exponentes como Leopoldo Zea, Enrique Dussel y Arturo Roig. Pero hay que tener en cuenta que no ha sucedido una identificación total con esa tendencia de pensamiento, particularmente, ha habido discrepancias con las concepciones cosmovisivas del mismo (Guadarrama et al, 1997:311-312).

Las principales ideas del marxismo con las que concuerdan los filósofos de la liberación son: la denuncia de la falsedad de la libertad burguesa y la consecuente necesidad de una liberación real, genuina, del género humano, así como con la crítica de la explotación capitalista y la dominación imperialista sobre los pueblos de la periferia (Zea); y, la comprensión de la historia y su significado para el estudio de las ideas filosóficas (Roig). Por su parte Dussel considera que una tarea de la filosofía de la liberación es continuar el discurso teórico de Marx; y, Francisco Miró Quesada y Horacio Cerutti reconocen en el marxismo una filosofía de la liberación (Guadarrama et al, 1997:311).

Pablo Guadarrama encuentra a la filosofía de la liberación como heredera de la tradición filosófica occidental, incluidos muchos aportes que según este autor y su equipo se ubican en una concepción burguesa, es decir, no ponen en cuestionamiento la organización económica del mundo sino que se posicionan desde un ontologismo y una epistemología que sólo pretende perfeccionar la misma sociedad burguesa, léase capitalista. Aunque no todas las posturas estaban viciadas por esta circunstancia, si es claro para este equipo liderado por

Guadarrama que esa herencia venía de condiciones muy diferentes a la latinoamericana, aunque no podía ser, simplemente, desechada, y mucho menos el marxismo cuya crítica primordial es, precisamente, a esa sociedad burguesa (Guadarrama et al, 1997:312).

Este grupo de investigación reconoce algunas influencias en los representantes de la filosofía de la liberación, tales como:

El historicismo orteguiano y el hegelianismo que se observa en Zea; el existencialismo heideggeriano y la interpretación fenomenológica de Levinas en Dussel; la fenomenología y la filosofía analítica en Augusto Salazar Bondy y Miró Quesada; el hegelianismo y el marxismo en Serrano Caldera; el neotomismo en Scannone, Cullen, Marquínez, Manzanera, el existencialismo y la filosofía de la vida en Casalla y Maresca. (1997:312-313).

Aunque, como puede apreciarse, se sigue una tradición bien definida, esta labor no ha sido reconocida abiertamente, pues están en la búsqueda de una manifestación auténtica de estas tierras. El grupo de investigación señala a Paul Ricoer de Francia, Xavier Zúbiri de España, Rodolfo Kusch de Argentina y Paulo Freire, como otros pensadores de otras posiciones filosóficas que tuvieron gran influencia en la filosofía de la liberación (1997:313).

Asimismo, éste grupo de investigación observa que la filosofía de la liberación no constituye una escuela filosófica en todo el sentido de la palabra sino una tendencia heterogénea que, muchas veces, en la búsqueda de la liberación latinoamericana, se pierdan, sin ser esa la pretensión, en formulaciones tan abstractas como las filosofías que denuncian. Se trata, igualmente, de “una filosofía de denuncia y crítica a las alienantes condiciones que el colonialismo y el capitalismo han traído para el hombre latinoamericano” (Guadarrama et al, 1997:313).

Por su parte, el pensador argentino Juan Carlos Scannone, representante de esta corriente de pensamiento filosófico, explica la intención que les movió a él y a

otros filósofos a plantearse una filosofía de la liberación latinoamericana de la siguiente manera:

Nos movía a hacerlo, por un lado, la *situación de dependencia injusta* de nuestro país y de América Latina y, por otro, la convicción de que, para superarla liberadoramente, era necesario -aunque, por supuesto, no suficiente- el aporte de una *filosofía liberadora*. Es decir, una filosofía que no sólo tomara como *tema* la liberación, sino que la pensara desde la *praxis* de ésta -también teórica-, liberándose asimismo críticamente de ideologías de dominación. (Scannone, 2003:1).

Si bien para Guadarrama toda filosofía ha tenido pretensiones liberadoras y desalienantes (1997:309), debemos estar de acuerdo en que en el continente americano, desde que se le conoce con ese nombre, la pretensión de liberación ha estado arraigada en una circunstancialidad apremiante. Hasta tal punto que, como lo recuerda David Sánchez Rubio, hay posturas que ubican la lucha por la liberación como el constituyente de nuestras naciones y de nuestro pensamiento (1999:44-45).

Según dichas posturas, la diferencia estaría en que con la filosofía de la liberación, es que la liberación se aborda de manera sistemática y ordenada. De esta manera, según Sánchez Rubio, hay en los autores que trabajan esta línea de pensamiento una coincidencia temática en los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural entre otros (Sánchez, 1999:46), lo cual no niega la multitud de corrientes que confluyen en este ideario liberador.

Guadarrama y su equipo de trabajo categorizan las diferentes líneas de la filosofía de la liberación según su concepción de liberación y vías que proponen, así, identifican cuatro líneas: la cultural, la racional, la democrática y la revolucionaria.

La cultural, que se toma la herencia de Rodolfo Kusch en Argentina, integrada por Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen y Dina Picotti, entre otros, tienen en común partir desde lo cultural, a partir del rescate y visibilización de “los valores

autóctonos, enajenados por la imposición de una cultura dominadora” (Guadarrama et al, 1997:314), consideran, asimismo, “que el fundamento de la cultura debe buscarse en los fundamentos mítico-éticos y religiosos” (ibíd.), lo cual es estimado por Guadarrama y su equipo como “una medición simbólica que descansa en un espontaneísmo correlativo a una postura irracionalista y fideísta” (ibíd.).

El grupo racional, representado principalmente por Francisco Miró Quesada, concibe la liberación a través del dominio de la racionalidad, en la búsqueda de desalienación del ser latinoamericano. Esto sería posible a partir del consenso basado en la razón, según Guadarrama y su grupo de investigación, esta vía está mediada por los presupuestos de la filosofía analítica y la fenomenología (ibíd.).

El grupo de la concepción democrática, “considera que el mecanismo de la liberación se apoya en las posibilidades de una democracia efectiva que permita libertades políticas, culturales y económicas como condición de libertad plena del hombre. Han llegado a aproximarse a algunos postulados básicos del marxismo” (ibíd.). A este grupo pertenecen Leopoldo Zea, Carlos Matos, Yamandú Acosta, Germán Marquínez, Roque Zimmerman, entre otros (ibíd.).

La vía, que denominamos revolucionaria según la caracterización realizada por Guadarrama y su grupo, tiene mucha más proximidad con el marxismo, si bien, como ya se expuso líneas atrás, los principales exponentes de la filosofía de la liberación tuvieron un gran contacto esa postura epistémica. Sus principales representantes son: Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig y Alejandro Serrano Caldera. Estos pensadores:

Coinciden en subrayar de manera enfática que la solución de la libertad y la independencia del continente sólo es posible a través de una revolución nacional liberadora de trascendentes dimensiones sociales que supere las enajenantes relaciones capitalistas y se oriente hacia el socialismo. (Guadarrama et al, 1997:314-315).

Para David Sánchez Rubio (1999:47), así como para Hans Schelkshorn (2000), los dos pensadores de mayor influencia en esta perspectiva de pensamiento son Enrique Dussel y Leopoldo Zea. Aunque Pablo Guadarrama y su equipo realizan un minucioso estudio de las corrientes y de la especificidad de las ideas de la filosofía de la liberación, incluyendo el análisis de los principales exponentes, con lo cual podríamos realizar un abordaje más cercano a la pluralidad de posturas que se encuentran en esta corriente, preferimos indagar a través de estos dos exponentes propuestos por Sánchez y Schelkshorn, con lo que sacrificamos la rigurosidad de lo múltiple para ahondar en lo particular.

Leopoldo Zea, desde los inicios de su producción intelectual, defiende las ideas de Simón Bolívar en lo que tiene que ver con la integración iberoamericana, como forma de resistencia frente al imperialismo norteamericano y el neocolonialismo. Señala que las ideas no son independientes de las circunstancias en que se dan, en este sentido, las ideas no se dan en lo abstracto sino como respuesta a situaciones de la vida humana, por lo cual la historia de las ideas es su preocupación fundamental, a partir de la cual elabora su obra.

Esta historia de las ideas está dada por su insistencia en seguir un proceso asuntivo, es decir, el diálogo de las ideas con la circunstancia específica en que se producen.

El filósofo encuentra en su búsqueda del legado filosófico iberoamericano, que efectivamente existe, pero que los pensadores parecían partir de cero, que estaban aislados, pues negaban su pasado y, de manera posterior, sus penetraciones no eran continuadas por otros pensadores. Ante esto, el autor propone que haya una recuperación de esa historia con el fin de que no sólo exista una filosofía iberoamericana, sino también iberoamericanista, es decir, que retoma el legado y lo asimila para dar respuesta a sus preguntas en el presente. Afirma, a su vez, que sólo los pueblos que no han sido capaces de asimilar su historia son los que le temen a su pasado. Son los pueblos que no se sienten

sujetos de su historia, allí radica la persistencia de su colonización: en la negación de su pasado (Gómez, 1997).

Es necesario, pues, asumir el pasado para superarlo, pero no se le podía asumir si el pasado era un obstáculo, como en el positivismo, había que tener conciencia de que sólo a partir de él era posible construir de manera auténtica. Y, para superar ese pasado había que tomar conciencia de la dependencia, lo cual implicaba una respuesta, es decir una voluntad opuesta a ella, una voluntad de liberación.

Para Zea la crisis europea de la segunda posguerra, hace que haya un desplazamiento en la forma como percibimos nuestra producción de conocimiento con relación a Europa. Si antes queríamos adaptar nuestra circunstancia a las ideas que nos llegaban de Europa, en lugar de adaptar esas ideas a nuestra propia circunstancia y, además, teníamos un sentimiento de inferioridad por la conciencia de que nuestro pensar era imitación y sentir que no podíamos hacer lo que los europeos hacían; ahora, con la crisis europea, sentíamos que había algo propio a que aferrarnos. Ese no-ser europeos que implicaba que no nos sentíamos a gusto con nuestro ser americanos, se convierte en una ventaja (Zea, 1942:38-39; citado en: Gómez-Martínez, 1997).

Esta forma de pensamiento, como se puede observar, es un rechazo tanto a los europeístas que objetaban lo indoamericano, como a quienes negaban de forma absoluta cualquier utilidad de la filosofía europea en nuestras propias búsquedas.

Sin embargo, el filósofo realiza una dura crítica al papel de Europa en la construcción de nuestra circunstancia en tanto impone un orden social, mental y político a nuestra realidad, la cual sólo podrá ser superada a partir de la toma de conciencia de ella y su confrontación. Así resume Gómez-Martínez este matiz en el pensamiento del autor:

Desde el "descubrimiento", el europeo ha colocado al americano en sus márgenes: en un principio exigió a los seres que allí encontró prueba de su humanidad, luego

les negó capacidad para gobernarse, hoy se pone en entredicho su aptitud para el desarrollo. (1997).

La filosofía de Leopoldo Zea tendrá, entonces, un compromiso con la superación de esa realidad, partiendo de una crítica al pensamiento occidental en tanto logos que regatea nuestra humanidad y nuestro derecho a ser. Esta crítica es realizada desde los mismos presupuestos del pensamiento occidental de manera contextualizada en Iberoamérica. Se trata de deconstruir ese pensamiento occidental en un contexto iberoamericano primero y luego en una proyección global (Gómez-Martínez, 1997).

En este sentido, su llamado es al compromiso, a una filosofía del compromiso:

Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes, porque con ellas no sólo comprometemos nuestra existencia, sino que también comprometemos la existencia de otros [. . .]. Nosotros tenemos que asumir, necesariamente, la responsabilidad de un pasado que no hemos hecho: pero al mismo tiempo, con nuestra actitud, cualquiera que ésta sea, comprometemos y hacemos responsable de ella a un futuro que habrá de ser hecho por otros. En esta forma somos responsables de los otros y ante los otros. Esta es, en pocas palabras, la esencia del compromiso. Y es a esto a lo que me refiero cuando hablo de la filosofía como compromiso. (Zea, 1952:13-14 citado en: Gómez-Martínez, 1997).

Y este compromiso con los otros, así como la recuperación de la historia de nuestra cultura lleva como consecuencia lógica, la necesidad de pensar en una filosofía de la liberación. Este proceso se ve claramente en vísperas de la formulación explícita de dicha corriente.

En 1969, Leopoldo Zea da a luz un libro denominado "La Filosofía América Como Filosofía Sin Más", es en este texto en el que vamos a rastrear el proceso mediante el cual el pensador termina por sumarse a una intención liberadora.

El pensador inicia con el problema del logos en nuestro continente. El derecho a preguntarse, a pensar, crear, ordenar, separar, situar y definir; es decir, a filosofar. Encuentra que desde el mismo encuentro del europeo con el amerindio se produce un encubrimiento, más que descubrimiento, en el cual la humanidad del

hombre de estas tierras está en disputa. Esta humanidad en disputa nos mantiene entre seres humanos y animales, entre bestias y seres que poseen el verbo. Este regateo de nuestra humanidad se evidencia hasta a mediados del siglo XX, cuando el hombre de estas tierras se pregunta por la existencia de una filosofía americana (Zea, 1974:11).

Esta pregunta, según el autor es parte de una disputa que inicia desde el debate entre el padre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. El padre, considera que somos seres humanos, pues nos parecemos al prototipo de humanidad, es decir al europeo, somos cristianos en potencia y, por tal razón, merecemos que se nos reconozca humanidad. Para Sepúlveda, por el contrario, somos bestias salvajes (Ibíd.).

Por su parte, los filósofos europeos, también mantienen en cuarentena (sic) la humanidad de las personas de estas tierras, así como de Asia, Oceanía y África, es decir hasta dónde ha llegado el poder del europeo, quien se considera así mismo “el Hombre por excelencia” (Zea, 1974:14), por lo cual “exige, en nombre de esta creencia, la justificación de la humanidad de otros hombres” (Ibíd.).

Inicialmente este regateo de humanidad se cierne sobre los originales de estas tierras, así como de las tierras de los otros continentes diferentes al europeo, pero, más adelante, se le reclama que pruebe su pertenencia a este género también a los descendientes de los europeos nacidos en estas tierras, de tal manera que:

La nueva filosofía, en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará si no la plena humanidad de los latinoamericanos, sí su plenitud. En nombre de la civilización se hablará, ahora, de razas degeneradas, esto es, mezcladas, híbridas. Se hablará, igualmente, de pueblos oscurantistas, herederos de una cultura que ha pasado a la historia. Pueblos disminuidos en su humanidad por lo que tenían de indígenas; pero también por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad y, también, por ser herederos de una cultura que en la filosofía del progreso no eran ya sino una etapa de la misma. (Zea, 1974:15).

Puede observarse, pues, una crítica de la linealidad histórica que propone el mito del progreso, de ese progreso que iba rectilíneamente hacia el tipo de sociedad y de cultura que ya habían alcanzado los verdaderos hombres, el prototipo de la humanidad. Por el regeneramiento de la raza, estas personas no podían alcanzar ese progreso, de ahí le venía su subdesarrollo. No eran capaces de ser europeos, por lo tanto, no eran plenamente humanos. Se les niega su derecho a ser lo que son, en lugar de ser imitación de lo que otra cultura es.

Ante este regateo de su humanidad, los seres de estas tierras producen una filosofía bien extraña, sin precedentes en ningún país de Europa, una filosofía que se indaga por la posibilidad de su misma existencia. Las personas americanas, así como en tiempos más recientes, de otros continentes sometidos a la misma negación, “argumentarán, contestarán, tratando de demostrar su propia humanidad” (Ibíd.), y estas argumentaciones son las que Zea considera son las que inician y continúan lo que el llama “nuestro extraño filosofar” (Ibíd.).

En este punto, el autor llama la atención sobre la razón de esta negación, recuerda que ya Aristóteles “había negado la humanidad de los no griegos, de los bárbaros, de los que balbuceaban el Logos, justificando de esta forma la esclavitud y el predominio de cualquier otro pueblo de Grecia” (1974:16). Considera, asimismo, que esta justificación se extiende al imperio de Alejandro y del heredero de este imperio, el romano; ante lo cual surge la repuesta de los marginados, de los subhombres de aquella época a través del cristianismo, afirmando su humanidad (Ibíd.). Aquí queremos recordar aquel pasaje bíblico: “en el principio era el verbo, y el verbo era Dios, y el verbo era para con Dios, y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”, se trata, pues, de la recuperación del derecho al logos, al verbo que es la señal por excelencia de humanidad.

Así, el escolasticismo inspirado en Aristóteles que niega la humanidad de los nativos americanos, tiene su respuesta desde una recuperación de la doctrina cristiana primitiva por medio del fraile Bartolomé de las Casas. Sin embargo, esta

defensa de nuestra humanidad, se dará a partir de la comparación con el prototipo de humano por excelencia, es decir con el europeo (1974:16-17).

Entonces, para ser humanos, había que encajar en el arquetipo producido en una cultura diferente a la nuestra. Y “el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos” (1974:17). Lo cual quiere decir que para tener verdadera filosofía, para que se nos reconozca (y reconozcamos) que hemos producido filosofía, tendremos que originar un Kant, o un Hegel o un Fichte o un Comte. Mientras no demostremos que podemos ser como el cristiano, el europeo y el occidental, nuestra humanidad quedará entre paréntesis y podremos ser utilizados como se utiliza cualquier recurso de la naturaleza (1974:18).

En consecuencia, el pensamiento positivista, es un intento por anular el rebajamiento de que hemos sido acusados por “la cultura arquetipo de toda Humanidad” (1974:19); es un empeño trágico, pues quiere superar este rebajamiento mediante la amputación de lo que nos es propio, de lo que determina nuestra especificidad, es decir, nuestra circunstancialidad, lo que, en últimas, determina nuestro ser. Se aspira a la Civilización, identificada con Europa y Estados Unidos, como forma de superación de la barbarie, es decir, de lo indígena, de lo mestizo y de nuestro pasado español (1974:19-20). Y esto se hace sin detenerse a reflexionar en que ese ser humano arquetipo es el resultado de “múltiples encuentros de culturas y civilizaciones, de innegables mestizajes” (1974:20), y no se reflexiona en esto pues ese ser humano nunca fue cuestionado sobre su humanidad, “nunca fue enjuiciado, nunca hubo otra conciencia que se enfrentara a la suya. Fue puramente, conciencia de sí mismo, no conciencia enajenada por otra” (1974:20-21).

Para Zea, las guerras intestinas, entre porciones liberales y conservadoras en nuestro continente, tienen su correlato en la lucha por demostrar que sí podíamos ser como el Humano por excelencia. Lucha entre quienes consideraban que la forma de alcanzar ese arquetipo era conservando las castas y los modos

heredados del Hombre por excelencia y quienes desde una filosofía liberal que “creía no tener nada que ver con un pasado que, de alguna forma, había originado” (1974:22). En esta cita puede intuirse ya lo que más adelante serían los estudios decoloniales, los cuales descubren que la modernidad tiene su correlato, (no por defecto sino por la dinámica misma de su propia mecánica) en el colonialismo, por lo cual nuestro lugar en el mundo es designado por un sistema moderno-colonial que nos marca de la manera como lo argumenta Zea. La Libertad era para los europeos modernos, la esclavitud, para los americanos coloniales o colonizados. En páginas posteriores veremos esto con más detenimiento.

Para Leopoldo Zea, las intenciones latinoamericanas de asemejarse o de alcanzar el progreso y la cultura del arquetipo impuesto, no logran su cometido. Antes bien:

Los pueblos latinoamericanos siguen gravitando en formas de vida que en poco o en nada, se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la “emancipación mental” pero en cambio si nuevas formas de subordinación. El eje de la subordinación política, económica y cultural ha cambiado sólo de centro. Y este centro ya no se encuentra en la Península Ibérica, sino en Europa occidental y en Estados Unidos. Ni América Latina son los nuevos Estados Unidos en que soñaba Sarmiento, ni los latinoamericanos, concretamente los mexicanos, son los yanquis del sur con que soñaba, por su lado, Justo Sierra. Latinoamérica sigue siendo la que le impusieron cuatro siglos de coloniaje íbero, pero ahora bajo una nueva dependencia, con todas las implicaciones de la misma, tanto en el campo económico, social, político y cultural. (1974:25).

La respuesta a esta situación se manifestará, como ya se observó en su momento en este capítulo, a través de las ontologías, la metafísica y el romanticismo, entre otras filosofías que pretendían volver a lo propio, a lo original de nuestro ser latinoamericano. Estos pueblos se lanzan a la búsqueda del Verbo, del Logos, de la Palabra, pero de “un verbo que no ha de seguir siendo prestado” (1974:28). Sin embargo, esta preocupación adquiere caracteres más amplios que el latinoamericano a partir de la segunda posguerra, con la emergencia de otros pueblos, de otras naciones que han logrado su emancipación o están en esa lucha. Esos pueblos, según Zea, ya no son lo que eran antes del dominio

occidental, ya son otra cosa, su devenir les ha hecho parte de una cultura más amplia, les ha insertado, aunque no lo buscaran, en la cultura occidental, por lo tanto, ya la filosofía de Confucio y Buda, por ejemplo, no será suficiente. El sustento filosófico para su liberación lo hallarán en la propia filosofía occidental (1974:29).

La filosofía asiática, africana o latinoamericana está orientada hacia su liberación, “quieren saber cuál es su puesto en esa humanidad planetaria que la expansión occidental, a pesar suyo, ha originado” (Ibíd.). La universalidad creada por la filosofía occidental es reclamada por estos pueblos que se apropian del Verbo para liberarse cultural, política, económica y socialmente de la colonización que se les ha impuesto. Y se interroga, nuevamente por la posibilidad de su filosofar, es decir, filosofar sobre una pregunta impuesta, la pregunta por el derecho a preguntarse. Pero la respuesta a este interrogante, a veces parte de una idea de filosofía como sistema, sin tener en cuenta que en la propia historia de la filosofía:

Están no sólo los sistemas de Platón y Aristóteles, sino también poemas como el de Parménides, máximas como las de Marco Aurelio, pensamientos como los de Epicuro, Pascal y otros muchos. En fin, formas de filosofar que lo mismo se expresan en un sistema ordenado que en una máxima, un poema, un ensayo, en una pieza teatral o una novela. (1974:31).

Estas posturas, que consideran que sólo puede haber filosofía cuando es una manifestación del pensamiento en un sistema ordenado, es otra forma del considerar que sólo una parte del mundo posee el Verbo y que la otra sólo lo puede tomar prestado. Pero, para Leopoldo Zea, el Verbo, aunque creamos que debemos tomarlo prestado, y nos esforcemos por imitar lo mejor posible la pronunciación de ese verbo desde la filosofía occidental, no podemos renunciar a nuestra circunstancia. Es decir, el filosofar es auténtico, original, por el simple hecho de ser, cualquier intento de imitación está marcado por una circunstancialidad que ‘contamina’ el calco, con lo cual es un remedo circunstancializado en un contexto diferente al originario.

Y el contexto latinoamericano está marcado por la necesidad de acción, la filosofía latinoamericana “funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano” (1974:39). Así, la filosofía escolástica se propone afianzar ese orden político y social impuesto por La Conquista; el iluminismo para destruirlo, haciendo por América lo que hizo por Europa; el positivismo para dar fin a la anarquía de las guerras civiles e imponer un orden ‘civilizado’; y, a continuación

La adopción de otra filosofía que daba al latinoamericano conciencia de su ser concreto y de su circunstancia, en ser y una circunstancia que justificaban su nueva rebeldía y los esfuerzos por crear un orden más justo en el que nuestra América tuviese otro papel que el de simple instrumento, que el de simple donador de riqueza, a favor de intereses que le eran ajenos. (1974:40).

Pero toda filosofía funciona, a la vez, como ideología, propone o defiende un determinado orden social y político, Zea lo muestra en un recorrido por los principales exponentes de la filosofía occidental (1974:40-42). Esto refuerza la idea de circunstancialidad, de que la filosofía surge como respuesta a preguntas concretas que tienen que ver con la vida de los enunciantes del Verbo. Todos los grandes movimientos políticos, dice Zea, retomando a Miró Quesada, han basado su praxis en fundamentos filosóficos, generalmente de carácter metafísico. En el caso de América Latina, “no crea una metafísica, pero adapta las que han sido creadas en esa cultura a su realidad política y social y hace lo que el europeo con ella, esto es, las transforma en ideologías” (1974:43). El latinoamericano, al hacer esto, está utilizando esas filosofías como instrumento. Retoma una filosofía que es distorsionada para adaptarla a las necesidades propias, proceso realizado de forma tanto conciente como inconciente, pero que, al fin de cuentas termina por ser una reconfiguración de la filosofía occidental, “su recorte, su adaptación, dicen más que el hombre y la realidad que los hacen posible, que del hombre y la realidad que los crearon” (1974:45).

El latinoamericano encuentra su propia humanidad a partir de la resistencia a la expansión del dominador. Estos dominados, además, encuentran, inicialmente, en

la filosofía de la ilustración las justificación de su rebeldía, reclaman esa igualdad entre todos los hombre de que dicha filosofía habla; asimismo hoy en día, los dominados utilizan el marxismo para reclamar una libertad que no es la libertad abstracta de la ideología liberal, sino la libertad concreta y desenajenada defendida por Marx (1974:49).

Como decíamos, esta utilización, esta adaptación de las ideas occidentales al propio accionar político y social, no implica una falta de autenticidad, pues como dice el pensador mejicano:

Lo original habrá de darse no como una meta a alcanzar sino como algo que fatalmente se ha dado y se da a toda obra humana. En la misma acción de copiar, de calcar, se da aun sin pretenderlo y quizá a pesar nuestro, algo de nuestro modo de copia, de nuestro modo de calcar que hace distinto el original de la calca. (1974:58-59).

Lo importante es simplemente filosofar, encontrar respuestas a las preguntas que le plantean sus problemas vitales. Uno de los problemas actuales, dice Zea, es el de la técnica. La técnica le plantea a la filosofía el reto de no dejar olvidar que el centro de ella es utilidad para el hombre, es servir de herramienta para el ser humano; evitar que el hombre pase a estar al servicio de la técnica. O, lo que es lo mismo, que se supedita lo ético y lo filosófico a los avances de la técnica, dejando lo humano supeditado a la lógica rigurosa de la ciencia. El pensador, plantea pues, su crítica a la exaltación de la técnica a su arrogancia con respecto a la ética y la enajenación que esto supone del ser humano, como ya lo habían afirmado otros pensadores, en el sentido de que se alcanzan grandes logros técnicos pero no se supera el sufrimiento de la humanidad (1974:60), estas posturas ya las desarrollamos en páginas anteriores, por lo cual no nos extenderemos en las alusiones que este pensador hace en el texto que nos está guiando.

Esta crítica a la supeditación del pensamiento lógico-formal, propio de las ciencias naturales le da paso al autor para referirse a una característica que puede considerarse avanzada con relación a las filosofías contemporáneas, y es el de no

perderse en abstracciones que cada vez se van a alejando más de la realidad de la que partieron.

La filosofía latinoamericana se presenta como adelantada comparada con la “filosofía estricta, profesional, la del buen pensar” (1974:71-72), esa filosofía que “ha permitido los grandes avances de la ciencia y de la técnica contemporáneas, la filosofía que está sirviendo al desarrollo aún más amplio de los grandes países desarrollados” (1974:72). Esa característica es el compromiso que, según el autor, siempre ha estado presente en todas las filosofías, la mayoría de las veces de manera solapada tras de grandes sistemas metafísicos, pero que en las décadas del 60 y el 70 se empiezan a presentar de manera abierta (Ibíd.).

Los grandes sistemas filosóficos no son ya una característica del filosofar contemporáneo, los últimos intentos: Heidegger y Sartre no lo logran. La actitud de un Sartre, por ejemplo, expresando su proyecto ético en la literatura y el teatro, y abiertamente combativa, preocupado por los problemas de su tiempo, recuerda a la actitud de los pensadores latinoamericanos, diferenciados por el autor de los profesores de filosofía y su rigorismo filosófico academicista.

Hay una distinción importante en esto: por una parte está la rigurosidad y profesionalismo entendidos por el manejo experto de conceptos y la posibilidad de constituir sistemas con métodos y lógica propia y, por otro, la rigurosidad vendría dada por la coherencia con la circunstancialidad, no importa que el pensamiento tome la forma de sistema si no responde a la circunstancialidad, si, como ciertos intentos, en lugar de adaptar las ideas a la propia circunstancia, se quiere adaptar la circunstancia a la abstracción a la idea. Es mejor que el pensar se presente a través de ensayos y de conferencias o cursillos (como terminó por manifestarse la obra heideggeriana) cuando obedece a la propia circunstancia (1974:72-81). Acerca de la inautenticidad de la filosofía, el autor se expresa de manera fuerte:

Inauténtica es la filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con

supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados grupos de hombres. Inauténtica es, también, la filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de ésta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crea formas de represión que las anulan. Inauténtica es la filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice tratar de proteger justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. Es, precisamente, contra esta inautenticidad de la filosofía occidental, la de los pueblos no subordinados a otra fuerza que la que han originado sus creaciones, contra lo que se ha alzado la filosofía crítica, y por lo mismo, auténtica. (1974:152).

Si la circunstancia es lo que marca la autenticidad de la filosofía, es clara la circunstancia de América Latina: es imperativa la lucha contra las injusticias y el sufrimiento, contra la represión, la destrucción de los pueblos, la mutilación del hombre, es decir la negación de su arraigo cultural y de su historia, así como contra las restricciones a la libertad.

El pensamiento occidental a partir de la crisis de racionalismo trascendental se encuentra con una realidad inmanente, concreta, ineludible. Ya Alberdi se había dado cuenta de la necesaria obediencia a la circunstancia en el pensamiento filosófico, anticipándose a los europeos. En la crisis que lleva al europeo a dejar de lado las abstracciones universalistas y centrar su atención el ser humano concreto, se da cuenta de que es un ser humano entre seres humanos y que su filosofía es una filosofía entre filosofías (1974:102). Esta comprobación del ser europeo excita la conciencia del latinoamericano, le hace quitarse la máscara que cubría su humanidad. El europeo dolido y solo, como lo está cualquier ser humano de la posguerra, se encuentra con el americano dolido y sólo en una lucha de centurias por el reconocimiento de su propia humanidad. En el dolor y en la soledad se encuentran y se reconocen estas dos humanidades, sabiendo ya que son humanos como cualquier otro humano, ni más ni menos, humanos sin más (1974:106).

Aquí los europeos se encuentran con la humanidad de los seres a quienes ellos les habían regateado su humanidad, nombrando constantemente un humanismo,

colonizaban y masacraban, el Hombre por excelencia, actuaba negando lo que afirmaba, pero también hablaba sintiéndose dueño único del Verbo, y cuando hablaba otro le reclamaba que abriera la boca para decir las palabras del colonizador, eran bocas que se abrían a voluntad del europeo, sin embargo, dice Sartre: “aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad” (citado en: Zea, 1974:113).

Pero no sólo se toma conciencia de la relación del mundo occidental con América, sino también de las relaciones de opresión que dentro de América se presentan, por ejemplo, el criollismo guarda una relación con una expresión del ser humano en América, parecida a la de la expresión europea del ser humano con la del no occidental (1974:115).

De esta manera emerge con fuerza el sujeto indígena, el proletario, el campesino, entre otros que se hacen oír, que toman el Verbo por su cuenta para reclamar también su humanidad y superar, lo que podría llamarse colonialismo interno (117-124). Y, a finales de los años 60 y principios de los 70, los jóvenes y los intelectuales se manifiestan y se mueven en el sentido de la transformación social, que lleva a superar cualquier forma de colonización, de regateo de humanidad que justifica prácticas inhumanas o negaciones del derecho a ser y a poseer el Verbo, y ponen su esperanza en el héroe revolucionario, así lo expresa el pensador:

La imagen de este héroe cubre las pancartas de rebeldía de los jóvenes que se agitan en el mundo occidental, hartos de tanto desarrollo. En el héroe ponen jóvenes e intelectuales lo que Moro, Bacon y Campanella ponían en las utopías con las que se enfrentaban al Viejo Mundo que ya no les satisfacía, en el mismo nacimiento del mundo que ahora está en crisis. Los jóvenes occidentales reclaman, para bien del hombre, la destrucción de un mundo en el que sólo es instrumento y piden la construcción de uno nuevo más justo y humano. (1974:127).

Estas palabras dadas a la luz en 1969 hacen clara alusión a los eventos de mayo del 68. Los estudiantes intentaban destruir un sistema de valores y un orden que era inhumano. Los baby boom, es decir los chicos que habían nacido en medio de

la segunda guerra mundial o en medio de la posguerra, estaban hartos de una Europa desalmada y ponían su mirada sobre los revolucionarios del llamado Tercer Mundo.

Y, según Zea, es esa violencia revolucionaria la que llama la atención a los europeos sobre nuestra humanidad, la idea de unos hombres libres que luchan por ser sujetos de su propia historia es el espejo de la inhumanidad del occidental y de la humanidad de los oprimidos, los que se empiezan a buscar un lugar en el mundo.

Este descubrimiento, junto con los ya mencionados marca una tendencia: las nuevas filosofías se preocupan por cambiar el mundo, crear un mundo más justo, filosofías que ya no se preocupan por sólo pensar sino también por actuar (1974:130).

Para Zea, la liberación, la descolonización de la conciencia que lleva a la liberación en los demás campos, debe partir de una asimilación de la tradición occidental y del propio legado. Negar de plano la filosofía occidental es acrítico en tanto marca una subordinación con relación a ese pensamiento, este autor se ubica, más bien, en la postura de Fanon: una especie de indiferencia con relación a la producción intelectual, sin emotivismo, utiliza lo que puede utilizar, adecua lo que puede adecuar o rechaza lo que, simplemente, no le sirve en sus pretensiones liberadoras. No obstante esta indiferencia intelectual, no quiere decir indiferencia humana, pues, la liberación que propone Zea no es simplemente del latinoamericano sino de toda la humanidad, incluido el dominador.

Liberarse, para este pensador, es desenajenarse, es decir, dejar de ser medio de otros fines, desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumentalizado. En el latinoamericano se trata de liberarse de la enajenación a que fue sometido por otros; en el europeo de la enajenación que sus propios instrumentos hicieron de

él, de la esclavización de que fue objeto por parte de sus instrumentos, los cuales lo instrumentalizaron (Zea, 1974:143).

En esto Zea concuerda con Fanon: el hombre-cosa se convierte en hombre en el proceso mismo mediante el cual se libera. El colonizado toma conciencia de su humanidad y el colonizador de su inhumanismo en el enfrenamiento. El colonizador se siente impelido a destruir su propia obra, mientras el otro tiene abiertas las puertas a multitud de posibilidades, de mundos posibles, susceptibles de ser contruidos a partir de su impulso creador, “la víctima no tiene necesidad de destruir el mundo de su victimario, le bastará impedir que este mundo mantenga la subordinación por él establecida” (1974:145).

Consideramos que con este recorrido por los tópicos principales del trabajo “La Filosofía Americana Como Filosofía Sin Más” de Leopoldo Zea y de algunos acercamientos a otros trabajos logramos encontrar las principales categorías de su pensamiento, así como el sentido que le da a conceptos que ya habíamos abordado a partir de otros autores.

A continuación vamos a realizar una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel, como otro de los principales representantes de la Filosofía de la Liberación.

Este autor ubica la *denominación* como Filosofía de la Liberación alrededor de 1969-1970.

Lo primero que hay que resaltar es que para el autor, la ubicación espacio temporal no es abstracta, ya que al cambiar el lugar de enunciación cambia la temática filosófica y se desarrolla en alguno de sus componentes (Dussel, 1998: 14). A razón de esto, puede darse cuenta de sus desarrollos propios: en América Latina, en el mundo íbero, en el mundo semita, y de vuelta a Latinoamérica. Éstos son los sucesivos lugares de enunciación de sus principales obras (entendidas tanto en lo intelectual como en el accionar).

Así, este autor en su adolescencia visitaba hospitales de niños deficientes mentales, fundó, poco tiempo después, la Federación Universitaria del Oeste (FUO), fue presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). Estuvo preso por huelgas contra Perón en 1954. En lo intelectual, desde antes de entrar en la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, devoró analíticamente las obras de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, de San Bernardo, integrando la lectura de aquellas reflexiones con el compromiso social y político (Dussel, 1998:15).

Ya en la universidad, reconoce que tiene una formación tradicional supremamente estricta, por lo cual conoce los clásicos en sus lenguas “y en detalles bien precisos” (Dussel, 1998:15). Esto hacía parte de la mentalidad colonial en el terreno de la filosofía, mentalidad que le obliga a realizar la llamada <<experiencia europea>>. Perteneció a la primera generación de posguerra que pudo hacer esto.

Dos cosas le marcan, desde el inicio, esta experiencia: el viaje en barco, Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife, el Brasil afroamericano, Dakar en Senegal, Marruecos, “toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían *sido absolutamente desconocidos*. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había descubierto, *para siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte” (1998:16). Por otra parte, se descubre, para su sorpresa, como perteneciente a esa periferia, como no-europeo. Después de una formación tan estrictamente europea en filosofía, se descubre latinoamericano en un Madrid que aunque es de segunda, sí es europeo.

Es en Nazaret, al lado de Paul Gauthier, dónde, considera, encuentra la <<experiencia originaria>>, con años de trabajo manual, de vida en comunidad y en la pobreza se encarna en Enrique Dussel un proyecto diferente al propuesto por la filosofía europea: “el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*” (Dussel, 1998:17).

Su tesis en Madrid trató sobre la problemática del bien común desde los presocráticos hasta Kelsen, respetada en la España de Franco, el primero de los tres gruesos tomos presentados en 1959, decía en su primera página: “Bienaventurados los pobres...”. Esta tesis; en defensa del pensamiento de Maritain, autor del “Humanismo Integral” que inspiró las luchas universitarias de Dussel y sus compañeros en el movimiento llamado “humanista” en Argentina; sostenía que la primacía del bien común se jugaba en el nivel del individuo, no así en el terreno de la persona, pues debía respetársele su realización concreta, aunque se propugnase por el comunitarismo y el pluralismo en la distribución de los bienes producidos en común (Dussel, 1998:16).

Pero, si en dicha tesis, se partía de los presocráticos, como origen de la filosofía, ya era claro, después de su paso por el oriente, que esta historia no tenía mucho que ver con el origen del filosofar latinoamericano. Allí, en Grecia y en adelante, se trataba del pensar de los vencedores: “Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos” (Dussel, 1998:17). En *El humanismo helénico*, demuestra las contradicciones insuperables (sic) de la experiencia cotidiana helénica, que se reflejaban en el monismo del ser, en el dualismo óptico del cuerpo-alma “y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bios theoretikós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer)” (Dussel, 1998:17-18).

Aunque afirma a Grecia como la donadora del método en filosofía, no así es éste, el origen de la temática que atañe a América Latina. Es necesario partir, entonces, de otra experiencia que la griega.

Es así como, en *El humanismo semita*, escrito en 1964:

Intentaba mostrar, en cambio, que la experiencia existencial de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes) por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la <<carne>>, la *basar* hebrea, como la persona son <<una>>, sin dualismo cuerpo alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta a favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado. (Dussel, 1998:18).

Aunque en ese entonces el autor todavía no tenía conciencia de la exterioridad al sistema que totaliza toda experiencia, como posibilidad liberadora, ya se intuía. Para 1969, un ambiente revolucionario, cuestionador, liberador, unido al descubrimiento de la obra de Emmanuel Levinas, hacen que Dussel empiece a ir más allá de la ética ontológica que había seguido hasta entonces, convirtiéndose en: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. En lo académico recuerda especialmente el autor la teoría de la dependencia, la obra de Fals Borda *Sociología de la Liberación*, y la de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*

A partir de allí descubre el hecho de la dominación como *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación:

Del constituirse de una subjetividad como <<señor>> de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la <<Modernidad>>) Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. (Dussel, 1998:20).

Dicha experiencia originaria era mejor expresada, a juicio del autor, con la categoría de Autrui (otra persona como Otro) -más adelante (1976)- como *pauper* (según el término preferido por Marx).

Aunque Levinas permitía plantear la <<irrupción del Otro>>, no podía ayudar al autor a ejercer una praxis crítica a la totalidad vigente, con el fin de construir una nueva totalidad institucional, cuestión que define precisamente, según Dussel, la

liberación (1998:21). Por tal razón, en su obra más importante *Para una ética de la liberación latinoamericana*, a partir del tomo II Dussel se ve abocado a construir nuevas categorías inéditas en la historia de la filosofía, pero sobre todo a la construcción de una nueva *arquitectónica* (Dussel, 1998:21).

La primera de esas categorías es la de *totalidad* -en un mundo oprimido-:

La ontología es un pensar el fundamento, el ser *de la totalidad vigente*. El proyecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*out-tópos*: <<lo sin-lugar>> en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de la antigua y desde la exterioridad del otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro* es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el <<método analéctico>> o de <<afirmación originaria del Otro>>. (Dussel, 1998:21).

La superación de la ontología y de la dialéctica no es afirmar su inexistencia, sino su relatividad con respecto a una realidad que las rebasa. Si efectivamente existe una dialéctica, además de esos contrarios en pugna hay una exterioridad que no es tenida en cuenta, es “el Otro”. Pero más allá de la afirmación del Otro en una totalidad más amplia que la vigente, es necesario que ese otro se haga carne, deje de ser una mera abstracción.

A esto se dedican los tomos III, IV y V de su *Ética*. Así, pasa de las categorías Totalidad, Alteridad y praxis de liberación en general a Totalidades más complejas, más concretas. Para esto en los capítulos VII a X trata, respectivamente, la problemática de *La Erótica*, *La Pedagógica*, *La Política* y *La Arqueológica* latinoamericanas.

Luego de escritos los primeros trabajos dentro del horizonte de la filosofía de la liberación, es necesario, clarificar las ambigüedades que habían quedado sin solucionar en la etapa argentina. Allí, en Argentina, los desarrollos fueron diversos, algunos se orientaron hacia la derecha defendiendo posiciones nacionalistas extremas, “otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular, sin

considerar las determinaciones institucionales, políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin evitar las ambigüedades populistas; los más debieron guardar silencio” (Dussel, 1998:24). De esta manera fue necesario clarificar las categorías de pueblo y nación, utilizadas en todo momento por Dussel; para tal fin y presionado por la necesidad de adoptar un lenguaje en el que se le entendiera en su exilio mejicano, se aproxima de manera decidida al pensamiento marxista.

Además del afán clarificador de las categorías en mención, otras fueron las razones que llevaron a Dussel a tener un acceso sistemático a Marx, comenzado en la segunda parte de los 70's: 1) “la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano)”; 2) “para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75% de la humanidad: en el sur”; 3) “porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política firmes -para posteriormente afianzar también una pragmática, como subsunción de la analítica”; y 4) “porque para poder superar el <<dogmatismo>> (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana” (Dussel, 1998: 24).

En esta lectura de la obra completa de Marx, descubre que los “grandes” filósofos europeos y norteamericanos no han estudiado seria, íntegra y creadoramente la obra de Marx, además de que sus obras se editaban demasiado lentamente tanto en Berlín como en Moscú: “Marx no era <<aceptado>> ni por el capitalismo ni por el estalinismo” (Ibíd.); “el Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las <<cuatro redacciones de *El Capital*>> (1857-1882). Un gran *filósofo*-economista fue apareciendo ante

nuestros ojos. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones” (Dussel, 1998:25). En esta tarea de clarificación de categorías, comprensión de la miseria, crítica del capitalismo, y superación del dogmatismo, el filósofo abandona por varios años, de manera parcial, la labor de fundamentación. De todas maneras, la obra en torno al pensamiento marxista que realiza Dussel es una de las más originales y cuidadosas que se han logrado.

Después de la caída del muro de Berlín, surgen o se fortalecen en Europa tendencias académicas que ponen el asiento en la Ética del Discurso, ante la cual Dussel insiste en una Ética de la Liberación. Ante las posiciones que se ubican como *posmodernas*, Dussel plantea, a partir del diálogo intercultural, la especificidad y diferencia de América Latina a este respecto. Las nuevas lecturas del marxismo y de lo revolucionario lo ubican como un enunciado sin receptor; no obstante, Dussel plantea la imposibilidad de olvidar la planificación, la esperanza y la revolución en un *a priori* del reformismo, sin que el autor, igualmente *a priori*, renuncie a él. Este reformismo se daría a partir de una *comunidad de comunicación* dentro de la cual toda tensión sería solucionada, pero lo que no se tiene en cuenta es el afuera de esa comunidad de comunicación y el respeto por lo otro, que tampoco quiere ser *comprendido*, sino, simplemente, ser considerado en su misterio radical, para lo cual otra comunidad de comunicación *más amplia* tendrá que instaurarse de cuando en cuando, ya sea a través de reformas o de revoluciones:

La liberación de estos excluidos dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la <<aplicación>> de la norma ética fundamental por una Ética del Discurso. (...) Cuando el pobre pretende expresarse (es el tema de la <<interpelación>>), la filosofía del lenguaje y la pragmática confronta un nuevo desafío. (Dussel, 1998:26).

Los filósofos del lenguaje parten de una comunidad ideal de comunicación como idea reguladora de la comunidad real de comunicación tanto en la pragmática como en la hermenéutica. Pero:

La <<hermenéutica>> (o la <<pragmática>>) se quedan sin contenido material (<<carnal>> en antropología semita) sin una <<económica>>: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la <<vida>>. El ser humano es un <<viviente que tiene *lógos*>> - decía Aristóteles. El *lógos* (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la <<lógica>> del <<viviente>>. La <<económica>> responde directamente a la lógica de la reproducción (humana, no sólo biológica) de la <<vida>> humana. En este sentido una <<comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*)>> es el desarrollo o despliegue de una <<comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)>>. La <<interpelación>> del pobre, del otro, considera esta problemática, una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica. (Dussel, 1998: 28).

Éste (la cita anterior), es el argumento síntesis en el diálogo norte-sur que entabla el autor en diversos escenarios y con diferentes autoridades de la filosofía en boga al norte del hemisferio occidental.

Vamos, ahora, a realizar un acercamiento más detenido a la Filosofía de la Liberación en la formulación dusseliana, a través de la Introducción a la Filosofía de la Liberación, texto en el que presenta su arquitectónica y sus conceptos principales de los cuáles no se ha alejado demasiado a lo largo de su vida.

El texto en cuestión fue editado por primera vez en 1977 en México. Se trata de una síntesis de su *Para una ética de la liberación latinoamericana*, con una estructura similar, algunas correcciones y un lenguaje más accesible.

Allí, el autor empieza un abordaje desde la ontología, pero en sentido destructor, es decir, destruye tanto la ontología misma, como la idea del eurocentrismo en el filosofar. Dicha destrucción de la ontología no quiere decir que renuncie a ella, sino que la descubre como insuficiente para el fin que persigue, puesto que la ontología implica un encerramiento del ser en su mundo, lo cual significa que no hay posibilidad de pensar en un mundo otro, que es condición de liberación de quienes están en la exterioridad de ese mundo.

El ser es un ser-en-el-mundo, situado, es decir un ser-ahí, siguiendo el ontologismo heideggeriano. Ese ser tiene un fundamento que le proyecta, el ser

busca trascenderse utilizando los entes como mediaciones para conseguir llegar a donde le proyecta su fundamento.

El mundo es mundo dependiendo de la interpretación que se le dé. Sólo tienen mundo los seres humanos, pues sólo ellos pueden interpretar lo que les rodea. Esa interpretación de los entes, es decir de las cosas, viene dada por la proyección del fundamento. Si el fundamento de un ser medieval era estar-en-la-nobleza, entonces una moneda de oro era interpretada como un objeto sucio, pues no lleva al ser hacia la nobleza, sino hacia la avaricia; en tal sentido el judío estaba en la exterioridad de ese mundo medieval indoeuropeo. La misma moneda de oro era inicua para el ser medieval que quería estar-en-la-santidad; en cambio para el ser moderno, esa moneda es la mediación que le sirve para llegar a estar-en-la-riqueza. Un árbol es interpretado por el indígena como algo sagrado, por el ser medieval tendrá alguna otra connotación, por ejemplo la nobleza del silencio potente de ese gigante verde como símbolo de alguna familia noble; pero para el ser moderno y su visión desprovista de magia, el árbol es madera y mediación para su proyecto, igual que los seres humanos, a diferencia del ser que quiere estar-en-la-santidad, para quien los demás seres no pueden ser mediaciones si su concepto de santidad es el semita.

La ontología, entonces, sirve para justificar el uso como mediación de un ser humano convertido en ente (cosa). Ante esto, el filósofo se plantea la necesidad de superar la ontología, es decir la comprensión en un mundo cotidiano, obvio, para encontrar un *más allá* de ese mundo.

Sólo desde la exterioridad del sistema se pueden plantear caminos de liberación. Cuando seres que están a la intemperie son visibilizados, tienen voz y sentir propios, no derivados ni, como decía Zea, imitativos del autoproclamado prototipo por excelencia del ser. Es allí, donde Dussel propone la analéctica, diferenciándola de la dialéctica que es un ir de lo mismo hacia lo mismo, como un ir de lo mismo a

lo otro, a un nuevo sistema que integre lo que antes estaba a la intemperie, sin protección, ni dignidad, ni reconocimiento.

Esto se logra a través de una crítica de la totalidad dialéctica. Y es que la totalidad no lo es todo, porque más allá de la totalidad está el Otro.

Si la praxis es mi accionar en búsqueda de algo que experimento como poder-ser, es decir como proyecto que me lanza a través de entes en el mundo que me sirven como mediaciones entre mi presente y el futuro que busco, el rostro del otro hace que mi mundo se termine, que la praxis se detenga y empiece el misterio que es ese rostro, ese Otro. Es reconocer que hay otros mundos experimentados por otras personas y que lo que me proyecta a mi no es necesariamente lo que les proyecta a ellas, y, por lo tanto, no es tan obvio que mi interés sea el que se debe seguir, el éticamente correcto.

Cuándo yo veo el rostro del Otro, como lo que es, ya no es mediación, ya debo esperar a que se me revele, no puedo exprimirlo para sacarle información sobre su ser, debo esperar a que me sea revelado por ese ser misterioso. Por eso debemos confiar, porque no tenemos certeza sobre la palabra del otro, así funciona la cotidianidad, en un continuo cara a cara, en el que aprendemos más por fe que por comprobación de la racionalidad de lo que se nos ha dicho.

Acá se rompe con la totalidad, es decir, en la totalidad el otro es reducido a nada, pues se lo subsume en una lógica externa que le cosifica, le hace mediación de proyectos extraños. Esto sucede tanto a nivel político, como económico, erótico, etc. Ese otro irrumpe no por manifestación, es decir, no puede ser observado, sólo puede ser interrogado, y en su libertad, tiene la opción de revelar o no, su ser. No es pues como lo considera el pensamiento fenomenológico, como manifestación, sino como revelación es que irrumpe el otro.

Pero el otro se revela de él mismo, no es susceptible de logos, ni puede ser pensado, sólo puede ser revelado de sí, no a través de experimentación científica,

sino de la propia palabra interpelante. Y es interpelante, cuando es realmente Otro, pues está por fuera de la totalidad, es decir de lo que todavía no tiene sentido, es decir no puede ser interpretado pues no es un ente, sino un otro impensable, inconmensurable, incomprensible.

La ontología es justificación de la cosificación del ser humano y de la naturaleza, porque lo que pasa es que un grupo humano ha constituido su mundo como totalidad de sentido en el mundo natural y divino (eternizado). Si este mundo es natural, quiere decir que todo otro mundo es antinatural, y, además lo virtuoso es vivir conforme a la naturaleza, tal cosa es afirmada, como vimos, por el pensamiento ontológico de Fernando González.

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. Esta ontología se transforma de pronto en "ideología". ¿Qué significa esto? Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo y a la vez, niega el mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser "el mundo". (Dussel, 1983:95).

En el campo cultural, por ejemplo, son los incluidos en el sistema los más alienados, pues la educación conforme a la totalidad vigente, le hace olvidar las formas culturales complejas de otros mundos. La novena sinfonía de Beethoven y o la Gioconda, son formas artísticas de un determinado mundo, y es el que los ilustrados conocen perfectamente, pero los no ilustrados tienen formas complejas, como las líneas de Nazca, de las que tal es su complejidad que aún no se sabe cómo se hicieron con tanta perfección ni cuál era su sentido en la cosmovisión andina.

De allí que para superar dicha alienación no se pueda permanecer en esa totalidad como retorno a la unidad, sino "muy por el contrario: es el proceso de construcción de un nuevo ámbito (...) de tal manera que no hay siquiera necesidad de matar al opresor" (Dussel, 1983: 128).

Y este proceso se lleva a cabo a partir, pues de una analéctica, como método de pensar y ruptura teórica. Pensar significa que ya no acepto mi mundo de manera

obvia, sino que lo pienso, es decir, empiezo a buscar una trascendencia, pero ya no *desde* la cotidianidad, sino *de* la cotidianidad, o sea, una ruptura con la misma. “En griego <<más allá>> y <<más alto>> se dicen *aná* y la <<palabra>>: *lógos*; de tal manera que *ana-lógos* significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: <<ana-lógico>>) <<la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo>>; más allá del fundamento” (Dussel, 1983: 197).

Es la palabra del otro, que trasciende mi fundamento, por venir desde otro mundo, la que me da la partida para la transformación dialéctica (en el sentido de ir de un horizonte a otro). Y esto solo puede suceder cuando me comprometo con esa palabra, cuando sin comprenderla todavía me la juego por ella, tengo fe y creo lo que me dice, algo que no llegaré a comprobar sino con el tiempo. Este es un tipo de acceso muy diferente al ontológico, pues allí lo que se piensa se remite al fundamento *a priori* para conocerlo, para juzgarlo. En cambio el método ana-léctico:

Surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación. (Dussel, 1983: 199).

Sin embargo, esta ana-léctica, no se limita a seguir a Levinas en su lógica de la alteridad, sino que lo supera, tanto como a los ontólogos, por ontólogos, a éste por su pasividad y la abstracción de su alteridad.

Ya vimos los niveles de concreción que contempla la obra dusseliana, sólo falta por decir, que la filosofía que propone es una pedagógica, lo cual quiere decir que el filósofo es un maestro analéctico, pedagogo de la liberación: “la filosofía es un magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura al cambio” (Dussel, 1983: 203).

Pero el filósofo no es el político, aunque su discurso tenga una función política: “el político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda “en la calle”, a la intemperie, en la exterioridad, porque aun ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema” (Ibíd.), y el filósofo que no se queda a la intemperie, no es filósofo, no piensa, ejerce una filosofía:

Sofística y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal. Esta filosofía no puede morder la realidad y, en este caso, el filósofo no corre ningún riesgo porque no hace nada ni arriesga nada ya que está fuera de la realidad. Es el sofista que enseña sistemas ideológicos para vivir, pero no es el que vive proclamando la verdad. (Dussel, 1983: 204).

La filosofía de Enrique Dussel es un reconocimiento de posturas no eurocentradas, en las que el centro no es el que define la posición ética por excelencia, sino lo que está por fuera, lo que anda a la intemperie. ¿De qué?, en el horizonte ontológico, cada totalidad histórico-geográfica, tiene un sentido definido, fundamentalmente por el pro-yecto; así, el proyecto de querer estar en la riqueza del ser moderno, hace que mire el árbol como madera, mientras que el proyecto de querer estar en la divinidad del ser indígena, hace que interprete todo como manifestación de la divinidad, por lo cual ese árbol es sagrado, igual que la tierra, igual que su propio ser. En la totalidad impuesta por Europa en América Latina el indígena queda a la intemperie, igual que la naturaleza misma, se convierten ya en mediaciones del proyecto de “estar en la riqueza”.

Las mediaciones son “cosas” que sirven para alcanzar lo proyectado, en consecuencia, el ser americano y la naturaleza son cosificadas en el imaginario colonial impuesto por la colonización europea.

Esa totalidad ontológica es interpelada por el “Otro”, es decir por el que está por fuera de dicha totalidad, esa palabra interpelante solo puede ser escuchada en el cara a cara, es decir cuando vemos el rostro del otro, como rostro, ya no como mediación o como cosa. Y lleva al compromiso ético de liberación del otro, una

liberación que no es un estado al que se llega, sino que la función del filósofo si es realmente filósofo y no sofista (mercader de la filosofía, profesor de filosofía) es educar para ver con sentido crítico esa totalidad que hay que hacer estallar, es ponerse a la intemperie, pues la fidelidad con la verdad se lo exige, no es justificador de la totalidad, que siempre deja por fuera a seres que no encajan en el proyecto definido. El supremo acto ético es el de quien estando en el centro, se pone, de manera voluntaria a la intemperie, por compromiso con el otro que le interpela.

El estallido de esa totalidad por lo que viene de afuera, no puede ser dialéctico, pues la dialéctica es lo mismo que se convierte en lo mismo, sino analéctico, desde afuera. Dussel descubre un lado filosófico en Marx, desde su analéctica, que no había sido percatado antes: el capitalismo (en tanto estructura económico-jurídica) se sostiene por el trabajo subsumido (muerto) del otro. Si ese otro deja de estar en la exterioridad, el capitalismo, como estructura económica deja de funcionar, puesto que la creación deja de ser convertida en trabajo muerto (el capitalismo funciona, en la lectura dusseliana de Marx, por medio de la conversión de la creación viva en valor muerto, es decir, en mercancía). En su modelo teórico la entrada del ser de la exterioridad, es el fundamento del nuevo pro-yecto (más allá de los pretendidos automatismos históricos hay un compromiso ético).

Así, la interpelación del otro, y la destrucción de la totalidad vigente, es realizada en niveles más concretos, así como es el campo político, también en el económico, fraterno, erótico, metafísico, pedagógico. Hay pues una pedagógica latinoamericana, una erótica latinoamericana, etc. Que permiten hacer análisis más concretos de nuestra realidad y de la construcción de proyectos más sensibles al ser, sobre las ruinas de lo, precisamente, ruin.

Hasta aquí, consideramos haber realizado una aproximación al pensamiento dusseliano que brinda luces para nuestro propósito de fundamentación de un Ocio Crítico de América Latina.

Desde el punto de vista sociológico, consideramos que son las actuales posturas surgidas a partir del análisis de la colonialidad del poder, término acuñado por Aníbal Quijano (2000: 342-386) las que mejor interpretan la tradición crítica latinoamericana y su contextualización en la actualidad. En nuestra apuesta interpretativa, las posturas decoloniales o poscoloniales en Latinoamérica, son el “aterrizaje” de la filosofía de la liberación en el campo sociológico.

Las posturas decoloniales, comprenden estudios en el campo de la colonialidad y de la poscolonialidad. La colonialidad es el discurso que impone, no sin conflicto, un imaginario sobre el ser colonizado; es lo que en Zea se plantea como el imaginario sobre un determinado prototipo de ser y la correspondiente negación de toda otra forma de ser; la poscolonialidad impone, asimismo, de manera conflictiva, un discurso y un imaginario sobre el ser neocolonizado, es decir sobre el ser que queda a la intemperie en la reestructuración posmoderna del poder mundial. La colonialidad corresponde al periodo pre-industrial e industrial del capitalismo moderno, allí hay una clasificación por razas, por clases sociales, por género, etc., que implican un imaginario entorno al ser de la exterioridad, como mediación del proyecto moderno. La poscolonialidad no realiza una ruptura con la colonialidad, sino que actualiza el imaginario a partir de una reestructuración del poder capitalista: si en el capitalismo prefordista y fordista, el trabajo subsumido era lo que le sostenía, en el capitalismo posfordista es, fundamentalmente, el símbolo subsumido, es decir, extraído de su creador, quien sigue en la exterioridad; tal como lo demuestra la distribución de las patentes de conocimientos y prácticas en su producción y apropiación.

Así como la colonialidad sostenía la modernidad (el ego cogito del imperio español es la protohistoria del ego cogito cartesiano, según Dussel), la poscolonialidad sostiene la posmodernidad (Castro-Gómez, 2005) merced a la subsunción de lo simbólico. Al utilizar el término “subsunción” se hace referencia al hecho de que no se le reconoce estatus epistemológico al simbolismo ajeno, sino que se sigue en la

senda de los valores modernos de racionalidad, mientras se utiliza lo simbólico como mediación de la riqueza. No se reconoce otra forma de producción de conocimiento sino que se le sigue tomando por superchería útil en la actual estructuración capitalista.

El ocio crítico es pues una postura ética, que se compromete con el ser de la exterioridad y le reconoce estatus epistemológico, es decir su conocimiento es auténtico y no simple folclor que puede ser subsumido en una totalidad que le niega a la vez que le utiliza como mediación para su proyecto.

LECTURAS DE LA INDUSTRIA CULTURAL DEL OCIO

El ocio tiene su máxima expresión en la vida en comunidad de una sociedad determinada, en la cotidianidad como una manifestación cargada de historia y promotora de sensaciones diversas entre las colectividades humanas de diferentes orígenes lo que permite que éste sea una especie de mosaico, abanico multicolor o miscelánea de prácticas sociales y vivencias en el tiempo, desde donde es posible reconocernos, actuar y tomar posición como actores políticos en dicha comunidad, ya sea como un acto de resistencia, cooperación o de emancipación; y es en el ocio, aunque invisibilizado incluso hoy, donde se asientan las bases del progreso y retroceso humano, pues en la visión global de la cultura industrial en la que se circunscribe el mundo, nuestras diversas y autóctonas expresiones culturales, los Estados-naciones y los monopolios financieros acuden a él como el motor de la economía mundializada cimentada en la producción y el consumo.

Es así como en un recorrido ambicioso de ideas, interpretaciones y planteamientos, pero quizás corto en su argumentación preliminar, presentamos algunas lecturas, que más bien son interpretaciones entre idealidades y realidades de la vida, de la industria cultural del ocio como tendencia alienada mundial desde varias connotaciones:

- Los rasgos de la cultura: desde las locales y sus historias, hacia la cultura global unificada con multiplicidad de interpretaciones del concepto que confluyen a la relación social del hombre en la naturaleza con sí mismo, con los demás y con el entorno;

- Los matices de la industria: en el presente industrial hacia el futuro posindustrial con repercusiones en el tiempo como jornada y sus significados en la concepción de evolución de la humanidad en un camino presentado como el sugerido pero impuesto por el capital y sus intereses, excluyente de las mayorías en las fuerzas y relaciones de producción en las formaciones sociales y los rituales de tradición colectivos así como la indefinición de la vocación productiva de cada Estado-nación o región;
- Las disposiciones permeables de los Estados, la sociedad y las multinacionales en la industria y la cultura: como concepción de desarrollo, flexibilización y fragilidad de parte de los Estados-naciones a la intervención en su territorio de las multinacionales, con efectos discriminatorios de la cultura global sobre la cultura local acorde a los intereses del dinero, arrasando la identidad nacional, incentivando la producción en masa para saciar el aliento del apetito consumista generado, y los cambios en cada comunidad por evolución, ambiente o intercambio social;
- Los Aparatos Ideológicos de y en el Estado, en una óptica de orientación a la obediencia y sumisión consumista: que influyen bajo el efecto de la alienación a una docilidad de actitudes, conceptualizaciones y procedimientos, condicionados por acción u omisión, desde los aparatos del Estado-nación bien sean ideológicos o represivos y mayoritariamente promoviendo los ideales mundiales estandarizados establecidos como cultura desde los grandes medios de comunicación/información como industrias culturales creando una gran crisis; donde el ocio, de esta forma orientado, no se corresponde con el que hemos denominado “OCIO CRÍTICO”;
- Y cerrando con el ejercicio del ocio como expresión de democracia y posibilidad de desarrollo humano: reconociendo que la forma de gobierno democrático puro es el modelo político donde encontramos mayor

posibilidad de participación y expresión en igualdad de condiciones, tendiente a favorecer el desarrollo humano y la aceptación de prácticas inclusivas de ocio y construcción de equipamientos culturales, su acceso, distribución y usos en contextos de realidad.

Rasgos de la cultura.

En el discutido sentido común, a la cultura se la asocia de forma reducida con las manifestaciones artísticas de pintura o escultura, de literatura, música clásica, opera o de cámara y sus partituras, charlas intelectuales, el vestir formal, trago escocés en cristal, comida de bufete y cubiertos de plata o espectáculos públicos, dejando de lado a gran parte de la humanidad como inculta, ignorante, rustica o provinciana, pero acorde con Marcellino citado en el texto “Lazer e mercado” donde se reflexiona la cultura desde el ocio éste comenta:

...es fundamental comprender la cultura como un fenómeno amplio de características abarcales, que se relaciona no solamente con las producciones humanas, sino también con el proceso de esa producción. En este sentido, el concepto de cultura está íntimamente vinculado a los procesos de reproducción, producción y transformación de nuestras prácticas colectivas, más, generalmente, la industria cultural nos presenta apenas la posibilidad de reproducción y consumo. (Gomes, Stoppa, y Ferreira, 2001:47).

Las personas se las arreglan para producir y transformar su cultura a partir de lo que circula por el mercado. Algunos intelectuales renovados se aprovechan de esto para relativizar la malevolencia de la industria cultural.

Dicha conceptualización sobre cultura está en consonancia con la propuesta por otros autores, como la definición planteada por Graciani al entenderla como:

Un proceso de creación de ideas, de actitudes, normas, manifestaciones, expresiones, símbolos, valores y creencias de una sociedad o un grupo social por medio del cual los hombres satisfacen sus necesidades básicas, por medio de un estilo de vida, modo de vivir y pensar lo cotidiano, expresado en las artes, la literatura, la religión, la recreación, insertados en una organización social más amplia. (Graciani, 1997:13).

Ante esto, definir cultura no es la premisa fundamental ya que otros lo han logrado de manera muy amplia, rigurosa y clara desde diferentes enfoques y más desde las ciencias sociales, pero que es menester acá darle reconocimiento, pues ella esta cargada de valores entre tradiciones, hábitos, características y necesidades para cada sociedad, de las cuales los individuos deben incorporar a su existencia como forma de pertenencia, cohesión social e identidad colectiva por razones de la subsistencia; entonces la civilización o sociedad como organización de convivencia humana recibe su alma de la cultura tal cual lo dijo Herbert Marcuse (1978), o como lo planteó en “La decadencia de occidente” (1958) el historiador y filosofo alemán Oswald Spengler: la civilización es el destino inevitable y el final de toda cultura, es la conciencia de toda una Nación; suponemos de seguro entonces, que cultura es el avance en las sociedades del salvajismo a la barbarie y de ésta a la civilización. Civilización quizás artificial en coincidencia con Morgan citado por Engels (1996:15) cuando planteó los estadios prehistóricos de la cultura, en la lógica de interpretación de las sociedades desde el ideal europeo, en un avance del *salvajismo* como un periodo en el que predomina la apropiación de productos naturales y donde las producciones artificiales están destinadas a facilitar esa apropiación; la *barbarie* como un periodo de ganadería y agricultura con adquisición de métodos de creación más activa de productos naturales por medio del trabajo humano; seguido por la *civilización*, caracterizada por un periodo en el que el hombre aprende a elaborar productos artificiales valiéndose de la naturaleza como materia prima, por medio de la industria y el arte; pero que además, la vida social y por ende la cultura, es una unidad enmarcada temporal y espacialmente, material y espiritual o inmaterialmente, no ajena a moldear a los hombres y sus conciencias acorde a las necesidades y características de un momento histórico dado en el devenir de la humanidad y que ha adoptado interpretaciones diversas, en ese devenir histórico, como cultivo *—de la naturaleza y el espíritu de un hombre culto—* y cultus *-en el sentido religioso ceremonial-*,

estando el hombre en relación continua consigo mismo, con los demás y con su entorno, lo cual es la intervención consciente del hombre en la naturaleza.

Tales relaciones socioculturales generan conflictos y conocimientos, algunos despreciados no hegemónicos, que en la actualidad es más producción de información a manera de avalancha informática por todos los medios de comunicación, pues la sociedad se obstina en reducir sus relaciones y el conocimiento del mundo a un culto al dato, acumular información, cuantificarla y en menor medida a procesar los conocimientos aplicándolos y extendiéndolos equitativamente a diferentes campos en beneficio de los seres humanos y su entorno, con lo cual la información producida por la sociedad no se corresponde directamente con la inteligencia, comprensión del conocimiento o solución oportuna de conflictos, pero dicho conocimiento ha estado presente en todo el proceso socio histórico humano en comunidades determinadas y no con exclusividad de la denominada recientemente sociedad del conocimiento, que se caracteriza por el uso de los nuevos medios técnicos y tecnológicos que privilegian la visión y la audición, y que permiten *“la adquisición, producción, almacenamiento, tratamiento, comunicación, registro y representación de datos e informaciones contenidas en señales de naturaleza acústica, óptica o electromagnética”* (Navarro, 1999:23), lo cual deja un poco de lado, desde el oficialismo directivo, la posibilidad y valoración sociocultural de otros entornos físicos y simbólicos de conocimiento táctil, gustativo, olfativo, oral y afectivo del ser, pero que a los cuales las sociedades se deben adaptar en el competitivo y excluyente contexto mundial/global que nos arroja actualmente.

La cultura entonces, como el destino apologético visibilizado u opacado de toda civilización o conglomerado social, hereda los procesos vividos por las comunidades y los reinterpreta para mejorar las condiciones de vida entre los individuos, procesos que han sido marcados en la historicidad según las relaciones del hombre consigo mismo en búsqueda incesante de la felicidad, aceptación, identidad y el bienestar; de los hombres y su comunidad como modelo

organizacional en los reinos, castas, clanes, imperios, zarismos, cacicazgos, anarquismos, dictaduras o democracias, o de los hombres con el entorno/ambiente como la denominada sociedad primitiva rupestre o de las cavernas, la sociedad nómada, la sociedad agraria recolectora y domesticadora de animales, la sociedad industrial, la sociedad de servicios y la actual que muestra la indefinición propia de nuestro tiempo en el afán de nominarnos, producir in-formación o intercambio comercial con fines de consumo, pues para algunos como Sánchez Noriega en *Critica de la seducción mediática* (1997:172) es denominada sociedad bursátil, donde ésta, para él, se dinamiza y crece en la bolsa de valores y el mercado comparada con otras sociedades, regiones o países; para Ayuste (1999:13-17) y Kurz (2002) es la sociedad informacional o del conocimiento, pues para ellos ya hemos superado desde la producción industrial y la relación con los demás, los sectores agrarios, fabriles y de servicios para concentrarnos y acceder a la información de manera más democrática e igualitaria; Lipovetsky en *El imperio de lo efímero* (2000:312) y *La era del vacío* (1986) la describe como la sociedad vacía en la era de la moda plena, en vía a la homogeneización, vanidosa, tendiente a la desaparición de las tradiciones locales aunque con fragmentados estilos de vida sin saber qué garantiza la estabilidad del cuerpo colectivo social; para Martín-Barbero (2003:28-29), Enrique Alonso (2005:5-6) y Botero Uribe (2005:117) es la sociedad del consumo de masas, caracterizada por la erosión de las culturas locales y sus expresiones, concentración de población en las ciudades y consumo mercantil desmedido y alienado al interior de la ciudad con formación/reproducción de un prototipo de hombre manipulable e influenciado para comportarse y consumir; García Canclini en su texto *Consumidores y ciudadanos* (1995) la concibe como la sociedad de la globalización, con tendencia a la ciudadanía mundial acrítica, expansiva, recontextualizándose e integrándose socioculturalmente desde el mercado; mientras para Augusto Ramírez (2003) psicólogo e investigador social militante de la revolución cubana y radicado por exilio en los Estados Unidos de América en su reciente texto titulado: *Consumismo, familia y sociedad*, la denomina sociedad de

consumo, que es más realmente una sociedad de compradores compulsivos en busca de la satisfacción no alcanzable en un modelo imperialista/capitalista implantado mundialmente por los Estados Unidos de América en todo occidente; y desde la aplicación del derecho como profesión legista se le resume a la sociedad en términos comerciales desde la asociación humana como sociedad anónima, sociedad en comandita simple, sociedad familiar o sociedad de economía mixta (Código de Comercio Colombiano, 2004); mientras en algunos textos de formación histórica la nombran posindustrial, espacial, moderna o posmoderna y otros más recientes, defensores de la identidad, en este caso latinoamericana, la llaman poscolonial, como si la tendencia fuese a que los hombres en sociedad y su cultura hubiesen llegado a un punto final estacionario y no se modernizaran permanentemente, o se desindustrializarán en el reemplazo de instrumentos por las nuevas invenciones tecnológicas o un estatismo ideológico.

Lo que sucede, por el contrario, es una reindustrialización inminente y continua de la sociedad acorde al mercado y merced a los imperativos de las nuevas tecnologías, las cuales no debiesen de ser el fin, sino el medio para el desarrollo del conocimiento extensible, aplicable y a disposición equitativa del bienestar de la sociedad y su cultura material e inmaterial desde las creencias, tradiciones, valores y prácticas de ocio como el paliativo para la vida humana como una gran oportunidad para corregir errores pasados.

Estos avances tecnológicos y comunicacionales, hoy y siempre, nos han convertido en adictos y dependientes a ellos, o ignorantes y relegados de estos, marcando una brecha generacional y/o de acceso y dominio cada vez más rápida y excluyente. Sus “usos sociales” se extienden desde las obligantes y necesarias actividades laborales hasta las necesarias y vitales prácticas de ocio, y que a manera de prótesis o apéndices, siendo considerados como un miembro más de la familia, ocupan gran parte de nuestro cuerpo, espacio y tiempo libre convirtiendo la vida en virtualidad, facilitando que cualquier espacio y momento

sea o mute de un ambiente laboral a uno ocioso y viceversa de forma casi imperceptible, resignificando la esencia social colectiva y el encuentro humano para verbalizar, para comunicar, para lenguajear, para oler y ver pasar el tiempo en la compañía de amigos y familiares entorno al dialogo y a un bebida, lo que va permeando lo público con lo privado, lo individual con lo colectivo, sin identificar límites o fronteras espaciales y temporales.

Baste solo pensar qué y cuántos electrodomésticos, dispositivos de almacenamiento masivo de imagen, video, sonido, juegos, texto electrónico o equipos de comunicación y entretenimiento rodean nuestros espacios y encontraremos probablemente dos televisores por vivienda, un ordenador, además de los ya tradicionalmente usados y nos daremos cuenta de que las fronteras tecnológicas se acercan para consumirlas, aunque esto no sea para toda la población y dé una falsa sensación de abundancia; pues sólo para Colombia, una cifra no imaginada hace 10 años, presenta a finales del 2007 en telefonía celular 32.295.306 usuarios abonados en los diferentes operadores y un censo poblacional cercano a los 44 millones de habitantes en el país, y en computadores la venta durante el año 2007 cercana a los 1.2 millones de equipos de computo, llevando tras de sí equipos periféricos y accesorios como impresoras, bafles, micrófonos, mini componentes, entre otros para mejorar la utilidad de estos (Dinero, 2008) con lo cual se moviliza la industria en la concepción de modernidad, lo que determina, igualmente, los usos que de éstas tecnologías se hace, las prácticas sociales incluidas en ellas las de ocio y las ideologías que por ellas se promueve en la cultura global.

Dicha reindustrialización convierte y permite a las sociedades y su cultura considerarse “modernas” o “desarrolladas”, ante lo cual el modernismo es un asunto de actitud y de temporalidad en continuidad con el pasado y conexión con el futuro no individual sino colectivo, pero que como construcción ideológica significa adoptar para sí elementos diferentes muchas veces impuestos de otras culturas incluso menospreciando la tradición y sobrevalorando la modernidad

como diferencia, urbanismo, progreso, calidad, evolución y generando exclusión, sustitución o calificación de vida útil –también con vencimiento temporal por antigüedad, obsolescencia, incompatibilidad, reemplazo o desuso-.

A la modernidad, *-término que se viene acuñando históricamente como Edad Moderna desde el siglo XVII y posterior al Renacimiento (XVI) que reemplazó a la Edad Media-* como a cualquiera otra etapa histórica de la humanidad es complejo fecharla y definirla en fronteras temporales por lo anteriormente descrito, es ante todo una actitud ideológica, individual y colectiva frente a los acontecimientos cotidianos, que en rasgos generales hoy presenta en lo político: Estados-naciones con forma de gobierno formal/liberal democrático; en lo económico: el capitalismo y el socialismo en la relación de producción, consumo, propiedad privada y luchas del pueblo; y en lo sociocultural: el oficialismo, acceso a bienes y servicios culturales individualizado por el poder adquisitivo del dinero y la formación para el sistema de mercado capitalista; pero la modernidad también atiende a lo nuevo en la forma de concebir el mundo, la temporalidad y espacialidad así como la originalidad de cada sociedad y su cultura para afrontar, celebrar o ritualizar la dicha o la desdicha en la cotidianidad.

Es por esto que la cultura es el rasgo característico de cada formación social en sus rupturas y tradiciones, normas y permisividades, reproducciones y discontinuidades, ociosidades y laboriosidades, que para comprenderla se ha subdividido con ánimo taxonómico o calificativo, encontrando así tratamientos discriminados o altamente especializados sobre cultura según la formación académica (*cultura política, científica, letrada, musical, oral, filosófica, intelectual, de elite, económica, física, etc.*), acorde a grupos segmentados (*como cultura juvenil, de género, popular, contemporánea, híbrida, mosaico*), según características raciales o habitacionales (*cultura indígena, afro, montañés, alpina, andina, carioca, caribeña, norteña, rural, etc.*) e inclusive según el mercado (*cultura industrial, tecnológica, audiovisual, urbana, campesina, organizacional, de masas, del narcotráfico, de consumo, etc.*), o de las maravillosas ocupaciones

laborales u ociosas, asignadas o elegidas, a las que se dedique el hombre (*como piscicultura, silvicultura, porcicultura, horticultura*); todas estas clasificaciones como lo anteriormente descrito, en relaciones del hombre consigo mismo, con los demás y con el entorno/ambiente, que en el mercado capitalista genera exclusiones acorde a las diversas clasificaciones citadas; exclusión por bajo nivel escolar o idioma, acceso a la información, nuevas tecnologías de la comunicación o profesión; exclusión por discriminación racial, por género o preferencia sexual; exclusión por estatus socio económico, lugar de residencia o procedencia; exclusión por argumentación conceptual o preferencia musical, ahora más en una lógica de producción industrial global impuesta en franca competencia desigual, desleal y antidemocrática, no como lo plantea Savater (1992:95) *“Para competir con los otros hay que igualarse antes con ellos. Para competir con los demás se necesita a los demás: nadie compite sólo. Quienes buscan a toda costa tiranizar o exterminar no son más competitivos que los otros: al contrario, lo que buscan es acabar de competir cuanto antes”,* y eso sí, adueñarse en su competido camino de la cultura mundial como producción industrial, abandonando en esta ambición las necesidades culturales, sociales y ociosas del ser humano en contextos específicos y tendientes a la unificación, olvidando que en la diversidad radica la riqueza, la libertad y el crecimiento; pues no es admisible o justo *“que una clase o grupo étnico o social pretenda que sus criterios sean los únicos verdaderos y los que, por tanto, se deban imponer a todos los demás; es inadmisibles y hasta conveniente que se haga un intercambio recíproco de gustos y valores, pero no lo es que se nieguen y desacrediten los valores y gustos diferentes de los propios”* (Esposito, 1978:29) respetando y reconociendo los aportes culturales como patrimonio de los afrodescendientes, asiáticos, caribeños, indígenas y muchos más.

La referencia frecuente de cultura, hombre culto o persona culta es excluyente, pues ésta signa a personas o sociedades desde una supuesta depuración académica y códigos de conducta que se han formado desde la refinación del

gusto en un conocimiento de acumulación memorístico cuantitativo del mundo en grandes obras literarias, intelectuales o artísticas, fechas, records o datos históricos trascendentales para la humanidad que aunque ajenos territorialmente, temporalmente o simplemente ajenos a nuestros intereses son denominados y valorados así por la hegemonía de la moral burguesa que ha presentado esto como el cultivo de un espíritu noble y bello acorde a un estadio histórico – *iluminismo, eurocentrismo, positivismo, geocentrismo, teocentrismo, heliocentrismo, egocentrismo*- considerado como un paso progresista que superaba el anterior, desconociendo la lucha de los hombres y las sociedades por el conocimiento y la búsqueda de la verdad y el verdadero sentido del vivir, como lo plantea Herbert Marcuse en *Cultura y sociedad* (1978:47): *“porque a ellos no les esta revelado de manera inmediata lo que es bueno, conveniente y justo. El artesano y el comerciante, el capitán y el médico, el jefe militar y el hombre de estado, todos deben poseer el conocimiento adecuado para sus especialidades a fin de poder actuar con las exigencias de la respectiva situación”*, conocimiento éste, proveniente de la experiencia que privilegia la práctica como lo planteó Aristóteles citado por Marcuse (1978:45) cuando reflexionaba que la experiencia brindada por la cotidianidad, la experiencia de las artes, así como la experiencia de las ciencias, debían conducir a una praxis depurada, que, como postulado fundamental del idealismo en época posterior, debía mejorar y modificar el mundo material acorde con las ideas y verdades obtenidas en el conocimiento cultural acumulado y heredado generacionalmente.

En ese modelamiento de la conducta y de la conciencia colectiva por parte de la burguesía en asocio con el clero como fuerza imperante sobre las masas, siguiendo a Marcuse en *Cultura y sociedad* (1978), éste comenta la dualidad que los burgueses en alianza con otros poderes de dominación como la iglesia, presentan con el mismo fin de sometimiento: al individuo aislado responden con la humanidad universal, a la miseria corporal con la belleza del alma, a la servidumbre extrema con la libertad interior, al egoísmo brutal con el reino de la

virtud del deber, en una tergiversación de la ley de los contrarios o la contradicción y su ciclo de eventos propuesta en las cinco tesis filosóficas de Mao Zedong como tradición filosófica (1985) en procura de la forma de lucha del pueblo para preservar sus tradiciones y en busca del bien común, configurando así conciencias y actuaciones que matizan la cultura, que permite que la felicidad y el progreso de los individuos y sus comunidades se les de a cuenta gotas, diezmada o racionalizadamente como obsequios producto del sacrificio terrenal, con lo cual se condena al hombre no burgués ni capitalista a padecer su existencia y la evidencia histórica de manipulación desde lo individual para orientar los colectivos sociales y sus creaciones culturales, dándose como primer paso de resistencia entre los hombres la entrega a las prácticas de ocio invisibilizadas por la hegemonía que luego también, cuando la hegemonía se las apropie, se encontraran condicionadas con fines de alineación y comercialización.

Recientemente presenciamos como la avalancha manipulada desde los medios de comunicación como mediadores ideológicos entre las sociedades, con el ideal de la unificación mundial de aldea global para convertir nuestro planeta en una inmensa fábrica de cultura gerenciada desde los países del norte con sucursales en cada continente y plantas maquiladoras en los países del sur desbordando las fronteras geopolíticas, se adopta la cultura multinacional de los valores universales -no gregarios ni altruistas- propuestos o impuestos por los poderosos sobre los débiles, amenazando las culturas de las Naciones más débiles, valorados y difundidos en los sistemas oficialistas legislativos y educativos de cada Nación y configurados como bienes patrimoniales materiales e inmateriales de las maravillas del mundo y de la humanidad, donde algunos se las apropian, otros las protegen, otros más las explotan y otros sólo hacemos parte de la masa acrítica sonámbula convirtiendo defectos en virtudes y arrasando herencias o tradiciones culturales con la inexistencia de garantías para que sobrevivan las culturas de algunas minorías en un mundo, que hemos construido entre iguales, desigual y excluyente, como lo expresa Robledo (2005:16) *“lo que pretende la*

globalización neoliberal no es generar una cultura universal a partir de muchos aportes nacionales o locales, sino convertir las expresiones culturales de los países globalizadores en las de la humanidad; inclusive, al costo de volver omnipresentes sus basuras”, invisibilizando así, nuestra existencia como colectivos múltiples y diversos condicionados a las pretensiones ajenas con distribución desigual; ante lo cual estamos en la necesidad de pensarnos en la sociedad, la cultura y sus clases actuales como lo plantea García Canclini (2004:79) para sobrevivir como cultura intercultural:

...diferentes, desiguales y desconectados, o mejor como diferentes-integrados, desiguales-participantes, y conectados-desconectados. En un mundo globalizado no somos sólo diferentes o sólo desiguales o sólo desconectados. Las tres modalidades de existencia son complementarias. Y a la vez, cada forma de privación va asociada a formas de pertenencia, posesión o participación. Por tanto, partir de procesos de oposición, como son la diferencia, la desigualdad y la desconexión, es la elección necesaria de un pensamiento crítico no conformista.

Quizás así logremos inicialmente un proyecto multicultural y pluriétnico común a todos, sin imponer al(os) otro(s) a ser lo que queremos que sea(n), ampliando la mirada para reconocernos en el horizonte con el otro en la misma sociedad aunque con diferentes y valiosos aportes etnoculturales multirraciales, siendo nuestra responsabilidad cambiar la realidad en conjunción solidaria y armónica para un mundo que merecemos mejor rescatando lo que nos une y no lo que nos divide como frágil especie, contraponiéndonos a la segmentación poblacional denominada ghettoización social o Darwinismo cultural actual donde se pretenden legitimar las diferencias inequitativas, el acceso a bienes y servicios culturales, la pobreza desde la competición, la exclusión y la marginalidad en favor de los exitosos en el mercado del dinero, las posesiones y la fama, extender el fracaso y excluir comunidades igualmente socio-culturales.

Matices de la industria: presente industrial / futuro posindustrial.

En el avance temporal, la historia ha mostrado que el leve cambio de las formaciones socio-económicas* ocurre debido a las revoluciones de los colectivos estudiantiles y laborales de los asalariados y agremiados en sindicatos por la tensión entre la fuerza de producción –trabajadores- y las relaciones de producción –contratación- en la búsqueda de posibilidades reales de participación en términos de igualdad en la sociedad desde la satisfacción de necesidades, equidad, distribución, bienestar y reconocimiento.

Retomando el texto “La revolución industrial” de Mijailov (1983:8) se presenta el avance de las formaciones sociales así:

El marxismo mostró que la humanidad paso por cuatro formaciones: la primitiva, la esclavista, la feudal y la capitalista; y que ahora vive el paso a la formación siguiente, la comunista, cuya primera fase se denomina socialismo. El paso de una formación a otra transcurre mediante una revolución social que cambia tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción.

Esto es una tensión presente en todas las formaciones humanas, donde la conjunción de fuerzas y relaciones esta enmarcada permanentemente en el acceso, los usos y las aplicaciones, para cada sociedad, de los avances tecnológicos en la industria.

La idea para los Estados-naciones como formación político administrativa de industrializarse, moldeando a sus capacidades e intereses las relaciones productivas, ha supuesto que se generan riquezas o dividendos económicos, se mejoran paliativamente las condiciones de vida de los habitantes y sus descendientes como núcleo social, y que esto les permite “competir” en el mercado internacional, pero a la vez y en muchos casos, se desconocen las necesidades y bondades productivas de cada Estado-nación lanzándose a la exigida industrialización mundial diversa con una base muy amplia e indefinida de

* El concepto formación socioeconómica es desarrollado por la teoría marxista, aplicable para una sociedad histórica determinada en relación a las fuerzas de producción y las relaciones de producción.

su mercado; es así como en Naciones tropicales se incrementan sembradíos extensos de frutos en procura de vinos, plantas aromáticas o de extracción de esencias preferentes de la zona austral; o se introducen al trópico especies arbóreas como las coníferas o sus clones y propias de las zonas extremas austral y boreal del planeta con el fin de explotación maderera temprana -donde los ecosistemas de aves, reptiles, mamíferos e insectos entre otros son escasos- pero presentado esto a la comunidad como acciones de reforestación para el medio ambiente y generación de empleo, -pero su pretensión es clara: en Colombia, por ejemplo extensible para la América latina, hay 25 millones de hectáreas aptas para el negocio forestal, pues dichas coníferas “pinos”, en el trópico crecen en menos tiempo, negocio que beneficia a extranjeros de comunidades industrializadas como Forestland Group, Global Environment Fund, Hancock Natural Resources o la más reciente adquisición en nuestro territorio de 17 mil hectáreas de bosque con pretensión de que sean 30 mil de parte de la firma extranjera maderas el Cóndor, (Dinero, 2007:58) como una muestra de privatización del territorio beneficiando a terceros o foráneos y que sucede en toda nuestra Latinoamérica-; o se talan grandes extensiones de bosques naturales con el fin de pastoreo y la consecuente alteración del ecosistema desplazando a otras especies vivas; se construyen plataformas marinas en aguas internacionales/continentales o satélites espaciales para permitir las empresas flotantes desreguladas de los Estados-naciones y el arribo de embarcaciones a diferentes puertos en los países del sur cargados de producciones y residuos contaminantes, empresas obviamente explotadoras de la tierra y potencial humano como fuerza de producción concebido sólo como máquina reproductora de mercancías y frágil en la relación de producción; se inundan y trasladan pueblos en procura de vías terrestres o energía hidroeléctrica, térmica, solar, atómica, nuclear, química, pétrea o eólica; se regula artificialmente el clima y se controlan genéticamente los alimentos para incrementar la producción y rendimiento animal y vegetal; o se crían y reproducen animales en jaulas, incluso dentro del agua y en tiempo record para producción de pieles, colecciones zoológicas o botánicas y alimentos sin contemplar que algunos

son considerados exóticos, en peligro de extinción u ornamentales; se desplazan comunidades enteras para apropiarse de extensos territorios con fines de explotación de algún recurso natural subterráneo, espacial o submarino con fines de acumulación en la competencia de las Naciones por el mercado internacional que como ejemplo presenta las minas de esmeraldas y oro de África que ahora son desplazadas por el agotamiento del medio ambiente y la escasez de los metales siendo en la actualidad el rey de la explotación de oro la Republica China con 276 toneladas de este metal en 2007 y mayor productor de aluminio, zinc y plomo (Dinero, 2008:22), o Colombia y su petrolera en democratización accionaria –que no es otra cosa que privatización pública- Ecopetrol, ranqueada en el puesto 39 de las grandes petroleras del mundo con 5,856 empleados e ingresos anuales por 8.250 millones de dólares que se aventura en la diversificación de la producción de biocombustible de palma, maíz y caña (Dinero, 2008:40) preocupada por la explotación del ambiente y la rentabilidad económica a cualquier costo para sus accionistas y no por la desnutrición, la vida digna suplidas las necesidades básicas, mínima oportunidad de acceso a la educación superior y muerte infantil de sus habitantes.

Continuando con los matices de la industria, sobre un antiguo basurero, parque comunitario, tienda barrial o cementerio –desplazándolos- y de forma amnésica para el colectivo social atentando contra sus ancestros y su patrimonio material e inmaterial se levanta un hipermercado, no sólo para adquirir lo básico de la manutención o aseo, sino que en éstas plataformas de mercado se ofrecen vitrina automotriz, venta de seguros de todo tipo, electrodomésticos, equipos de comunicaciones y operaciones de viajes con posibilidades de adquirirlo todo a crédito pagadero con las posesiones materiales y antes de que flaqueeen las fuerzas laborales; y si no es un hipermercado es un ostentoso edificio comercial o condominio con campo de golf, cines, tiendas, pasarelas, guarderías infantiles y de mascotas, habitaciones presidenciales, restaurantes, bares, parqueaderos, canchas deportivas sintéticas y escenarios acuáticos reservados sólo para

aquellos que puedan pagar por ingresar, adquirir una franquicia o membresía donde encuentras todo a la venta bajo un solo techo, no anochece gracias a la luz artificial y el control de la temperatura, vivenciándose por manipulación humana hasta las diferentes estaciones climáticas y las tradiciones sociales, hábitos o prácticas de ocio de otros paralelos o hemisferios terrestres acorde al tiempo por año –igual oferta para todo el globo terráqueo- con fines de venta de la supuesta felicidad y ofertas culturales ajenas y diversas; eso sí, sujetos, animales o cosas considerados “improductivos”, “no consumidores”, “no circulantes”, “en riesgo financiero”, o “poco rentables” desde la calificación mercantil, están condenados a desaparecer no sólo del mercado comercial, sino de la vida.

Esta es la premisa de la industria y el mercado capitalista: convertir todas las producciones fácil y rápidamente reemplazables desarraigando los imaginarios culturales y condicionando las prácticas de ocio a la industria mercantil que impide la formación de individuos reflexivos, solidarios, autónomos, críticos y sensibles. Siendo ésta, la del comercio, una de las dos tendencias o vertientes del ocio a la que Mascarenhas (2005) llama mercolazer opuesta a la lazerania y que así describe Merzellino:

Una corriente que enfatiza el ocio como mercancía –simple entretenimiento que pretende desviar la atención de las personas, consideradas apenas como consumidoras de más de un servicio- ajustando y ayudando a los individuos a la convivencia con las injusticias de la sociedad. La otra corriente entiende el ocio como generación social e histórica, posibilitando el desarrollo de valores cuestionadores del orden establecido y colaborando con la formación de individuos críticos y participantes de la sociedad. (Gomes, Stoppa, y Ferreira, 2001:76).

Este es un espejo idéntico en cualquier lugar del planeta entre sociedades globalizadas desde el mercado de bienes y servicios orientado desde las naciones industrializadas e instalado desde el modelo productivo capitalista, donde se nos generan necesidades creadas y resueltas en el mercado antes de que éstas sean sentidas o aparezcan en nuestras vidas para una sociedad hedonista, narcisista o del placer fútil y caprichosa de lujos accesorios que denotan una supuesta clase socioeconómica determinada en las formas de consumo, acceso a bienes y

servicios ostentosos como las prácticas de ocio comercializadas, autómatas y alienadas; pues coincidiendo con el decir de Juan Maestre (1973:27) este comportamiento es *“un imperativo de una sociedad de consumo que parece más interesada en crear necesidades nuevas que satisfacer las existentes”*, estimulando el logro de dichas necesidades aparentes aunque no se puedan satisfacer, donde el hombre, a decir de Ramírez (2003), está condenado *“a no ser, él que cree ser, ni llegará a ser nunca, él que anhela ser”*.

Lo cual obliga, en posturas acríicas e insolidarias, a la adopción de metas ajenas por parte de los hombres inmersos en el sistema, y nuestra posición no es por ni reprimir el mercado suntuario ni avalar el consumo desmedido como forma de realización humana. La búsqueda es por la reflexión crítica y sensible de la vida en una sociedad más justa, más humana, más armónica y más solidaria en contraposición al excluyente sistema del mercadeo de la cultura donde se nos segmenta, no como ciudadanos, sino acorde al perfil psicográfico de consumo[†] para abordarnos con eficacia de compradores potenciales a compradores efectivos como exploradores, simuladores, resignados, integrados, reformadores, exitosos o disconformes en la adquisición de bienes y servicios como participación social.

Toda esta parafernalia industrial, montada sobre la búsqueda de acumulación de capital y los satisfactores de necesidades banales de los seres humanos en su contexto social, *-también denominados seudosatisfactores, destructores, inhibidores, singulares, sinérgicos, endógenos o exógenos de necesidades por Max Neef (2000)-*, se gesta desde los denominados sectores económicos con invisibilización del ocio como motivador de la actividad humana: sector primario o agrario, secundario o industrial, terciario o de servicios y cuaternario o informacónico (Ayuste; 1999); o desde la industria como la entiende Alonso

[†] Clasificación de perfiles y características de los ciudadanos considerados apenas como consumidores en el mercado de bienes y servicios acorde a la encuesta publicada en www.4cs.yr.com. Young and Rubicam. Acceso diciembre de 2007.

(2005:46): el sector I que fabrica bienes de producción y que queda compensado por la mutación y maduración del sector II que produce bienes de consumo; o como es entendida más ampliamente en cualquiera de sus cuatro clasificaciones actuales: primarias o de extracción de materias primas; secundarias o de procesamiento de las materias primas; terciarias o de servicios y ventas; y las cuaternarias como la formación, asesoría, consultoría o información, donde en cualquiera de sus modalidades se nos ubica como seres productores – consumidores y en ellas se persigue el mismo interés y concepción de individuo:

La industria esta interesada en los hombres sólo como sus propios clientes y empleados y, en efecto, ha reducido a la humanidad en conjunto, así como a cada uno de sus elementos, a esta fórmula agotadora. De acuerdo con el aspecto determinante en cada ocasión, se subraya en la ideología el plan o el azar, la técnica o la vida, la civilización o la naturaleza. Como empleados, son exhortados a la organización racional y a incorporarse a ella con sano sentido común. Como clientes ven ilustrar en la pantalla o en los periódicos, a través de episodios humanos y privados, la libre elección y la atracción de aquello que no esta aún clasificado. En todos los casos no pasan de ser objetos. (Horkheimer y Adorno: 1944).

La industria entonces, que como proceso de producción siempre ha existido para transformar la materia prima, pero que como civilización industrial según Marcuse brinda una confortable, elaborada, razonable y democrática no libertad como signo de progreso (Esposito: 1978:19), ha marcado el llamado desarrollo humano, que desde su revolución dio paso a la era industrial, considerado un periodo importante en la historia de la humanidad y que como proyecto de modernidad, provoco un fraccionamiento de los tiempos y espacios sociales, de las prácticas, de lo público con lo privado y la concepción de ciudadanía y humanidad, pero que no se efectuó de manera simultanea en todos los países del mundo, pues podríamos decir que así como algunos países o comunidades pobres de capital financiero hoy no han ingresado a la modernidad, hay otros aún más pobres, desde lo económico o con tierras estériles, que los han dejado al margen de los circuitos económicos e industriales de su región, o que todavía no adoptan la industrialidad como forma de producción, relación social o formación socio-

económica, bien sea por oposición a las prácticas monopolistas o por estar aislados desde los avances en tecnologías de la información y comunicación, donde se presentan casos como el trueque o canje de bienes y servicios entre los habitantes nativos de las islas de Indonesia, las agrupaciones humanas de auto abastecimiento como las poblaciones costeras que aún no son destinos turísticos, o granjas auto sostenibles y que permanecen anónimas siendo más frecuentes entre poblaciones afro, indígenas, desplazados, campesinado o los llamados pobres y que generan gran asombro, como el evento difundido mundialmente a fines del siglo XX al filmar la aparición del pueblo nómada indígena amazónico casi intacto a la invasión cultural Nukak-makú que relata así Ospina (2007:43-44):

Todavía en nuestro tiempo emergen a veces ante los asombrados ojos del mundo pueblos desconocidos como los Nukak-makú, que sobreviven desnudos y errantes por la inmensidad de la selva, que improvisan con destreza sus campamentos tejiendo lianas y follajes, que cazan monos y construyen moradas fugaces en los claros, y que retoman su camino, para vivir más lejos y permitir que esa pequeña fracción de selva se regenere después de que han tomado de ella lo que necesitan para vivir. Muchos miran con alarma sus costumbres, sin advertir que es precisamente en esa vida nómada, en esos campamentos transitorios, en la familiaridad con la selva y en el respeto por su integridad donde se revela la sabiduría de estos pueblos y el profundo conocimiento que han llegado a tener del mundo en que habitan.

Es así entonces como la adopción de la industrialización desde tiempos anteriores no es una libre elección de determinado Estado-nación sino una condición de existencia y modelo del capital, pues esto les posibilita ofrecerse y participar en el concierto internacional y desde un ocio alienado como productor o consumidor, aparecer en vitrinas, folletos, guías, directorios, revistas, pantallas de televisión o internet como sociedad tribal o primitiva, destino turístico, pieza de museo, el país de las oportunidades, la región de los negocios, el paraíso terrenal, la ciudad del transporte público más rápido, de los castillos medievales, de las góndolas o carruajes, de los rascacielos naturales o contruidos, o desaparecer para el intercambio comercial, pero que al interior de los Estados-naciones que se aventuran a industrializarse sin pretensión de rentabilidad social y equidad en un

Estado del bienestar ha provocado grandes revueltas como revoluciones agrarias o campesinas, conflictos armados y masacres, conformación de carteles de drogas, tráfico ilegal o piraterías, evasión de impuestos, corrupción al interior de las instituciones del Estado entre funcionarios, resistencia civil y proletaria, dictaduras y desapariciones forzadas de los opositores o delatores, marchas de desempleados o de empleados con beneficios socavados, expropiados de tierras, desplazados, éxodos o migraciones a otros Estados-naciones, entre otras, reconfigurando las conformaciones sociales, la militancia y perpetuando una latente guerra civil.

Debido a esta situación surgen movimientos diversos y resistentes que delatan el inconformismo con las injusticias sociales y proponen una ruptura con el estado de cosas, como los poetas bohemios despreciadores e irreverentes con el régimen, los periodistas investigativos que asumen con su vida que los silencien, las divisiones en la historia desde la arquitectura o la escultura que dice más que su simple apariencia fórmica, la pintura, que como testigo, captura escenas para la posteridad o que para una época, enfrenta divorcios en el pensamiento como el cubismo, el fresco o el muralismo, o los movimientos sociales resistentes a que se les vulnere permanentemente su dignidad, necesidades, autenticidad y autonomía, tales son los casos de grupos como “El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra” en Brasil; “Misión Flores” o “Barrio Adentro” en Venezuela; “La Unidad Popular” de Chile; “Las Madres de la Plaza de Mayo” en Argentina; “La Federación Campesina de Paraguay”; “Las Organizaciones Afro” en toda Latinoamérica; “Los Indígenas de Chiapas” o “El Frente Nacional Zapatista” en México; los indígenas “Uwa”, los familiares de secuestrados, las víctimas de la violencia, los grupos de guerrilla Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia “FARC” y el Ejército de Liberación Nacional “ELN”, así como los desaparecidos movimientos Ejército Popular de Liberación “EPL” o M-19, o la Federación Colombiana de Educadores “FECODE” en Colombia y el acallado grupo político de militancia obrera Unión Patriótica; “Los Chapares” o raspadores cultivadores de hoja de coca y la “Alianza

para la Soberanía del Pueblo” en Bolivia; el silenciado grupo guerrillero “Sendero Luminoso” en Perú; o el “Frente Sandinista” en Nicaragua; “Médicos sin Fronteras” o “Green Peace” internacional, “Los Hijos de la Revolución cubana”, la aparición en el caribe de ritmos musicales fusionados como el rap o el hip-hop que delatan la situación en forma de protestas en sus letras, los movimientos políticos de las negritudes y minorías étnicas, o los convites comunitarios en los llamados barrios periféricos “pobres”, “laderas” o “favelas”. Algunos beneficiarios de la acción estatal y otros por resistencia cívica social.

Resistencia asociada no sólo al dolor sino a la alegría expresada en las fiestas como manifestación popular colectiva y práctica de ocio; como resurrección y renovación en clara manifestación de libertad, igualdad, universalidad y abundancia (Gomes, 2005:58) y aunque hoy la fiesta esta siendo absorbida por la industria turística en bienes y servicios, hay que rescatar allí la expresión del ocio creativo, que rescata valores y tradiciones, emancipador, sensible y crítico; como lo planteado en el texto: La fiesta como manifestación del ocio: resistencia y subversión de lo cotidiano (Molina, Ossa, y Franco, 2005:135-137): donde se reivindica el valor de ésta:

Un nuevo valor es que a través de la fiesta se expresa la cultura propia de los pueblos, convirtiéndose en un baluarte de interculturalidad por el cual las comunidades se reconocen y se interrelacionan en un mundo caracterizado cada vez más por el aumento de las relaciones de intercambio y proyección (...) se trata de recuperar la fiesta, como manifestación popular y patrimonio de la humanidad de las amenazas del espectáculo y del negocio;

esto es ya una labor difícil, pues entorno a las fiestas o carnavales se movilizan sectores económicos como el gastronómico, confecciones, turismo, hotelería y transporte y éstas, por el capital, se han transformado desde la venta en exposhow de grandes salas: ya sea automotriz, empresarial, computacional, constructor, finca, moda, entre otras, esperando que con inversiones cercanas a los mil millones de pesos por ciudad capital en Colombia se alcance la cifra de 2 millones de turistas extranjeros al año (Dinero, 2007:62) para los distintos festejos: Carnaval de Negros y Blancos, feria de Cali, Corralejas Llaneras y

Costeñas, Aguinaldo boyacense, Ferias de toros, Feria de las flores, Carnaval de Barranquilla, año nuevo, Carnaval del diablo, Fiestas de San Pedro y San Pablo, entre muchas otras, y que dicho espectáculo en el que se han convertido las fiestas, le restan historicidad comunitaria y disfrute a los habitantes y nativos quienes concibieron sus fiestas como rituales de liberación y resistencia a la cotidianidad y al régimen, y es que en la fiesta está representada y proyectada la forma de interpretar e interactuar desde los imaginarios en el mundo pasado, presente y futuro de una colectividad más humana y menos industrial, más igualitaria; es en la fiesta donde somos iguales los procedentes de diversas índoles y compartimos los temas de interés general y público como en el Ágora de la Grecia antigua, el mercado o la plaza pública donde surgió la democracia como ideal de colectivos humanos en convivencia armónica.

Las fiestas han hecho parte de todas las épocas de la humanidad como variante a lo cotidiano y expresión de alegría y unión, aunque no sea así registrada, pues hemos atendido al llamado proceso civilizatorio, de las invenciones, la ilustración o desarrollista para registrar dichas épocas donde permanece al margen, en el anonimato casi extraoficial o ilegal, los festejos humanos por imposición de los modos productivos de acumulación.

En torno a la fiesta como valor cultural de tradición por oposición a la vida contrarreloj, así comenta el escritor argentino Ernesto Sabato (2003:45,46):

El tiempo de la vida no era el de la prisa de los relojes sino que aun guardaba espacio para los momentos sagrados y para los grandes rituales, donde se mezclaban antiguas creencias de estas tierras con las gestas de los santos cristianos. Un ritmo pausado en el que las fiestas y acontecimientos marcaban los hitos fundamentales de la existencia, que eran esperados por aquellos que teníamos seis o siete años, por los adultos y hasta por los ancianos. Como la llegada del carnaval, un cumpleaños, la celebración de la navidad, ese encanto indescifrable de la mañana de Reyes, o la gran festividad del Santo Patrono con procesión, empanadas y bailes.

Históricamente, y retomando el desarrollismo industrial, la revolución industrial, su ideología competitiva y acelerada e inicio de la industrialización se sitúa en Europa

durante el siglo XVIII, *–auto considerada, junto con los Estados Unidos, como madre gestora de todos los estadios humanos–* con predominio de Francia e Inglaterra, en la producción de maquinarias que trabajan mejor y más rápido que el hombre, quien creó a éstas y a sus consecuencias, iniciando con los telares de tejidos de varios hilos y transporte con motor a vapor.

Estas Naciones y Europa en general, en la pretensión de acumular riquezas para la burguesía e incrementar las relaciones comerciales con sus colonias se repartieron geométricamente las tierras a dominar y someter de los demás continentes; al continente asiático le valoraban por ser la cantera de metales como el hierro y el acero o como combustible proporcionado por la madera y el carbón; para las colonias continentes americano y africano respectivamente, se les concebía como el proveedor de todo tipo de riquezas naturales y humanas a explotar, y el proveedor de joyas y esclavitud negra con la libertad blanca, lo que ya denota una postura discriminatoria histórica de los países del norte sobre los del sur y el prototipo de hombre amo, rico, blanco, educado y de hombre servil pobre, negro o indígena, inculto, incivilizado; mientras a cambio, a sangre, bandolerismo, pillaje y fuego implantaban en estos territorios bajo la dominación y el sometimiento, su concepción de desarrollo y cultura, y la abolición en estas tierras de su herencia ancestral, creencias, tradiciones y prácticas de ocio, pero paralelamente en sus Naciones y las colonias-países se provocó en la formación socio-económica y de producción la constitución de dos clases fundamentales de la sociedad burguesa:

Aparecieron las grandes ciudades, que se convirtieron en centros industriales. Pero la consecuencia primordial de la revolución industrial fue la aparición de las dos clases de la sociedad capitalista: la burguesía industrial y el proletariado fabril. El desarrollo impetuoso de la economía, suscitado por la revolución industrial, acarreo un incremento del lujo y riqueza de la burguesía, por una parte, y la pobreza y la indigencia de las masas trabajadoras, por otra”. (Mijailov, 1983:11).

Igualmente, aparece el proletariado rural como clase marginal con gran descendencia, el monoteísmo religioso católico, la mecanización de las tareas y los usos horarios en poder del reloj mecánico por imposición sobre el reloj solar y

los ciclos lunares, el surgimiento y posicionamiento de las grandes ciudades como hecho económico que ostentan fábricas e iglesias con torres de campanarios y relojes para controlar el tiempo laboral de la creciente población urbana, el afán de transporte, las relaciones comerciales como núcleo social, la organización familiar, el trabajo como deber social y moral negador del necesario y vital ocio, así como el surgimiento de la lucha entre clases y las diferencias entre conglomerados como describe Maestre (1973:62):

La sociedad rural es de pequeñas dimensiones, en buena medida autosuficiente, culturalmente homogénea, dominada por la tradición, y la familia ocupa en ella una posición central, estando estructurada de modo rígidamente jerárquico. Por el contrario, la sociedad urbana es de dimensiones gigantescas, estrechamente interdependiente, social y culturalmente heterogénea, sometida a continuos procesos de cambio, dominada por la innovación. Y, en muchas de las instancias, la familia es sustituida por otra institución.

Esto no ha cambiado mucho actualmente en la forma de relación humana con su entorno, salvo la revolución tecnológica o segunda revolución industrial con el uso común de la electricidad y los electrodomésticos -que cada vez son más y obligan a su consumo y usos desde las actividades cotidianas hasta las prácticas de ocio-, pues el ansiado oro, como máxima riqueza comercial internacional muta según el interés y rentabilidad momentánea del dominante capitalista ya no propiamente como Estado-nación sino como Firma Inversora Multinacional procedente del norte, tal es el caso del oro negro –petróleo-, oro cristalino –agua-, oro verde –selva tropical-, oro humano –mano de obra barata, excelsos deportistas o cerebros excepcionales- y otrora, en la diferencia de interpretación del mundo entre culturas, en armónica relación con la madre tierra:

...barro, maderas, piedras y metales eran para los pueblos nativos de América materias sagradas, instrumentos de plegaria y de alabanza. En el oro estaba el sol, en la plata la luna, en la arcilla de la tierra misma de la que habían salido los hombres y que después recogió maternalmente sus huesos. (Ospina; 2007:40).

aunque el saqueo que hemos sufrido es algo secundario como lo expresa Ospina (2007:77) *“un poco mas de oro no hace ni rico ni pobre definitivamente a un*

mundo; pero la indiferencia y el desprecio grosero frente a los tesoros culturales de los pueblos y frente a sus conocimientos milenarios sí trazan un estilo y configuran un error peligroso”, y ahora, los dominadores capitalistas en la globalización selectiva redactan las reglas del canje con beneficio para sí, determinado que los negocios en los que se deben concentrar las Naciones del sur para participar del mercado mundial y como única posibilidad de desarrollo económico actualmente son: el petróleo, el carbón, la energía, el gas, los biocombustibles, las vías terrestres y férreas, puertos y aeropuertos, transporte masivo y telecomunicaciones (Dinero, 2007:38), para beneficiar a las denominadas potencias tal cual lo plantea Robledo (2005:16);

Es el mercado –gruñen sus ideólogos- el que debe generar cultura, mientras silencian que el libre comercio por el que pugnan, que por su propia naturaleza de libre no tiene nada y destruyen las formas económicas no monopolistas, aumentan la pobreza, luego pues reduce el mercado. Su cultura se limita a la que pueda generar el mercado, es obvio que sólo existirán las manifestaciones culturales que sean mercancías, por lo que conviene explicar este término: una mercancía es cualquier cosa que al producirla puede generar ganancias, con independencia de su calidad y de si contribuye de manera positiva o negativa a la sociedad. Entonces, si la mercancía-cultura fuera basura, no importa; si destruyera otras culturas, tampoco; y si embruteciera a sus víctimas, sería lo de menos. Por que lo único que tiene que garantizar para ser “cultura” es que de utilidades a alguien.

El llamado futuro posindustrial no está garantizado desde el ideal de más tiempo para sí, más tiempo para el ocio y el encuentro, sólo se dan flexibilidades a las responsabilidades Estatales y abandono a la suerte de cada quien en una sociedad egoísta, con cambios en formación socioeconómica y las relaciones de trabajo en reemplazo de los trabajadores con la tecnología como hilo conductor y que se abre paso firme y rápidamente en todos los frentes: transporte, bancos, industria, comunicación, agricultura, enseñanza, entre otros y que deriva en la variación de las áreas del crecimiento empresarial, comercio electrónico, telefónico o videofónico con desaparición de la gran empresa que ofrece garantías o privilegios permanentes y denominación de trabajador independiente funámbulo en la sociedad posindustrial denominada por Dumazedier civilización del ocio (1964), que no es solamente sociedad de tiempo libre disponible, sino la

civilización del crear nuevas formas de vivir en sociedad, aprender, relacionarse e interactuar, así como la forma de percibir el trabajo y el ocio.

Lo palpable hoy, es que un gran sector de la industria y la economía esta basada en la oferta de servicios: *“tecnología de la información, las telecomunicaciones y la industria del ocio en sus componentes básicos: turismo, entretenimiento, hotelería, alimentación, transporte, ecología”* (Gomes, Stoppa, y Ferreira, 2001:13), pero de igual forma, las necesidades creadas y satisfechas por el ingenio humano, bien sea por confort, bienestar o asunto accesorio, requiere de la industria y en la industria, la libre competencia que enfrenta a los hombres a venderse como trabajador y a comprarlo como empleador: el ser humano tiene precio y cada vez más económico, más barato en una subasta a la baja por brazos libres para la explotación y menos tiempo para sí.

Esta libre competencia degrada las condiciones sociales y evidencia la inequidad al interior de los Estados-naciones en la industria, donde no se corresponden las políticas y ofertas garantes de los gobiernos con las realidades y necesidades sociales, la consecuente oferta extensa e insatisfecha de brazos para el empleo de las personas no sólo activas sino infantiles, adultos mayores y limitados -físicos, sensoriales o síquicos- producto del mismo inequitativo sistema, y una demanda inadecuada de plazas para éstos, máxime cuando el trabajo es valorado más que como obligación moral y deber social, como único medio de subsistencia, prestigio y estatus para acceder a las ofertas de bienes y servicios culturales y disfrutar del derecho al tiempo libre posterior al trabajo, lo que deriva en la llamada economía sumergida o de los contrastes en el texto “El futuro del empleo” (Navarro;1999:107), y que la palpamos en cada gran ciudad, región o ciudad intermedia, donde aunque estas metrópolis poseen en postales con luces, construcciones y arabescos que las caractericen, las grandes capitales del mundo tienen suburbios y excluidos al igual que en las grandes y pobladas ciudades latinoamericanas existen clases ostentosas donde en todas ellas se evidencian trabajos flexibilizados en reparación callejera de automóviles, construcción,

comercio callejero de todo tipo, maquilación de calzado, vestidos y accesorios, servicios domésticos explotados, servicios sexuales corporales o virtuales, prostitución ideológica o física al mejor postor, trabajo callejero de infantes, comidas rápidas, extensos horarios de trabajo, necesidades básicas insatisfechas, entre muchas otras, reservados sólo para un sector discriminado de la población y que minan las relaciones humanas en una óptica de medición de los beneficios de estatus individual que se obtienen en la depredación capitalista y no del afecto mutuo que se comparte.

Dis-posiciones del Estado, la sociedad y las multinacionales en la industria y la cultura.

La industria cultural, término acuñado por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del iluminismo* (1944) como diferenciación para ellos al analizar la cultura de masas, es la conversión de la industrialización fordista*, pues la cultura no es una exclusividad de las masas, pero la industria cultural como consumo de masas es quizás uno de los más grandes efectos colaterales del modelo neoliberal en la globalización selectiva y restrictiva desde el mercado.

Efecto colateral buscado por las firmas inversoras o las empresas multinacionales[©] bien sean comunicacionales, de vehículos, hoteleras, alimenticias o bebidas, bancarias, prendas de vestir, equipos eléctricos/electrónicos o cualquiera otra, poseedoras del mayor cúmulo de capital económico, científico, tecnológico, humano y natural en todo el orbe quienes

* Con el término *fordista*, se designa a la producción industrial y venta de vehículos en serie que desató Henry Ford en la producción de carros entre 1908 y 1913, con el fin de optimizar tiempos, recursos y obreros, y acumular así grandes sumas de dinero. También en este sentido se habla de Taylorismo en honor al ingeniero y economista estadounidense Federico Taylor quien desarrollo el método de organización científica y división del trabajo por los mismos años.

© Firmas inversoras o empresas multinacionales son sociedades de particulares que desde lo mercantil e industrial buscan intereses que se orientan ha desarrollar actividades en muchos países con el fin de lucro económico de mínima inversión de capital y baja rentabilidad social.

someten, por la seducción y promesa de riqueza, a los Estados-naciones para intervenir comercialmente en ellos no importando su ubicación geográfica, tradiciones, sistema político, desarrollo científico-tecnológico, creencias o necesidades, con la excusa de mejorar el nivel de vida de sus habitantes a costa de graves daños ambientales e identitarios no manifiestos, pues lo imperativo de este mercado es la relación de dominación –multinacionales- y dominados –Estados-naciones- entre unos y otros presentando esto como la continuación del necesario proceso de la civilización humana en procura del desarrollo[‡].

Un rezago de la industrialización y el trabajo si ha mutado ostensiblemente, ahora el hombre, como individuo con responsabilidades sociales para con su familia y con él mismo, no contempla la garantía, estabilidad y seguridad institucional empresarial, estando obligado a ser flexible, adaptable y rápido en la producción y fluctuar como un insumo más en la cadena productiva, y que en aras del buscado y deseado desarrollo que exhibe la industria, el hombre y su vida esta siendo condicionado por la técnica a la vez que es alejado del arte (Adorno, 1983:14), pues todas sus actuaciones o producciones –ahora no son creaciones- deben ser medibles, cuantificables, matematizables o predecibles con la excusa del avance, rendimiento, adaptación y progreso tecnológico como aporte a la comunidad que tiene un insaciable apetito de consumidores como sinónimo de actualidad y vanguardia promovido por los medios masivos de comunicación o industrias culturales.

Por fortuna para la humanidad aún existen, aunque cada vez menos y en extinción sistemática, cómplices con actitud y postura crítica ante lo bello, la sensibilidad terrenal y animal, lo artístico y auténtico, lo realmente humano, asuntos que desde

[‡] El concepto “Desarrollo” es de uso recurrente en el documento, con significación a un proceso continuo con la pretensión de aumentar posibilidades y capacidades sin exclusiones; aunque es sabido que dicho concepto es abordado por diversos autores en reflexiones semánticas, históricas, hegemónicas, ideológicas o colonialistas y que ha sido igualmente acompañado en diferentes décadas, aproximadamente desde 1950, por calificativos como desarrollo integral (60^a), endógeno (70^a), sostenible (80^a), constructivo o humano (90^a) o subdesarrollo, entre otros y al cual se le asignan esferas, metas, escalas o capacidades en relación con el ser humano en una formación socio económica dada, y en otros casos, con fines estandarizadores mundiales.

la lógica del capital son despreciados, pues *“el desarrollo técnico e industrial como máxima aspiración de todo país, región, ciudad o pueblo hace algunos años, hoy tiene sus detractores”* (Cagigal, 1979:18) debido al arrasamiento natural, cultural y consecuencias funestas que provoca tras de sí ese desarrollo tazado en rendimiento económico, carreteras, maquinarias, vehículos, construcción vertical desmesurada, explotación indiscriminada de recursos naturales y desplazamientos forzados en cada Estado-nación, como abuso no del propio Estado-nación, sino como intervención complacida por los gobernantes, de parte de los dineros de las firmas inversoras particulares que no tienen nacionalidad, moralidad, ni escrúpulos.

La idea y el uso del concepto Estado-nación se da en el avance cultural propio de las sociedades entre dirigentes y habitantes y sus relaciones que han trasegado por imperios, reinos y naciones como forma de organización política y administración del territorio; pero también como una estrategia orientadora para generar competencia en la carrera de producción y consumo neoliberal, desde lo físico y lo simbólico de cada punto geográfico.

Estos conglomerados humanos, para formarse, deben compartir características comunes tales como el idioma para comprender ideas y comunicarse, territorio conexo entre sí formando una unidad territorial con demarcación de fronteras frente a otras comunidades, y moneda de cambio para el mercado de bienes y servicios, lo cual hace parte sin ser lo único, en la constitución de identidad colectiva. Identidad que ahora ha variado a la empresa y dispuesta no como Nación, sino como logotipo, bandera, uniforme, dotación, eslogan, gerente o junta directiva de empresa multinacional que da el sentido de pertenencia así sea momentáneamente.

En la actualidad, la característica del Estado-nación es que el Estado es *“un modo de poder público, separado tanto del gobernante como de los gobernados y de suprema autoridad política dentro de las fronteras de un territorio determinado”*

(Castañeda, 2004:9) y que dentro de sus características están las de proveer de actividades que brinden seguridad y prosperidad a los gobernados; pero no la seguridad de la guardia militar asfixiante, supresora y desconocedora de la privacidad, ni la prosperidad desde la acumulación de capitales y la ostentación de posesiones o el consumo, sino desde un Estado-nación que proteja la identidad colectiva, el territorio físico y simbólico, las tradiciones populares, las prácticas sociales, la seguridad alimentaria, educativa, recreativa, sanitaria y que fomente un estado del bien-estar entre sus ciudadanos, como la plantea Petras (2004:150) *“...la responsabilidad política del Estado es esencial para el bienestar de sus ciudadanos. Esto se evidencia en la obligación de velar por ellos, proveerles de libertad, seguridad y felicidad”* como ideal de responsabilidad pública y no privada; pero que en la realidad los discursos públicos de los gobernantes son presentados en términos de igualdad, equidad y justicia sexual, étnica, de acceso a los bienes y servicios pero que realmente son encubiertos en una falsa y formal/liberal democracia; no como la entiende Maturana (2004:85) pues la democracia *“es algo que se configura día a día en el convivir y al mismo tiempo es una oposición y negación del propio Estado, porque es una ruptura con los sistemas jerárquicos. Se funda en el mutuo respeto. Por lo tanto es una oposición al sistema de manipulación de las relaciones y es un espacio de honestidad en donde se pueden cometer errores. Por lo tanto no se funda ni se apoya en la mentira”*.

Al interior de dicho Estado-nación se encuentran varios puntos dinámicos de coincidencia como son la unidad social, auto-organización cívico política, derecho sobre el territorio, construcción de referentes e imaginarios colectivos frente a los demás Estados-naciones, y sus miembros comparten intereses y experiencias matizadas por las prácticas sociales de ocio entre sus habitantes *“que se encuentra en la historia y se materializan en expresiones culturales tales como las costumbres, el folclor, la literatura, el deporte y hasta la religión, entre otras”* (Castañeda; 2004:11) pues el ocio recoge la identidad colectiva, los saberes

acumulados y las diversas manifestaciones como un derecho legal, moral y social de cada comunidad.

Dichas coincidencias, prácticas de ocio, intereses y experiencias son características parciales que no bastan para definir a una comunidad, pues existen posibilidades constantes de cambio –sea por evolución de la sociedad y sus modelos de dirección, cambios ambientales/ecológicos o el contacto e intercambio entre diferentes sociedades^δ- lo que permite comparar, sustituir o incluir nuevas formas de interacción e interpretación del mundo máxime en el proceso de globalización/homogeneización al que estamos avocados, incluso al interior del mismo Estado-nación en la actividad social, la producción social y los acontecimientos de la vida social[€].

Lo anteriormente enunciado evidencia, en oposición a la pretensión de estandarización mundial, por arbitrario e ilógico que nos parezca, un equilibrio de las diversas sociedades concebidas y realizadas de forma diferente pero igualmente benévola para esa sociedad (Mauss, 1991) y que da existencia a

^δ **Evolución de la sociedad y sus modelos de dirección:** Un ejemplo de esto, es la elección por voto popular para los representantes de la comunidad a las diferentes corporaciones de poder público al interior de los Estados-naciones, por oposición a regimenes de reinos por herencia o divinidad, patriarcado o dictaduras, o también el modelo de algunas ciudades latinoamericanas de asignación de presupuesto participativo en consejos consultivos donde cada comunidad, con sus representantes y asistencia libre, decide en qué se priorizará la inversión pública de recursos.

Cambios ambientales o ecológicos: Debido al fenómeno del calentamiento global, los tsunamis, los sismos, el deshielo, la erosión, los cambios de hábitat endémicos de flora y fauna entre otras, se provocan cambios que repercuten en las formas de ser, sentir y vivir como las vestimentas, los alimentos, el comportamiento, entre otros.

Contacto e intercambio entre diferentes sociedades: Influenciados mayoritariamente por la virtualidad que permite la Internet y los medios de comunicación de masas, los modelos de comportamiento copiados del cine o la identidad que venden los sistemas audiovisuales que ahora impactan en gran medida el idioma, la apariencia física y todo el sistema de creencias e ideologías propias.

[€] Por **Actividad Social** se entienden aspectos técnicos, económicos, rituales, estéticos o religiosos que vinculan a una sociedad.

Por **Producción Social** se entiende la elaboración de instrumentos, herramientas, manufacturas, alimentos, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, textos, danzas y mitos que se heredan en las comunidades.

Por **Vida Social** se entiende el avance cronológico de cada individuo en relación con las formas de vida y responsabilidades propias de su sociedad como nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato laboral, muerte. Esta comprensión es propuesta por Claude Lévi-Strauss en la introducción al texto de Marcel Mauss: Sociología y antropología.

multiplicidad de identidades o subidentidades sin pretensiones universalistas permitiendo, por la simple vecindad, que como aromas o rumores que se transportan en el viento, o por la persuasión mediante argumentos aplicables en un contexto dado y no por imposición, una tensión, permeabilidad e influjos entre diversidades de colectivos humanos que debe mantenerse; pues ¿Cómo desconocer el desarrollo de una comunidad que ha habitado entre focas, hielos, abrigo de pieles, venados, transportándose en canoas, con poca plantación y aquella que habita el caluroso y arenoso desierto, entre dunas, rocas, palmeras, usando turbante como protección ante las tormentas de arena, con escasez de agua y de forma nómada montando a camello?, ¿O los de las llanuras rodeados de ganado, humedales, visión del horizonte y extensos pastizales con los costeros que basan su dieta y vida en los recursos marinos, el calor y pocas prendas, la brisa, la fiesta y la noche?; ¿O los montañeses de andar largas travesías en mulas, entre aldeas, animales de corral, neblina y amaneceres con los ciudadanos de semáforos, coches, afanes y deambular en el anonimato en las grandes urbes?; o de algunas costumbres ajenas y extrañas para muchos como la oración diaria y la peregrinación a la meca de los musulmanes una vez en su vida; el respeto por el bello facial masculino entre algunas comunidades árabes; el uso de prendas blancas como luto en Asia o el vestir amarillo para la realeza hindú?; o el consumo de las bebidas enteógenas por los indígenas latinoamericanos como medio para entablar conexión superior con sus divinidades basadas en el politeísmo mítico ahora extirpado por el monoteísmo religioso y la colonialidad?; pero que al ingreso en dichas sociedades de las multinacionales, quienes hacen una interpretación de esa sociedad en términos de mercadeo, lucro económico e industrial, lo hacen con la pretensión –en asocio con algunos gobiernos- de abolir la concepción de territorio histórico, simbólico y patria invadiendo su geografía, la libre movilidad de los seres entre diferentes territorios, los mitos, leyendas, tradiciones o recuerdos de algunos colectivos, e implantar una economía de la maquila y unificada en favor de las firmas inversoras capitalistas; una cultura de masas común que penetra las conciencias del territorio simbólico de las

comunidades e instaura unos supuestos deberes y derechos en igualdad, pero de consumismo voraz alienado llamado eufemísticamente globalización y que no es otra cosa que un imperialismo militar, político, industrial, económico y comunicacional, resumido en un imperialismo ideológico o colonialismo.

Muestras claras de esta invasión del territorio simbólico e histórico que afectan la interpretación e interacción en el mundo, disminuyen la resistencia, desaparecen la libertad, unifican las prácticas sociales de ocio y perpetúan el sometimiento, se evidencia en la implementación, por ejemplo, de una modalidad deportiva unificada en el mundo y respaldada por una multinacional, o en el desconocimiento por imposición de una lengua sobre otras, como el caso del idioma inglés sobre el cebuano y tagalo de Filipinas, el letón, dialecto del lituano de Letonia, el papiamentu de Curazao conocido como jeringonza en Puerto Rico, el zulú del África austral, o swahili, iloko, kundú, chichewa, yoruba, polaco, entre muchos otros ya extintos como el latín o el natal arameo de Jesús el Rey de los judíos, o tendientes a desaparecer y presentado, por grupos dominantes, como avance de la búsqueda unificación mundial consumista de la humanidad o interculturalidad; tal es el caso de la Biblia considerado el Best Seller por excelencia *—o más vendido, para nosotros en español—* que ya se encuentra traducida y disponible actualmente en más de 2.885 idiomas para la conversión religiosa y la evangelización, y que recientemente se completo su traducción al inuktitut, la lengua de los inuit o esquimales de Canadá que como lengua nativa tiene a 28 mil canadienses (Despertad, 2003:28-29); aunque esto no sea un fenómeno actual, pues dicha invasión cultural desde el lenguaje tiene rastros ancestrales de unificación como para el caso de España que por ser cuna de moros, ítalos, bárbaros, germanos o francos y regiones cercanas se conservan lenguas como el catalán, vasco o euskera, gallego y valenciano además del oficial castellano; o en Suramérica donde aún existen comunidades que dialogan en quechua, o en Colombia, que por su multiculturalidad y pluriétnicidad como acontece en toda América latina posee raíces diversas y hoy existen aunque en

riesgo, acorde al Ministerio de Cultura Colombiano, 65 lenguas indígenas, una lengua gitana romaní, y dos afro: en San Andrés y San Basilio de Palenque conservadas desde la época de la esclavitud a manera de resistencia y consideradas cooficiales, pero de igual forma será difícil evitar a corto plazo la desaparición de la totura en el Cauca, la corijona y ninuya amazónicas y la pizamina en el Vaupés como lenguas y prácticas sociales, y que el destino de los demás dialectos es fácil predecirlo.

El panorama es igual si referimos entre las características comunes para una sociedad la moneda o forma de intercambio donde se imponen las monedas de los países dominantes en el mercado mundial interbancario, o las inexistentes fronteras geográficas o espaciales para las multinacionales en el territorio natal, y los esfuerzos particulares de unos pocos líderes comunitarios, casi en vano, para que nuestros juegos autóctonos latinoamericanos, tradicionales o de la calle o los ritmos e instrumentos musicales, tradiciones, vestimentas y alimentos típicos no desaparezcan frente al juego de la pantalla o del ordenador, en las estaciones radiales o televisivas, en los hipermercados o centros comerciales y que pareciera que la salvación fuese permitir que estas expresiones sean apropiadas, representadas, diseñadas, reelaboradas y comercializadas con beneficios exclusivos por y para firmas inversoras con fines del consumo de masas en todo el orbe o permanecer invisibilizadas con riesgo de desaparecer no sólo en la práctica, sino en el relato oral y documental.

Dichas expresiones culturales autóctonas y que caracterizan a cada Estado-nación –como el folclor, las danzas, las prácticas deportivas, la literatura, las artesanías, los accesorios, la arquitectura, la vestimenta, etc.,- son filtradas por el tamiz de la industria cultural y el sonido de la caja registradora de las multinacionales al ingreso de divisas y reproducidas para el mercado del consumo de masas publicitadas con el fin de vender falsas identidades o novedades y crear adicciones presentadas aparentemente libres de carga ideológica pero en busca de la dominación, la sumisión y la vida efímera sin afectación; lo cual invade la

autonomía de cada comunidad y le resta identidad en procura de la homogeneización. Como el comercio mundialmente novedoso de la falda masculina y el depurado familiarmente whisky –güisqui- escocés, o por moda en el uso de la burka, antifaz de las féminas de la comunidad árabe musulmana utilizado por creencia y sistema de gobierno y que en occidente se trata de vender por coquetería o simple objeto accesorio; el cigarrillo o tabaco fumado e inhalado a profundidad por los campesinos e indígenas para ahuyentar insectos, contactar espíritus o predecir el futuro y que ahora denota virilidad o seducción, o la danza del vientre o de los siete velos que igual se presenta no como ofrenda, sensualidad, bienvenida y tradición sino como baile de mera excitación sexual en occidente; o el ritual colectivo del matero con la bombilla para tomar en forma de té la hierba mate tradicional de los indígenas del Río de la Plata y que ahora se comercializa; o el tatuaje, originario de los indígenas polinesios en la isla de Tahití usado entre guerreros, sacerdotes o castas familiares tomando la piel como un lienzo multiforme y que ha sido copiado con sentido comercial en occidente; o el maquillaje facial y corporal con sus esencias, cremas, aromas, ungüentos y tinturas, otrora por ritual de iniciación, seducción, camuflaje o mimetización y que hoy, por asunto estético y de moda, es uno de los primeros renglones de la economía mundial. Igual pasa con prendas, utensilios, diseños, arquitectura, música, literatura, entre muchos otros.

Cabria preguntarnos ¿Qué pasa con lo autóctono, que no se impone más allá de los museos, de los anaqueles de la nostálgica historia perdida, de los relatos de adultos, de los textos locales o de las míticas leyendas consideradas aborígenes? como el taparrabo, las cotizas, los bohíos, el machete, la hamaca, los juegos de la calle o tradicionales como el tejo, la perinola, etc., el bambuco, el porro, el vallenato, el joropo, el chotiz, las balsas de madera, el marrugo, la siesta vespertina o apreciar un atardecer desde una colina, mascar hoja de coca o la chicha de piña o maíz y los ungüentos naturistas... ¿Qué prácticas de ocio latinoamericanas son invisibilizadas por la globalización?... ¿Qué prácticas hemos

adoptado o se han impuesto a costa de nuestras tradiciones?... ¿Qué valoración representa nuestro continente para el mundo y cómo se nos mira como cultura plural y étnica?... ¿Estamos preparados para resistir y sobrevivir a la mundialización, globalización, transnacionalización, estandarización, homogeneización, occidentalización o como la quieran llamar?...

Afortunadamente se conservan lejanas, desde el consumo alienado y de masas, tradiciones extintas como el antiguo homosexualismo griego despreciador de la mujer, o ajenas como la cliterectomía y circuncisión entre la comunidad árabe; la orquidectomía europea del siglo XVI buscando virtuosos del canto como el famoso intérprete de ópera Farinelli el castrato; el consumo de carne cruda entre los esquimales; la lapidación por el adulterio o la crucifixión entre los griegos, romanos y egipcios bíblicos; el canibalismo entre los caribes o la amplia gama de comestibles animales y vegetales asiáticos; la desfloración entre sacerdotes para las doncellas; los espacios públicos reservados para los blancos y otros sólo para los negros previo y durante la guerra de secesión en los Estados Unidos de América en contra del esclavismo; el harakiri o muerte por el honor entre los orientales o tantas otras tradiciones, atroces para nosotros, lo que denota que la humanidad, en su unificación tendrá que identificar unos cánones éticos universales de comportamiento, prácticas y respeto por el otro, una ética universal que a decir de Ramírez (2003:13) serán unos “universales semánticos” que desde el lenguaje aportarán nociones elementales y comunes a la especie humana que puedan ser expresadas en todas las lenguas.

Esta advertencia, la del consumo alienado, material y simbólico de masas, ya la habían notado en nuestro territorio Rodríguez, cuando cita al escritor español Miguel de Unamuno, quien para 1967 relata en su ensayo: En defensa de la haraganería, de esta forma: *“La civilización procede más de las maneras de consumir y de sus cambios que no de las maneras de producir y de los suyos. Para que un pueblo se civilice y crezca en cultura, importa más que aprenda a consumir y no a producir”* (Rodríguez, 1987:186) dictamen que hemos seguido al

pie de la letra en procura de la ilusión de actualizarnos, modernizarnos, civilizarnos, crecer o depositar la identidad en un bien material universal, pues sólo para el caso de los vehículos, en Colombia se vendieron 250 mil carros en 2007, comparados con los 50 mil del año 2000 (Dinero, 2008; 90-96) en beneficio mayoritario de las casas matrices de los países del norte.

Ante esto, y adaptada a la realidad de los países del sur del mundo y más para la América Latina, retoma vigencia la proclama del líder cubano José Martí en la construcción de un proyecto nacional que requiere: “a) *La necesidad de ganar una patria soberana*, b) *La posibilidad de derrotar cualquier herencia del colonialismo*, c) *La imperativa simultaneidad de una batalla contra el imperialismo*, d) *La creación de instituciones democráticas con un significativo poder popular e igualitario*” (citado en: Castañeda, 2004:38); con la posible consecuencia no sólo de no ser colonia ni parte de un imperio extensivo, sino de un modelo político acorde a nuestras realidades y de un desarrollo auténticamente nacional/regional y no impuesto, que nos conduce a reconocer las bondades y ventajas productivas de cada Estado-nación y la posibilidad de implementar un nuevo libre cambismo y no un libre comercio en desventaja, para no repetir el ciclo que se torna permanente según Caamaño citando a Neri:

Ante nuestros ojos, una parte del tercer mundo se industrializa, pero a través de un inusitado esfuerzo y tras innumerables fracasos y retrasos que nos parecen a priori, anormales.

Unas veces es el sector agrícola el que no ha llegado a modernizarse; otras, falta mano de obra calificada o bien la demanda del mercado se revela insuficiente; en otras ocasiones, los capitalistas agrícolas han preferido las inversiones exteriores a las locales; o bien el Estado resulta ser dilapidador y prevaricador; o la técnica importada es inadecuada, o se paga demasiado cara, lo que encarece los precios de costo; o las necesarias importaciones no se compensan con las exportaciones: el mercado internacional, por tal motivo, ha resultado hostil, y dicha hostilidad se ha salido con la suya. (2005:11).

Donde de forma acertada, para nosotros, al interpretar actualmente el mundo considera como pilar en las relaciones entre Estados-naciones y sus habitantes, el

comercio, la competencia y la productividad desarrollista[§], opuestas al ideal de la hermandad.

La idea de desarrollo y progreso como discurso se ha expandido y modificado para la población como la industrialización y urbanización de las ciudades acorde al poder del orden y crecimiento económico; esta industrialización –de la cultura-, orientada al lucro financiero ha absorbido toda clase de productos o servicios pasando desde lo artesanal o manufacturado hasta envergaduras de mercados locales, rurales, regionales, continentales y mundiales, buscando perpetuar el poder de las multinacionales y su rentabilidad sin margen de inversión social ni compromiso ambiental[¶] además de desconocer a la naturaleza como el soporte de todo el proceso productivo sin respetar su proceso entrópico; y donde pueda existir alguna resistencia humana a esta dominación empresarial e industrial, dichas empresas responden con bloqueos económicos, desmonte de sus instalaciones, despidos masivos de trabajadores, fuga de capitales o se reagrupan en alianzas internacionales de diversa índole y desde la bolsa de valores, para controlar y extender la producción e ingreso a los diferentes mercados Estados-naciones, *pues lo que los hombres -léase multinacionales- quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio*

[§] Esta concepción de la relación entre los Estados-naciones, es la doctrina propuesta por el economista escocés Adam Smith (1723-1790) quien en su investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las Naciones, considera la oferta y la demanda como producción y consumo, que el trabajo es la fuente de las riquezas y el comercio y la competencia, como principios, deben estar libres de toda prohibición.

[¶] Ejemplo de esto es la producción de bienes agropecuarios a gran escala con manipulación genética llamados transgénicos con efectos sobre los consumidores y la tierra, y no con fines de autoabastecimiento o disminución de las hambrunas africanas y latinoamericanas, o la oferta desmedida de servicios como opciones turísticas y recreativas por el globo terráqueo acomodadas a cada bolsillo, o la producción de artilugios accesorios o suntuosos de alta tecnología y fácilmente reemplazables como teléfonos celulares, cámaras, dispositivos de juegos electrónicos, elementos sintéticos o baterías-acumuladores cuya disposición final como basura no esta determinada o regulada en muchos lugares de destino; o como también, la avalancha de información en cualquier idioma o tipo de documento producida desde cualquier rincón del mundo y de cualquiera área del conocimiento a manera de espectáculo, show o collage sensacionalista indiscriminado e insensible que entregan los medios. Detrás de estas producciones industriales de la cultura encontramos empresas multinacionales con nombres propios como Nestlé, Coca Cola, Siemens, American Airlines, Esso, Shell, Chevrolet, MC Donalds, Nokia, Sony, Niké, CNN, entre muchas otras, que explotan la naturaleza, atentan contra el ambiente, marginan socialmente y las consecuencias de los costos ecológicos se asume de forma desigual.

integral de la naturaleza y de los hombres (Horkheimer y Adorno:1944) y en todos los modos de producción industrial dos grandes coincidencias: el uso y aplicación de las maquinarias y nuevas tecnologías para la producción en masa en reemplazo de los obreros para deshacerse de cargas prestacionales con mayores dividendos, y la liberación de los Estados-naciones para la intervención complacida en su territorio de las multinacionales.

Esto supondría, en visión actual para las actividades del hombre, un gran cambio en las políticas laborales y su interpretación legislativa, una sociedad posindustrial homogeneizada por el proceso de mercantilización capitalista, donde ganará espacio desde las prácticas hasta en su concepto y con diferente naturaleza el ocio, la recreación y el tiempo liberado para el consumo de masas pero desapareciendo el tiempo libre y el tiempo de ocio humanistas en contextos auténticos, con prácticas condicionadas o estandarizadas y las necesidades (no son las básicas, pues no establecen jerarquías, sino que son todas) y sus satisfactores como el *afecto, la subsistencia, la protección, el entendimiento, la participación, el ocio, la creación, la identidad y la libertad* (Maxneef, Elizalde y Hopenhayn, 2000) quizás insatisfechas.

Toda esta convergencia de realidades y problemáticas sociales que se han generado desde la intención de dominación y control económico, político y cultural global, afecta la esfera del ser humano y su sociedad, usando como aliados en dicha intención a los medios de comunicación e industrias de la cultura dentro de los denominados aparatos ideológicos del Estado como la principal herramienta de creación de necesidades y deseos, producción y reproducción social.

Aparatos ideológicos de y en el Estado: Orientación a la obediencia y sumisión consumista.

Las costumbres, prácticas y tradiciones socioculturales consideradas autóctonas o propias de una comunidad se van perdiendo entre los colectivos sociales en el

avance generacional, que como hemos anotado anteriormente, se da ya sea por intereses empresariales particulares, imposición o permeabilidad por vecindad, así como generación de nuevas formas de mediación/interacción en el mundo posibilitadas por el desarrollo científico, informático y tecnológico al que acceden las masas como factor de moda o actualidad; y la moda implica la sustitución de algo por deterioro u obsolescencia no física propiamente sino simbólica, pues, recordando a Lipovetsky

La moda se halla al mando de nuestras sociedades; en menos de medio siglo la seducción y lo efímero han llegado a convertirse en los principios organizativos de la vida colectiva moderna; vivimos en sociedades dominadas por la frivolidad, último eslabón de la estructura plurisecular capitalista-democrática-individualista. (2000:13)

y algo similar afecta entre las personas la concepción de Estado-nación y la intervención de los Aparatos Ideológicos en cada colectivo social como promotores del sistema establecido en favor de quienes ostentan y detentan el poder económico, político e ideológico controlando la moda “siempre actual” y los imperativos de vida, identidad y pertenencia a una colectividad.

Sucede entonces que todas las instituciones que conforman el Estado-nación hoy, están atomizadas desde el compromiso sensible por el ser humano pero articuladas desde la fusión empresarial, económica y de inversión capitalista, promoviendo su ideología y jerarquía de valores particulares pasando por la familia, la iglesia, la academia, los sistemas de comunicación, las divisiones de gobierno, entre otros, siendo miradas como industrias fabriles o unidades de producción y de consumo, valoradas por la rentabilidad monetaria que éstas generan bajo indicadores de gestión, indicador de usuarios, penetración de mercados y multiplicación de clientes como ideología y no como propiciadoras de ambientes lúdicos y saludables, unidad socio comunitaria, responsabilidad ambiental, reflexión y crítica propositiva a estas instituciones que debiesen cumplir una función solidaria; pero que en la producción, en el consumo y en el modelo de

rentabilidad aplicado existen relaciones soterradas, ideologías subyugadas e intencionadas.

Con esto, es fácil descubrir que en el contexto actual global sí se aceptan y promueven desde la oficialidad y las industrias de la cultura prácticas sociales de ocio, pero condicionadas desde el mercado y alienadas claro esta, con la intención de mantener la docilidad y el sonambulismo mercantil de los sujetos desde los Aparatos Ideológicos “de y en el Estado”, dándose el adoctrinamiento consumista, un ocio activista, vacío; un ocio enajenado en el tiempo, en el espacio, en las vivencias y en las prácticas.

Igualmente, estos Aparatos como Instituciones, son los portadores e instauradores de la historia y de la cultura oficial del Estado-nación en la aldea global, que a decir de Marcuse comportan o *“expresan algo que ya se había impuesto ciegamente desde hacia ya tiempo, desde el momento en que no sólo la producción, sino también la recepción de los bienes culturales se encuentran bajo el dominio de la ley de los valores económicos”* (1978:75), aunque dicha cultura oficialista nos genere desconfianza o sospechas, pues la noción de Estado y sus funcionarios públicos –los cuales tienen responsabilidades sociales y obligaciones morales por cumplir- que entre la sociedad permanece es la que expresa Ospina: *“Desde el comienzo, para decirlo de una manera extrema, los ladrones prohibían el robo, los asesinos castigaban el crimen, los violadores de las leyes ancestrales de la familia querían imponer la respetabilidad y la inviolabilidad del orden familiar”* (2007:178) lo que ha derivado en un individualismo abrumador con la pérdida del proyecto colectivo entre los seres, montar barreras en torno al núcleo familiar y el desinterés y la indiferencia creciente por los bienes públicos materiales y simbólicos, la sociedad como colectivo pluralista y la desconfianza en las funciones obligadas del Estado-nación con la erosión permanente de éste; lo cual es ya una concepción utilitarista, totalitaria y calculada de la vida de los hombres hasta en su felicidad y que miden los efectos de hacer el bien, no por la satisfacción de hacerlo en sí solidariamente, sino por los créditos en fama, placer,

dinero y poder que éste genere; pues hay una desmesurada intención de lucro y un abismo entre el lujo o la necesidad y las alegrías del ocio supremo basado en la contemplación reflexiva de sí mismo en relación con el mundo, y que lo planteo Aristóteles como reservado sólo para unos pocos para quienes las necesidades vitales, desde lo económico, estaban aseguradas suficientemente en su añeja comunidad griega.

Con la flexibilización actual de los Estados-naciones detallada anteriormente, para el crecimiento, la extensión o la intervención de monopolios financieros internacionales en su territorio, así como los avances tecnológicos aplicados a la industria del mercado, sumado al egoísmo, la ambición de poder y la dominación creciente, los Aparatos Ideológicos han pasado de “Ser”, como aparatos públicos, propiedad del Estado-nación en beneficio de sus habitantes, a “Estar” en el Estado-nación como aparatos, instituciones privadas, haciendo presencia como una empresa más que debe tributar con poca rentabilidad social y generar ganancias para unos pocos inversionistas de capital monetario, con una cobertura cada vez mayor desde la región, el continente y el mundo, convirtiéndose en multinacionales industriales culturales de producción y reproducción ideológica supranacional, la cual entonces es unificada, mercantilista y deshumanizada en favor de minorías.

Para 1969 Louis Althusser redactó su análisis de ideología y Aparatos Ideológicos del Estado, basándose en los aportes del texto El capital de Karl Marx y toda su teoría, reconociendo que la sociedad está constituida por niveles a los que denominó “infraestructura” relacionada con las fuerzas y relaciones de producción, y “supra estructura” donde se asienta la plataforma política, ideológica y jurídica del Estado.

En la “infraestructura” se encuentra la fuerza del trabajo necesitado para la industria –empleador/empleados-, que debe ser diversamente calificada o automatizada según las divisiones técnicas del empleo. En el sistema capitalista, contrario a sistemas serviles o esclavistas, esto se asegura en la *“reproducción de*

la calificación de la fuerza del trabajo que tiende (se trata de una ley tendencial) a asegurarse ya no en el lugar de trabajo (aprendizaje en la producción misma) sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista y de otras instancias e instituciones” (Althusser, 1969) con lo cual, la primigenia idea del maestro artesano y el alumno aprendiz de la alta edad media queda desvirtuado, dándole paso a la escuela en todo el proceso formativo desde la infancia a la adultez, que como Aparato Ideológico público igualmente es tendiente a ser privatizado, marcando aún más la brecha entre las clases sociales por el acceso a la formación como un bien cultural patrimonial de la humanidad y el privilegio a una ideología determinada impuesta por las posesiones y basada en la competición arrasante. Es desde la institución escolar entonces, mirada como otra industria posterior a la institución familiar, como promotora de la ideología del Estado-nación, que se condiciona el sometimiento, se avalan y promueven o desprecian e invisibilizan las prácticas sociales de ocio, el acceso a bienes y servicios culturales, la división de clases y la actitud obediente de los ciudadanos a quienes se les predestina y con esto, a toda su vida, priorizando el trabajo o enmascarándolo como la única dedicación placentera, benéfica y a tiempo completo para lograr el progreso individual y el aporte al colectivo, que a decir de Ospina en cuanto a la estructura de la educación tradicional resalta que se suele postular:

...que hay una edad para aprender y una edad para aplicar lo aprendido y para beneficiarse de lo aprendido. Hay una edad en la que no sabemos y una edad en la que ya no necesitamos aprender. El estudio suele ser mirado como una época de sacrificio en la que nos preparamos para los tiempos en que nos será dada la libertad, la autonomía y el pleno disfrute de la vida. Esto hace que se la mire no como algo pleno en si mismo solo como un momento de transición, a veces, incluso, como un mal necesario; (2000:60-61)

y que según esta ideología de producción empresarial, la diversión y el estudio son mutuamente excluyentes, pero que en nuestra concepción ambos constituyen prácticas sociales de ocio que facilitan la formación, la entretención y la confrontación entre personas y sociedades de diferentes orígenes y concepciones

contrario a la trivialización de la vida o al divorcio entre conocimientos, saberes o vivencias diversas.

Siguiendo a Althusser en su análisis estructural del Estado, podemos identificar que la variedad de aparatos ideológicos es pluralista, pero derivan al mismo fin: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación.

Al detallar los aparatos ideológicos del Estado podemos vislumbrar la precariedad autonómica en el modelo capitalista de los Estados-naciones actualmente industrializados y globalizados o en vía de ella, al reservarse para sí, sólo desde lo público y donde tendríamos representatividad y cuidado los ciudadanos del común, al **“Aparato Represivo”** como las fuerzas militares oficiales que por medio de la violencia, subordinación, fuerza y gran asignación presupuestal controlan el espacio público cada vez más reducido, invadido o carente de equipamientos culturales y de diversos usos, la vigilancia, la persecución y la detención de ciudadanos, así como la responsabilidad por las zonas de frontera y en algunos casos custodiar patrimonios privados, provocando igualmente, una reconfiguración de los espacios urbanos y sus usos en las cuatro categorías básicas de habitar una ciudad: vivienda, trabajo, ocio y movilidad; los partidos políticos en el ordenamiento jurídico y su participación ambiciosa en las esferas del gobierno con intereses particulares o nepotismo ya sea en las divisiones del poder ejecutivo, legislativo o judicial oficial o los poderes económico, mediático y político del sistema; la asociación sindical tan diezmada por otros Aparatos Ideológicos del Estado debido a las represiones, privatizaciones, despidos o simple desconocimiento como interlocutores del oficialismo donde están representados los empleados; mientras que el **“Aparato Ideológico”** de masas, está siendo privatizado en favor de las multinacionales y penetrados por la deslocalización empresarial y de divisas como las religiones, las academias, los medios de información/comunicación y la cultura, con la exposición a la pérdida y venta de la identidad y la autonomía; que conlleva a vidas alienadas en procura de

la aparente emancipación desde el consumo, y en ésta línea los ciudadanos están dispuestos, incumpliendo con sus deberes democráticos civiles, a ceder sus amplios derechos humanos a la libertad, la salud, la educación, la participación, el ocio-recreación o tiempo libre, al ambiente limpio y digno, la movilidad entre territorios o la vivienda a cambio de la aparente seguridad y autonomía, la libertad de una vida fatigada y de angustia que se alienta sólo en la adquisición y acumulación de bienes o servicios en una igualmente aparente democracia acrítica, que no suprime ni al amo ni al esclavo en el control social, para la cual estamos siendo formados.

Ahora, los aparatos fusionados, ideológicos y represivos, se aventuran en una lucha por dominar el Estado-nación, a sus habitantes y las prácticas de ocio unificadas y alienadas como consumidores de artículos e ideologías en un desprecio total a las relaciones en términos de igualdad valorativa entre los humanos y a la concepción de democracia, siendo algo de ésta el respeto por el espacio público y sus equipamientos culturales –ahora no sólo físico sino virtual- los temas de la comunidad inclusiva, el acceso a la cultura, la política pública, la ética, la convivencia, el bienestar colectivo, la defensa de la vida con calidad y dignidad, pues hemos confundido la democracia con la simple elección, la lucha de clases y legitimación de la opresión y la explotación en competencia mercantil o apertura económica.

En dicha perspectiva, encontramos dentro de los Aparatos Ideológicos la forma como se desbordan las ambiciones de éstos en un panorama desolador: a la familia, como Aparato Ideológico del Estado, ha sufrido la inoperancia de los sistemas educativos y la autoridad de la adultez encontrándose en una reconfiguración de lo que tradicionalmente ha sido, anucleadas, familias monoparentales, violencia, embarazo, desescolaridad y trabajo infantil, con hijos no deseados y de diferentes padres o sin lazos afectivos fuertes; la inexistencia o falta de potenciación de espacios para el encuentro, el dialogo o el juego entre parientes de diferentes edades como práctica social de ocio, pero privilegiando la

mediación virtual de los sistemas de comunicación audiovisual o del ordenador y despreciando la presencia física del otro en un simulacro de compañía; la academia, concebida erróneamente como la única institución donde se cursa la formación en todos los niveles por oposición a la ociosidad tiene diversos matices: la escuela pública con grandes semejanzas a las cárceles o con las fabricas en su distribución, alojamiento de estudiantes, horario y ambiente, pues no son lugares para el disfrute, el aprendizaje para reflexionar, ser o convivir como manera de compartir y adoptar responsabilidades, para la lúdica, el juego y el encuentro sino para pernoctar, sufrir castigos o reproducir el mundo de las ideas de forma memorística, pues se asiste casi por obligación en busca de oportunidades para excluidos y no por convicción, no para criticar argumentadamente, y con la riesgosa tendencia a convertirse en escuela privada, donde el Estado-nación se libera de responsabilidades con el consecuente efecto ideológico despolitizado, y que es mejor dotada, con mayores ofertas extracurriculares y más exigente, cercana al triunfo en el sistema evaluativo y empresarial instalado para el acceso a la fuerza y relaciones de producción; a la iglesia con sus ansias de sometimiento irrefutable y la desmedida ambición universalista de unificación, intervención política, económica, sexista, racista y clasista la han atomizado siendo múltiples los dogmas y teologías, y en igual número las denuncias en su contra por asaltos a la fe y a la economía, violaciones o pederastia, sus credos han fracasado en una doble moral y se oponen a las ideas vanguardistas de la ilustración y la ciencia potenciando entonces corrientes de esoterismo, paranormalismo o mentalismo, predicción, quiromancia y adivinación; las asociaciones sindicales están siendo extirpadas cual tumor maligno por intentar detener el proceso privatizador, usurpador o de desmejora de los derechos de los asalariados y preservación de la identidad colectiva de las masas; en los partidos políticos, como otro aparato ideológico, es notable la falta de ideologías pero la existencia de intereses así como la múltiple militancia por coaliciones para repartir el dinero, las riquezas y el poder donde los representantes del gobierno esperan agazapados la oportunidad para mejorar su condición a costa de los representados y posteriormente exiliarse

con lo prevaricado en otra Nación que se haya beneficiado con complicidad durante su ejercicio irresponsable; y el recurso al que actualmente más se acude para la libertad, la interacción y las prácticas de ocio, como los medios de comunicación de masas, -con excepción de algunas revistas, libros, música, emisoras culturales o comunitarias u otros medios de menor circulación considerados panfletos alternativos, subversivos o resistentes-, reproducen la dominación y le restan tiempo al encuentro con los demás en producciones alienadas de realidades, programaciones deportivas mundiales tipo espectáculo, ciberamigos en comunidades virtuales o juegos electrónicos, creando un nuevo modelo de hábitat ciudadano mundial, un ciberciudadano comprometido con la virtualidad videofónica e insensible ante la realidad, que ha permeado todas las esferas sociales, y que en ésta mediación, a decir de Mattelard *“las nuevas tecnologías permiten al empresario quebrar el cerco de la cultura del ocio o de la llamada industria ligera cultural para inmiscuirse en el campo de la educación formal que hasta ahora estaba reservado a los centros de enseñanza”*.

De entre los Aparatos Represivos del Estado: *-gobierno, administración pública, fuerzas armadas, prisiones, tribunales-* y los Aparatos Ideológicos del Estado enunciados anteriormente *-la familia, la escuela, la religión, los partidos políticos, las agrupaciones sindicales o culturales y los medios de comunicación/información-* son éstos, los últimos, también llamados industrias culturales, entre los que están la prensa (diaria, en fascículos, revistas o por entregas y generales o especializadas), la radio (comercial, cultural o comunitaria), el cine, los libros, la música, la televisión (pública, privada, satelital, por cable, estatal o local), el correo electrónico, las bases de datos, la internet, y la publicidad (presente en todos los medios o con soportes propios como vallas, pasacalles, pancartas o volantes) que aunque no tiene el mismo impacto ni se dirigen al mismo grupo de personas, son los que más influyen y condicionan la información, mediación, interacción, apreciación y construcción de realidades y prácticas de ocio de las comunidades; es a ellos a los que más se acude en los

ratos de esparcimiento, diversión, formación o trabajo llamados los mass media o sistemas de masas, que se supone, por consenso como verdad, nos acercan al mundo y permiten la comunión universal aunque sea virtualizada.

Es desde la mediación de las industrias culturales, en las condiciones de producción, circulación y reproducción social, donde se inicia actualmente para cada región la definición de cultura; cultura mercantilizada desde los mass media culturales que priorizan la diversión, los entretenimientos vacíos, los hábitos de tiempo libre o el espectáculo unificados para cada hemisferio y extensible para todo el mundo; por dicha razón es pertinente reconocer la definición de industria cultural, como una mezcla de información y entretenimiento para el consumo, que ha logrado Sánchez (1997:170):

Se entiende por industrias culturales el conjunto de actividades industriales productoras y distribuidoras de mercancías con contenidos simbólicos, concebidas para un trabajo creativo, organizadas por un capital que se valoriza y destinadas finalmente a los mercados de consumo, con una función de reproducción ideológica y social. Es decir, la industria cultural conlleva A) Un trabajo creativo que supone la singularidad y unicidad de la obra, a pesar de los elementos no artísticos como la reproducción mecánica de obras y, desde luego, las nuevas tecnologías y la asalarización y estandarización de los procesos productivos; B) Una renovación continua, exigida por la naturaleza simbólico-ideológica de las obras; y C) Una aleatoriedad o imprevisibilidad de los resultados, aunque en la industrias más evolucionadas ese factor sea mínimo cuando existen suficientes mecanismos de dominación de la audiencia.

Esta definición, clara y real para nosotros en el contexto global actual, en contraposición de la propuesta de Esposito (1978) quien sostiene que la masificación no existe, y luego se contradice al aceptar y comentar en su texto que la reforma protestante, la contrarreforma religiosa, la revolución francesa, la revolución bolchevique, el derrumbamiento del muro de la vergüenza o de Berlín y diversos movimientos como el nazismo o fascismo entre otros, han derivado su éxito al instaurarse y ejecutarse apelando al recurso de la publicidad y la mass mediación vigentes para su época, pues es cierto que los mass media como industria poderosa, mediadores políticos, ventana al mundo y constructores de cultura, traspasan cualquier frontera o barrera de cultura, mercado, ideología o

Estado-nación y cada vez es más masificante, pues las proyecciones de cine en salas, al aire libre o doméstico a desplazado al teatro y las artes figurativas o escénicas y literarias, no sólo en su espacio físico sino como práctica social y formativa recurrente, el disco en sus diversos formatos a desplazado a la actividad musical de los artistas excepto en grandes giras de conciertos mundiales más por show espectáculo sensacionalista de grandes montajes en tarima, luces, bailes, efectos y publicidad; y los medios audiovisuales e interactivos están desplazado a los medios impresos de noticieros, libros, dramas, novelas, concursos o cualquier otra producción, tal como sucede en la visita virtual a bibliotecas o a los museos ya sea de Louvre en Paris, Reina Sofía, del Prado o el Thyssen de Madrid, Tate Modern de Londres, MET de New York, Guggenheim de Bilbao o Gulbenkian de Lisboa, para acercarse a sus obras y la historia que evidencian, y que se convierten en referente *on-line* sin necesidad de viajar al país donde se encuentran con mas visitas virtuales *-5 millones de visitas aproximadas para el año 2007 en cada caso-* que las presénciales desde su inauguración (Barrigós, 2008:20); variando y condicionando con ello los hábitos o prácticas de ocio que en su mayoría hoy, son ir de compras, ver televisión o video, oír radio, hacer deporte, pasear o salir a restaurantes o discotecas; mientras disminuyen otras prácticas como la escritura o la lectura, la visita a monumentos o a plazas históricas, museos, bibliotecas, teatros, conferencias, charlas entre amigos o juegos tradicionales cargando con grandes invisibilizaciones de producciones culturales de algunas minorías y privilegiando un modelo ideológico de vivir unificado, pero que los mass media, como industrias culturales, requerirán una interpretación y utilización constructivas en aras de la equidad y el respeto por las culturas locales frente a las culturas globales en un Estado-nación que las considere eminentes en la formación ideológica de sus ciudadanos en un modelo del bien-estar colectivo por oposición al efecto aislacionista o segregacional de los ciudadanos de parte de los mass media.

Dicha crítica o análisis podría considerarse una posición pesimista o apocalíptica para algunos, mientras otros podrán considerarla comprometida con la realidad y el futuro, pues todo cambio al interior de una cultura supone temores y traumas, tal como el filósofo Platón criticó la invención del alfabeto griego pues éste provocaría la decadencia de la memoria y le restaría placer a la conversación; pero en las variaciones culturales la escritura ha mostrado beneficios enormes a la humanidad así como los avances científicos y las tecnologías de la información y la comunicación, que como toda producción o invención humana, manipulada con fines de dominación o usos destructores e individualistas que atenten contra la vida en todos sus formas, desata efectos nocivos, lo cual es palpable en la alineación después de casi noventa años de radio y setenta de televisión-.

Un caso específico para Latinoamérica del consumo de la televisión por suscripción lo presenta el periódico El Colombiano de Medellín (2007:15^a) detallando que en Colombia la televisión por cable de conexión legal, -ante lo cual suponemos muchas conexiones ilegales- tiene un estimado de *“2,4 millones de hogares con algún servicio de televisión por suscripción, lo que significa un 74.6% de penetración de este servicio que para el año 2005 era de 58.5%”*. Y referente a la estratificación socioeconómica en Colombia: *“En el país, 48.5% de los suscriptores de televisión por suscripción pertenece a estrato 3, seguido del estrato 2 que tiene el 29.5% del total de usuarios de este servicio”*. O como señala Trejo (1999:261-306) que los latinoamericanos, en un crecimiento desigual o asimétrico frente a otras regiones disponemos de 1.8% de portales en Internet en Español de los sitios desde los cuales se difunde la información y que un porcentaje superior al 70% de los portales se encuentren en inglés con las previsibles consecuencias desde el lenguaje entre otras características culturales, y el desinterés de los gobiernos por disminuir este déficit en cada Estado-nación latinoamericano, reconociendo que la red o autopista mundial es más un gran circuito de ventas. Servicio que esta discriminado, en todos los mass medias, acorde a la orientación que para la televisión se presenta en multinacionales de

canales privados específicos de moda y pasarela, concursos y realities, canales de cine, noticias, música, religión, novelas, series policíacas, infantiles o de dibujos animados, canales deportivos o de hobbies como jardinería, cocina, belleza o bricolaje, o canales dedicados a la naturaleza o a las ventas de nuevos artilugios con testimonios orales y fotografías del antes y el después; evento que igualmente sucede en los medios impresos que logran grandes tiradas con folletos, guías especializadas, revistas, coleccionables o suplementos semanales, lo que evidencia su transformación que originalmente estaba dedicada a la información de forma neta para convertirse en industrias globales de la conciencia, la comunicación, el entretenimiento, la reproducción premeditada de un tipo de conocimiento y la cultura; lo cual supone dos efectos con repercusiones en las prácticas de ocio: el primero y quizás más importante es la aparente democratización, extensión de los sentidos y percepciones o acceso a un tipo de conocimiento múltiple y de diversas regiones e índole; y el segundo, un desprecio al arte por la reproducción industrial mundial y estandarizada que de ésta se hace, o presumir de erudito al coleccionar dichas producciones; lo cual nos permite entender que estos medios ejercen un gran poder ideológico, que están estructurados empresarialmente y de gran consumo –ya sea por formación, información o entretenimiento-, con implicaciones en la conciencia social individual y colectiva, pues estas industrias culturales han colonizado el ocio y la cultura en todas sus formas o preferencias desde la cotidianidad para permitirle al ciudadano ser participe de la sociedad con su publicidad consumística y producciones de deseos, ante lo cual Sánchez sugiere realizar: *“economía de estímulos, regreso a experiencias originarias, gusto por el silencio y la palabra significativa, elección y selección de los mensajes de masas, reivindicación de otro ocio”* (1997:450) en búsqueda de la identidad, la libertad de pensamiento y de conciencia así como su posibilidad de expresión, la afirmación de los derechos como facultad crítica del ciudadano, la posibilidad de manifestar la oposición o la diferencia, las experiencias vividas por oposición a las fabricadas, las emociones auténticas y la autonomía del tiempo que son limitadas por los mass media del sector privado, y

que en el ideal, como ideología de Estado, los mass media o industrias culturales públicas debiesen promover un entretenimiento creativo-formativo, la defensa del idioma, la promoción de las creaciones propias, legitimar el funcionamiento del Estado-nación, liberarse de obligaciones comerciales o de consumismo, y promover el pluralismo de su sociedad y sus prácticas formativas de ocio y no dedicarse a masificar y unificar un modelo de utilización del tiempo libre, recreación o entretenimiento de sensacionalismo, pues aunque los medios como industria de la cultura hacen parte del sistema cultural del Estado, junto con el sistema político y económico en relaciones bien sea de complementariedad o conflicto, podrían poseer la fuerza e independencia para estar a su servicio o promover el cambio social, lo cual no sucede por estar estos en dominio de grupos económicos de particulares, los que mientras orientan a la obediencia y sumisión consumista omiten problemáticas sociales como el desempleo o empleo informal, la miseria, el racismo, la complicidad en actos ilícitos de gobernantes, las huelgas o crímenes de Estado señalando a los inconformes manifestantes como insurrectos o subversivos y convirtiéndose, las industrias culturales libres de cualquier control, cómplices de los gobernantes durante sus campañas al no ser cuestionadoras ni promovedoras de un compromiso social frente a la opresión como beneficiarios futuros del orden socioeconómico; reconociendo que grandes movilizaciones mundiales han sido posibles gracias a las industrias culturales que actúan en forma de cadena y que en algunas oportunidades, al seleccionar un hecho a presentar o promover bajo un interés determinado por el beneficio, informando, desinforman o formando también deforman, y que en coherencia con Sánchez (1997:140) *“los mismos mensajes son recibidos de modo diferente según las necesidades o expectativas, las condiciones de recepción y cultura particular (minoría étnica, nivel socioeconómico, base educacional, experiencias singulares, etc.).*

Esta singularidad problemática evidencia temores y crisis difusas, entendibles según Max Neff: *“porque no es nada fácil renunciar a diseños estratégicos o*

construcciones teóricas o ideológicas en las que se han cimentado durante largo tiempo no solo creencias, construcciones y esperanzas, sino incluso pasiones. Pero el hecho es que la magnitud de la crisis parece trascender nuestra capacidad de asimilarla e internalizarla plenamente”; (2000:15) ante la cual debemos tomar postura crítica, pero que como crisis, a decir de Moneta (1999:07) *“las crisis tiene anclajes concretos, responden y son expresión de los problemas de una época determinada”* y esta crisis tiene elementos políticos, culturales, económicos, éticos y sociales influenciados y presentados desde las industrias culturales de los temas que le preocupan y de que forma a la ciudadanía, el comportamiento y los hábitos de consumo y tiempo libre como práctica de ocio, la unificación de las cosmovisiones, los saberes y el conocimiento acerca del mundo para actuar en el, así como la socialización de valores, opiniones y percepción de las emociones, reconfigurando el papel de los Estados-naciones en actuaciones de las personas – sin identidad de Estado-nación- que cada vez es más independiente de éstos y en procura de la integración y la identidad dependiente de las industrias culturales.

El ejercicio del ocio como expresión de democracia y posibilidad de desarrollo humano.

Lo que habitualmente los colectivos humanos desarrollan en los juegos tradicionales, de la calle, en sus fiestas patronales, en los condumios y en otras ceremonias, son prácticas culturales reelaboradas como herencia social, transmitidas por generaciones mediante el relato y reconfiguradas desde la cotidianidad. Estas prácticas culturales al interior de cada comunidad, son prácticas de ocio -que como lo planteamos anteriormente, recogen la identidad colectiva, los saberes acumulados y las diversas manifestaciones como un derecho legal, moral y social de cada comunidad-, pues se desarrollan con la intencionalidad de reconocer y reivindicar al hombre como ser social liberándolo de la rigidez del trabajo; y dichas prácticas existen para todo contexto espacio-temporal de los colectivos humanos y que reportan una vivencia o experiencia,

algunas censuradas, otras limitadas, pero que forman parte del patrimonio de nuestra especie.

Relacionar los conceptos/objetos ocio, democracia y desarrollo humano es complejo, pues **el ocio**, no siendo nada novedoso, conserva una connotación desfavorable entre algunos colectivos de la sociedad y los ciudadanos, contrario a su génesis en las antiguas Grecia *-concebido como contemplación-* y en Roma *– como oferta espectáculo circense del imperio para la dominación-*; **la democracia** como gobierno del pueblo, también con orígenes griegos, tiene una conexión directa con la política o sus formas y por lo tanto, con la concepción que de ésta se tenga; y el **desarrollo humano** está matizado por las pretensiones que cada ser y su comunidad deseen para sí, el concepto que tenga de lo humano y la priorización de valores/necesidades; y ésta relación obviamente se da en un contexto social y espacio-temporal determinado. Sin embargo, el ejercicio libre del ocio es una expresión de democracia radical y posibilidad de desarrollo humano.

Hemos tomado la democracia pensando en la libertad, pero no la libertad como excusa de proceder donde se podrían desviar las pretensiones colectivas de la especie humana anteponiendo las pretensiones individuales, además que una ecuación lógica en nuestro contexto indica que a mayores libertades sociales mayores son las desigualdades entre coterráneos en un sistema que privilegia el trabajo alquilando el cuerpo, las posesiones de capital y la dominación sin un posible futuro libertario soñado desde la esperanza o el azar y promovido por los medios**, condicionando las prácticas de ocio sólo a las promovidas por los emporios comerciales u ofreciéndolas de forma sedante, masificada en forma de espectáculos y despreciando las prácticas culturales de ocio de algunas minorías; y para aquellos que pueden ser “dueños” de su tiempo –considerados

** Una prueba simple de esto sería el éxito de los realities, casinos y juegos de azar, que para el caso específico de las loterías ofrece números, zodiacos, astros, series, goles, caballos, entre otras y quienes los jugamos depositamos en ellos la ilusión de ese futuro soñado. Y como coincidencia, todos deseamos el no trabajar como concepción de algo pesadoso y doloroso.

desempleados- en la mayoría de los casos es tiempo desperdiciado frente a las opciones alienadas que no potencian/acrecientan su naturaleza como ser.

Tan corta es nuestra libertad temporal y de actuación que en últimas no la poseemos, *-pues en gran medida la noción de libertad en nuestro modelo socioeconómico y político la da el dinero y éste da el poder ante lo cual optamos por la instancia filosófica de emancipación como estadio ideal que ampliamos en otro apartado como categoría del ocio crítico-* que para ejercerla o algo de ella, se realizan pactos colectivos y poder así vivir en comunidad, aunque en muchos casos bajo la subordinación o el sometimiento no sólo del cuerpo dominado y al servicio instrumental de alguien o algo sino también del sometimiento de conciencia descrito por el maestro brasileiro Paulo Freire^{††}.

Uno de estos pactos colectivos humanos para vivir en comunión y con algo de libertad es el modelo democrático de participación política, aparentemente instaurado en nuestra sociedad la cual se mueve entre grandes conflictos por la supervivencia, la deuda social en inversión de los administradores del Estado- nación para con los suyos en las comunidades y lucha de clases dada la inequidad existente en diversos sectores sociales que atentan contra la dignidad humana (minorías raciales, que somos la mayoría en América latina, mujeres, homosexuales, infantes, viejos, discapacitados) y al interior de esta sociedad formalmente liberal y democrática encontramos en pequeños colectivos otras formas de participación política y ejercicio del poder, ya sea por apropiación o encargo de este (matriarcado, patriarcado, anarquías, dictaduras, paramilitarismo, entre otros.).

Decimos aparentemente instaurada, pues la concepción colectiva de democracia no trasciende a mandato del pueblo y el derecho al voto en ocasiones canjeado,

^{††} Referente a la conciencia sugerimos retomar la posición de Paulo Freire quien destaca, para los procesos de liberación de la conciencia tres estadios: conciencia intransitiva, conciencia transitiva ingenua y conciencia transitiva crítica. Este último estadio es al que los docentes debemos favorecer en la formación de las comunidades.

ante lo cual se supone que todos estamos en igualdad de condiciones y posibilidades de ser y estar en el Estado-nación desconociendo los derechos del hombre en la ciudad/sociedad descritos por Marshall en la década de 1960 citado por Menicucci:

1) Los derechos civiles que se relacionan a los derechos a la libertad individual – derechos de ir y de venir, libertad de pensamiento y fe, derecho a la propiedad privada y a la justicia; **2) Los derechos políticos** relacionados con el derecho a participar del ejercicio del poder político -participación en el gobierno sea votando o siendo elegido- y **3) los derechos sociales** como el derecho a participar por completo de la herencia social, llevando la vida de un ser civilizado, de acuerdo con los patrones prevalecientes en la sociedad en que esta inscrito. (2006:138).

Derechos que al ser desconocidos desvirtúan la concepción y la aplicación práctica de la democracia en el proceder de los ciudadanos al momento de ejercer, exigir y cumplir sus derechos y deberes, al caso de que quien debe cumplir con sus “responsabilidades” administrativas, civiles, ejecutivas, legislativas o judiciales propias de la función de su encargo público lo consideramos con poder y a quien creemos le debemos obediencia, sumisión o soborno; pero por el contrario, lo que posee no es poder, sino lo anteriormente dicho: responsabilidades; pues el poder sobre otros requiere de la obediencia y el temor de esos otros, mientras que la responsabilidad solicita cooperación entre los otros como pares; dicha cooperación, como cordón umbilical de la democracia, surge cuando todos nos asumimos como iguales y los temas a tratar son los propios temas de lo colectivo, de lo público, donde todos aparecemos con igualdad de deberes y derechos ante la sociedad y la ley.

En el ideal esto poco se da pues nos consideramos sujetos de derechos (mal reclamados o reclamados por la vía violenta o armada) exentos de deberes (que incumplimos por desconocimiento o fraudeamos). Reconocemos, eso sí, que paralelamente a la existencia de deberes y derechos en un sistema sociopolítico, existen deberes y derechos universales para la especie humana como la preservación de la vida, la salud, la libertad, la responsabilidad ambiental, el acceso y cuidado de los recursos naturales, la vivienda, la educación, el

reconocimiento como ciudadano, salvaguardia de la historicidad como patrimonio humano, etc., y estos son los que defendemos y priman para una vida digna.

Continuando con nuestra relación de objetos ocio, desarrollo humano y democracia nos permitimos inferir que esas relaciones objétales se dan entre iguales, sin sistemas jerárquicos, con respeto, honestidad, sin manipulación y que las posibilidades de expresión, equivocadas o asertivas, se ejerce en el espacio público o espacio democrático que es uno de los escenarios para ejercer el ocio bien sea contemplativo, de reflexión o actuación.

Una sociedad en ésta línea permite que sus habitantes se potencien hacia lo concebido como desarrollo humano y el ocio como una posibilidad/necesidad de ese desarrollo. Dicho desarrollo humano, retomado como la plantea Julio Boltvinik^{††}.

... es el desarrollo de las capacidades y necesidades humanas que se refiere que a través del trabajo o del amor, o de los dos, la persona realice lo que potencialmente es como ser humano, como ser que comparte la esencia de la especie: su potencial de universalidad, la libertad, la creatividad, de conciencia, lo que supone el despliegue y desarrollo de las capacidades, que atenderá a las realidades y posibilidades de cada comunidad denominado florecimiento humano (2005).

Para él, un error recurrente es considerar que el desarrollo humano se optimiza por el capital y que la pobreza lo limita. La pobreza humana es dificultad de florecimiento humano y la pobreza económica tiene que ver con el nivel de vida. Aquí recurrimos nuevamente a los estadios de conciencia que propone Paulo Freire para alcanzar conciencia transitiva crítica - ser dueño de si, gobernarse a sí mismo- diferenciando la pobreza de las potencialidades para florecer.

^{††} Boltvinik aclara su preferencia de usar Florecimiento Humano como término filosófico en vez de bienestar que es un término utilitarista o desarrollo humano que es, para él, más de terapias psicológicas u ordenanzas de PNUD -Programa de las Naciones Unidas para El Desarrollo-

Dejemos entonces de manera corta la concepción de desarrollo humano como florecimiento humano en el desarrollo de las capacidades y necesidades humanas en condiciones justas y de igualdad trabajadas ampliamente por varios autores.

Ahora refirámonos al objeto ocio. Al tratar de relacionar las tres categorías tenemos irremediablemente que evocar el trabajo, o el anhelo al no trabajo, que ha sido el motor del llamado progreso de nuestra sociedad y el cual le da existencia al ocio.

Una retrospectiva de la humanidad en torno a su relación con el trabajo, que ya hemos relatado en apartados anteriores, nos pondría en posición depresiva, pues éste ha sido claramente una dominación de los deseos y tiempos del ser humano; la prueba está en las luchas sindicales por disminuir la dedicación temporal en horas diarias a la jornada laboral; y vaya que sí hemos ganado -disminuyéndola de 16 a 8 horas pasando por varias revoluciones: industrial, francesa, tecnológica, etc., claro está que al hablar de revolución referimos más una revolución político militar que revolución de pensamiento fraterno.

Ante esta posibilidad de disminución de las horas dedicadas a la asignación de labores con lazo contractual encontramos claras excepciones a la regla como los asalariados intelectuales, empleados informales, semiempleados o explotados quienes para mantener su estatus, sobrevivir o vivir en la promesa de dignidad y un mejor futuro dedican gran parte de cada día a las labores de la oferta–demanda, producción–consumo u otras denominaciones que crea la psicología del merchandising o lógica del capitalismo con lo que la jornada de ocho horas desaparece en la existencia concreta de las personas; todas actividades “importantes” para el soberano tránsito del capital en las llamadas sociedades competitivas o modernas. Entre otras sociedades, como las indígenas y algunas campesinas, esta lógica aún no impera, pues su concepción del mundo y el tiempo se centra en la armonía con la sabia naturaleza.

La existencia del tiempo laboral le da sentido a la existencia del tiempo de mantenimiento y a la necesidad del tiempo de ocio^{§§}, pero el tiempo de ocio concebido como un tiempo compensatorio para mejorar el rendimiento laboral, no como una condición propia y necesaria para el ser humano. Sin embargo, el deseo de no trabajar como actividad fatigante y esclavista parece lejano, pues aunque la ciencia y la tecnología con sus constantes avances en pro de facilitar, agilizar y mejorar las actividades laborales más nos condena a su dependencia y a aplicar dichos avances en acciones laborales, lo cual no significa que estos avances sean malos o nocivos en si para la humanidad, por el contrario, la pretensión es liberarnos del tiempo constreñido en el cual vivimos, hacernos mas gregarios como especie en armonía con el entorno y brindar la posibilidad de elegir lo que hacer a conciencia, convicción y placenteramente siendo dueño, al menos, de una porción del tiempo.

A todo esto, parece claro que la pretensión es abolir el trabajo obligante a tiempo completo y extenuante para facilitar las posibilidades de ocio; pero no un ocio que envilezca al humano; es un ocio en contexto real como lo plantea Mascarenhas en su texto *Lazer como prática da liberdade* (2004): *“como una reconfiguración en el sistema productivo en el que se hace un conjunto de transformaciones económicas, sociales, políticas, técnicas y culturales que esa nueva realidad experimenta, gana cada vez mas importancia en el campo de las producciones la idea de una sociedad del ocio”*; visto así, el ocio aporta a la liberación del Ser de la alineación a la que conllevan las prácticas homogeneizantes de los sistemas del mercado capitalista pero no desconoce el trabajo como otro frente del desarrollo o florecimiento humano; aunque entre los sistemas del mercado capitalista se encuentran las clases sociales muy marcadas, y a cada clase se le asignan unas preferencias en las prácticas de ocio, que son más realmente, la posibilidad de prácticas de ocio a las cuales se tiene acceso o para las cuales se ha sido formado.

^{§§} El escritor csikzentmihalyi propone esta división de los tiempos para dar cabida al tiempo de ocio.

En nuestro contexto socio-económico esa formación para la mayoría de la población hacia las prácticas de ocio se limita a las compras compulsivas y a las horas dedicadas atendiendo al televisor sin posición crítico-reflexiva ni compromiso del individuo frente a su florecimiento o acrecentamiento.

El ocio es tomado entonces como una experiencia valorativa que articula el yo, el otro y lo otro como algo indisociable. Sin embargo, el ocio parece algo difícil de asir, y encontramos entonces que una categoría problematizadora permanentemente relacionada al ocio es el tiempo^{***} como factor delimitante para ejercer las actividades laborales, las de mantenimiento o las de ocio; pero a nuestro entender el ejercicio de las prácticas de ocio preferidas y elegidas crítica, reflexiva y libremente propician el florecimiento humano, pero su ejercicio requiere de un escenario democrático que sea: no racista, no sexista, no clasista y a todas luces incluyente; respetuoso de la historicidad de los colectivos humanos como ese patrimonio ancestral cultural. Aunque con esto no basta, requerimos igualmente en ese escenario político democrático de los escenarios físicos públicos como equipamientos culturales (Molina y Tabares, 2007) dispuestos para tal fin, el acceso, usos y la distribución de ellos entre la población así como los dispositivos pedagógicos que generen una conciencia de ejercer el ocio crítico como expresión de democracia y desarrollo humano.

^{***} El tiempo sería una categoría problematizadora externa, muy general y algo abstracta como el pasado incambiable, el futuro desconocido e imprevisible, la planificación y distribución de éste o cómo la comunidad distribuye su tiempo en la idea de desarrollo y satisfacción, porque existirían categorías internas como la elección que el sujeto haga libremente para sus prácticas de ocio.

TRASEGAR DEL CONCEPTO OCIO: SIN FRONTERAS ENTRE EL OCASO Y LA ALBORADA

Este apartado pretende acercarse al ocio, que como objeto o fenómeno de estudios, con sus definiciones y conceptos por medio del rastreo documental de textos impresos desde la segunda mitad del siglo XX y desde publicaciones de diferentes autorías, presenta características que permiten relacionarlo con la economía, la política, la sociedad, el desarrollo humano, la industria, la temporalidad, la cultura, la filosofía, el hacer o la simple inactividad como eventos valorados o despreciados en torno al ocio, desde la siguiente secuencia:

- *Un recorrido histórico pertinente*, como un panorama sintético, pero no despreciativo de la génesis, transformación, comprensión semántica y mutación del objeto a manera de práctica social en relación con sus categorías determinantes tales como el tiempo y el trabajo, desde el reconocimiento de autores considerados clásicos y de varias áreas del conocimiento;
- *Un pequeño recuento Latinoamericano en la producción escrita sobre el ocio*, evidenciando la proliferación de estudios, publicaciones o reflexiones, y también la necesidad de generar sinergias desde los investigadores, académicos, profesionales diversos y la comunidad en general en América Latina para abordar multidisciplinariamente el objeto de estudio en nuestra realidad cultural y socioeconómica subcontinental;
- *Las definiciones y conceptos de ocio emitidas por varios autores*, en un cuadro que presenta a los autores de diferentes hemisferios o paralelos, su nacionalidad y con el posible año de la publicación del texto, además de su

conceptualización/definición del objeto de estudio con los conceptos que emergen o caracterizan en un gran rasgo su propuesta; y

- La recurrencia de conceptos entre los diferentes autores y que dichos conceptos son agrupados e interpretados en seis términos que los acogen por similitud de significaciones o referencias: el tiempo, la actividad, la actitud, la sensación, la individualidad y el contexto como las características más recurrentes en las diferentes definiciones que de ocio se han construido, así como las interpretaciones de aproximaciones y distanciamientos entre los autores latinoamericanos y los de otras latitudes.

Un recorrido histórico pertinente.

Al considerar el recorrido histórico del ocio como pertinente, se podría interpretar también como algo quizás oportuno y conveniente, pues es no despreciar toda su legendaria carga tradicional como fenómeno en la historicidad o potencialidad del presente como esperanza utópica de las diferentes comunidades y su forma de vivenciarlo o experimentarlo, así como en el trasegar de ellas y que, como ya lo hemos expresado, el ocio, objeto y fenómeno de práctica social, recoge la identidad colectiva, los saberes acumulados y las diversas manifestaciones como un derecho legal, moral y social de cada comunidad; es, por el contrario, reconocer que dicho estudio en el recorrido histórico se encuentra suficientemente documentado y publicado en diversos medios, algunos a mayor profundidad histórica, analítica, conceptual, dialéctica y/o semántica; otros en una forma más comercial mediado por el entretenimiento, el turismo, la moda u ocio *light*, activista, vacío y sin afectación, aunque no en igual medida difundidos.

Estos estudios, documentados e interpretados desde la tradición del pensamiento occidental, que como sociedad occidental la caracteriza la preocupación por el tiempo productivo, la rapidez, los afanes, el consumo, la producción y el desprecio

por el ocio y la tranquilidad, se detallan para el ocio desde el *otium* y *nec-otium* o *sjolé* y *asjolíá* entre los pueblos griegos y romanos, o más aún desde *licere* o *licet* del Latín como lengua de la Europa occidental y que se extendió como actividades o acciones lícitas o permitidas contrarias al trabajo, y que esto, por lo tanto, es una fase quizás superada y referenciada por diversos autores desde sus creencias, sus apasionamientos o sus construcciones; pero el rastreo histórico de la construcción simbólica, semántico-lingüística o material de los conceptos, personajes, situaciones o hechos nos conducen al contexto dado en el que estos fueron emitidos, aplicables o no a otros contextos, desde donde han heredado y forjado su génesis, lo cual, al decir de Martín-Barbero (2003:2):

... implica hacer historia de las categorías en que los analizamos y de las palabras con que los nombramos. Lenta pero irreversiblemente hemos ido aprendiendo que el discurso no es un mero instrumento pasivo en la construcción del sentido que toman los procesos sociales, las estructuras económicas o los conflictos políticos. Y que hay conceptos cargados en tal modo de opacidad y ambigüedad que solo su puesta en historia puede permitirnos saber de qué estamos hablando más allá de lo que creemos estar diciendo.

Ante esto, resulta necesario recurrir a la historia con una lente de desconfianza como premisa de encontrarse otra verdad probablemente opacada, pues la historia, sin necesidad de elaborar una historiografía, documentada y difundida desde la oficialidad puede esconder, minimizar u obviar hechos igualmente significativos como la destrucción de los textos sagrados de los mayas y demás familias lingüísticas de indígenas del continente americano por los colonizadores europeos luego de que los indígenas intentaran compartir su sabiduría con la actitud y mentalidad de los amos señores colonizadores; que un conocimiento diferente al del miope régimen oficial imperante amerita la inquisición, la hoguera o la guillotina; que se nos presenten las invasiones o bloqueos a naciones como si fuese un placentero gusto sentido por los invadidos; que algunos fueron descubiertos y civilizados como si la existencia civilizada de unos pueblos dependiera de otros pueblos ajenos o bárbaros sedientos de buscar en el afuera lo que carecen dentro; que la calidad de vida significa cantidad de posesiones; que

la mujer es fruto del hombre y los hijos del pecado original; que la más sabia salida a los conflictos en la historia siempre ha sido la vía de la imposición armamentista por fracaso del diálogo como necesaria invención humana que diferencia al animal hombre del animal; que la comida, la vida, la libertad, la educación, la salud, la seguridad y el bienestar son un derecho cuando en realidad han sido tratados como negocios, mercancías o privilegio de pocos; la consideración del subdesarrollo o tercermundismo en una escala de economía como una categoría menospreciativa y calificadora en vía a desaparecer pero continúan las desigualdades e inequidades humanas; que el calendario único es el cristiano, existiendo también el de los judíos, chinos y musulmanes; o que en Latinoamérica hay gran cantidad de minorías étnicas cuando lo que en realidad hay es una fusión multirracial y menos son las razas puras.

Al identificar entonces el concepto del ocio en la historia, la historia escrita, oral y factual, la oficial y la no oficial, desde la tradición y en relación a otras ciencias, artes u oficios –*como las ciencias sociales, la religión, la economía, la política, el trabajo, la formación*-, claro está, se encuentra en él la dualidad, multiplicidad de significaciones o diversidad de connotaciones en la referencia que de éste se hace –*tomando o refiriendo al ocio como fiesta, juego, descanso, diversión, deporte, recreación, derecho, distracción o pasatiempo*-, una dependencia o relación directa con el tiempo medible con características específicas –*llamado tiempo de ocio, libre, liberado, desocupado, de descanso, lúdico, de recreación*- y una oposición o contrariedad al trabajo –*término probablemente proveniente del Latín tripalium que era un instrumento de castigo y tortura*- y que se asume como labores obligantes o poco placenteras y que para todas las mitologías, el trabajo es considerado como una maldición del cielo donde el hombre ha idealizado la vida en el ocioso paraíso donde no se deba trabajar. Pero, conceptos éstos, que no debemos enfrentar como diametralmente opuestos donde uno supere al otro, pues ambos fracasarían y que como bien dice Riesmas citado por Gomes (2005:95)

Las cualidades por nosotros deseadas en el ocio como satisfacción, realización, reconocimiento, autonomía, libertad, creatividad y criticidad, tendrían mayores oportunidades de concretizarse en el trabajo, a partir del momento en que entablamos una batalla en un único frente: entre trabajo y ocio.

Algunas evidencias de éstas dualidades, multiplicidades de significaciones o diversidad de connotaciones y la necesidad de traducir sus pretensiones desde la pedagogía, se vislumbra en las conceptualizaciones que sobre él construyeron, antes de nuestra era cristiana, el poeta griego Hesiodo en su texto “Trabajos y días”, sobrevalorando el trabajo como forma de producción y progreso, el tiempo como dinero y despreciando el placer de la improductividad, citado por Rodríguez (1987: 97-98):

Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive ocioso, semejante por su carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen la labor de las abejas y comen sin trabajar. Pero tú, intérsate por organizar las faenas en su época para que se te llenen los graneros con la cosecha del tiempo. Gracias al trabajo son los hombres ricos en ganado y opulentos... Ningún trabajo es deshonra; deshonra es la inacción. Si trabajas pronto, te tendrá envidia el indolente, por que te vuelves rico.

También construyó su concepto el romano Marco Tulio Cicerón como *“tiempo de descanso del cuerpo y recreación del espíritu, necesario para volver a dedicarse al trabajo o al servicio público”* (Munné, 1985:42) –dualidades cuerpo/espíritu y trabajo/descanso-; o Anneo Séneca padre e hijo para quienes *-Los únicos ociosos son los que se consagran a la sabiduría; éstos son solo los que viven, pues no sólo aprovechan bien el tiempo de su existencia, sino que a la suya añaden todas las otras edades. Y el ocioso es el hombre que tiene conciencia de su ocio-* mostrando diversidades entre sabiduría/ignorancia, existencia/muerte y conciencia/inconciencia; también el religioso Calvino consideró que *Dios maldice la pereza y condena la ociosidad y que el ocio es la manera en la que el hombre se distancia de Dios y su obra*; o el economista escocés Adam Smith quien reflexionó, como responsabilidad del hombre, ir tras la fortuna que da el trabajo, pues

...en la misma medida que sería ridículo ir sin vestir, lo es no estar ocupado como las demás personas. Así como en un campamento o en una guarnición no parece bien visto un hombre de una profesión civil, y hasta puede verse expuesto al desaire, lo propio ocurre con el ocioso entre gentes de negocios. (Rodríguez, 1987: 99-100).

Juicios de valor que oponen las actividades o nociones de ocio/trabajo, moral/inmoral, salvación/castigo, honra/deshonra como connotaciones opuestas y mutuamente excluyentes, pero que así como muchos conceptúan siendo opositores al ocio, muchos más son opositores al trabajo alienado, enajenado, como el periodista colombiano Luís Tejada, considerado el cronista corto más destacado en su país quien, en torno al trabajo, relata que trabajar no es bello, digno, ni siquiera conveniente y que las legiones de mancos, locos, neurasténicos, tuberculosos, raquífticos, histéricos y melancólicos son producto de las fabricas y oficinas, y que por lo tanto no se debe perder el tiempo trabajando tanto y persiguiendo múltiples objetivos, lo cual puede resultar peligroso como lo es acumular dinero y que sería mejor actuar como los míticos dioses, durmiendo lo justo, reposando sobre una nube, de hierba para nosotros, dedicados a los placeres y juegos ociosos, la vida sibarita y la contemplación que permite la pereza (Tejada, 1997); aunque el trabajo así como el ocio, bien es sabido, cobran sentido en cada época y para cada comunidad, pero que en la necesidad de recuperar el ocio a decir de Rodríguez (1987:204), *“la mezcla entre trabajo y ocio, sin ninguna presión de tiempo, transcurriría en un ritmo de vida guiado por los ciclos naturales”*.

Recientemente y en textos escritos e impresos encontramos dichas connotaciones entre varias categorías como: Homo Ludens (Huizinga, 1954); Teoría de los juegos (Caillois, 1958); El ocio y la vida intelectual (Pieper, 1962); Hacia una civilización del ocio (Dumazedier, 1964); Tiempo, trabajo y ocio (De Grazia, 1966); Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo (Caillois, 1967); Trabajo, ociosos y sociedad. Ocio y sociedad de clases (Touraine, 1971); El derecho a la pereza (Lafargue, 1972); Ocio y turismo (García, 1973); Tiempo libre y explotación

capitalista (Toti, 1975); Alternativas del ocio (González, 1975); El juego del juego (Duvignaud, 1980); El ocio (Sue, 1982); La acosada clase ociosa (Staffan, 1983); Psicología del tiempo libre (Munné, 1985); Educación para el ocio: actividades escolares (Cuenca, 1985); La teoría de la clase ociosa (Veblen, 1985); Tiempo y ocio: crítica de la economía del trabajo (Rodríguez, 1987); El consumo del ocio (Zorrilla, 1990); Deporte y ocio en el proceso de la civilización (Elías y Dunning, 1992); Del paro al ocio (Racionero, 1993); La pedagogía del ocio (Puig y Trilla, 1996); Teoría y práctica de la educación en el tiempo libre (Lull, 1999); Ocio y desarrollo Humano (Cuenca, 2000); entre muchas otras publicaciones en varios idiomas de diversos autores y que no es indispensable nombrar, o a las que no hemos accedido, pero que relacionan el fenómeno llámese tiempo libre, recreación, juego, ocio o su equivalente con la libertad, la producción, el placer, la condición socioeconómica, la industrialización, el trabajo, o la ciudad.

Para clarificar dicha referencia de uso del concepto, habrá de entenderse la época en la cual se habló y escribió, el estado de cosas sociales, culturales, económicas y políticas, la formación de relación humana en el proceso de producción, la concepción de hombre, el tipo de sociedad y la disciplina académica del autor, así como las múltiples influencias que sobre los colectivos humanos se dan: avances científicos, religión, educación, etc. y de igual forma, para acercarnos a la comprensión del objeto y al acudir al estudio de análisis documental – hermenéutica- quien habla no es el autor, es el lenguaje escrito, que ha superado al diálogo y éste, a su vez, superará a la práctica. (Zubiría, 2002:18).

Entre las conceptualizaciones, las prácticas y las vivencias o experiencias del ocio, y en la historicidad del concepto en su recorrido, pueden existir diferencias interpretativas desde nuestro hoy, pues lo que en algún contexto se consideró conceptualmente ocio *“como actividad despreciable o suprema”* pudo haber sido valorado como vil o soberano desde las prácticas que la comunidad en ese contexto realizó: como los juegos, la música, los rituales, la inactividad, los relatos orales, los mitos, las fiestas, lo que indica las transformaciones, connotaciones

diversas y cambios sufridos por el concepto y su significado como la derivación en tiempo libre, disponible para el consumo de la producción, negando el ocio al instalarse el desarrollo industrial capitalista priorizando las actividades laborales y clasificando los tiempos y dedicaciones de cada día para el hombre; pero que como práctica social ha estado presente en la vida cotidiana sin pretensiones de otorgarle un nacimiento u origen a éste ya sea por el trabajo, por necesidad, por el capital, la industrialización o debido a un contexto histórico dado y que acorde a los intereses del poder detentado, se presentan de manera eufemística algunos conceptos, discordantes con la realidad, con el fin de dominación o eludir responsabilidades (McLaren, 1993), como lo llamado “reducción de personal”, “racionalización de la producción” o “culminación de contratos” que no es más que despidos masivos de trabajadores, u otras como “apoyo aéreo”, que significa bombardeo con sus consecuencias funestas, “golpe quirúrgico” cuyo significado es dar en el blanco, “daño colateral” como muerte de civiles, “ordenes apresuradas” como asesinato de aliados, y que el concepto ocio y sus derivaciones como ocioso, ociosidad, ociologo u ociología, en algunas épocas o contextos, no ha escapado a esas ironías, aunque la valoración del ocio está es en la función del modo como se emplean las prácticas de ocio y no en cómo se nomina, y que para el concepto, a decir de Jean Fourastié citado por García:

Existe una evolución, en la propia noción del ocio extremadamente viva e interesante. La humanidad parte de una situación en que la palabra ocio era muy poco frecuente y, en todo caso, lo era en un sentido muy distinto del actual. Desde el punto de vista sociológico, hasta fecha muy reciente, muy pocas personas tenían la sensación de disponer de ratos de ocio. Los hombres se veían absorbidos por un enjambre de actividades y no diferenciaban conscientemente las nociones de trabajo, obligación social y ocio que hoy diferenciamos claramente. Los hombres de ayer vivían su tiempo de forma continua sin distinciones; tenían la sensación de hacer siempre las cosas por obligación o por necesidad. Al margen de un número reducido de personas pertenecientes a una clase social elevada, para quienes existía ya la palabra ocio, la masa del pueblo viva de una forma continua; no decían: -trabajo cincuenta o sesenta horas a la semana; la idea de medir así la duración del trabajo es muy reciente. (1973:15).

El ocio entonces, ha tenido y conserva múltiples definiciones e innumerables conceptos, así como una relación directa con el tiempo, tiempo cuantificado que

deberá ser superado, tiempo de la vida, del hacer y del ser humano: tiempo libre, tiempo de trabajo, tiempo de descanso, tiempo placentero... Tiempos que de forma sistemática, así clasifican Munné y Codina (Citados por Gomes, 2007:33):

El ocio es un modo típico de comportarnos en el tiempo, el cual se estructura en cuatro áreas de actividad: a) tiempo psicobiológico, destinado a necesidades fisiológicas y síquicas; b) tiempo socioeconómico, fundamentalmente relativo al trabajo, c) tiempo sociocultural, en el que nos dedicamos a la vida en sociedad y e) tiempo de ocio, destinado a actividades de disfrute personal y colectivo.

Al avanzar el calendario, como medición temporal, el estudio sobre el fenómeno ocio, que en momentos no sólo se condenaba su práctica sino su investigación, se fue incrementando he insertándolo a la vida de las personas en sociedad hasta el momento de considerarlo factor importante en la formación de las comunidades, el desarrollo socioeconómico y pilar fundamental para el redescubrimiento humano, de ésta forma, surgen autores considerados clásicos para el ocio quienes derivaron sus reflexiones, bien fueran empíricas o investigativas, desde filósofos, sociólogos y pedagogos tradicionales o que así se han convertido al problematizar el objeto ocio.

De entre ellos, reconocidos desde la segunda mitad del siglo XX y con prominentes análisis y aportes al diálogo histórico y permanente del objeto, encontramos la literatura proveniente del pensamiento centroeuropeo, para una realidad concreta: los países industrializados. Textos a los cuales hemos tenido acceso libremente, por interés generado o porque se nos han acercado, y los cuales debemos analizar acorde a otra realidad contextual y ancestral: la pluriethnicidad y multiculturalidad de los pueblos latinoamericanos, descrita así por Ospina:

Tal vez si la conquista de América se hubiera limitado al choque entre la Europa altiva y blanca, filosófica y despiadada, y los pueblos nativos feroces o sumisos, orgullosos y amargos, discretos y pensativos, nuestra América sería hoy un continente mas tenso y menos alegre, pero es necesario señalar que uno de los hechos atenuantes de ese drama cósmico fue paradójicamente la llegada de los pueblos de África. (Ospina; 2007:85).

Y que necesariamente, dichos análisis ameritan la conjunción de nuestra identidad: la cosmovisión indígena, los movimientos de liberación nacional y la liberación cultural en una posición de procedimientos, actitudes, conceptualizaciones y el pensamiento autónomo, plural y consecuente propuesto por Kant y que derive en un pensamiento crítico; o la relación entre poder, sujeto y verdad como luchas de resistencia propuestas por Foucault (1996) para construir, vivenciar y permitir un ocio en contexto latinoamericano, reelaborando, de ser necesario, los significativos aportes de autores suficientemente reconocidos sobre el tratamiento del objeto como Dumazedier, Pieper, Cuenca, Sue, Munné, Kaplan o Fourastie, y que han sido retomados para analizar, ampliar, configurar y recontextualizar el ocio como fenómeno auténtico de cada comunidad, pues éstos lo analizan desde sus sociedades en problemáticas contextuales específicas, en conjunción con el modelo económico imperante, derivando algunos a la compensación de la fatiga del trabajo para volver a este, la actividad en el tiempo libre considerado por el capitalismo como tiempo residual de consumo, el turismo en el juego del capital neoliberal, la diversión por el divertimento, la mediación alienada desde las industrias culturales y en algunos casos al desarrollo humano y social, a preservar las tradiciones y prácticas autóctonas o la libertad de expresión, vivencia y conciencia.

Un breve recuento latinoamericano en la producción escrita sobre el ocio.

El enfoque actual para el estudio del ocio en América latina guarda estrecha relación con otras categorías íntimamente emparentadas desde las ciencias sociales y denotan una condición social, política y económica en sus análisis; éste ha recibido la asociación de múltiples adjetivos calificativos bondadosos que lo acompañan en una intencionalidad de vitalizar su concepción o característica tales como ocio supremo, ocio serio y casual, ocio propio o impropio, ocio creativo, ocio humanista, ocio activo, estilo de vida optimo de ocio, etc., o se le ha relacionado

en construcciones teóricas y maneras de vivirlo o analizarlo y que lo posibilitan desde y con varias condiciones como ocio y desarrollo humano, ocio y globalización, ocio ciudad y ciudadanía, ocio y sociedad, ocio y exclusión violencia o conflicto, ocio y calidad de vida, ocio en condición de discapacidad y la salud, ocio y política, ocio y espacio en contextos determinados; o el juego, la recreación y el tiempo libre, la escuela, la calle, la lúdica o los dispositivos para reconocerlo como un derecho fundamental y una práctica permanente; pero el tratamiento académico del tema en nuestra región posee, a nuestro entender, un diagnóstico acertado de parte de Guiliano Gomes de Assis (2007) quien plantea en su ensayo *“Los desafíos a la integración latinoamericana en las investigaciones sobre tiempo libre”* que este momento es la ocasión de realizar investigaciones en red entre naciones hermanas como una necesidad y oportunidad para la calidad del conocimiento producido y difundido en nuestro hemisferio, pues ésta es una herramienta de participación social ante la realidad continental de pobreza, inequidad y violencia, además que una de las barreras y retos en la integración, desde el estudio del objeto, es la de definirlo de varias formas, pero que éstas definiciones, en últimas, pueden y tienden a coincidir, acorde a las decisiones, metodologías, actuaciones y efectos, en sus búsquedas y pretensiones para modificar la realidad de la cual hemos hablado.

Realidad nuestra evidenciada en condiciones de inequidad y desigualdad que tiende a aumentarse generación tras generación en vez de mitigarse debido al modelo de desarrollo que afecta el acceso y la calidad de la educación, el escaso saneamiento básico en poblaciones diversas, el afán económico laboral, la desprotección social, la adscripción a una etnia en vez de a la comunidad latina, la restringida distribución espacial territorial, el subempleo y la remuneración precaria o la demografía creciente, ante lo cual se debe implementar una estrategia en favor de la igualdad y la equidad latinoamericana desde las prácticas de ocio.

De regreso a las publicaciones de investigaciones o reflexiones, desde donde se pretende realizar aportes a nuestra realidad continental, podemos encontrar textos recientemente editados como: **Qué hacer del ocio: elementos teóricos de la recreación (1988)** de la autoría del teólogo y docente universitario colombiano Tomas Emilio Bolaño Mercado como una aproximación entre el ocio y la recreación; así como su análisis temático de las tesis de grado entorno a la recreación y sus variadas vertientes en Colombia; o su diccionario de recreación copiado por la Institución Universitaria Politécnico Jaime Isaza Cadavid, entre otros de sus escritos como artículos especializados; **Didáctica contemporánea, motricidad comunitaria y ocio, retos para una formación de calidad en educación física (2001)** texto que en forma concreta recorre las relaciones entre la pedagogía, el currículo y la didáctica en conexión directa con las expresiones motrices comunitarias, el ocio y el desarrollo humano como la responsabilidad en formación superior del Instituto Universitario de Educación Física de la Universidad de Antioquia en Colombia, aportado por Víctor Alonso Molina, Arley Ossa y Jesús Pinillos; **El ocio, el tiempo libre y la recreación en América latina: problematizaciones y desafíos (2005)** editado en Colombia por la Corporación Cívitas: estudios de ocio cultura y sociedad, en un compendio de artículos/ensayos de académicos de la región entre brasileros, uruguayos, colombianos, argentinos y venezolanos coordinados por Fernando Tabares, Arley Ossa y Víctor Molina, quienes con gran entereza analizan los objetos desde diversos prismas como la política pública, la integración latinoamericana, el desarrollo humano y los modelos de desarrollo, el espacio físico, la educación popular, la identidad y la autenticidad, la filosofía y el humanismo en la pretensión de fortalecer los lazos latinoamericanos; la desaparecida **revista Cuadernos de ocio (1997–1999)** como el esfuerzo de un colectivo de docentes pluralistas por presentar entre la comunidad académica colombiana, formándose en el pregrado de educación física, recreación y deportes en la Universidad de Antioquia, la génesis y conceptos del ocio relacionados con la filosofía, la lectura, la cultura, la ciudad, la poesía, el desarrollo humano y social, la democracia, etc.; **Lazer como**

practica da liberdade (2004) del profesor brasileño Fernando Mascarenhas quien desde su planteamiento y apoyado en gran medida desde los escritos del maestro Paulo Freire devela realidades socioeconómicas actuales en situación de exclusión y opresión de minorías, más específicamente de los niños y niñas de la calle, así como la marginación de minorías raciales en condición de pobreza o miseria, analizando el campo de intervención del ocio como una posibilidad de actuación como propuesta pedagógica y un análisis del deber ser de los agentes educadores; **Entre ocio e o negócio: teses acerca da anatomía do lazer (2005)** también del profesor Mascarenhas, como tesis doctoral en educación física de la Universidade Estadual de Campinas, donde realiza un recorrido histórico del objeto y lo sitúa en la realidad latinoamericana relacionada con la identidad frágil ante el mundo de nuestro territorio, el capitalismo en furia y excluyente al que se ha volcado el mundo unificando la cultura, la dominación por el sensacionalismo mercantil, el ocio histórico desvirtuado de la *lazerania* al mercolazer y la necesidad de una política pública estatal del y para el ocio; **Sobre lazer e política: maneiras de ver, maneiras de fazer (2006)** donde un colectivo de varios doctores(as) brasileños de diferentes áreas del conocimiento analizan el ocio, como práctica, derecho y concepto socio histórico en relación con la política pública, la ciudadanía, los espacios en la ciudad, la biopolítica como control social, el cuerpo y la industria cultural en una edición de la Universidad Federal de Minas Gerais organizada por Hélder Isayama y Meily Assbú Linhales; **Lazer e mercado (2001)** en una reflexión panorámica del ocio en la sociedad actual desde el mercado y sus vertientes, la industria cultural y sus alcances, el consumo alienado, el mercado de masas y la actuación de los profesionales del área en un análisis entre Christianne Luce Gomes, Helder Ferreira Isayama y Edmur Antonio Stoppa; **la revista lazer e cultura**; como módulos de la formación en estudios avanzados de ocio editados por el programa de educación a distancia de la Universidad Federal de Minas Gerais, la que por cada edición entabla una relación de dicotomía con el trabajo, la ciudad, el desarrollo o la política; **¿Ocio, tiempo libre o recreación: aportes para el estudio de la recreación (2004)**, trabajo

adaptado de su estudio de maestría en la Universidad Nacional del Comahue en Argentina por la profesora Julia Gerlero quien, con mayor énfasis en la recreación en busca de sus definiciones y las dimensiones de esta apoyada en la teoría de los juegos de Roger Caillois, aborda los conceptos ocio, tiempo libre y recreación desde varios autores en la perspectiva histórica, semántica y teórica para elaborar una propuesta/apuesta de la recreación; **Dimensión social del deporte y la recreación públicos: un enfoque de derechos (2005)**, compilación elaborada por Fernando Tabares para el Instituto de Deportes y Recreación Inder Medellín, que como entidad municipal y con especialistas del tema, en la óptica de la política pública, los derechos humanos y su favorabilidad a la comunidad, se plantean experiencias, ideales y concepciones de estos para la realidad concreta que vive la ciudad: -habitantes de o en situación de la calle, desplazados, marginados y excluidos- como apuesta de la ciudad y que se reflexiona en sus diferentes frentes, responsabilidades sociales y los diversos actores relacionados en el conflicto; el **Dicionário Crítico do lazer (2004)** una apuesta en la permanente reflexión de Christianne Luce Gomes como organizadora del texto y la vinculación de otros autores en la perspectiva del ocio en análisis categoriales; **Tiempo libre y recreación. Un desafío pedagógico (1998)** sobre las reflexiones acumuladas y extensibles para la región que ha logrado el profesor argentino Pablo Waichman y su planteamiento necesario desde la educación y la pedagogía en nociones de posiciones y sentido del tiempo libre, la recreación y el ocio para la formación como intervención valorativa en la comunidad con la recreación en el tiempo libre, texto que ha sido traducido al portugués y estudiado en Brasil; **animação cultural: conceitos e propostas (2006)** donde el Pos doctor Víctor Andrade de Melo, desde la animación cultural, aborda los estudios culturales y del ocio relacionados con manifestaciones artísticas como el cine, la estética, la fotografía y las conexiones desde la cultura y el ocio que se han entablado entre Europa y América Latina, dándole preponderancia al ejercicio del animador cultural; **Introdução ao lazer (2003)** conceptos introductorios para el estudio, análisis y la comprensión del objeto propuesta por los docentes Víctor Andrade de Melo y

Edmundo de Drummond Alves; **Ocio y ciudad: diálogos para la construcción de espacios lúdicos (2007)** producto de investigación y reflexión entre pares académicos de Brasil y Colombia sobre los equipamientos culturales y su distribución entre las comunidades describiendo los cinemas, teatros, centros culturales, parques, museos y bibliotecas como lugares para el encuentro, la formación o el entretenimiento, el cual presenta la relación entre el tipo y número de equipamientos y el número de habitantes por ciudad y comuna evidenciando que su existencia o carencia afectan la calidad de vida, el desarrollo humano, el acceso, la apropiación de estos, los usos, la inversión social, el privilegio de algún equipamiento sobre otros y el desarrollo de las comunidades, compilado por Víctor Alonso Molina Bedoya y José Fernando Tabares Fernández; **Aprender jugando, una apuesta para construir ciudad (2005)** texto presentado por el Inder que recoge experiencias de las escuelas populares del deporte, los recreandos y las ludotecas como acciones del Instituto de Deportes y Recreación de Medellín Colombia –Inder- en su responsabilidad social con niños(as) y jóvenes, la mediación del juego como factor histórico en el aprendizaje, en el conocimiento, la socialización, la escuela y un catalogo de juegos de la ciudad; **o prazer justificado: historia e lazer (1994)** donde uno de los autores mas citados recientemente para la temática del ocio en cualquier contexto como el brasileño Santanna expone el recorrido del objeto y su necesidad en y para el ser humano con bienestar y oportunidades; **la revista cuadernos de ocio y sociedad** que como edición semestral de la Corporación Cívitas con tres números editados, en una estrategia por problematizar el objeto e incentivar la escritura y publicación, pretende evidenciar el ocio en relación a los contextos de exclusión y/o violencia, la globalización, la colonialidad, la cultura, el desarrollo humano, la calidad de vida, la ciudad lúdica, entre otros y en relaciones contextuales con ensayos de autores de diferentes países de la región y formación académica; **Licere**, la revista en físico y virtual do programa multidisciplinar de maestrado en lazer: de la Universidad Federal de Minas Gerais en Brasil que acoge múltiples miradas del objeto en artículos de varios autores latinoamericanos bien sea de investigación,

historia, prácticas o ensayos; **Apuntes para una historia de la recreación en Antioquia (2005)**, documento de la ponencia con el mismo nombre presentada por Javier Suárez que trata de recoger los diferentes tipos de eventos realizados en la región Antioqueña –en Colombia- durante 1985 al 2005 entre foros, congresos, eventos académicos, trabajos en red, instituciones vinculadas e investigaciones del área en la pretensión de interpretar la prospectiva y proyectiva a futuro inmediato, asignándole responsabilidades en éste campo a los entes deportivos municipales y departamental.

La producción en el continente desde las historias locales o las referencias mundiales es extensa, con grandes reflexiones y ahora, comienzan a florecer múltiples propuestas que hacen visible el objeto que ha sido opacado semánticamente durante tiempo, y quedan muchos textos por abordar y reconocer como: **Antropología del deporte; Ludoteca: más allá del juego; La ludoteca escolar, un espacio para aprender de manera alegre y creativa; la carta internacional de los juegos autóctonos y tradicionales;** también restan muchos autores por abordar e identificar sus propuestas como Fabián Vilas de Uruguay, Esperanza Osorio Correa, Guillermina Mesa de Colombia, Guillermina Fernández de Argentina, entre otros; y las constantes elaboraciones de pares brasileros o las diversas publicaciones, grupos de estudio y foros permanentes en Internet como las memorias de los Congresos Nacionales de Recreación de Funlibre Colombia, Los Congresos Mundiales de Ocio, el seminario anual con las memorias de sus ponencias “Lazer em debate” desarrollado en Brasil, los nacientes programas de formación superior y educación continuada en el área, los foros permanentes y la página en internet de la Asociación Mundial de ocio y recreación: Word Leisure and Recreation Asociation –WLRA-; así como las producciones relacionas que presentan periodistas, artistas, literatos, filósofos, sociólogos, historiadores o soñadores.

Definiciones y conceptos de ocio entre varios autores.

Las definiciones de ocio aquí recogidas y registradas de diferentes textos impresos son las concepciones que del fenómeno se han construido, reelaborado o retomado por y de diversos autores, algunos muy reconocidos por sus frecuentes publicaciones, otros un poco menos y con formación en varias áreas del conocimiento humano, de diferentes nacionalidades y en diversas épocas, que por lo tanto atiende a contextos múltiples quizás disímiles o no, pero que en ellos podemos identificar varios conceptos que emerjan como identidad colectiva en la construcción de significado y características del fenómeno/objeto.

De igual manera, reconocemos que estos no son la totalidad de autores que han abordado el objeto relacionándolo con diferentes categorías o problematizaciones e intereses, y que otros más, igualmente significativos, conceptúan sobre el objeto desde la recreación, el tiempo libre, el juego, la animación cultural, el deporte, la educación física, la motricidad u otra definición que se le asemeje como equivalente, para el área, al concepto/fenómeno.

Un primer cuadro recoge las definiciones de autores de otros paralelos o hemisferios, desde diferentes textos escritos y el segundo presenta las definiciones construidas por varios autores latinoamericanos, y en ambos casos, los conceptos emergentes de cada definición.

Tabla 1

Definiciones y conceptos de ocio para autores de latitudes diferentes a Latinoamérica.					
Autor	P a í s	A ñ o	Texto	Definición	Conceptos
Veble n,		1 8	Psicoso ciología	¿Por qué en esta sociedad, basada en el trabajo y la acumulación, sobreviven el	Contradicción entre capital e

Thorstein		99	del tiempo libre.	ocio y el despilfarro? Veblen contesta que el ocio es contradictorio, ya que económicamente representa destruir el capital, mientras que socialmente es un factor de comparación por consistir en un comportamiento improductivo que indica la falta de necesidad de trabajar y permite exhibir la riqueza, lo que facilita el ascenso de rangos sociales o el mantenimiento del rango que se tiene. Las clases bajas intentan emular ese ocio ostensible de las altas.	improductividad. Exhibición de clase. Comportamiento improductivo. Lucha de clases.
			¿Ocio, tiempo libre o recreación?	“...el termino ocio, tal como aquí se emplea, no comporta indolencia o quietud. Significa pasar el tiempo sin hacer nada productivo: 1) por un sentido de la indignidad del trabajo productivo, y 2) como demostración de una capacidad pecuniaria que permite una vida de ociosidad.	
Craven		1933	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Para el propósito del análisis sociológico el concepto ocio es usualmente restringido –y ampliado- para significar simplemente la libertad de actividades centradas en ganarse la vida o procurarse el sustento.	Actividades. Libertad.
Lundberg; Komarovski; y McInnes		1934	Psicología del tiempo libre.	En investigación desde encuesta monográfica de las pautas de comportamiento en el fenómeno del ocio urbano en 1934 plantean: “El ocio es un asunto individual, un tiempo no sujeto a coerciones sociales ni económicas.	Asunto individual. Tiempo no obligado.
Lundberg		1934	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Popularmente se define al ocio como el tiempo en el que somos libres de las obligaciones más obvias y formales que un trabajo remunerado o que cualquiera otra ocupación obligatoria nos impone.	Tiempo de libertad.
Neumeyer		1936	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Se considera al ocio como el tiempo extra que queda luego de atender a las obligaciones formales y a las necesidades de la vida. Es el tiempo libre, que le permite a una persona hacer lo que quiere.	Tiempo extra posterior a las obligaciones. Tiempo libre. Hacer individual
ONU	ONU	1948	Proclamación de los	En la proclamación de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, artículo 24 se afirma que: todas las personas	Derecho. División

		8	derechos humanos.	tienen derecho al descanso y al ocio, lo que incluye una limitación razonable de las horas de trabajo y vacaciones pagadas de forma periódica.	temporal.
Huizinga, Johan		1954	Homo Ludens.	El tipo de ocio que surge está inspirado en un espíritu lúdico clasista. Consiste en la abstención del trabajo y en la dedicación a actividades elegidas libremente tales como la guerra, la política, el deporte, la ciencia o la religión. La vida ociosa es indicador de una elevada posición social.	Espíritu lúdico. Clase socioeconómica. Actividades libres.
Mnnheim, Karl		1958	Psicología del tiempo libre.	Expresa su creencia de que para la mayoría de la gente, el camino de la civilización está más en el ocio que en el trabajo. Pero el ocio se encuentra ante un grave dilema: si su contenido se abandona a una política de laissez-faire es degradado por las empresas y si, por el contrario, el estado lo sujeta a regulación, se impide que contribuya a la realización personal. Su conclusión es que el ocio debe ser planificado democráticamente, favoreciendo la extensión de aquellas actividades no comerciales que sirvan a los intereses del capitalismo.	Camino de Civilización. Planificado democráticamente y a favor del sistema. Libertad. Realización personal.
Kaplan, Max		1960	Psicología del tiempo libre. Teoría y práctica de la educación en el tiempo libre.	Concibe el ocio como una relación especial entre el individuo y su actividad, relación que proporciona a aquél satisfacción y placer y que es socialmente valorada en sus consecuencias colectivas. El ocio es una manera de renovarse, de desarrollarse y conocerse, de realizarse a sí mismo. Así como un modo de vida más o menos organizado en conductas de rol y que es influido e influye sobre los diversos aspectos institucionales del sistema social y que, cada vez más, tiene un fin en sí mismo y una vida propia. Relata 7 características que lo hacen ver diferente de otras actividades humanas: 1. Antítesis del trabajo cuando este se limita a su función económica, pero complemento del mismo cuando es fuente de autorrealización y placer, 2. Expectativa ilusionante recuerdo agradable de la actividad ociosa, 3. Percepción psicológica de libertad,	Relación satisfactoria y placentera. Individuo-actividad. Socialmente valorada. Manera de renovarse, desarrollarse y conocerse. Fin en sí mismo. Valores socioculturales. Actividad

				<p>4. Requiere un mínimo de obligaciones sociales,</p> <p>5. Relacionado con los valores culturales de la sociedad,</p> <p>6. Adquiere una importancia variable que va desde lo frívolo a lo trascendente,</p> <p>7. La mayoría de las veces caracterizado por una actividad de tipo lúdico.</p>	lúdica.
Ander son, Nels		1 9 6 1	Psicosociología del tiempo libre.	Para comprender mejor el ocio hay que contraponerlo al trabajo, pues aquél es un subproducto de éste último. El ocio es un tiempo sobrante y libre del trabajo; es decir, un tiempo no pagado, y por tanto no vendido al trabajo, que pertenece al individuo y en el que éste puede actuar espontáneamente mediante una libertad de elección”.	Opuesto al trabajo. Tiempo sobrante. Libertad de elección. Individual.
De Gracia, Sebastián			Psicosociología del tiempo libre.	El ocio es una forma ideal de ser, concretada en aquel estado libre de las necesidades diarias en el que el individuo realiza actividades cuyo fin está en sí mismas. De ahí que postule que ocio y democracia son incompatibles, porque la competición, base del progreso, indica que se está en estado de necesidad; en la democracia existe tiempo libre, aunque en menos cantidad de lo que se cree, pero no ocio. Este está en el plano de la aristocracia, por encima de la capacidad de la mayoría, en la clase ociosa creadora de cultura. En los Estados Unidos, el ideal de ocio ya no existe: ha quedado sustituido por el ideal de tiempo libre o de la buena vida. El ocio es perfección y en ello reside su futuro.	Forma ideal del ser libre. Actividades. Perfección. Tiempo liberado. Clases socioeconómicas.
Parker, Stanley			Psicosociología del tiempo libre.	Sostiene que el ocio es una actividad libremente elegida, tiene relaciones de identidad, de contraste y de separación con el trabajo. Acto seguido, procede a analizar estos tres tipos de relación al doble nivel de la vida individual y de la organización social. Sin embargo, en la sociedad industrial ambos fenómenos sufren una falta de reconciliación. Ello exige establecer una política social que introduzca nuevas pautas cotidianas de ocio como actividad placentera que revalorice tanto el ocio como el trabajo, y	Actividad libremente elegida. Contrario al trabajo. Actividad placentera. Satisfactor de necesidades.

				que promueva las potencialidades del hombre a fin de satisfacer de manera integrada sus necesidades individuales y sociales. Y todo ello sin que el ocio deje de ser una elección del individuo.	Individual y social.
Friedman, Georges			Psicología del tiempo libre.	Sus aportes críticos son desde la sociología del trabajo, no desde la problemática del ocio. "El ocio, que distingue el tiempo liberado al trabajo, compensa la alienación del hombre debida más al maquinismo industrial que al capitalismo. Quien dice ocio, dice esencialmente elección, libertad referida al individuo".	Tiempo liberado del trabajo. Compensación . Individuo. Libertad de elección.
Dumazedier, Joffre	FRENCHIA	1964	Hacia una civilización del ocio.	Es un conjunto de ocupaciones a las que el individuo puede dedicarse voluntariamente, sea para descansar o para divertirse, o para desarrollar su información o su formación desinteresada, su voluntad de participación social o su libre capacidad creadora, cuando se ha liberado de sus ocupaciones profesionales, familiares y sociales. Considera que son 3 las funciones esenciales del ocio: Descanso: como contraposición la trabajo, Diversión: libera del aburrimiento y la monotonía, Desarrollo: del potencial íntimo, inteligencia y sensibilidad.	Ocupaciones voluntarias. Descanso. Diversión. Desarrollo. Participación social. Liberación del trabajo. Fraccionamiento de tiempos.
		1964	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Sobre los contenidos culturales del ocio se construye una clasificación divididos en artísticos, intelectuales, manuales, sociales, turísticos, y físico deportivos. Actividad aparte de las obligaciones del trabajo, la familia, la sociedad, a las que el individuo se vuelca para relajarse, divertirse e incrementar sus conocimientos y su participación social, haciendo un ejercicio de sus capacidades creativas. También entendido como horas no obligadas y disponibles después del trabajo o de actividades demandadas para el propio mantenimiento, equiparable al concepto de tiempo libre utilizado en la lengua española.	Contenidos culturales. Actividad. Capacidad creativa.
Foura	F	1	Ocio y	El tiempo que queda una vez terminado el	Tiempo

stie, Jean	R A N C I A	9 7 3	turismo.	trabajo y cubiertas las necesidades casi biológicas. Es lo que realiza el hombre fuera de sus obligaciones profesionales y al margen de esa nebulosa un tanto compleja, constituida por las necesidades vitales tanto del orden físico como social; lo que el hombre hace y podría no hacer es el puro ocio. Es aquello que no se considera necesario ni desde el punto de vista de la producción económica, ni desde el punto de vista de la supervivencia de la especie y del mantenimiento de los valores culturales.	sobrante. Necesidad vital. Acción o inacción. Innecesario e improductivo.
González, Ilaca		1 9 7 5	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Es el margen temporal para, por libre elección, todas aquellas actividades que se nos de la gana. El ocio es el tiempo libre neto, ausente de necesidades, es la parte, la especie, la consecuencia. Su origen etimológico se halla en el latín licere que significa libre disposición sobre el tiempo propio.	Tiempo libre. Libre disposición.
Mead, Margaret			Psicología del tiempo libre.	Pautas de ocio en la pre- y posguerra. “la diferencia ente el ocio y la recreación consiste en que aquél se refiere al tiempo liberado de la producción y disponible para el consumo, mientras que ésta condensa una actitud de placer condicional que relaciona el trabajo y el juego.	Tiempo liberado de la producción. Disponible para el consumo. Actitud de placer. Fragmentación de tiempos.
Mills, Ch. Wright			Psicología del tiempo libre.	El trabajo ha pasado de ser un valor evangélico a ser un simple medio de ganar dinero, y el ocio a ser una manera de gastarlo. Uno y otro, trabajo y ocio, están separados, y sus valores en oposición mutua. La maquinaria de la producción ha destruido el trabajo independiente y la de la diversión, la libertad del ocio. Esta es una libertad “carente de seriedad”, fuente más de distracción y de mero pasatiempo que de cultivo personal. El ocio, simple parte del consumo, pierde su contenido por la ambición de estatus y las demandas consuntivas de la emulación social”.	Opuesto al trabajo. Libertad. Manera de gastar dinero. Diversión y libertad. Clase social.
Sue,		1	¿Ocio,	Representa el espacio de libertad de	Espacio de

Roger		980	tiempo libre o recreación?	expresión propia de cada individuo, variando incluso entre individuos, comunidades o países, y que sería ante todo una actitud y disposición psicológica del individuo.	libertad de expresión. Individual. Actitud y disposición social.
Rollo, May.	USA	1981	Libertad y destino.	May no habla de ocio directamente, se refiere a la pausa así: La pausa es el requisito previo de la reflexión. Si no nos paramos a pensar, si siempre pasamos apresuradamente de un compromiso a otro, de una "actividad planificada" a otra, estamos sacrificando toda la riqueza de la reflexión como elemento básico de la libertad y creatividad.	Pausa para la reflexión. Libertad y creatividad. Reflexión.
Patmore		1983	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	El ocio se presenta en tres aspectos: a) En términos de tiempo, periodo del día en que queda luego de cumplir con los compromisos cotidianos (trabajos, tareas domésticas y otras obligaciones) b) Actitud de la mente, reflexión individual de lo que significa estar ocioso; c) Asociado con la actividad, y es en este contexto donde emergen mas claramente la recreación.	Tiempo libre posterior a las obligaciones. Actitud de ser Individual. Actividad.
Munne, Frederic		1985	Psicología del tiempo libre.	Sistematiza las principales características comunes al conjunto de las concepciones burguesas del ocio de la siguiente forma: Subjetivistas: al concebir el ocio como vivencia de un estado subjetivo de libertad y expresión de la personalidad. – Psicológico- Individualistas: al considerar que el ocio pertenece solamente a la esfera del individuo estando separado de la colectividad social. –sociológico- Liberales: cuando destacan que el ocio es un tema privado y la sociedad no puede determinar o su elección o emprendimiento personal. –político-	Vivencia subjetiva de libertad. Expresión. Esfera del individuo. Emprendimiento personal libre.
Cuencabaza, Manuel	ESPAÑA	2000	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Área específica de la experiencia humana que hace que nos sintamos libres y dispuestos a actuar por el solo hecho de aquello que nos proporciona satisfacción; es una vivencia propiciada por un estado mental que permite al sujeto disfrutar de algo con lo que otros tal vez no disfrutan .	Experiencia humana de libertad. Vivencia individual y mental de

			<p>Es un ámbito caracterizado por la libre elección y motivación intrínseca que nos mueve hacia los que nos gusta.</p> <p>El ocio moderno es un atributo de la persona, un espacio vital que la ayuda a realizarse. La distinción entre tiempo social, del que forma parte el tiempo libre, y tiempo personal, en el que se inserta la experiencia del ocio, es esencial para diferenciar ocio y tiempo libre, porque el hecho de tener tiempo libre no implica vivir el ocio.</p> <p>El ocio al interior de la escuela es propuesto en clubes según el tipo así: de múltiples opciones, de juegos, de biblioteca, de deportes, de actividades artísticas –pintura, música, literatura, teatro- de visitantes, de inventos y experimentos, de naturaleza, de pasatiempos, de manualidades, de medios de comunicación –emisoras, carteleros, cine, prensa-, de coleccionismo, o club sorpresa.</p> <p>Para él, el ocio tiene componentes importantes llamados dimensiones: lúdica, medioambiental-ecológica, desarrollo creativo, festiva y carácter solidario.</p>	<p>disfrute.</p> <p>Realización.</p> <p>Fragmentación de tiempos.</p> <p>Se vivencia desde las dimensiones del ser humano.</p>
	1985	Educación para el ocio. Actividades escolares.		
Elias, Norbert y Dunning, Eric	1986	Deporte y ocio en el proceso de la civilización.	<p>Las actividades recreativas de ocio entrañan la aceptación de algún tipo de riesgo. Tienden a desafiar la rutinizada vida de las personas...permiten que la gente se relaje o se burle de las normas que gobiernan su vida no ociosa, implican que uno juegue con las normas como se juega con el fuego. En las ocupaciones recreativas, sentimientos aparentemente antagónicos tales como el miedo y el placer, no solo no se oponen sino que son partes inseparables de un proceso de gozo recreativo...</p> <p>En este sentido, ninguna satisfacción puede obtenerse de las ocupaciones recreativas sin pequeñas dosis de miedo alternadas con esperanzas agradables, breves conmociones de angustias alternadas con otras presentidas de placer. Este es el motivo por el que las</p>	<p>Aceptación del riesgo por satisfacción.</p> <p>Juego.</p> <p>Gozo.</p> <p>Satisfacción.</p> <p>Variedad de sensaciones.</p> <p>Actividades recreativas.</p> <p>Desrutinización.</p>

				distintas clases de excitación desempeñan un papel central en las actividades recreativas. Solamente así es fundamental entender la función desrutinizadora del ocio. Las rutinas conllevan un alto grado de seguridad. Si no nos exponemos un poco a la inseguridad, a un riesgo mas o menos en juego, las rutinas incrustadas en nosotros nunca podrían aflojarse, no podríamos quitárnosla siquiera temporalmente, y se perdería la función de las actividades recreativas.	
Morrow, Gerald	USA	1995	El ocio en la vida de las personas con discapacidad.	El ocio como servicio posee 5 principios: <ol style="list-style-type: none"> 1. Las personas tiene derecho a un ocio que se personalmente satisfactorio. 2. La esencia del ocio es la libertad: libertad de escoger entre una variedad de opciones y experiencias de ocio. 3. Las experiencias de ocio difieren entre los individuos; por ello se deberían diseñar los programas para abarcar deferentes necesidades, intereses y habilidades, 4. Las personas tiene el derecho a acceder a entornos de ocio de calidad, 5. Las oportunidades de ocio se deberían ofrecer de manera consistente a todos los participantes posibles sin discriminación de sexo, religión, edad, nivel socioeconómico, y habilidad física o mental. 	Servicio. Personalmente satisfactorio. Libertad como experiencia. Individual. Es un derecho sin discriminación.
Argyle		1996	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Conjunto de actividades que una persona realiza en su tiempo libre, porque desea hacerlas, sin presiones externas con el objeto de divertirse, entretenerse, desarrollarse a si mismo o cualquier otro objetivo que no implique beneficios materiales.	Actividades en el tiempo libre. No implica beneficios materiales. Diversión. Entretención. Desarrollo.
Pieper, Joseph		1998	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	Solo puede haber ocio cuando el hombre se encuentra consigo mismo, cuando asiente a su autentico ser. El ocio no se debe solamente a hechos externos como	Encuentro consigo mismo.

			ón?	<p>pausa en el trabajo, tiempo libre, fin de semana, permiso, vacaciones: el ocio es un estado del alma.</p> <p>El ocio es la actitud de la no actividad, de la íntima falta de ocupación, del descanso, del dejar hacer, del callar; es la actitud de la percepción receptiva, de la inmersión intuitiva y contemplativa en el ser.</p> <p>“En el ocio hay, además, algo de la serena alegría del no poder comprender, del reconocimiento del carácter secreto del mundo, de la ciega fortaleza del corazón del que confía y que deja que las cosas sigan su curso...”</p>	<p>Estado del alma.</p> <p>Contemplación.</p>
Peñalba Josué Lull	ESPAÑA	1999	Teoría y práctica de la educación en el tiempo libre.	<p>El ocio es aquella actividad que encierra valor en sí misma, resulta interesante y sugestiva para el individuo, y suele implicar una cierta motivación hacia la acción. El ocio es, por tanto, una forma positiva de emplear el tiempo libre, que el sujeto elige autónomamente y después lleva efectivamente a la práctica...el problema con el que nos enfrentamos cada uno de nosotros en el tiempo libre sería, además de la cantidad de tiempo libre con el que contamos, el uso positivo que podemos hacer del mismo: el de un ocio positivo y enriquecedor, en lugar de una ociosidad mal gastada.</p>	<p>Actividad valiosa, interesante y sugestiva. Individual. Elección autónoma.</p> <p>Forma positiva de emplear el tiempo libre opuesto a la ociosidad.</p>
World leisure and recreation association	WORLD RECREATION ASSOCIATION	1999	Ocio y desarrollo humano.	<p>El ocio se refiere a un área específica de la experiencia humana que cuenta con sus propios beneficios. El ocio es una fuente importante para el desarrollo personal, social y económico y es un aspecto clave en la calidad de vida</p>	<p>Experiencia humana con beneficios. Fuente para el desarrollo personal y social. Calidad de vida.</p>
Godbey, Geoffrey	USA	1999	El ocio y la celebración de la vida.	<p>El ocio supone vivir en una relativa libertad de las fuerzas externas compulsivas de la cultura y el entorno físico de uno mismo, para ser capaz de actuar desde un amor interior apremiante, a través de vías que son personalmente satisfactorias, intuitivamente valiosas y que proporcionan una base para la fe. Godbey identifica un ocio saludable y otro</p>	<p>Libertad de fuerzas externas.</p> <p>Satisfacción personal.</p> <p>Base para la fe.</p>

				no saludable, reconociendo que estas tensiones son necesarias como retos estimulantes. Las características del ocio saludable, para él, son: placeres saludables, actuar, crear, significado, entregar, optimismo, sensualidad, humor y relacional.	Saludable y no saludable.
Henderson, Karla	USA	1999	Desarrollo humano y ocio justo.	<p>Conceptúa que el ocio justo debería ser la creación de un mundo mejor para todos, en el presente y para el futuro. Que el ocio y la recreación contribuyen a la justicia social y medioambiental.</p> <p>El ocio, en y por si mismo no es inherentemente bueno. A pesar del gran potencial positivo que posee, también puede conducir a un desarrollo negativo o de inadaptación. Por tanto, los defensores del ocio no deben temer la adaptación de una teoría crítica a las discusiones entorno al ocio, además del desarrollo humano y social.</p> <p>El ocio no se produce en la vida de un individuo independientemente de sus influencias culturales o medioambientales. La transformación de la sociedad a través de un interés en el ocio justo no es un producto, sino un proceso. No estamos seguros de la apariencia del producto, sino que básicamente esperamos que acabe con la subordinación basada en el género, la raza, la etnicidad y la clase y que detenga la degradación del medio ambiente.</p>	<p>Justicia social y del medioambiente.</p> <p>Perspectiva de futuro para la especie.</p> <p>Desarrollo humano y social.</p> <p>Influencias culturales y medioambientales.</p> <p>Transformación social.</p>
Jonson, Paúl	ARTILA	1999	De la visión a la acción: la necesidad de implementar los principios de la Declaración de Sao Paulo sobre	<p>El ocio es el reino de la creatividad. Es el marco psicológico en el que entran los seres humanos cuando pueden jugar, cuando pueden descubrir su potencial y, por tanto, su ser; donde pueden desarrollar relaciones sociales tan críticas para la humanidad. Permitir que la globalización erradique la diversidad del mundo y de los pueblos supone erradicar el progreso de la sociedad. El ocio es también disfrute. Negar la espontaneidad en el ocio perpetuándolo sin una cultura global, es destruir nuestra capacidad para el placer y las experiencias con significado. De igual forma, ignorar la capacidad de la globalización para</p>	<p>Creatividad.</p> <p>Autodescubrirse.</p> <p>Desarrollo de relaciones sociales.</p> <p>Disfrute.</p> <p>Diversidad de culturas.</p>

			Ocio y Globalización.	exponer otras culturas y sus prácticas de ocio podría suponer una oportunidad perdida.	
Nahstedt, Wolfgang	ALMA NIA	1999	Ocio: el camino hacia la paz entre culturas. ¿Las próximas “escenas” para el desarrollo humano?	El ocio político trató de estabilizar la nación industrializada, el ocio económico demostró el poder del capitalismo globalizado. Pero la globalización origina un nuevo conflicto: las grandes culturas del mundo inician una intensa interacción. El choque entre las civilizaciones, una lucha de culturas podría ser el resultado. El ocio debe convertirse en un medio hacia la paz en las distintas culturas. El ocio global debería ser una forma de acercamiento paulatino para garantizar la paz entre sistemas culturales, políticos y económicos. Desde las ciudades y filosofía griegas, el ocio ha sido entendido como la base para la participación y desarrollo, no solo a nivel cultural, sino también a nivel político.	Medio para la paz social, cultural y política. Participación. Desarrollo cultural y político.
Kenneth, Roberts	REINUNDO	1999	Ocio y desarrollo humano en el futuro inmediato.	El ocio es una experiencia valorada por la persona con las siguientes características o posibilidades: descanso, relajación y recuperación, contacto social, practicar o ser espectadores de juegos, actuar o ser espectadores o desconectarse del mundo. Estas ventajas del ocio están disponibles a casi todo el mundo. Muy pocas personas están excluidas excepto aquellas totalmente confinadas en instituciones y los enfermos crónicos y discapacitados. Como desafíos a las auténticas amenazas a la calidad del ocio durante este nuevo siglo siguen siendo las que marcaron al siglo XX: desempleo, guerra, pobreza, reclusión, mala salud y rupturas familiares.	Experiencia valorada por la persona. Fenómeno mundial.
Ruskin, Hillel	ISRAEL	1999	¿Cómo puede la educación del ocio contribuir al desarrollo?	El ocio es uno de los principales recursos para el desarrollo personal, social y económico y es un aspecto importante de la calidad de vida. Además, el ocio es un producto cultural y un sector industrial creador de empleo, bienes y servicios. Existen factores políticos, económicos, sociales y medioambientales que pueden fomentar u obstaculizar el ocio. El ocio	Desarrollo personal, social y económico. Calidad de vida. Producto

			humano ?	fomenta la existencia de una salud y bienestar generales, ofreciendo a las personas una variedad de oportunidades que permiten a los individuos y grupos seleccionar las actividades que mejor se adecuan a sus propias necesidades, intereses y preferencias.	cultural.
Sivan, Atara	C H I N A	1 9 9 9	¿Cómo puede el ocio contribuir al desarrollo humano en el futuro inmediato?	El ocio constituye uno de los campos más importantes de la vida en las personas. Dotado de unas características de carácter único, el ocio juega un importante papel en el desarrollo de individuos y sociedades. El uso saludable del ocio puede aumentar la calidad de vida de las personas y contribuir a su bienestar, sin embargo, en muchos casos, también puede hacerse un uso indebido, abuso o uso excesivo del mismo. El papel de la educación del ocio consiste en ayudar a las personas a conseguir un uso óptimo y constructivo de su tiempo de ocio.	Desarrollo de individuos. Desarrollo de sociedades. Calidad de vida. Tiempo de ocio.
Harahousoun, Yvonne	G R E C I A	1 9 9 9	Ocio como potencial para el desarrollo personal y social de las personas de avanzada edad.	El ocio satisfactorio y la recreación participativa pueden contribuir a un crecimiento y desarrollo positivos de todos los aspectos –físico, emocional, intelectual, espiritual y social- y en todas las etapas de la vida. El ocio puede servir por si mismo como agente de socialización, como actividad creativa, o interactuar de forma productiva y lograr los beneficios de la socialización. Los beneficios derivados de la participación en actividades de ocio pueden ser tanto generales como específicos. Los beneficios generales se obtienen aproximadamente en el mismo grado de cualquier actividad, mientras que los beneficios específicos a la actividad se obtienen en un grado menor o mayor en función de la actividad específica que se desarrolle. Por ejemplo, a través de la participación en actividades de ocio, algunas personas puede que lleguen a ser mas concientes, apreciativas, sensibles y protectoras en temas relacionados con el medioambiente. Las actividades de ocio pueden producir satisfacción cuando complacen la necesidad específica de un individuo o cuando son fuente de disfrute.	Desarrollo de los aspectos de la persona. Socialización. Creatividad. Satisfacción. Participación.

Tedrick, Raymond y McGuire, Francis	USA99	1999	Envejecer en el país de Ulises. Desarrollo humano y ocio.	La libertad que se deriva del ocio proporciona el caldo de cultivo para un desarrollo continuado. Los conceptos “estar libre de” y “ser libre para” definen perfectamente las oportunidades que ofrece el ocio. La libertad que emana del ocio es coherente con una optimización selectiva desarrollada con un modelo de compensación. El ocio supone un marco donde es posible tomar decisiones sin presiones externas. Esto supone un medio ideal para el crecimiento personal del individuo.	Libertad para el desarrollo. Individual. Compensación.
Burden, Josephine	AUSTRALIA	1999	Desarrollo de la persona más desarrollo de la comunidad igual a desarrollo humano	Los enfoques funcionalistas de los estudios del ocio se han visto incapaces de tener en consideración las posibilidades de cambio de las estructuras sociales que conforman la comunidad que servirá de contexto para el ocio. Debido a esto, ha resultado difícil definir al ocio como un proceso en lugar de cómo un periodo o actividad. El ocio es un proceso que esta asociado de diferentes maneras tanto con el desarrollo de la persona como con el de la comunidad. Construimos nuestro ocio como un proceso de interacción entre la expresión de la propia persona, o capacidad instrumental, y las dimensiones limitadoras o restrictivas de la estructura social, expresada desde el punto de vista de tiempo, espacio y actividad de ocio.	Proceso en un contexto. Tiempo, espacio y actividad. Desarrollo de la persona. Desarrollo de la comunidad.
Coca, Santiago	ESPANA	1999	¿Es el ocio deportivo una realidad entrañable?	1. Hablar de ocio supone hablar, prioritariamente, de ociosos, potenciales o ejercientes, usuarios del tiempo libre, que traducen su derecho y su oportunidad de ser distintos, en experiencias de enriquecimiento personal, unas encaminadas hacia dentro —es el proceso de una búsqueda interiorizada que se pregunta por si mismo- , y otras orientada hacia fuera —otro proceso, esta vez de humanización comunitaria que sale al encuentro de los demás para descubrir la razón de su existir-. 2. El ocio, más que un disfrute presente de un tiempo libre, que lo es, supone un	Tiempo libre y espacio. Derecho. Individual. Humanización comunitaria. Experiencias de enriquecimiento.

				<p>tiempo proyectivo de revisiones a corto plazo que investiga la conjunción, en una misma circunstancia vital, de lo propio de cada uno con la diversidad ajena.</p> <p>3. Si aceptamos que el ocio sólo se entiende como un espacio y un tiempo de libertades, aceptaremos también que desde esta perspectiva se evidenciaran, de forma privilegiada tanto las supremacías como las carencias de lo humano.</p> <p>En el espacio y en el tiempo de ocio lo autentico se manifiesta sin pretensiones artificiales de ningún tipo –no hay records que sobrepasar ni oponentes a quien vencer-, y con el convencimiento de que está contribuyendo a configurar una nueva dimensión de lo humano.</p>	Lo propio con la diversidad.
Zorrilla Castre sana, Restit uto	P A I S V A S C O	1 9 9 9	Un país de fabula: internet.	<p>El ocio, en tanto que tiempo de libre disposición, es una realidad que entra en el sistema de producción a partir de la revolución industrial. La institucionalización de la jornada de trabajo, reducida a ocho horas tras largas luchas sociales, y la institución del derecho al descanso semanal, primero, y luego a las vacaciones pagadas termino por moldear el “tiempo social”, en el que se alterna el tiempo de trabajo/tiempo de ocio/tiempo de reposo con una cadencia prevista, regulada y económicamente valorada como “costos de producción”.</p> <p>Desde siempre ha habido una inquietud por la calidad del ocio, tratando de promocionar aquellas formas de ocio que sirven para desarrollar la inteligencia, iniciar en le ejercicio de la libertad, fomentar la autoestima y el control, favorecer las relaciones humanas y, particularmente, la amistad.</p>	<p>Fragmentación de tiempos.</p> <p>Requiere formación.</p> <p>Ejercer la libertad.</p> <p>Autoestima.</p> <p>Relaciones humanas.</p>
Cush man, Grant	N U E V A Z E L A	1 9 9 9	Ocio, desarrollo humano y política social: una perspect	<p>El ocio se considera fundamentalmente una condición, en ocasiones definido como un estado del ser, una disposición de ánimo o una cualidad de la experiencia.</p> <ul style="list-style-type: none"> Se distingue por la libertad que percibe el individuo para actuar, además de las condiciones 	<p>Condición, estado del ser.</p> <p>Disposición de ánimo.</p> <p>Libertad del individuo y socialmente</p>

	N D A		iva neozela ndesa.	<p>impuestas por la necesidad.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se entiende que se trata de algo placentero y, aunque pueda resultar atractivo debido a la previsión de beneficios, esta motivado intrínsecamente: constituye un fin en sí mismo y es valioso de por sí. • Esto no quiere decir que lo que el individuo elija hacer sea, necesariamente, socialmente constructivo ni que se apruebe fácilmente como tal, como por ejemplo, participar con energía y destreza en deportes por hacer ejercicio. Aquellas personas que deseen planificar o prever el ocio pueden encontrarse con problemas derivados del hecho de que varias de las formas más populares de ocio están relacionadas con la televisión y con “no hacer nada”, con la droga, el juego, el sexo y con correr riesgos. • A pesar de que el ocio pueda buscarse y encontrarse en lo que convencionalmente se describe como instalaciones de ocio, tiempo de ocio y actividades de ocio, también puede experimentarse en otros lugares, en otros momentos y en otras actividades. <p>La recreación se considera la actividad a través de la cual puede experimentarse y disfrutar el ocio, pero también se percibe como una institución social, organizada socialmente con fines sociales.</p>	controlado. Placentero. Intrínseco. Recreación como actividad.
Kleiber, Douglas	U S A	1 9 9 9	Implicaciones del compromiso y la separación como experiencias de ocio	<p>El ocio es un contexto que se caracteriza por experiencias tanto de separación como de compromiso, que pueden influir a la hora de facilitar los procesos del desarrollo humano.</p> <p>El ocio adquiere sentido para las personas únicamente cuando se relaciona con los demás aspectos de la vida (incluyendo el trabajo, la familia y las relaciones dentro de la propia comunidad).</p>	Experiencias de separación o compromiso. Desarrollo humano. Contexto. Actividad.

			relativas la desarroll o humano.	El ocio proporciona a la persona la oportunidad de responder a lo que resulta más intrínsecamente interesante o agradable para ella, ya sea una actividad en particular, una conversación con un amigo, o el atisbo de una idea fascinante. Y estas respuestas pueden tener un impacto en el desarrollo de la vida de estas personas.	Individual.
Olabu enaga, Luís	E S P A Ñ A			El ocio no debería ser considerado como un fenómeno reciente y de futuro sino como de presencia histórica universal, sino social que, históricamente se va transformando en sus significados y formas.	Presencia histórica universal en transformación . Construcción social.
Trilla Bernet , Jaume	E S P A Ñ A	2 0 0 0	Para una pedagog ía del ocio que no se desmienta a sí misma.	Independientemente de la actividad concreta de que se trate, consiste en una forma de utilizar el tiempo libre mediante una ocupación autotélica y autónomamente elegida dentro de un campo determinado de libertad, cuyo desarrollo resulta satisfactorio o placentero al individuo debido a la expresión libre y creativa.	Actividad de ocupación en el tiempo libre. Campo determinado de libertad. Individual. Desarrollo satisfactorio o placentero.
Stebbins, Robert	C A N A D Á	2 0 0 0	Un estilo de vida optimo de ocio: combinar ocio serio y casual en la búsqueda del bienestar personal	Conceptúa sobre ocio serio y ocio casual, como un estilo de vida optimo al combinarlos en la búsqueda del bienestar personal. El ocio serio se refiere a la búsqueda de la satisfacción por medio de las actividades aficionadas, no rentadas o amateur, de voluntariado o de hobby. El ocio casual o poco serio, se sitúa en las actividades que ofrecen recompensa inmediata y que no requieren entrenamiento específico para su disfrute.	Ocio serio – voluntario- requiere formación Ocio casual – remunerado- no requiere formación. Bienestar personal. Libertad. Disfrute.
Cushman, Grant		2 0 0 0	¿Ocio, tiempo libre o recreación?	...en ocasiones definido como un estado del ser, una disposición de animo o una cualidad de la experiencia; se distingue por la libertad que percibe el individuo para actuar, además se diferencia de las condiciones impuestas por la necesidad; es algo placentero, motivado	Estado del ser. Disposición anímica intrínseca. Cualidad de la experiencia. Placentero.

				intrínsecamente, fin en si mismo y valioso de por si.	Libertad.
Kelly, John	U S A 0 0	2 0 0	Asuntos del milenio. Una perspectiva global.	El ocio no es un ideal filosófico, sino un complejo conjunto de comportamientos, significados, estructuras e ideologías socialmente construidos. Una metáfora es que existe una guerra cultural y que el ocio esta en el centro de la misma. Por un lado esta todo el ocio cuya experiencia requiere un precio. Por el otro, esta aquella acción que requiere un compromiso y una conexión con los demás. El primero tiende a consumir altos niveles de energía y otros recursos. El segundo suele ser más intangible respecto a recursos y resultados. El primero proporciona símbolos materiales de éxito y estatus. El segundo esta mas orientado hacia la naturaleza intrínseca de la experiencia. El primero, tanto en el sector publico como en el privado, destaca el marketing, la política de precios y la promoción. El segundo se basa más en la comunicación y el compartir entre personas.	Construcción social. Guerra cultural. Ocio mercancía. Ocio compromiso.
López Quintas, Alfonso	E S P A Ñ A	2 0 0 0	Tiempo de ocio, tiempo de creatividad.	El ocio, es tiempo de ocio y de creatividad. Para ganar una clave de orientación lúcida que nos permita emplear el tiempo de ocio de modo gratificante y fecundo para nuestra vida personal, hemos de conocer con precisión los procesos de vértigo y los de éxtasis. No debe olvidarse que hay dos modos de salir de si: uno hacia el "vértigo", para perderse, y otro hacia el "éxtasis", para elevarse a lo mejor de sí mismo. La diversión que nos provoca el vértigo nos saca eufóricamente de nosotros mismos; nos produce goce pero no gozo, porque no crea encuentro. Al no ser creativo, el vértigo provoca aburrimiento y tedio, sentimientos suscitados por la conciencia de estar en el vacío.	Tiempo de ocio y creatividad. Orientación lúdica. Educación. Salir de sí. Vértigo. Éxtasis.
De Masi, Domenico	I T A L I	2 0 0 0	O ocio creativo.	Naturalmente el ocio es un arte. Casi todos saben trabajar. Poquísimos son los que saben quedarse sin hacer nada. Y esto se debe al hecho de que a todos nos enseñaron a trabajar, mas ninguno, como	Arte. Requiere educación.

	A			<p>ya fue dicho, nos enseñó a quedarnos sin hacer nada. Para quedarse sin hacer nada, necesitamos de lugares ciertos. A veces no podemos quedarnos sin hacer nada. Pueden crear grandes centros culturales y del ocio, más en ellos descansamos como si estuviésemos trabajando.</p> <p>Muchos sabemos descansar, más no sabemos administrar el tiempo libre. La mayoría de las personas usa mal los periodos de descanso: o se quedan sin hacer nada, y consecuentemente sufre de tedio; o se lanza a un frenesí de actividades insensatas sin conferirle sentido a sus posesiones y vacíos de significado. Subraya que el verdadero lujo no esta en las joyas, yates, aviones; es aquello que es raro: silencio, espacio, seguridad, privacidad, autenticidad, belleza, autonomía.</p>	<p>Administración del tiempo libre.</p> <p>Actividades.</p> <p>Periodo de descanso.</p> <p>Individuo.</p>
Alonso, Luís Enrique	ESSPANA	2005	La era del consumo.	<p>El ocio es un sentido estrictamente privado, espacio y tiempo controlados personalmente, ya sea por el propio individuo racional/burgués, ya sea por los controles físicos y directos del capitalismo decimonónico y sus inspectores de fábrica. El ocio posee gran valor estético y formativo que supera la idea de sobre consumo y fin de semana.</p> <p>Ahora, el ocio ha pasado a ser un conjunto de actividades socialmente regulado por un conjunto de apartaos ideológicos, económicos y políticos, los cuales reproducen, con cierta autonomía en el campo de los intercambios mercantiles y simbólicos, la dinámica de la expansión de la producción en masa.</p>	<p>Sentido de espacio y tiempo personales.</p> <p>Valor estético y formativo.</p> <p>Conjunto de actividades.</p> <p>Socialmente regulado.</p> <p>Condición social.</p>

Tabla 2

Definiciones y conceptos de ocio para autores latinoamericanos.					
Autor	P a í s	A ñ o	Texto	Definición	Conceptos
Madeiras, Ethel	B R A S I L	1 9 7 5	Lazer: Necesidade ou novidade.	Su concepción de ocio es como un tiempo de fuga que decorre a la interrupción del trabajo, en el cual pueden ser realizadas varios divertimentos. Para ella, esos momentos de fuga siempre existirán, en todos los tiempos y lugares.	Tiempo de fuga. Interrupción del trabajo.
Rodríguez Gómez, Juan Camilo	C O L O M B I A	1 9 8 7	Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo.	El ocio es la negación del tiempo. Negación experimentada como la abolición de la presión temporal al ejecutar cualquier actividad. Es también, por tanto, la eternización relativa del tiempo. Perpetuación temporal no absoluta y susceptible de ser suspendida ante la irrupción de actividades cuyo fin no reside en ellas mismas.	Negación del tiempo como abolición de la presión temporal. Motivación libre.
Carvalho Marcelino, Nelson	B R A S I L	2 0 0 1	Lazer e mercado .	Clasifica el ocio en dos corrientes: Una corriente que enfatiza el ocio como mercancía –simple entretenimiento que pretende desviar la atención de las personas, consideradas apenas como consumidoras de más de un servicio y ayudando a los individuos a la convivencia con las injusticias de la sociedad. Y la corriente con la cual se identifica: Generación social e histórica, posibilitadora del desarrollo de valores cuestionadores del orden establecido, y colaborando con la formación de individuos críticos y participantes de la sociedad.	Entretenimiento. Desarrollo y formación de valores. Generación socio histórica. Cuestionador del orden establecido.
		1 9 8 7	Lazer como practica da liberdade.	Clasificación de los abordajes funcionalistas del ocio: Románticas y moralistas: que muy próximas, sitúan el ocio dentro de una perspectiva nostálgica aportando para la necesidad de manutención de ciertas tradiciones y defendiendo hábitos, creencias y valores en que la exaltación de la institución familiar tiene fuerte presencia. Compensatorias: que viendo el trabajo	Compensador del trabajo. Utilitario como manutención. Moralista por tradición.

				como tiempo o espacio de alineación, acreditan el ocio como una posibilidad de fuga individual a las insatisfacciones. Utilitarias: que potencializan las actividades de ocio como instrumento de recuperación y manutención de la fuerza de trabajo.	
Santana, Denise Bernuzzi de	BRAZIL	1994	El placer justificado. Historia del ocio.	Estado de ciertas actividades, espacios, equipamientos y actitudes que adquieren en la medida en que responden no solamente a las necesidades de descanso y de diversión del trabajador, más, al hacerlo, se implementan también valores y normas de organización de esferas e intereses sociales del mundo del trabajo, de la política y de la economía.	Actividades. Espacios. Equipamientos. Actitudes. Descanso. Interés social del trabajo. Política. Economía.
Tabares, José Fernando y Molina, Víctor Alonso	COLOMBIA	1997	Utopía y realidad del ocio en nuestro tiempo.	El ocio es una expresión del ser humano y que por tanto existe en todos los países del mundo sin importar su desarrollo industrial, ni el desarrollo económico – tecnológico, raza, credo o ideología. De hecho existen formas y conceptos del ocio que de acuerdo a las culturas se van desarrollando y que no pueden ser impuestos como referentes únicos. Proponemos comprender el ocio como factor dinamizador del desarrollo personal y de la sociedad, como relación inteligente y ecológica en su entorno desde la expresión libre y creativa del pleno sentido interior del ser humano. Este ocio así concebido es la más pura humanización del hombre en tanto le permite en la perspectiva personal ser sujeto libre de la proposición, creación, imaginación y actuación; y a nivel proyectivo: expresión, comunicación, interacción y transformación.	Expresión del ser humano libre y creativo. Contextual. Dinamizador del desarrollo. Humanización del hombre.
Soto Isaza, Diego	COLOMBIA	1998	Ocio y trabajo en Grecia. A propósito de una curiosidad lingüística	Sjolé: ocio y asjolía: trabajo. Si bien la sjolé, (ocio) entendida en sentido hedonista con el entretenimiento divertido en juegos, fiestas, amores y consumo de vino tuvo sus defensores, especialmente entre los poetas, no es éste el uso al que nos aplicaremos, sino a la sjolé dedicado a la construcción de formas de vida que revelan la configuración del espíritu griego que sirvió de base a la cultura occidental.	Actividades. Elevación a la perfección espiritual. Actividades ético-político.

			a.	La sjolé, pues, esta al servicio de las actividades del hombre que lo elevan a las altas cumbres de su perfección espiritual y ético – política. Pero no sólo la sjolé está a su servicio, sino que es requisito y condición indispensable para el logro de dicho fin.	
Bramante, Antonio Carlos	BRASIL	1998	Lazer: Conceptos e significados	El ocio se traduce por una dimensión privilegiada de la expresión humana dentro de un tiempo conquistado, materializada a través de una experiencia personal creativa, de placer y que no se repite en el tiempo-espacio, cuyo éxito principal es la ludicidad. Ella esta enriquecida por su potencial socializador y determinada, predominantemente, por una motivación intrínseca y realizada dentro de un contexto marcado por la percepción de libertad. Es hecha por amor, puede trascender la existencia y, muchas veces, llega a aproximarse a un acto de fe.	Expresión humana. Tiempo espacio conquistado. Experiencia personal creativa. Experiencia de placer. Socializador. Motivación intrínseca. Percepción de libertad.
Declaración de Sao Paulo	BRASIL	1998	El ocio en la sociedad globalizada: inclusión o exclusión.	La declaración recoge, en coherencia con la WLRA, en 11 artículos, su declaración así: El ocio es un ámbito de libertad y limites para usufructuar experiencias placenteras y significativas en armonía con las reglas y valores que subrayan el desarrollo individual y social, al que todos tienen derecho y las comunidades tienen responsabilidades por medio de acciones políticas y económicas sostenibles e igualitarias para preservarlo y crear ambientes para este.	Libertad. Experiencias placenteras. Desarrollo individual y social. Derecho. Responsabilidad de la comunidad. Sociopolítico económico.
Waichman, Pablo	ARGENTINA	1999	Tiempo libre y ocio. ¿Libertad o permiso?	El problema de análisis no es el ocio –la actividad- sino el tiempo libre –la libertad-. El ocio se transformará en tiempo libre en tanto predomine la obligación interior sobre los condicionamientos exteriores, neutralizando primero y superando después la alineación. El proceso para su logro deberá contener la concientización, la autogestión, el protagonismo y el compromiso personal y social. El ocio es el fenómeno de prácticas sociales que transcurren en el tiempo libre	Actividad. Libertad. Motivación interior, placentera y voluntaria. Fenómeno de prácticas sociales.

				y que no le pertenecen a ninguna disciplina en particular. Ninguna ciencia puede arrogarse la definición última o absoluta. Sólo con una visión más amplia y colectiva será posible acercarse a la esencia y no solamente a su aspecto fáctico de este ámbito del conocimiento. Así, las tertulias entre amigos, el turismo de todo tipo, el escultismo, el deporte, los hobbies, las colonias de vacaciones, los juegos, el observar el atardecer, la fotografía, el mirar la televisión, el pasear, etc. integran ese complejo conjunto de acciones que se caracterizan por no ser obligatoriamente realizadas. La voluntad, el placer, la libertad, parecerían ser –o compartir- su esencia.	Tiempo libre.
Max Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín .		2000	Desarrollo a escala humana	Es una necesidad que encuentra sus satisfactores –ya sean destructores, sinérgicos, pseudos satisfactores, inhibidores, singulares, endógenos o exógenos-en categorías axiológicas del ser, tener, hacer y estar. Ser (curiosidad, receptividad, imaginación, despreocupación, humor, tranquilidad, sensualidad) tener (juegos, espectáculos, fiestas, calma) hacer (divagar, abstraerse, soñar, añorar, fantasear, evocar, relajarse, divertirse, jugar) y estar (privacidad, intimidad, espacios de encuentro, tiempo libre, ambientes, paisajes)	Desarrollo humano. Necesidad que requiere satisfactores.
Marca ssa	BRAISL	2000	Lazer como práctica da libertad e	El ocio surge como solución para el reequilibrio social y va ganado importancia en la medida en que se precisa orientar la apropiación del tiempo libre en el sentido de apartar a la familia moderna de los espacios y actividades susceptibles a la degeneración e inmoralidad en las horas de ocio indiscriminado.	Reequilibrio social. Orientar el tiempo libre.
Pinto, Leila	BRAISL	2000	Lazer e cultura	Entiende el ocio como disponibilidad de tiempos y lugares para las vivencias de la cultura lúdica, construcción de interacciones placenteras centradas en el sujeto, en un determinado contexto, constituidas a partir de su curiosidad, sus deseos, sus descubrimientos críticos y creativos. Son construidas por la libertad del sujeto en	Disponibilidad de tiempos y lugares. Vivencia. Lúdica. Libertad.

				la resignificación de sus tiempos y lugares, en la recreación de objetos, materiales y actividades. En su visión, el ocio implica sueños, resolución de conflictos, relaciones humanizadas y transformación de tiempos y espacios educativos, formales y no formales, en experiencias lúdicas.	Educación. Interacciones sociales.
Moreno, Inés	A R G E N T I N A	2 0 0 0	El ocio creativo: un camino para el desarrollo humano.	El ocio creativo es un concepto que surge para encuadrar y caracterizar una praxis posible. El ocio es creativo en tanto contribuye al desarrollo pleno de las potencialidades de cada persona, a la luz de un acto original que le pertenezca y lo identifique como tal, permitiendo la conciencia del propio proceso. Sus características es que es personalizado, integrador, producto de la educación y requiere especialistas.	Praxis. Desarrollo de las potencialidades. Educación. Personalizado.
Tabares, José Fernando	C O L O M B I A	2 0 0 0	Ocio y desarrollo humano.	Si realmente se entiende el ocio como una necesidad humana básica, será preciso buscar más allá de la simple actividad. Se tiene que pensar en formas conjuntas en donde la comunidad pueda ella misma potenciar formas de gestión, que les garantice el acceso a la cultura. No creo justo que además de estar condenados a la exclusión económica, las personas tengan que sufrir una exclusión más, la de la cultura.	Necesidad humana básica. Más que actividad. Gestión comunitaria. Cultura. Inclusión.
Molina, Víctor Alonso	C O L O M B I A	2 0 0 0	Ocio y realización humana.	Soñar, crear y recrear el mundo es posible mediante la realización del ocio como necesidad vital de todo ser humano. Desde este análisis resulta complejo hablar de una vida con calidad en un medio que no satisface la necesidad de ocio de sus ciudadanos, puesto que el ocio recoge diversas expresiones que se hacen libremente y que provocan satisfacción a quienes las realizan. El ocio como una necesidad humana fundamental trasciende la mirada como un conjunto de actividades que se realizan en un lapso de tiempo libre y se ubica mas bien como algo propio del desarrollo humano del hombre que encuentra su significación en ella misma, es así como el ocio autotelico representa un buen ejemplo de esa forma de realización humana, por encima de reflexiones que lo	Necesidad vital y fundamental. Expresiones libres y autónomas. Satisfacción. Desarrollo humano. Calidad de vida. Inclusión. Libertad.

				<p>conciben como un medio o elemento compensador del trabajo.</p> <p>El ocio es calidad de vida en tanto posibilita a la persona ser más autónoma y libre y estar más satisfecha con lo que hace, ayudando a encontrar sentido a su vida, superando de esta forma la monotonía de la vida cotidiana. Satisfacer adecuadamente la necesidad de ocio de una comunidad se constituye en un importante indicador de la calidad de vida de esa población. El ocio como calidad de vida implica ofrecer propuestas que estén acordes a las necesidades de la comunidad y desde las cuales se contribuya a una vida en mejores condiciones, mas satisfactoria, lo que conlleva fundamentalmente, a una mayor esperanza de vida y, sobre todo, a vivir en mejores condiciones físicas, mentales y sociales.</p>	Comunitaria.
Spitale tta Hoyos , Reinal do	C O L O M B I A	2 0 0 0	Ocio y ciudad.	<p>El tema del ocio, en todo caso, es muy complejo, como ustedes saben. E incluso podría decirse que es muy polémico, y ha estado sometido, a través de la historia, a distintas miradas. Miradas que van desde la del esclavo, la del amo, la del trabajador, la del patrón, hasta la de los filósofos, los historiadores, los sociólogos, los semiólogos, etc. el ocio esta relacionado con la libertad, con la imaginación, con los derechos humanos, con la creación.</p> <p>Sin embargo, el ocio en Roma era muy distinto al griego. No significaba sabiduría o búsqueda. Sino más bien una suspensión del trabajo. Es en Roma, efectivamente, donde se crea el ocio de masas, es estado organiza fiestas, las elites las usan como un modo de dominación. Es el pan y el circo. El ocio de la llamada plebe busca la despolitización. Se reduce al ocioso simplemente a un espectador. Allí el ocioso no es un creador. Es un ser pasivo. Fíjense que algo así se ve en el mundo de hoy. Más que un ocio liberador, se ve es un ocio vacío. El tiempo que esta por ejemplo frente a la pantalla del TV esta recibiendo imágenes, mensajes, pero no es un actor es un ser que evade, un ser pasivo, inmovilizado.</p>	<p>Vivencia individual y en un contexto.</p> <p>Libertad.</p> <p>Creación.</p> <p>Derechos humanos.</p> <p>Juego.</p> <p>Generador de cultura.</p>

				El tiempo libre debiera ser la posibilidad para subvertir nuestra vida rutinaria, para combatir el esplín, para negarnos a ser parte de una cadena de compraventa de cosas que no necesitamos, y para volver a ser juego, ese juego que es capaz de generar cultura de activar la imaginación. O para convertirnos en caballeros andantes. Y recuperar la capacidad de soñar.	
Urrego Rodríguez, Edgar Armando	C O L O M B I A	2000	El ocio...una bofetada a los modelos de autoridad.	Si el ocio del otro es manipulado con carácter mercantilista o ideológico, no hay posibilidad de emerger como ser libre y creativo. El ocio establece sus propias reglas y principios, no le come cuento la norma establecida, ni a los horarios, ni a los preceptos, ni a los lugares, ni a los personajes revestidos de autoridad; el ocio desafía la lógica y la razón y quizás por eso deriva en resultados óptimos. El ocio les da una bofetada a todos los modelos de autoridad existentes.	Libertad. Creatividad.
Melo, Víctor Andradé	B R A S I L			No es un fenómeno pacífico ni ingenuo dissociado de los otros momentos de la vida de las personas. Es un fenómeno, una práctica que se ha generado en una clara tensión entre las clases sociales.	Unidad de vida. Práctica. Tensión de clase social.
Sabatino, Ernesto	A R G E N T I N A	2003	La resistencia	Ahora la humanidad carece de ociosos, en buena parte porque nos hemos acostumbrado a medir el tiempo de modo utilitario, en términos de producción. Antes los hombres trabajaban a un nivel más humano, frecuentemente en oficios y artesanías, y mientras lo hacían conversaban entre ellos. Eran más libres que el hombre de hoy que es incapaz de resistirse a la televisión. Ellos podían descansar en las siestas, o jugar a la tabla con los amigos...preguntarse sobre el sentido de la vida y de la muerte...observación de la naturaleza... Tenemos que reaprender lo que es gozar. Estamos tan desorientados que creemos que gozar es ir de compras. Un lujo verdadero es un encuentro humano, un momento de silencio con la creación, el	Medición atemporal. Contemplación Liberación. Encuentro humano. Creación.

				<p>gozo de una obra de arte o de un trabajo bien hecho. Gozos verdaderos son aquellos que embargan el alma de gratitud y nos predisponen al amor.</p> <p>Disminuir los abismos entre uno y el universo: la incomunicación, el culto a si mismo, la relevancia de los dioses de la televisión, el trabajo deshumanizado, el imperio de la maquina sobre el ser, el sometimiento y la masificación, el creciente sentimiento de orfandad, la competencia feroz y el vértigo apocalíptico en el que toda posibilidad de dialogo desaparece.</p>	
Gomes Wernick, Christiane Luce	B R A S I L	2 0 0 4	Lazer – concepç ões. Lazer e cultura	<p>Comprende el ocio como una dimensión de la cultura por medio de la vivencia lúdica de las manifestaciones culturales en un tiempo-espacio conquistado por el sujeto o grupo social, estableciendo relaciones dialécticas con las necesidades, los deberes y las obligaciones, especialmente con el trabajo productivo.</p> <p>Constituido conforme a las peculiaridades del contexto histórico y sociocultural en el cual se desenvuelve, el ocio implica producción de cultura –en el sentido de la reproducción, la construcción y la transformación de diversos contenidos culturales usufructuados por las personas, grupos e instituciones. Estas acciones son construidas en un tiempo-espacio de producción humana, dialogan y sufren interferencias de las demás esferas de la vida en sociedad y nos permiten resignificar continuamente la cultura.</p> <p>La diferencia del ocio frente a otras prácticas sociales y culturales de nuestra sociedad es el hecho de que los elementos que lo caracterizan -tiempo, espacio, lugar, acciones/actitudes y manifestaciones culturales- serán cimentadas en lo lúdico, y, así mismo, posibles de presión e interferencia desde el contexto; no adquieren carácter de obligación y no son vistos como un conjunto de tareas a ser cumplidas. Esos elementos expresan un ejercicio colectivamente construido en el cual los sujetos se envuelven porque así lo desean.</p>	<p>Vivencia.</p> <p>Tiempo espacio conquistado.</p> <p>Relación dialéctica.</p> <p>Contexto histórico social.</p> <p>Resignifican la cultura.</p> <p>Ejercicio colectivo.</p> <p>Libertad.</p>

Masca renhas, Fernando	B R A S I L	2 0 0 4	Lazer como práctica da liberdade	<p>Fenómeno típicamente moderno, resultante de las tensiones entre capital y trabajo, que se materializa como un tiempo y espacio de vivencias lúdicas, lugar de organización de la cultura, traspasado por las relaciones de hegemonía. Es una práctica lúdica, pedagógica y política, que supera la experiencia personal o comunitaria.</p> <p>Concebir el ocio como practica social y pedagógica es ver un conjunto de sus actividades y posibilidades de producción y construcción de un conocimiento que, en su carácter crítico y emancipador, guarda una estrecha relación con lo real, extrayendo datos y elementos, develando sus orígenes, identificando las contradicciones y localizando el lugar que ocupa en la en la totalidad de un determinado contexto. La acción educativa del ocio pasa entre tanto a ser vista como un constante teorizar la práctica, cuya exigencia de procesos organizados de abstracción nos permite tornarlo como instrumento concreto de aproximación y transformación de la realidad.</p> <p>Las actividades de ocio trascienden el activismo. Son derechos, manifestaciones, identidades y saberes culturales.</p>	<p>Modernidad.</p> <p>Entre capital y trabajo.</p> <p>Vivencia lúdica.</p> <p>Practica Tiempo-espacial.</p> <p>Cultura contextual.</p> <p>Carácter critico.</p> <p>Emancipador .</p> <p>Derecho. Práctica social pedagógica y política.</p> <p>Construcción de conocimiento .</p>
Franc o, Saúl; Ossa, Arley; y Molina Víctor	C O L O M B I A	2 0 0 5	El humano en la responsabilidad del intelectual del ocio y la recreación.	<p>El ocio humanista lo entendemos como aquel que atienda la vida y sus motivaciones, la cotidianidad con todas sus particularidades: saberes, creencias, deseos, perspectivas, poderes, sonidos y olores. Un ocio que involucre la forma de gozar, de asociarse, de creer, percibir, de comportarse, soñar, quererse y de relacionarse. Un ocio que valore la cotidianidad como aquello que remite a los procesos de producción de conocimientos, percepciones, valoraciones, producciones simbólicas, comportamientos, sistemas narrativos, certezas, dudas, evidencias vitales, sinsabores e inquietudes.</p>	<p>Motivaciones de la vida.</p> <p>Contexto.</p> <p>Socializar.</p> <p>Cotidianidad.</p> <p>Cultura.</p> <p>Tradición.</p>
Blandón Mena	C O L	2 0 0	Consideraciones metodol	<p>Contextual.</p> <p>Practica</p>	

Melquiced	O M B I A	5	ogicas para el estudio del ocio en las sociedades latinoamericanas .	(como practica ahistórica), solo existen tipos de practicas de ocio históricamente determinados por las formas que reviste la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos. En efecto, la relación predominante determina las relaciones entre el espacio, el tiempo, el contenido y la forma específica que revisten las prácticas ociosas en un periodo dado. Por consiguiente, entendemos el ocio como un periodo instancia del tiempo en el cual, paradójicamente, se despliegan prácticas sociales que no estarían relacionadas, ni directa ni indirectamente, con las labores productivas. Tiempo del cual se dispondría con entera libertad, sin soslayar la autonomía relativa que brindan las relaciones de dominación y el régimen productivo- mercantil de las prácticas ociosas.	social espacio temporal. Lucha de clases. Improductividad al sistema. Libertad.
Isayama, Hélder Ferreira Y Assbú Linhal es, Meily,	B R A S I L	2006	Sobre lazer e política. Maneiras de ver, maneiras de fazer.	Entendemos que el deporte y el ocio constituyen prácticas socioculturales en permanente construcción. Son formas de conocimiento, saberes enraizados en la cultura; sus manifestaciones se expresan como lenguajes, formas modernas de significación colectiva del mundo y son, además, posibilidades éticas y estéticas de humanización, son realizados y practicados como experiencias educativas capaces de promover la emancipación y no la barbarie.	Practicas socioculturales. Construcción social. Saberes culturales. Formas de conocimiento . Humanización educación ética y estética. Experiencia de emancipación
Menicucci, Telma	B R A S I L	2006	Políticas públicas de lazer. Questões analíticas e desafios políticos .	El ocio es un derecho con múltiples manifestaciones como el deporte. Como necesidad social específica y no de otras necesidades, como promoción social, disminución de la violencia, combate al uso de drogas y puede contribuir para todo eso. Es un componente de la noción genérica del bienestar y de la calidad de vida Por su misma naturaleza, es difícil demarcar el ocio. Además, no parece existir	Derecho. Necesidad social. Promoción social. Bienestar y calidad de

				<p>un consenso sobre una conceptualización mas precisa del ocio, y particularmente, sobre las formas de su operacionalización. Puede ser identificado como un conjunto de ocupaciones o como un grupo de actividades, cada una con contenidos diversos como actividades físicas, manuales, artísticas, asociativas y turísticas; el ocio presenta relación con el tiempo, mas que puede ser visto como tiempo libre, tiempo disponible o conquista del tiempo de no actividad; incluye actividades con características de no obligación y de ludicidad, de libre voluntad y de naturaleza desinteresada, puede tener diferentes propiedades constitutivas como el carácter liberador, hedonístico, desinteresado y personal.</p>	<p>vida.</p> <p>Ocupaciones o actividades de no obligación.</p> <p>Carácter liberador.</p> <p>Tiempo libre.</p> <p>Ludicidad.</p>
--	--	--	--	--	---

Recurrencia de conceptos

Al identificar los conceptos que emergen entre las diferentes definiciones que han elaborado los autores, encontramos grandes coincidencias reiterativas, como la frecuencia de aparición en los enunciados de conceptos referidos o relacionados con términos como la actividad, el tiempo, la actitud, la sensación, el contexto y la individualidad, conceptos estos que sugieren la idea de un evento, acción o emoción realizado por un individuo en un tiempo y lugar dado.

La agrupación de conceptos, que de hecho son apreciaciones subjetivas, se realiza acorde entonces a las recurrencias e interpretaciones encontradas, que se definen así:

Término de agrupación de **Tiempo**: tomado como la medición no eterna de los fenómenos con duración limitada en algún acto y como la ocasión de hacer o dedicarse a algo y que en este caso, se refiere a la división o administración de los tiempos, bien sean individuales o sociales para darle cabida a diferentes prácticas o expresiones: laborales, ociosas, recreativas, de descanso, etc.

Término de agrupación de **Actividad**: como la posibilidad de labores, ocupaciones, tareas o actividades desde el hacer u obrar evidenciada en el acto mismo de utilización de fuerzas o movimientos y que persigue un fin determinado.

Término de agrupación de **Actitud**: como la disposición o predisposición para enfrentar o afrontar algo y que se manifiesta exteriormente con el estado de ánimo y la disposición de las personas.

Término de agrupación de **Sensación**: impresión o sentimiento interior objetivo o subjetivo de algo en relación directa con la persona y que se traduce como emoción exteriorizada muchas veces inexplicable y experimentable individualmente.

Término de agrupación de **Contexto**: es el ordenamiento de la comunidad en el entorno físico, simbólico o situacional donde se comparte la convivencia y que posee características históricas, políticas, económicas y sociales, en consideración a sus interrelaciones.

Término de agrupación de **Individuo**: es la esfera perteneciente al individuo, sus motivaciones e intereses particulares, sus procederes o pensamientos independientes de los demás, sus elecciones libres y las consecuencias.

Tabla 3

Agrupación de conceptos de ocio de autores de latitudes diferentes a Latinoamérica	
Término de agrupación	Conceptos
Tiempo	De descanso, no obligado, de libertad, extra posterior a las obligaciones, libre, división o fragmentación de tiempos, sobrante, liberado, liberado del trabajo, de pausa, liberado de la producción, disponible para el consumo, de actividades en el tiempo libre, de ocio, administración del tiempo, libre y espacio, periodo de descanso, personal.

Actividad	Descanso, volver al trabajo, actuación, actividades libres, del hacer individual, lúdica, libremente elegida, placentera, compensatoria, ocupación voluntaria, de diversión, de acción o inacción, de juego, recreativa, desrutinización, de entretención, valiosa, interesante y sugestiva, forma de actividad positiva de emplear el tiempo, en tiempo espacio, recreación, administración, conjunto de actividades, opuesta al trabajo, actividad en el tiempo.
Actitud	De gozo, de compromiso, de mercancía, de conciencia, de formación, de comportamiento improductivo, de espíritu lúdico, de capacidad creativa, actitud de placer, espacio de libertad y expresión, pausa para la reflexión, de recrearse, de expresión, aceptación del riesgo por satisfacción, de servicio, de contemplación, de creatividad, disposición de ánimo, orientación lúdica, cualidad de la experiencia, voluntario, remunerado.
Sensación	Realización personal, renovarse, ideal de ser libre, perfección, disfrute, estado del alma, salir de sí, sabiduría, libertad, relación satisfactoria y placentera, satisfacción de necesidades, liberación del trabajo, necesidad vital, innecesario e improductivo, diversión y libertad, libertad y creatividad, vivencia subjetiva de libertad, experiencia humana de libertad, realización, satisfacción, variedad de sensaciones, no implica beneficios materiales, liberación de fuerzas externas, base para la fe, saludable y no saludable, de libertad para el desarrollo, de autoestima, placentera, de experiencias de separación o compromiso, campo determinado de libertad, valor estético y formativo, de arte, de éxtasis, de vértigo, mercancía, de estado del ser, de ser controlado.
Contextual	Individual y social, contradicción entre capital e improductividad, exhibición de clase, lucha de clases, clase socioeconómica, camino de civilización, planificado democráticamente y a favor del sistema, socialmente valorado, valores socioculturales, participación social, contenidos culturales, actitud y disposición social, derecho sin discriminación, experiencia humana con beneficios, fuente para el desarrollo social, justicia social y del medio ambiente, calidad de vida, perspectiva de futuro para la especie, desarrollo humano y social, influencias culturales y medioambientales, transformación social, desarrollo de relaciones sociales, diversidad de culturas, medio para la paz social, cultural y política, participación, desarrollo cultural y político, fenómeno mundial económico, producto cultural, proceso en un contexto, humanización comunitaria, condición social, socialmente regulado, guerra cultural, requiere formación, presencia histórica, universal en transformación del contexto, lo propio con la diversidad, requiere educación.
Individual	Elección libre individual, manera de gastar dinero, individuo, cuerpo/espíritu, asunto individual, realización personal, individuo/actividad, manera de renovarse, desarrollarse y conocerse, fin en sí mismo, forma ideal de ser libre, libre disposición, esfera del individuo, emprendimiento personal libre, vivencia individual y personal de disfrute, dimensiones del ser humano, encuentro consigo mismo, estado del alma, elección autónoma, desarrollo personal, satisfacción personal, desarrollo de los aspectos de la persona, sentido de espacio y

	tiempo personales, intrínseco, bienestar personal, disposición anímica.
--	---

Tabla 4

Agrupación de conceptos de ocio de autores de Latinoamérica	
Término de agrupación	Conceptos
Tiempo	De fuga, negación de la presión temporal, tiempo y espacio conquistado, libre, disponibilidad de tiempos y lugares, práctica tiempo espacial, medición atemporal, compensación del tiempo de trabajo.
Actividad	Entretenimiento, utilitario como manutención, actividad espacial, de descanso, dinamizadora del desarrollo, actividad ético política, humanización del hombre, lúdica, educación, praxis, más que actividad, de vivencia individual y en contexto, de creación, juego, práctica, de contemplación, entre capital y trabajo, de vivencia lúdica, de socializar, ocupaciones de no obligación.
Actitud	Interrupción del trabajo, motivación libre, actitudes, voluntaria, lúdica, creativa, relación dialéctica, carácter crítico, emancipadora, motivaciones de la vida, improductividad al sistema, no obligación, carácter liberador, lúdica.
Sensación	Compensación del trabajo, expresión del ser humano libre y creativo, placer, percepción de libertad, libertad, experiencias placenteras, necesidad que requiere satisfactores, vivencias, necesidad humana básica, más que actividad, inclusión, necesidad vital y fundamental, expresiones libres y autónomas, satisfacción, desarrollo humano, creatividad, liberación, modernidad, emancipación, cotidianidad, experiencia de emancipación, bienestar y calidad de vida,
Contextual	Desarrollo y formación de valores, generación socio histórica, cuestionador del orden establecido, moralista por tradición, equipamientos, interés social del trabajo, política, economía, contextual, dinamizador del desarrollo, expresión humana, socializador, desarrollo individual y social, derecho, responsabilidad de la comunidad, sociopolítico económico, fenómeno de prácticas sociales, humanización del hombre, desarrollo humano, reequilibrio social, interacciones sociales, gestión comunitaria, cultura, inclusión, calidad de vida comunitaria, vivencia en el contexto, derechos humanos, generador de cultura, tensión de clase social, encuentro humano, contexto histórico social, resignifican la cultura, ejercicio colectivo, práctica social, pedagógica y política, tradición, lucha de clases, saberes culturales, práctica socio cultural, construcción social, improductividad al sistema, formas de conocimiento, necesidad social, promoción social, bienestar, humanización, educación ética y estética.

Individual	Desarrollo, elevación a la perfección individual, expresión humana, experiencia creativa, motivación intrínseca, motivación libre, placentera, motivación interior, placentera y voluntaria, desarrollo de las potencialidades, personalizado, expresiones libres y autónomas, vivencia individual, unidad de vida, relación dialéctica, conocimiento, formas de conocimiento, bienestar.
------------	---

Las agrupaciones realizadas nos permiten interpretar coincidencias y diferencias en las construcciones que sobre el ocio se han elaborado entre los autores procedentes de la América latina y los autores de otros paralelos del mundo registrados. Tenemos entonces los siguientes hallazgos de agrupación aclarando que se presentan como posibilidad tendencial entre uno o más autores.

Tiempo: Vinculado al tiempo desde el ocio, es más recurrente que los autores de otras latitudes refieran al tiempo como una división o administración de los tiempos para el descanso, y que el ocio es posterior a las obligaciones laborales y para el consumo, evidenciando que en la clasificación temporal hay una intencionalidad de actividad determinada y regulada por el beneficio; mientras que para los latinoamericanos, la reseña es más atemporal, es referido a una conquista libre de presión espacial y temporal como unidad de vida cósmica.

Actividad: Los autores de otras latitudes le asignan a la actividad una relación con el tiempo y su administración en un activismo contrario al trabajo para contrarrestar la rutina y restablecer fuerzas laborales pero también que la actividad de ocio es valiosa, interesante y sugestiva, muy útil al individuo y al sistema socioeconómico.

Los autores latinoamericanos conceptúan más sobre la actividad desde el contexto y la humanización como educación o formación desde la política y la ética, o la contemplación como una vivencia.

Ambos coinciden en el descanso, la entretención, la creatividad y la libertad como características de la actividad ociosa.

Actitud: Los autores de paralelos diferentes a Latinoamérica le asignan las características de gozo, disfrute, placer o recrearse y que promueva sensaciones diversas, haciéndole juego al sistema establecido desde el mercado en compra, venta, voluntariado, remunerado, etc.

Los latinoamericanos por su parte, le encuentran motivación voluntaria, individual y libre desde la vida misma con carácter de emancipación y crítica ante el sistema. Solo entre los latinoamericanos es reiterativa la emancipación desde las actitudes de ocio como la liberación de la enajenación por el gobierno de si mismo.

Sensación: La coincidencia de sensación, vivencia o experiencia humana de libertad como realización personal, ya sea subjetiva, es compartida entre los diferentes autores, y la libertad, a su vez, permite tener otras sensaciones como la creatividad, el placer, la autonomía, el disfrute, la diversión, el vértigo, la alegría o el éxtasis. Al ocio, desde la sensación de satisfacción, le consideran una necesidad vital para el bienestar y la calidad de vida, en una sensación muy personal, desde la liberación del trabajo o de las fuerzas externas.

Pero también, los latinoamericanos le asignan la sensación de emancipación como experiencia y la noción de modernidad. Por su parte, los autores de otras latitudes enfatizan en la relación espiritual del individuo consigo mismo como estado del alma o de la fe.

Contextual: Para el ocio en el contexto social los autores coinciden en significar que éste aporta al desarrollo individual, social y humano, cultural y político, en la formación de valores, concebido el ocio como un derecho para todos los seres humanos, y que en el contexto se dan interacciones, luchas, tensiones u ostentaciones de clases socioeconómicas.

También identifican que se da como un fenómeno de práctica individual y comunitaria; práctica social en el contexto en una generación socio histórico y cultural que requiere humanización, educación o formación para experimentarlo con el fin de socializarse con los contenidos culturales, de los saberes de la comunidad, sus tradiciones y conocimientos. Es entonces definido como un

producto cultural valorado o regulado socialmente, y que permite la transformación o resignificación cultural, social, la participación y la inclusión en el contexto así como la promoción social, la calidad de vida y el bienestar de la comunidad.

Mientras algunos autores de otras latitudes lo consideran, al ocio en el contexto, como un fenómeno mundialmente económico o como medio para la paz social, cultural y política, o la justicia social y medioambiental en perspectiva de futuro para la especie, otro signa la guerra cultural de lo propio con la diversidad de culturas, la favorabilidad democrática para el sistema y la contradicción entre capital e improductividad.

Los latinoamericanos por su parte, lo consideran cuestionador del orden social establecido, de la política, de la economía, de la pedagogía, de la expresión humana y le asignan responsabilidades de gestión a la comunidad para el equilibrio social, la calidad de vida, el encuentro humano y la improductividad para el sistema.

Individual: la significación del ocio para el individuo, que es quien le da el sentido, en las agrupaciones realizadas desde los autores referenciados indican claramente que el ocio posee efectos o características de bienestar como la realización personal o el desarrollo de las potencialidades de la persona desde la motivación o elección intrínseca, libre y creativa, desde la expresión y con significación a una vivencia o experiencia personalizada de disfrute, satisfacción, placentera, de desarrollo y de bienestar.

También se percibe en los conceptos, la relación interior del ser, no sólo como entidad biológica sino en las agrupaciones y conceptos que evidencian la correspondencia en el encuentro consigo mismo, como estado del alma, la relación cuerpo espíritu, como una manera de conocerse y renovarse, elevación a la perfección individual o relación dialéctica con fin en sí mismo como unidad de vida.

Quizás la única diferencia es que mientras para los latinoamericanos también significa en el individuo formas de conocimiento, algún autor de otra latitud lo reseña como manera de gastar dinero u ostentación de clase económica.

FUNDAMENTOS DEL OCIO CRÍTICO A PARTIR DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Esta fundamentación del ocio crítico se realizó a partir de las categorías que se propusieron como ejes básicos para el desarrollo del trabajo, como son Sociedad, Resistencia y Emancipación, además de una categoría más que emergió en el proceso de análisis: Sujeto.

Para la construcción del texto hicimos un abordaje consecutivo de las categorías, entrecruzándolas cuando el texto lo exigió. Por eso fuimos tan cuidadosos en la identificación de las subcategorías que, consideramos, permiten soportar la fuerza del texto. Siguiendo la definición de Hugo Zemelman (2004), las categorías se pensaron como conceptos epistemológicos, es decir, conceptos vacíos con múltiples contenidos posibles; las subcategorías que ubicamos fueron tanto epistemológicas como teóricas e incluso, objetos, corrientes teóricas, espacios o fenómenos sociales; todas, desde las elaboraciones de autores críticos latinoamericanos. No obstante, siempre estuvimos interrogando dichas subcategorías a la luz de la dinámica actual en América Latina y por su capacidad explicativa de la misma, así como por su aporte en la búsqueda de alternativas de solución.

Ocio crítico y sociedad.

Sin olvidar la heterogeneidad del pensamiento crítico latinoamericano, en el capítulo anterior encontramos que éste tiene unas características recurrentes y fundamentales de las cuáles se da cuenta a partir de la presente construcción.

Iniciemos nuestra reflexión, acudiendo a la siguiente referencia, de la investigación: El Debate Latinoamericano Actual. Tendencias, Problemas y Alternativas*:

El reconocimiento de América Latina como objeto de estudio específico y complejo, es decir, con elementos comunes pero también con diferencias y heterogeneidades internas; la incorporación de la historia -intra y extra regional- como marco fundamental para la problematización de ese objeto de estudio y la búsqueda de alternativas concretas; la incorporación de la totalidad y la dialéctica como herramientas epistemológicas; el sentido de compromiso social no sólo en la elección de temáticas sino también en la construcción de problemas de investigación. Bajo estos presupuestos, el pensamiento latinoamericano elaboró conceptos, categorías y enfoques teóricos que dieron cuenta de la realidad concreta de la región, con lo cual se “apropió” de las grandes corrientes imperantes en las ciencias sociales, pero en la búsqueda constante de un desarrollo propio y autónomo. (Sánchez y Sosa, 2004:12-13).

En este sentido, fundamenta el ocio crítico su *carácter dialéctico*, que se expresa en una vivencia que, como realidad, y en el establecimiento de sus relaciones apunta hacia una experiencia significativa que es legitimada por esa relación dinámica y recíproca con otros y con el entorno. Se articula entonces allí, su carácter social, político, ambiental y ético.

Esta concepción del pensamiento crítico latinoamericano es distinta a los preceptos modernos de la arrogante ambición neoliberal que llaman ‘progreso’, en donde el individuo, y sólo él, es responsable de ir hacia delante o hacia atrás. Hacia delante es el destino y el trabajo es el medio que debe conducirnos allí. No importa que la estructura social y las relaciones de producción generen o no la posibilidad de acceso a él. No importa qué tipo de trabajo, si sus condiciones son dignas o no, o si es un trabajo alienado, o, por el contrario, las personas puedan acceder a modos y medios de satisfacer sus necesidades, ya que en el trabajo alienado la vida no parece ser la verdaderamente nuestra, sino, al contrario, la aniquilación de nuestra auténtica existencia. Ese reconocimiento de la historia es un sinsentido para los amigos del progreso. Éstos sólo quieren vivir el presente

* Investigación realizada por la UNAM de México a partir de la cual fueron publicados cinco títulos, el primero de los cuáles se cita, y que lleva por nombre: América Latina: Los Desafíos del Pensamiento Crítico.

pero desde lo que se produce, así, la tradición se convierte en un peso, en una carga que ocupa el espacio para pensar en lo que se tiene que producir y consumir rápidamente. Ello, naturalmente, se convierte en un peligro, ya que si no se tiene el recuerdo de lo que hemos sido, de lo que hemos construido, no es posible pensar en qué es lo que nos identifica, cuáles han sido nuestras preocupaciones, qué es lo que hemos logrado resolver, qué es lo que podemos o no repetir, cómo hemos contemplado, valorado, creado y recreado, en fin, qué es lo que tenemos que transformar. El ocio crítico reivindica más la lentitud, la demora en lo que nos gusta y realiza, ha de liberarse de los afanes de los modernos -en la producción-, liberarnos de la velocidad y lo efímero -de los 'posmodernos' en la emotividad-.

El neoliberalismo alienta la idea de que nuestro trabajo es el que cuenta, el nuestro, que vivimos el presente, así, la única historia que cuenta es la que aún no se ha hecho, pero que debe hacerse. El futuro entonces, es visto como un producto más de una sociedad de productores y consumidores que nunca han de satisfacerse. En este contexto el futuro ha de ser pensado meticulosamente, ha de ser calculado, diseñado y evaluado al detalle, por ello se ha de ser competitivo para producir y competente para trabajar y consumir. El ocio crítico, al valorar la tradición y la historia como una creación de cultura, donde subyacen todas nuestras particularidades, reconoce que en estas particulares maneras de compartir nuestros sueños están la confianza, la solidaridad y el compromiso mutuo, está la posibilidad de transformar una realidad casi ajena e importada, por una propia y auténtica. No se trata acá de negar el diálogo intercultural, sino de diferenciarlo.

El ocio crítico reconoce que la sociedad funciona como un todo, y en su interior hay tensiones que definen su dinamismo y *carácter histórico*. Dichas tensiones están enraizadas en el pasado y, en su devenir, van creando historia permanentemente. El funcionamiento como *totalidad* ubica unos sujetos que, en sentido estricto, no son excluidos, sino, como lo afirma Freire, son oprimidos,

explotados, vilipendiados, ofendidos o invisibilizados; quedando su carácter de *exclusión* sólo en la medida en que se les excluye de los beneficios que otros gozan, lo que no quiere decir que no tengan un rol en el funcionamiento de la sociedad y en la construcción de ese bienestar. De hecho, esta invisibilización o, en palabras de Leopoldo Zea, este regateo de humanidad, se constituye, al mismo tiempo en el soporte de su instrumentalización cósmica cuando se les necesita o, simplemente, prescindir de los mismos, aunque, al comprender que la sociedad funciona como un todo, ese mismo prescindir tiene implicaciones en su dinámica, por ejemplo, cuándo quienes trabajan perciben como un privilegio ser explotados - pues la opción es el hambre y el agobio- se generan privilegios para los grupos dominantes. No hay un prescindir realmente, sino un cambio de función en la totalidad social: presionar los pagos, reducir los reparos de los 'privilegiados', entre otros.

Aunque haya posturas que nieguen la existencia de lo que la teoría de la dependencia llamó *centro-periferia*, la verdad es que es cierto que existe dicha realidad, tal como lo demuestran los hechos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos y de diciembre del mismo año en Argentina. Es evidente que allí hay una tensión entre prácticas imperialistas de sometimiento con sus consecuencias en la realidad de un país de la periferia y respuestas desesperadas ante estas mismas prácticas desde otras latitudes. Adicional a esto, podríamos indagar por las víctimas de ambos sucesos y seguramente nos encontraríamos una diferenciación clara en términos de grupos sociales al interior de ambos países.

¿Cómo 'funciona' o se 'mueve' el ocio en dicha realidad?, ¿qué implica pensar un ocio crítico cuándo se reconocen las mencionadas tensiones, a saber: *centro-periferia* a nivel internacional y al interior de los mismos países? Lo anterior teniendo en cuenta lo indicado a través de la cita con la que habríamos el presente apartado, en la cual se refiere el *compromiso social* en los estudios enmarcados dentro del pensamiento crítico latinoamericano.

Es cierto que la dinámica actual de la comunicación, las tecnologías informáticas y la economía posibilitan una inserción –no el sentido que le da Paulo Freire a este término, por supuesto, sino en el sentido de un intercambio interesado de saberes-, de las comunidades en el mundo. Pero también es inequívoco que esto funciona, más bien, como un ‘encajamiento’ o, a lo sumo, como una compraventa de mercaderías simbólicas y materiales y, como no, una adaptación de las comunidades a la globalización de corte neoliberal, en lugar de una auténtica *inserción en el mundo*, al estilo freiriano.

El ocio crítico permite favorecer y ensanchar los conocimientos y construcciones valiosas de la comunidad, a la vez que reducir el efecto de las circunstancias contrarias, este es uno de sus roles, pero el ensanchar el conocimiento no quiere decir que halla una aceptación ingenua de admitir, sin más, lo que en el centro se construye como un modelo, por el solo hecho de venir de un escenario que se quiere erigir como único proveedor de satisfacciones. Se aceptan los intercambios culturales, las interacciones simbólicas, pero no necesariamente mediadas por la banalización que el mercado de las falsas promesas quiere instaurar.

Algunas posturas teóricas ven como positivo el papel del mercado para poner a circular contenidos culturales que antes eran invisibilizados por un etnocentrismo excluyente, sin embargo, el ocio crítico acusa tal dinámica por la pérdida de la fuerza simbólica al convertir contenidos espirituales de la cultura en simple disculpa para el enriquecimiento. Se dice que prácticas periféricas se insertan en el mundo y ponen a circular sus producciones culturales, pero desde el punto de vista del ocio crítico nos preguntamos ¿a costa de qué?, o también ¿para qué? Es decir, las prácticas culturales se acomodan a ‘un’ mundo, al precio de entrar en el juego sucio del mercado como renunciando a la construcción de una sociedad mediada por asuntos diferentes al lucro, más solidaria y más humana; ¿qué implica en términos de mutación de valores e imaginarios entrar en ese juego?,

¿acaso no se diluyen las esperanzas de construir otros mundos cuándo se valoran las manifestaciones culturales por la renta que producen, más que por sus significaciones profundas?

El centro, en la dinámica actual, promueve una confusión entre el ser y el tener. Si bien, como dice Arturo Andrés Roig, no es posible el ser sin el tener, desde el punto de vista del ocio crítico, consideramos que el tener desmedido, invisibiliza al ser y, además, es conocida la desestabilización al medio ambiente por la producción agresiva con el equilibrio natural. Es necesario que el ocio ecológico sea más que un mercado que produce utilidades, que sensibilice al ser con el medio ambiente, de manera que se convierta en compromiso para con él, en tanto soporte de nuestra vida y parte de nosotros y nosotras de manera profunda. Este compromiso con el medio ambiente marca también la necesidad de asumir una actitud crítica con respecto a la producción incontrolada de productos que rápidamente se vuelven obsoletos y la basura que se produce, tanto a un nivel que podríamos llamar de ecología humana como del equilibrio medioambiental.

El centro, a través del mercado y su industria cultural del ocio, marca una tendencia a consumir que la periferia no alcanza a satisfacer. Existe una oferta ilimitada de productos desde el centro industrializado que constantemente está abriendo mercados y saturando los existentes a través de la obsolescencia planificada y otras estrategias.

Así, la periferia, desde la lógica central, tendrá la sensación de ir siempre rezagada, tendrá la sensación de no estar a los niveles demandados por esta industria del divertimento. Es impensable un ocio auténtico, que esté en la vía de la realización de los seres humanos, cuando se tiene la impresión de que carecer de lo más novedoso y tecnológicamente más avanzado implica estar desarticulado del mundo. Se le dice al individuo que “es” en la medida en que esté impregnado por el culto al dios dinero, “el sello divino que separa a los elegidos de los condenados” (Bruckner, 2002: 162).

Por otra parte, la oferta cultural circulante no permite el auténtico diálogo intercultural, es un diálogo jerárquico, en el que la penetración de los valores del centro es prácticamente total, mientras la periferia es condicionada, incluso por valores inamovibles como 'no cuestionar la bondad del mercado'. En esta relación lo que impera es la necesidad del centro, sus valores son los que con más facilidad son promovidos en las comunidades periféricas a través de películas, juegos de vídeo, juguetes, que marcan ya una forma de utilización predefinida y acomodada al imaginario central: modelos ideales de feminidad, de masculinidad, de relaciones sociales, de sueños; además de formatos que parecen legitimar ciertas luchas y deslegitimar otras; programas de competencia en habilidades en los que se ofrecen millonarias cifras de dinero, valorando insistentemente el tener.

El *carácter contradictorio* de las relaciones sociales se hace evidente en las diversas expresiones como las marchas, en los movimientos populares de oposición, en las fiestas, que hemos señalado ya, son parte del devenir histórico de nuestras sociedades latinoamericanas. Visibilizando, así, que la industria cultural del ocio no es omnipotente. Que en respuesta a la globalización neoliberal se presenta la mundialización de las resistencias. Pero no nos referimos al tipo de resistencia de las comunidades que ven circular sus contenidos culturales, de manera opuesta al aplastamiento de comunidades que no se han sabido 'adaptar' a los cambios; nuestra referencia es a quienes han visto otras formas de resistir, a través de la unión entre sí y con otros y otras que también han sido invisibilizados, explotados u oprimidos.

Es desde esta concepción de resistencia y en alusión al carácter contradictorio de la realidad que nos ubicamos en el siguiente subtítulo.

Ocio crítico y resistencia.

Desde nuestra visión la resistencia se configura desde, por lo menos, dos escenarios: el personal, microscópico y cotidiano; es decir, corporeizado en el día a día; y, en un ámbito más amplio, crítico de la totalidad; pues, al concebir la realidad como expresión necesariamente dialéctica, tenemos en cuenta que las relaciones micro están enmarcadas en un espacio más complejo que les abarca, pero sin que pierdan su autonomía relativa.

El ocio crítico se materializa en la *cotidianidad*, pero se busca que quienes lo ejercen, desde esa cotidianidad vayan generando en su ser formas de sensibilidad y de sociabilidad que ‘empujen’ actitudes críticas y combativas con respecto al funcionamiento total de la sociedad.

Así, en la perspectiva que marcaron tanto Foucault, en su visión del funcionamiento micro del poder, como Freire en la evidencia que vio de la *inserción en el mundo de los movimientos de resistencia*, el ocio crítico aprende de dichos movimientos, recoge sus denuncias y sueños que, debemos decirlo, no es como lo planteó el pensador francés, por lo menos no en nuestros días, en el sentido de criticar simplemente las relaciones inmediatas, sino que vemos como se forman alianzas en torno a luchas diferentes que combinan tanto la crítica a esa gramática cotidiana como a las formas estructurales que la hacen, en gran medida, posible. Freire, como ya lo habíamos visto, no sólo tiene en cuenta el carácter subjetivo sino también el objetivo, entendido este último como el elemento estructural que, como bien lo entendió desde la dialéctica marxista, no es un mecanismo fatalista, sino que es producto también de la acción de los seres humanos, no de cierto automatismo económico que sólo existe en la imaginación de algunos dogmáticos de diferentes y, aparentemente, opuestas posturas ideológicas.

Por lo anterior, reiteramos, el ocio crítico se actualiza a través de los saberes y propuestas de los movimientos sociales, de los movimientos feministas, de obreros, de indígenas, de sus reflexiones y cuestionamientos tanto a nivel

estructural como cultural y subjetivo. El ocio crítico no sólo acepta la diferencia de las diversas subjetividades sino que se vigoriza con las mismas.

En los hallazgos del pensamiento crítico latinoamericano hemos encontrado que dicha resistencia se manifiesta en lo que propone Mariátegui con el rescate de la solidaridad indígena como ingrediente para la construcción de nación. Es una resistencia al olvido de lo indígena, del pasado, para ser proyectado desde el presente hacia el futuro. No es un volver nostálgico a los valores del pasado, sino una condensación del pasado y el futuro en el presente.

En esta vía, como fundamento para el ocio crítico, retomamos la *solidaridad* como la entiende Leopoldo Zea en su lectura del ideal bolivariano. Si las sociedades norteamericana y europea al manifestar su ser individualista, egoísta y competitivo consolidan sus naciones; en el caso de América Latina, no podría darse este fortalecimiento a partir de esos mismos valores, pues la especificidad de nuestro ser latinoamericanos es la solidaridad. Y dicha solidaridad se constituye, además, en mecanismo de defensa frente al expansionismo característico de aquellos imperios individualistas y competitivos. Podríamos decir, que este ser solidarios nos viene dado por una historia de agresiones que nos obliga a unirnos para protegernos, para ayudarnos a sobrevivir, a resistir. La *solidaridad* es resistencia y eje a partir del cual se puede aspirar a la emancipación plena.

La perspectiva de ocio que proponemos valora la recuperación de las prácticas que tradicionalmente han construido y siguen construyendo nuestras comunidades, en las que se incluyen las diferentes expresiones étnicas con sus respectivas características o expresiones culturales. Ciertamente el asunto de la solidaridad ha permitido mantener la cohesión de sus alternativas, como la solidez de sus luchas en contra del irrespeto a que han sido sometidas durante tanto tiempo.

Lo anterior ha permitido niveles de comunicación y formas de vivir el ocio, en las que se evidencia la solidaridad. Es importante resaltar estas formas de solidaridad y oponerse a que sean vistas como retrógradas y anticuadas, so pena del mencionado progreso. Antes bien, es fundamental dinamizar su potencial crítico ante una sociedad del vértigo y el desencuentro.

En nuestro continente se viene presentando una tendencia en los estudios del ocio que están en consonancia con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, es decir, vienen recuperando la historia, se interesan por partir de la propia *circunstancialidad*, son estudios con un sentido de transformación de la realidad, con un compromiso social evidente, que no se queda en el juego entretenido de concebir abstracciones. Tal es el caso, por ejemplo, de la revista *Cuadernos de Ocio y Sociedad*, la cual tiene una sección dedicada a “registrar y recuperar diferentes prácticas de ocio que representen las tradiciones culturales, proyectos alternativos y alterativos de ocio, fiestas populares, carnavales, juegos populares, prácticas indígenas, entre otras” (2007:5). Desde la perspectiva del ocio crítico se hace indispensable que esta recuperación no sea un interés de museo que valore el pasado, sino también que estas prácticas se visibilicen y se potencien en términos de cuestionar los valores occidentales que dominan la escena mundial. Se trata de construir, ahora sí, un futuro a partir de valores autóctonos que, presumimos, son los que se condensan en lo que Bolívar llamó *sentido comunal*.

El investigador Fernando Tabares y el equipo a su cargo, se propone confirmar o rechazar esta hipótesis sobre el sentido comunal de las prácticas populares y/o tradicionales del ocio así como su potencial crítico con respecto a la oferta actual. Así, en lo que han llamado *Expedición Lúdica*, se quiere observar qué tipo de socialidad se promueve desde dichas prácticas para confrontarlas con prácticas más ‘actuales’. De este autor podemos decir que se inscribe en la propuesta de construcción de futuro a partir de la recuperación de las experiencias lúdicas populares y/o tradicionales, tal como lo expresa la intención de la revista

mencionada líneas atrás, de cuyo comité editorial es miembro: “la revista *Cuadernos de Ocio y Sociedad* es un nuevo esfuerzo que nace, como medio alternativo, en un intento de hacer visibles las experiencias, reflexiones y aportes que contribuyan a la configuración del ocio comprometido con la construcción de sociedades más solidarias y humanas” (2007:5).

Mariátegui con su romanticismo, revive pues, en las propuestas de estos investigadores y académicos, entre los cuáles está el licenciado Melquiceded Blandón y su investigación sobre *La Calle Como Territorio Lúdico* (2007), en el que se considera al juego tradicional y de la calle como una práctica de resistencia y alternativa social a la dominación ideológica que se promueve desde los juegos virtuales, así como a la homogeneización “que pretende consolidar la sociedad de consumo” (2007:36).

En el apartado sobre ocio crítico y sujeto ahondaremos en lo que entendemos como el carácter *egoente* del ocio crítico, es decir, una experiencia que no es copia de prácticas foráneas, sino manifestación del espíritu propio, como auténtica expresión cultural; el cual no puede ser el difundido por la oferta de la industria cultural que es un ocio vanidoso, que pretende llenar su vacío espiritual con falsificaciones simbólicas.

Existen muchos intentos de consolidar, desde el ocio, estudios que tengan en cuenta la propia circunstancialidad, muestra de ello es la constitución de la Red Latinoamericana de Tiempo Libre y Recreación; al igual que publicaciones como *El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos* (Tabares; Ossa y Molina, 2005).

A la par que esta circunstancialidad, el ocio crítico está orientado a promover maneras de interactuar desde la presencialidad y la participación recíproca en espacios de diálogo, en el que se haga más fuerte cada vez la responsabilidad y el *compromiso* consigo y con los otros seres. Como dice Sábato (2003), sólo el

diálogo, la *comuni3n* entre las personas, permite la apertura al compromiso con el otro y con la otra.

Este di3logo est3 en contrav3a con la rapidez de la actual sociedad, con su barah3nda, con un ocio que no es comuni3n entre seres humanos sino masificaci3n, sumatoria de soledades extasiadas por sonidos y luces que no dejan ver ni o3r al pr3jimo, que no permiten el compromiso que nace del di3logo.

La sociedad actual propone formas ociosas basadas en el mero divertimento, que hemos caracterizado en otro trabajo de la siguiente forma:

La orientaci3n de las propuestas del divertimento, es el atajo hacia la felicidad en masa, aunque se realce el "yo" interior. Es caracter3stico de la l3gica en menci3n, la ausencia del conocimiento y compromiso social y pol3tico: se ha sustituido la cr3tica social por el conservadurismo y democraterismo compasivos y se ha llevado a pensar que el problema radica en cada uno de nosotros, que la soluci3n est3 en cada persona (...). Se reivindica el "yo" del individuo pero se homogeneiza la costumbre en masa, observada un tanto en la moda, en la manera de ir vestidos a los espect3culos que otrora eran ritos, hoy fiestas cantoras. (Franco, Ossa y Molina; 2005:183-184).

Se trata de un tipo de ocio que estimula la sensibler3a, que no la aut3ntica sensibilidad, lo cual se evidencia en el llanto f3cil frente a novelones televisivos, mientras se puede pasar con indiferencia frente a una familia ind3gena que mendiga en la calle. Este es un tipo de ocio que no permite entrar en *comuni3n* con las personas reales, de carne y hueso que nos encontramos a diario. En oposici3n a esto, el ocio cr3tico promueve la comuni3n a partir de la cual nace el *compromiso* y la *solidaridad*. Es un compromiso que trasciende los momentos espec3ficos de vivencia del ocio, para extenderse hacia todo el espacio y el tiempo sociales en que se mueven los seres; que genera maneras de pensar y de sentir que cruzan transversalmente la existencia de ser humano que pr3ctica y profesa este tipo de ocio.

El cuidado del otro y de la otra a partir de ese compromiso es una cualidad del ocio cr3tico que implica el respeto por la corporeidad y espiritualidad de ese otro y

esa otra que, en el ámbito del juego y la recreación, inicia con la consideración hacia las demás personas, pero que va más allá, pues se produce un cierto calor, una cierta temperatura que permite la apertura a ese ser y se genera una reciprocidad. El compromiso le da contenido a los proyectos de vida, desde el punto de vista de la Teología de la Liberación el compromiso con el otro y la otra es la razón de ser de nuestro existir, es lo que da sentido a nuestra existencia. Se trasciende así, no sólo el tiempo y el espacio, sino que es una responsabilidad con la especie y es fundamental en el acrecentamiento espiritual. Esto no debe entenderse a partir de la aceptación de un dogma religioso sino de un tipo de espiritualidad basada en la fraternidad y el amor a las demás personas. Desde nuestra perspectiva, un ocio crítico se cimienta en esos valores, y permanece abierto a las diferentes creencias de todas las personas, siempre que no se niegue ésta, que consideramos, es la verdadera espiritualidad: la que se fundamenta en la lucha contra el sufrimiento humano, como bisagra que permite girar hacia la liberación auténtica, de las personas concretas.

El compromiso es una resistencia al individualismo promovido por la sociedad actual, al albergar siempre la presencia de los otros seres. Se recupera la presencia del otro y de la otra en nuestra vida. En tal sentido el compromiso es una ética.

Ocio crítico y sujeto* .

El ocio crítico como una experiencia existencial, personal -legitimada socialmente- es una manera de ser, esto es, un ethos de dimensiones o consideraciones estéticas que se van configurando desde sus relaciones sociales, políticas y económicas a establecer un nuevo orden en el que se pueda ejercer la libertad y la vida con todas sus motivaciones, la cotidianidad con todas sus particularidades.

* Aunque nos percatamos del riesgo de utilizar una palabra que no es genérica, como persona o ser humano, tal como lo exige el lenguaje en perspectiva de género, optamos utilizar el concepto “sujeto” siguiendo la tradición de las ciencias sociales y humanas.

Consideramos, entonces, que deben existir un mínimo de características en las personas que les disponga para la participación en lo que nombramos como ocio crítico.

Esta manera de ser, como ética, configura otro argumento que soporta la explicación de un ocio crítico. Orientados por los presupuestos kantianos vemos lícito pensar el ocio, entonces, considerando las categorías expuestas por el pensador de Königsberg. Juzgamos pertinente la interpretación de Estanislao Zuleta al considerar los principios de la racionalidad expuestos por este autor, como imperativos éticos: pensar por sí mismo, ponerse en el lugar de la otra persona, y actuar en consecuencia.

Para nuestro interés, pensar por sí mismo, es la necesidad de tomar distancia del propio mundo y del entorno, reconociendo las implicaciones que tiene la multiplicidad de ofertas que se hacen desde la industria del ocio y de la cultura como veíamos anteriormente; además de reconocer en la tradición histórica, los paradigmas culturales en los que hay una supra valoración del trabajo y del progreso como acumulación; asimismo un sujeto formado en el ocio crítico, es capaz de cuestionar los contenidos alienantes y excluyentes de las tradiciones, así como las modas y las propuestas promovidas por los medios de comunicación, la mediación o los mass media; de tal forma que sea el uso del propio entendimiento el que determine nuestras prácticas de ocio.

Pensar por sí mismo es elegir como producto de una reflexión crítica ante los asuntos que el ser sabe que lo trascienden o que, simplemente, lo aquietan.

El ocio crítico advierte las implicaciones que tiene desconocer las advertencias que nos hacen pensadores como Fernando González y Jean Paul Sartre. El primero nos habla de la *egoencia* como única posibilidad de liberarnos de la colonización de la conciencia; y Sartre, complementa nuestra postura cuando nos habla de la apropiación del Verbo por parte de los europeos -vemos necesario,

oportuno, recuperar la palabra-. La *egoencia* es una posibilidad de develar las prácticas de ocio que están enmascaradas en ofrecimientos bondadosos, prometedores de felicidad y de bienestar permanente, el ser egoente, con respecto al ocio, reconoce las prácticas propias y las diferencia de las meramente espectaculares de la industria cultural del ocio. El ocio crítico, a partir de esta concepción, reconoce las prácticas que permiten vivir experiencias de ocio auténticas, propias, develando la ocultación que hacen las ofertas que siguen siendo ofrecidas desde la lógica del consumo y la producción.

Ponerse en el lugar de la otra persona, es su reconocimiento, el de su realidad, es mirarse desde allí, es oposición a la jerarquización de los conocimientos, desde el ocio, es aceptar que hay prácticas de ocio distintas a las propias y que son igualmente válidas. Es valorar la diversidad de prácticas como válidas e importantes en la construcción de conocimiento. Porque el ocio crítico devela toda actitud discriminatoria y jerarquizante, promueve a los seres humanos a interacciones en niveles equitativos. Así, toda práctica de ocio, desde la posibilidad que se da en los intercambios de experiencias se ve como una posibilidad de enriquecer el legado cultural y la aceptación de que allí está implícito todo el cúmulo de conocimiento de una cultura. En este sentido el ocio se fundamenta en la *pluralidad*, entendida como ponerse en el lugar del otro ser y aceptar su forma de pensar, sentir y vivir como válida y a partir de las cuales podemos establecer un diálogo genuino.

Apoyándonos en ese tercer principio que se exponía antes: actuar en consecuencia, quien se humaniza desde el ocio crítico, actúa de tal manera que asume personalmente las tareas y retos con los cuales se ha comprometido de cara a la sociedad y al entorno. Actuar en consecuencia significa participar desde el reconocimiento de las implicaciones que tiene el habernos comprometido, significa actuar desde los principios que hemos construido y valorado como dignos; esa actuación que ha considerado los otros y el entorno como componentes indispensables en la búsqueda de nuestras realizaciones no ha de

ser tratada en consecuencia desde la intención de favorecimientos personales e individualistas propios de la racionalidad ilustrada, del modelo neoliberal.

En la perspectiva del ocio crítico actuar en consecuencia significa que toda elección y toda participación se fundamentan en la reivindicación de la vida con todas sus implicaciones.

El sujeto que se forma desde la sensibilidad, desde la existencialidad del ocio crítico, se sabe como ser concreto en una realidad concreta, diferencia las vivencias de lo que son “experiencias” trascendentales en su devenir individual y social. En su tiempo de ocio valora y promueve de manera crítica, esto es, de manera responsable y comprometida las posibilidades de encuentro y de comunicación, favoreciendo el dialogo, la participación, las actitudes de solidaridad, honestidad, coraje, prudencia, justicia, generosidad, moderación, gratitud, humildad y reciprocidad. Son maneras de ser que elevan el compromiso social, ético y político a una categoría de principio orientador de la vida.

Formarse en un ocio crítico es formarse como ser revolucionario en donde se evidencia una transformación del individuo y de la sociedad, siendo muy atento como se dijo antes, a su compromiso consigo, con la comunidad y con el entorno, pues de lo que se trata es de reivindicar la vida en todas sus expresiones. En este orden de ideas, se le apuesta a seres que estén convencidos de que somos en la medida en que nos acerquemos a nuestra naturaleza, que entendemos demanda autenticidad y autonomía y desde la potencialidad de prepararnos para resolver lo cotidiano vital y para oponernos a toda situación que quiera instalar la estupidez masificada.

Hablamos de un sujeto que al interactuar y participar se expone, por ello tiene que estar formado y preparado porque debe saber leer e interpretar las demandas de la realidad y así en sus decisiones –que ha de socializar- no aparezca cual veleta al viento.

Coincidimos con Freire en que el sujeto que promovemos no ha de ser un sujeto que solo se adapta, diríamos que se conforma, por el contrario, el sujeto crítico

diferencia las implicaciones que tiene ser “influenciado por todo”. Pues a este sujeto crítico no le interesa “oler” a todo. En el ocio crítico es impensable un sujeto con una vida vacía producto del desinterés de búsqueda y del desinterés del otro, pues los “adaptados” pareciera que les es dada la vida con un repertorio invariable de su conducta, pues sin su intervención los instintos le dan ya resueltos lo que harán o evitarán. Este es un sujeto que podríamos nombrar como acrítico.

Los sujetos del ocio crítico tienen un compromiso con la existencia, a la que se le da contenido con los compromisos y las tareas que demandan los otros y el entorno. Si se quiere la vida es insípida o con sabor. El estar ahí es sólo existir, pero se trata de vivir, de legitimar nuestro ser, de responder y ser recíprocos con el legado cultural. Es decir, este ocio crítico, forma, capacita, repara y orienta para que el sujeto problematice su misma ingenuidad y adaptabilidad y pase a un pensamiento, a una conciencia crítica. Sería un sujeto que ha superado el susto que genera el ruido y la barahúnda del espectáculo sensacionalista. Pensamos que es posible un sujeto liberado, emancipado, distinto al modelo de ser que hacen y consumen estos estados tan industrializados pero tan atrasados y retrógrados con el ideal de un ser para la vida.

Ocio crítico y emancipación.

Quizá un ocio que en vez de apaciguar, en vez de divertir e imitar, emancipe, sea una inquietud que, en nuestro continente, tenga raíces en el siglo XVII, cuándo las ideas de la ilustración fueron asumidas por los criollos con más fuerza, en ese contexto de una América Latina colonizada por españoles y lusitanos como lo menciona ya Leopoldo Zea, citado por Antolínez (1997:115) -aunque, en ese marco de la ilustración, naturalmente, no pudo ser pensado el ocio como algo que pudiera pertenecer a una reivindicación de necesidad y derecho-. Así que consideramos que las reflexiones acerca del ocio han superado en algo ese carácter excéntrico que menciona Antolínez respecto a las características de la

ilustración (1997:36). Ya que hoy es un asunto que, lentamente, ha ido abordándose en los debates académicos, en las reflexiones de tertulias, congresos, simposios y programas diseñados para adelantar su comprensión, si bien no como se quisiera, ya que romper la cortina, el imaginario que orienta a la mayoría de la población es tarea ardua.

Entonces, urgente es hablar de un ocio crítico que emancipe de la impronta impuesta por la ya mencionada sociedad de la eficiencia y el cálculo que se ha extendido a todos los niveles de la vida, como es el caso de la escuela, que sigue el modelo de las ciencias exactas y naturales, cada vez más preocupada por privatizar, que por socializar lo público, por cederle el paso a las dictaduras corporativas. El ocio crítico plantea que es posible formarse para disfrutar el conocimiento como orientador de la vida, hacia la búsqueda de las posibilidades que da el saber que permita reconocer y construir, desde el mismo saber, las alternativas, las elecciones que nos conducen a realizaciones más auténticas. Emanciparse, en este contexto implica hacer real la interacción de la comunidad educativa en la conformación de las propuestas que emergen de sus convocatorias, emanciparse a través del diálogo abierto, de la argumentación. El ocio crítico emancipa al no tolerar que sus gustos y preferencias, sus fiestas y tertulias, sus celebraciones, programaciones y recreos estén mediados por un único lenguaje, el del poder, la obediencia y el disciplinamiento o el lenguaje de la globalización. Porque los lenguajes foráneos han de servir para comunicarnos y relacionarnos, no para codificarnos desde una estricta homogeneidad. Se trata de reafirmarnos en nuestra propia lengua para poder lenguajear.

Hoy la industria cultural del ocio ve la escuela como una oportunidad de negociar, quiere convertir la escuela pública como su gran comodín: el negocio de los transportadores, del turismo, el de los librerías, el negocio de las financiaciones, por mencionar sólo algunos; o negocios revestidos de medidas proteccionistas que, indiscutiblemente, hay que negar.

Un ocio, a la manera como lo entendemos, no comparte el sectarismo, el fanatismo ni los fundamentalismos. Porque lo que se propone es una espiritualidad abierta a valorar las experiencias de otros. Es una apertura franca que permite y favorece que emerjan las expectativas y perspectivas de las comunidades a través del libre juego de la comunicación y la expresión.

Algo que caracterizó la ilustración fueron las reformas económicas que buscaron la ampliación del comercio. Donde, como ya se dijo, se crean sociedades económicas, hoy transnacionales, poderes económicos que trascienden todas las fronteras sin distinción de credos, razas o culturas. Una de sus políticas es la globalización que, naturalmente, influye en las prácticas de ocio.

Ya desde la década de 1960 McLuhan introdujo la expresión “Aldea Global”, que se perfiló como un paradigma que se constituyó en una homogeneización en lo político, en lo económico y en lo social. En los 70’s se habla de la “tercera revolución industrial” caracterizada por la electrónica, la informática, la robótica, los materiales nuevos, la genética y la biotecnología. Aquí no escapa el ocio desde sus ofertas a la estandarización en un contexto de economía a escala, a la creación de grandes estructuras recreativas, esto contribuye a crear estilos de vida donde se pierde el contacto persona-persona, desconectando el individuo de sus familias, amigos y comunidades. Ya a mediados del siglo XIX se debatía cómo las innovaciones tecnológicas afectaban a las comunidades. No es diferente a los efectos que generan hoy la generalización del Internet, ya que es posible comprar, trabajar, aprender y participar en actividades de ocio desde la comodidad del hogar, sin embargo, con gran reducción de la participación social. Ello influye, naturalmente, en la identidad y la cultura que no escapa a esta lógica intencionada de imponer unívocos modelos de representación que, al pretender generalizar y orientar hacia el seguimiento de pautas comunes, hace caer en una cultura estandarizada.

El ocio crítico pretende develar las consecuencias que tiene esta pretensión de estandarización y niega toda directriz sistematizada. Además, emanciparse es liberarse de asuntos que constriñen al ser, por lo cual tiene que ver con luchar por la reducción de la jornada laboral, por la flexibilización de la jornada de trabajo, por la modificación de los horarios urbanos; siempre que estemos en una sociedad en la que se trabaja y se vive el espacio y el tiempo sociales de manera atomizada, alienada; la emancipación, desde este tópico, tiene que ver con la construcción de nuevas relaciones en donde las personas puedan participar e identificar sus múltiples posibilidades.

La emancipación, desde nuestro punto de vista es la *liberación* en constante proceso de perfectibilidad, emancipación es una *brega* persistente, es ese horizonte utópico que se mueve cada que damos un paso, tal como lo expresa Eduardo Galeano parafraseando a Fernando Birri: es lo que nos hace caminar hacia algo que nunca se logrará por completo (1994:184). El ocio crítico está, desde nuestro punto de vista, en constante construcción, cada día el ser se forma en este tipo de experiencia y, cada día, va construyendo en comunión formas de socialidad que se oponen a las propuestas de dominación ideológica y material del orden establecido.

La emancipación es lo que resulta de una determinada organización social y de la conciencia crítica del sujeto que se resiste a la alienación de su conciencia y de su cuerpo, a la injusticia y la insolidaridad. La emancipación inicia con el sujeto y la resistencia social y busca siempre construir formas de socialidad más humanas, es decir basadas en el encuentro entre los seres más que en el lucro y la competencia, más que en los objetos y el dinero. Un ocio crítico en constante proceso de emancipación, va humanizando la cotidianidad, es decir, la va 'limpiando' de prácticas que la quieren sujetar, que quieren constreñir esa cotidianidad, ese diario vivir por el que se mueven las personas y en el que la organización social se corporeiza, se hace sensación en la piel.

Los hallazgos en el pensamiento crítico latinoamericano nos permiten dimensionar una categoría que, igual, no se ha escapado a la seducción del mercado y que queremos retribuirle su significado en la concepción freiriana al referirse a una emancipación fundada en el *amor*.

Al referirnos al ocio crítico, el amor es una posibilidad permanente de los seres humanos en donde no se haga tan difícil la sensatez, coincidimos con Freire al establecer una cierta confianza entre los seres para crear espacios en los que esa experiencia humana contenga la esperanza de vivenciar el amor. De recuperar, a través de los diálogos, los afectos, que es la fuerza que mueve a los seres humanos y, desde donde, se origina o fundamenta la ética que, como dice Leonardo Boff a propósito de Freire, el lugar desde donde nace la ética no es la razón sino que es el afecto, el corazón, es la capacidad de afectar y sentir. Este amor se equipara con el ocio crítico cuando también se entiende como cuidado, como incondicionalidad. En palabras de Boff, “cuidar es la precondition que permite que el ser emerja de lo profundo a la realidad” (2008).

Otras subcategorías las encontramos en la *crítica*, en la *alternativa* a formas de sociedad alienantes e injustas, por lo que se manifiesta en la *justicia*, en el respeto por la *sacralidad* de la vida, evidente en el cuidado de la naturaleza y en la espiritualidad que nos hace conscientes de que somos más que simple materia, aunque nuestra existencia dependa de la misma. Asumimos el concepto de *pecado* de la teología de la liberación, es decir la negación a amar al otro y a la otra. En términos de cimentación de conocimiento, puede decirse que el ocio crítico es una obra con cierto *eclecticismo*, es decir, no se ubica en ningún espíritu escolar ni dogmático, sino que está abierto a diferentes posturas siempre que apunten a ese mínimo que es el afán liberador del ser y de la sociedad. El *eclecticismo* mismo lo consideramos como una característica del espíritu libre y crítico de esa emancipación que se construye a diario.

No asumimos la postura de ciertos marxismos que, de manera mecanicista, creen tener la historia en el bolsillo, sino que, en la misma línea de Freire, de los teólogos de la liberación y de la concepción de la crítica en Foucault.

Foucault y la Teología de la Liberación, como vimos en el capítulo inicial, comparten la voluntad de no prescribir, lo que consideran terreno de la economía, la política, etc., Freire tampoco prescribe pero no porque crea que eso es terreno de otras ramas diferentes a la pedagogía sino porque comparte la crítica posmoderna a la confianza absoluta en la ciencia y en el conocimiento. No obstante, la utopía no se pierde ni en los teólogos de la liberación ni en el pensamiento de Paulo Freire, puesto que mantienen la esperanza viva, en la búsqueda de un *inédito viable*, que pueda hacer posible esa paz, justicia e igualdad en la tierra que Jesucristo propuso en su evangelio. No se trata de una utopía en el sentido de *un* tipo de sociedad, sino de una *heterotopía*, es decir una apertura a múltiples mundos posibles.

Podrá pensarse que somos demasiado eclécticos y que recurrimos a nociones poco ortodoxas en una argumentación que, como tesis universitaria, debería tener un carácter más 'científico', sin embargo, nuestra crítica va dirigida también a ese *desencantamiento del mundo*, que nos cercena una parte importante de nuestro ser. Nos oponemos al olvido del mito, de lo religioso, de lo espiritual y, con Mariátegui, consideramos que es allí donde radica la verdadera fuerza revolucionaria, el verdadero motor de los cambios en el sujeto y en la sociedad, de su resistencia y su voluntad de liberación en *comunidad*.

Pero no proponemos un reconocimiento ilegítimo de nuestro ser latinoamericano como el que denuncia Arturo Andrés Roig, ese que lleva al paternalismo, al autoritarismo y a las diferentes formas de caudillismo; tampoco, como parece pensar Marx, creemos que con el fin de la lucha de clases se van a acabar las contradicciones entre los seres humanos, sino que asumimos la conflictividad del ser a la que ya se había referido Kant y que, constantemente, Estanislao Zuleta actualiza desde nuestra propia circunstancia. Desde el punto de vista del ocio

crítico sabemos que la comunión no es la total ausencia de conflicto ni que las exclusiones se van a dar por inexistentes en una supuesta sociedad o en las formas culturales del pasado, sino que sabemos que la solidaridad, la justicia, el amor, están siempre amenazadas por fuerzas subterráneas del ser humano y de la sociedad, por lo cual es una construcción cultural que debe estar alerta a esos peligros connaturales a la existencia humana.

CONCLUSIONES

La fundamentación conceptual mundial que sobre el ocio han construido diversos autores ha girado entorno a elementos aglutinadores ya sea referenciados como categorías, condicionantes, componentes o nociones de significados relacionados con la diversidad de dedicaciones temporales, las actitudes asumidas por el sujeto, las sensaciones o emociones que son generadas en el sujeto y expresadas por él, el contexto o lugar donde se vivencian, las actividades a desarrollar y el individuo adscrito en una comunidad socioeconómica e histórica determinada y condicionada por la dinámica productiva de dicha comunidad.

Referir actualmente a ocio, tiempo libre o recreación y su relación con otras áreas o sectores apuntan a la misma intención desde las reflexiones, eventos y/o publicaciones entre los académicos que abordan el tema, pero la transformación conceptual se ha dado desde su origen; entendemos entonces que la adopción de tiempo libre surge con la revolución industrial o industrialización y la proliferación del trabajo como factor determinante en las relaciones sociales administradoras del tiempo, y que enmascarando al ocio, la vivencia de éste se permitía en el tiempo libre diferente del tiempo de trabajo, y que la recreación como activismo era, y en gran medida su concepción continua siendo, una de las posibles formas de emplear el tiempo libre desde el juego recreativo en una sumatoria de actividades.

Ahora, los conceptos anteriormente señalados como ocio, tiempo libre, recreación y otros conceptos como deporte para todos, olimpismo, actividad físico deportiva, juegos recreativos u otra significación, pueden traer tras de sí intencionalidades de domesticación y/o dominación en sus prácticas, como estrategia ideológica, política y económica de intervención en las comunidades tendientes a homogeneizar las prácticas y “dinamizar” la industria del mercado.

El ocio, como práctica social caracterizada por el tiempo, la actividad, la sensación, la actitud, el individuo y su contexto, adhiriendo a el las categorías del ocio crítico *-resistencia, emancipación, sociedad y sujeto-* es también facilitador en recuperar la tradición y sostener la historicidad, mantener la autonomía y autenticidad e igualmente es significativo en las formas de interactuar de cada comunidad permitiendo la existencia de una necesaria heterotopía contextual, muchos otros mundos posibles, opuesta a una utopía universal de diseño ajeno global, acorde a las múltiples realidades sociales, económicas y políticas en la lucha de ideas en que se mueve nuestra región en particular y el mundo en general.

El ocio como lo entendemos, que para el individuo debe convertirse en una experiencia significativa, transformadora y valorativa, requiere de la formación de las personas – esto es la humanización-, desarrollo de la capacidad de análisis sensible y crítico, la percepción ética y estética, solidaria y política; pues como anteriormente en el texto esta referido en la tradición filosófica de la ley de los contrarios, esta dualidad o ley de contrarios u opuestos, también se presenta en el ocio crítico, cuyo opuesto sería el ocio acrítico, masificante, plástico, artificial.

Las prácticas sociales de ocio, desde la crítica, son tendientes a favorecer la creación de hábitos, actitudes y procedimientos considerados importantes y valorados al interior de cada comunidad, e igualmente favorecen la relación con los otros, la pluralidad, el respeto y el reconocimiento a las diferentes culturas, prácticas y comunidades como formas valiosas de conocimiento e interacción.

El ocio crítico no va tras las medallas, record o eliminaciones, no busca competir, prefiere cooperar, se da desde la solidaridad armónica con el entorno entre el yo, el otro y lo otro; trasciende la sensación de la espectacularidad o la expectativa de la novedad, diferencia lo público de la masa; se alimenta de lo simple: el lenguajear o la acción dialógica y el silencio natural, el encuentro ya sea con otros

o consigo mismo, el compartir, el disfrute y uso de los espacios colectivos, la participación en términos de igualdad y libertad en todos los sentidos asumidos con responsabilidad social por, para la especie y su ambiente.

Las redes sociales permanentemente tejidas entre cultura, industria, nación, comunidad, multinacionales, ambiente, aparatos ideológicos, así como el modelo político, configuran determinantes históricas para el ejercicio del ocio con diversos matices contextuales y la reelaboración de las prácticas sociales que de ocio se vivencian.

El ocio, orientado desde la industria cultural supranacional desde los mass media, promueve hábitos, creencias, comportamientos y actitudes que valorizan el consumo, la competición, la artificialidad y la movilización de divisas y que permite que la vida sea vivida desde la prefabricación no desde la autoconstrucción, la producción, reproducción y transformación de la herencia cultural ancestral; y eufemísticamente o colonialmente desde la mediación, sufrimos el enmascaramiento de conceptos como desarrollo, modernidad, evolución, información, progreso, industrialización u otros conceptos que ideológicamente traen consigo fines de dominación tendientes a favorecer el régimen establecido y la dinámica del comercio mundial con un ocio alienado.

Existe el ánimo de segmentar, dividir o clasificar todas las posibilidades de interacciones y expresiones humanas, es por esto que se entablan fronteras geográficas, políticas, culturales, raciales, religiosas, económicas o sexuales entre muchas otras, y otro ánimo integracionista, el del lenguaje, la política y el dinero como producción de conocimiento, comportamientos, modos e ideales de vida para el consumo unificado y alienado. Pero la membrana de protección a los valores culturales simbólicos, patrimoniales, históricos, materiales e inmateriales de cada comunidad la brinda el ocio, el ocio crítico en actitud creativa, solidaria y sensible eso sí, acompañado de la ética, la estética y la política.

En nuestras búsquedas permanentes desde el ocio por sociedades más igualitarias, justas, sensibles, críticas y democráticas no encontramos identidad plena, tal vez cercanías de tonalidades –asociadas en intenciones, formaciones, experiencias, modelos y autores- entre parcelas con rasgos de pretensiones similares; como el tratamiento de la pedagogía crítica del ocio, siendo el modelo de enseñanza planteado por el Dr. Fernando Mascarenhas, la idea de la ciudad lúdica del Dr. Fernando Tabares, así como con varios autores latinoamericanos.

En las diferentes prácticas de ocio en la época actual se pueden ver dos tendencias bien marcadas, una es la que Mascarenhas denomina Mercolazer y otra, la que el mismo autor nombra Lazerania; la primera es la que es producto de la mercantilización expansiva, voraz, cualidad propia del capitalismo, y la segunda tendencia, la Lazerania, es la que se configura como resistencia, como emancipación del mercado, como autonomía, que afirma al ser en cuanto ser y no en cuanto consumidor o producto a ser consumido.

Esta Lazerania es, a la vez, una realidad resistente que se da a diario en las “Favelas” de Brasil, en las “Comunas” de Medellín, en las “Villas miseria” en la Argentina o en los “Cerros” de Bogotá, en los barrios marginados, en las comunidades campesinas, afro e indígenas, en las fiestas que se burlan de los valores prototipo, en los desfiles por el orgullo gay, en la creación de clips que se “cuelgan” en Internet en los que se hacen ironías, sarcasmos que pueden ser disfrutados por jóvenes en todo el mundo (esa tecnología que a la vez homogeneiza, destruye y desune, a la vez crea nuevas formas de comunicación y de resistencia), en formas de apropiación del espacio urbano; decíamos que esa Lazerania es a la vez una realidad resistente, y también un sueño en construcción, una heterotopía que se va construyendo a través de nuevas formas de percepción, nuevas sensibilidades que son la única forma de construcción de nuevos mundos.

Desde el ocio crítico como instancia de humanización, el ser es partícipe de su propio proceso formativo, contrario a la educación bancaria, y allí se potencia el

pensamiento crítico-reflexivo-consecuente en la intención de comprender los problemas y motivaciones de la vida, la búsqueda de soluciones y las consecuencias de las actuaciones. De esta forma, el ocio crítico identifica desde la persona sus intereses, las características, capacidades y necesidades entablando diálogo contextual en su sociedad.

La diferencia rica y valiosa, sumada a la igualdad anhelada en derechos, son características propias de la región latinoamericana y que soportan la identidad de nuestras culturas; procurar entonces perpetuar y recuperar nuestra identidad como valor cultural –histórico/oral, mestiza/negra/indígena/criolla, en prácticas, creencias y tradiciones- es el compromiso ineludible de sus habitantes y un camino para lograrlo es el ocio crítico.

BIBLIOGRAFIA

Referencia bibliográfica citada.

ADORNO, Theodor W. Teoría estética. Ediciones Orbis S.A. Tercera edición. Buenos Aires. 1983.

ALONSO, Luís Enrique. La era del consumo. Siglo XXI editores. Madrid. 2005.

ALTHUSSER, Louis. Ideologías y aparatos ideológicos de Estado, Freud y Lacan. Manuscrito. Documento enero-abril de 1969.

ALTUVE, Eloy. Deporte: modelo perfecto de globalización del espectáculo, el entretenimiento y las comunicaciones. Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos -CEELA- de la Universidad del Zulia. Maracaibo. 2002.

ANTOLÍNEZ C., Rafael. La filosofía del siglo XVIII: novatores e ilustrados. En: MARQUINEZ A., Germán et al. La Filosofía en América Latina, historia de las ideas. 2ª reimp. Bogotá: Búho, 1997. p. 107-140

APEL, Karl Otto; DUSSEL,

AYUSTE, Ana; FLECHA, Ramón; LÓPEZ, Fernando; LLERAS, Jordi. Planteamientos de la pedagogía crítica. Comunicar y transformar. Editorial Grao. Tercera edición. Barcelona. 1999.

BARDIN, Laurence. El Análisis de Contenido. Madrid: Akal, 1977. 183p.

BARRIGÓS, Concha. Los museos se clonan en Internet. En: Generación. Suplemento dominical de temas contemporáneos del periódico El Colombiano. Medellín. Domingo 03 de febrero. 2008.

BATALLOSO NAVAS, Juan Miguel; y BOFF, Leonardo. Entrevista a Leonardo Boff: Paulo Freire y los valores del nuevo milenio. En: Redes Cristianas, Sevilla (mayo de 2007). Disponible en: <http://www.redescristianas.net/2008/04/02/entrevista-a-leonardo-boff-paulo-freire-y-los-valores-del-nuevo-milenio-juan-miguel-batalloso-navas/> Consulta: abril de 2008

BERNSTEIN, Carl; y, POLITI, Marco. Su Santidad (traducción de CORREA, María Mercedes; y, GARCIA, Ángela). Bogotá: Norma, 1996. 616p.

BETTA, Lorena. José Carlos Mariátegui o el socialismo indo- americano. En: Rebelión [Periódico en línea]. (14, Oct., 2005). Disponible en: Consulta marzo de 2008

BLANDÓN MENA, Melquiceded. Consideraciones metodológicas para el estudio de ocio en las sociedades latinoamericanas. En: TABARES, José Fernando; OSSA, Arley Fabio; MOLINA, Víctor Alonso. (Coordinadores). El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos. Editorial Civitas. Medellín. 2005.

_____, Melquiceded. La calle como territorio lúdico: un elogio del juego callejero. En: MOLINA BEDOYA, Víctor Alonso; TABARES FERNÁNDEZ, José Fernando. (Compiladores) Ocio y ciudad. Diálogos para la construcción de espacios lúdicos. Grupo de investigación Ocio, expresiones motrices y sociedad. Corporación civitas. Estudios de ocio cultura y sociedad. Medellín. 2007.

BOFF, Leonardo; y, GUTIERREZ, Raúl. El evangelio que no libera no es evangelio (entrevista con IPS). En: Centro Memorial Martin Luther King, Jr., La Habana, (2 de abril de 2008). Disponible en: <http://ecaminos.org/leer.php/5010> Consulta: abril de 2008

_____, Leonardo; y, ORELLANA, Gloria (entrevistadora). "Monseñor Romero no es un santo porque cuesta mucho el proceso y somos pobres" (entrevista). En: Diario colatino, El Salvador (24 de marzo de 2008). Disponible en: <http://www.diariocolatino.com/es/20080324/nacionales/53327/> Consulta: marzo de 2008

BOLAÑO MERCADO, Tomas Emilio. Qué hacer del ocio: elementos teóricos de recreación. Futuro editores. Medellín. 1988.

BOLTVINIK, Julio. Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano. Papeles de población. www.redalyc.org la hemeroteca científica en línea en ciencias sociales. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. México. 2005.

BOTERO URIBE, Darío. El derecho a la utopía. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Quinta edición. Bogota. 2005.

BRUCKNER, Pascal. La euforia perpétua. Segunda edición. Tusquets. Barcelona. 2002.

BURDEN, Josephine. Desarrollo de la persona más desarrollo de la comunidad igual a desarrollo humano. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo

humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

CAAMAÑO, Víctor Manuel. Educación, Cultura y tratado de libre comercio. En: Agenda Cultural Alma Mater. Universidad de Antioquia. N. 113. Medellín. 2005.

CAGIGAL, José Maria. Cultura intelectual y cultura física. Editorial Kapelusz. Buenos Aires. 1979.

CAILLOIS, Roger. Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo. Fondo de la cultura económica. México. 1986. Primera edición en Francés 1967.

_____, Roger. Teoría de los juegos. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona. 1958.

CASAS, Bartolomé de las. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México: Fondo de Cultura Económica, 1975

CASTAÑEDA MEDINA, Sandra Lucia. Identidad y nacionalidad en América Latina. Editorial Voluntad. Bogota. 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. La poscolonialidad explicada a los niños. Popayán: Universidad del Cauca, 2005. 112p.

COCA, Santiago. ¿Es el ocio deportivo una realidad entrañable? En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

Código de Comercio Colombiano. Editorial Legis. Bogotá. 2004.

Colaboradores de Wikipedia. *Leopoldo Zea Aguilar* [en línea]. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2008 [fecha de consulta: 27 de febrero del 2008]. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Leopoldo_Zea_Aguilar> Consulta: Noviembre de 2007

_____. *Teoría de la dependencia* [en línea]. Wikipedia, La enciclopedia libre, 2008 [última revisión: 16 de marzo del 2008]. Disponible en <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Teor%C3%ADa_de_la_dependencia&oldid=15870285>. Consulta: marzo de 2008

Cuadernos de ocio. Universidad de Antioquia. Instituto Universitario de Educación Física. Medellín. N. 1. Octubre – diciembre 1997.

Cuadernos de ocio. Universidad de Antioquia. Instituto Universitario de Educación Física. Medellín. N. 3. Abril – junio 1998.

Cuadernos de ocio. Universidad de Antioquia. Instituto Universitario de Educación Física. Medellín. N. 4. Noviembre – Diciembre 1999.

Cuadernos de ocio. Universidad de Antioquia. Instituto Universitario de Educación Física. Medellín. N. 5. Mayo – junio 2000.

Cuadernos de ocio y sociedad. Corporación Cívitas. Estudios de ocio, cultura y sociedad. Medellín. Vol. 1. N. 1 / 2. 2006.

Cuadernos de ocio y sociedad. Corporación Cívitas. Estudios de ocio, cultura y sociedad. Medellín. Vol. 1. N. 3. 2007.

CUENCA CABEZA, Manuel. Educación para el ocio. Actividades escolares. Editorial Cincel S.A. Primera reimpresión. Madrid. España. 1985.

_____, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria. La crítica de Marx al capitalismo y su influjo en la historia del pensamiento occidental. En: Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria. Filosofía. Temario. Volumen IV. Historia de la filosofía moderna y contemporánea. Andalucía: Mad, 2007. 588p. Disponible en www.educajob.com. Consulta octubre de 2007

CUSHMAN, Grant. Ocio, desarrollo humano y política social: una perspectiva neozelandesa. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

Declaración de Sao Paulo. El ocio en la sociedad globalizada: inclusión o exclusión. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

DE GRAZIA, Sebastián. Tiempo, trabajo y ocio. Editorial Tecnos. Madrid. 1966.

Despertad. Revista de los testigos de Jehová. Edición 8 de enero 2003. Sociedad de biblias y tratados. La torre del vigía de Pensilvania. Bogotá. 2003.

Dinero. Revista de información comercial. N. 292. Colombia. Edición de diciembre 07 de 2007.

Dinero. Revista de información comercial. N. 294. Colombia. Edición de febrero 01 de 2008.

DUMAZEDIER, Joffre. Hacia una civilización del ocio. Editorial Estela S.A. Barcelona. 1964.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980. 240p.

_____, Enrique. Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, 1994. 322p.

DUVIGNANUD, Jean. El juego del juego. Breviarios. Fondo de cultura económica. Primera reimpresión de la segunda edición. Colombia. 1997.

El Colombiano de Medellín. Periódico de circulación diaria. Colombia. Página 15a del martes 25 de septiembre de 2007.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric. Deporte y ocio en el proceso de la civilización. Fondo de cultura económica. Madrid. 1992. Primera edición en inglés 1986. 352p.

ENGELS, Fredrich. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Cuarta edición. Panamericana Editorial. Santa fe de Bogotá. 1996.

ESPOSITO, Francisco. La masificación no existe. Por una interpretación y utilización constructiva de los mass media. Ediciones Paulinas. Bogotá. 1978.

FISCHER, Kuno. Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica. En: KANT, Immanuel y PEROJO, José del (trad.). Crítica de la razón pura. Buenos Aires: Orbis/Hispanamérica, 1984. p. 17-49

FOUCAULT, Michel y DÁVILA, Jorge (trad.). En: Revista de Filosofía ULA. Vol. 8 (1995); p. 5-35. Disponible en: www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros-investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf 18p. Consulta noviembre 2007

_____. El Sujeto y el Poder. En: Revista de Ciencias Sociales. Montevideo, N. 12 (1996). (Traducción del original en inglés por CASSARALE, Santiago y VITALE, Angélica). Versión electrónica disponible en: <http://www.hojaderuta.org/013/informes/foucault.pdf>. Consulta noviembre de 2006

FRANCO, Saúl; OSSA, Arley; y MOLINA, Víctor. El humanismo en la responsabilidad del intelectual del ocio y la recreación. En: Tabares, José Fernando; Ossa, Arley Fabio; Molina, Víctor Alonso. (Coordinadores). El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos. Editorial Civitas. Medellín. 2005.

FREIRE, Paulo. La educación como práctica de la libertad. Medellín: Pepe, S/F (1965). 164p.

FREIRE, Paulo. Pedagogía del oprimido. Bogotá: América Latina, S/F (1967). 262p.

_____. Última entrevista. En: Biblioteca digital Paulo Freire [en línea] S/F (17, abr., 1997). Disponible en: <http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/Controle?op=detalhe&tipo=Video&id=622>
Consulta: Marzo de 2008

_____; y KOROL, Claudia. Entrevista a Paulo Freire sobre educación popular, la educación técnica y la educación crítica. En: América Libre, Buenos Aires (marzo de 1993). Disponible en: <http://foroeddes.blogia.com/2006/110801-entrevista-a-paulo-freire-sobre-la-educacion-popular-la-educacion-tecnica-y-la-e.php>
consulta: marzo de 2008

_____; y QUIROGA, Ana. Charla entre Paulo Freire y Ana Quiroga. En: Avizora, (sept. 1993). Disponible en: http://www.avizora.com/publicaciones/el_pensamiento_de/textos/0014_paulo_freire.htm
consulta marzo de 2008

FUENTES, Miguel Ángel. Los principios fundamentales de la teología moral católica. 2ª ed. San Rafael: 2005. 163p. Disponible en: www.foromoral.com.ar
Consulta octubre de 2007

GADAMER, Hans Georg. Verdad y Método II. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1994.

GALEANO, Eduardo. Úselo y Tírelo: el mundo al fin del milenio visto desde una ecología latinoamericana. Argentina: Planeta, 1994. 184p.

GALEANO, María Eumelia. Estrategias de investigación social cualitativa: el giro en la mirada. Medellín: La Carreta, 2004.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Editorial Grijalbo. México. 1995.

_____. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Editorial Gedisa. Barcelona. 2004.

GARCÍA VEGA, José Luís. Ocio y turismo. Biblioteca Salvat de grandes temas. Salvat editores S.A. Barcelona. 1973.

GOMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. Leopoldo Zea. Madrid: Ediciones del Orto, 1997. 96p. Versión ampliada disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/zea-introdc.htm> Consulta: diciembre de 2007

GERLERO, Julia. ¿Ocio, tiempo libre o recreación? Aportes para el estudio de la recreación. Editora de la Universidad Nacional del Comahue. Buenos Aires. Neuquén. 2004.

GODBEY, Geoffrey. El ocio y la celebración de la vida. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

GOMES, Christianne Luce. Lazer e cultura. Volume 2. Lazer e trabalho. Universidad Federal de Minas Gerais. Centro de Estudos de lazer e recreação – CELAR- Fundação de desenvolvimento da pesquisa. Serviço social da Indústria– Departamento Nacional. Universidad Corporativa do SESI/UniSESI. Brasilia. 2005.

GOMES, Christianne Luce. O ocio como objeto de estudos: Notas introdutórias sobre conceitos e ocorrência histórica em nossa sociedade. En: Cuadernos de ocio y sociedad 1/2. Corporación Civitas. Medellín. 2007.

_____, Christianne Luce. Lazer e cultura. Volume 2. Lazer e trabalho. Universidad Federal de Minas Gerais. Centro de Estudos de lazer e recreação – CELAR- Fundação de desenvolvimento da pesquisa. Serviço social da Indústria– Departamento Nacional. Universidad Corporativa do SESI/UniSESI. Brasilia. 2005.

_____, Christianne; STOPPA, Edmur Antonio; ISAYAMA, Helder Ferreira. Lazer e Mercado. Coleção Facer/Lazer. Papyrus Editora. Campiñas, Brasil. 2001.

_____, Christianne Luce. (Organizadora). Dicionário crítico do lazer. Editorial Autentica. Belo Horizonte. 2004.

GOMES DE ASSIS PIMENTEL, Giuliano. Desafíos a la integración latinoamericana en las investigaciones sobre tiempo libre. En: Cuadernos de ocio y sociedad. Editorial Civitas. Volumen 1. Número 3. Medellín. 2007.

GOMÉZ-MARTÍNEZ, José Luis. Leopoldo Zea: El Hombre y su Obra. Madrid: Ediciones del Orto, 1997. Edición aumentada en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/zea-introdc.htm>. Última consulta: 10 de mayo de 2008

GONZÁLEZ, Fernando. Los negroides. 4ª ed. Medellín: Bedout, 1976. 154p.

_____. Nociones de izquierdismo. 1ª reimp. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002. 84p.

GONZÁLEZ LLACA, Edmundo. Alternativas del ocio. Archivos del fondo económico. México. 1975.

GRACIANI, Maria Stela Santos. Pedagogía social de la calle. Cortez editores. Sao Paulo. 1997.

GUADARRAMA, P. La filosofía latinoamericana de la liberación. En: La filosofía en América Latina: historia de las ideas. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (ed.). Santafé de Bogotá: El Búho, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Contra el fatalismo de la pobreza (entrevista con la BBC). En: BBC Mundo, Londres. (12 de mayo de 2003). Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_3019000/3019891.stm consulta: Marzo de 2008

_____; y, VACCARO, Yolanda (entrevistadora). El Papa demostró lucidez y coraje al enfrentarse a la invasión de Irak. En: El comercio, Lima. (Mayo, 2003). Disponible en: http://www.solidaridad.net/articulo712_enesp.htm consulta: Marzo de 2008

HARAHOUSOUN, Ivonne. Ocio como potencial para el desarrollo personal y social de las personas de avanzada edad. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

HENDERSON, Karla. Desarrollo humano y ocio justo. En: CUENCA, Manuel (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

HERRERA TORRES, Juvenal. Sobre la integración bolivariana de América Latina. En: Neurón. Vol. 7 (2004); p. 4-17

HORKHEIMER, Max. Teoría tradicional y teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 291p.

HORKHEIMER, Max. ADORNO, Theodor. Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos. Los Ángeles, California. 1944.

HUIZINGA, Johan. Homo Ludens. Editorial Alianza/Emecé. Quinta reimpresión. España. 1995. Primera edición 1954.

INDER. Instituto de Deporte y Recreación de Medellín Inder. Aprender jugando, una apuesta para construir ciudad. Editorial artes y letras Ltda. Medellín. 2005.

ISAYAMA, Hélder Ferreira; ASSBÚ LINHALES, Meily. Sobre lazer e política. Maneiras de ver, maneiras de fazer. Editora Universidad Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2006.

JONSON, Paul. De la visión a la acción: la necesidad de implementar los principios de la Declaración de Sao Paulo sobre Ocio y Globalización. En: Cuenca, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

KANT, Immanuel y; PEROJO, José del (trad.). Crítica de la razón pura (tomo I). Buenos Aires: Orbis/Hispanamérica, 1984. 285p.

KELLY, John. Asuntos del milenio. Una perspectiva global. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

KENNETH, Roberts. Ocio y desarrollo humano en el futuro inmediato. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

KLEIBER, Douglas. Implicaciones del compromiso y la separación como experiencias de ocio relativas la desarrollo humano. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

KURZ, Robert. La ignorancia de la sociedad del conocimiento. Documento electrónico. Pimienta negra. 11 de febrero de 2002.

LAFARGUE, Paúl. El derecho a la pereza. Editorial Grijalbo. México. 1970.

LANDER, Edgardo. Universidad y producción de conocimiento: reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. En: SÁNCHEZ RAMOS, Irene y SOSA ELÍZAGA, Raquel (Coords.). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. 167-179

LICERE. Revista semestral publicada pelo Centro de Estudos de Lazer e Recreação -CELAR- Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional. Universidad Federal de Minas Gerais -UFMG- Vol 9. N. 2. Belo Horizonte. 2006

LIPOVETSKY, Gilles. El imperio de lo efímero. La moda y sus destinos en las sociedades modernas. Editorial Anagrama. Séptima edición. Barcelona. 2000.

_____. La era del vacío. Editorial Anagrama. Barcelona. 1986.

LÓPEZ QUINTAS, Alfonso. Tiempo de ocio, tiempo de creatividad. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

LOWY, Michael. El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui. Espacio crítico [revista en línea]. Jul.-Dic. 2007, no. 7 [citado 31 de marzo de 2008]. Disponible en: <http://www.espaciocritico.com/Revista.asp?numero=8&articulo=309>

_____. Revolutionary Mysticism: José Carlos Mariátegui and Religion. *UPL*. [online]. Mar. 2005, vol.10, no.28 [cited 31 March 2008], p.49-59. Available from World Wide Web: http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005003000003&lng=en&nrm=iso ISSN 1315-5216.

LULL PEÑALBA, Josué. Teoría y práctica de la educación en el tiempo libre. Editorial CCS. Madrid. 1999.

MAESTRE ALFONSO, Juan. La pobreza en las grandes ciudades. Biblioteca Salvat de grandes temas. Salvat editores. Barcelona. 1973.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En: CÉSAIRE et al. Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal, 2006. p. 173-196. Disponible en: <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1269.pdf>

MARCUSE, Herbert. Cultura y sociedad. Acerca del carácter afirmativo de la cultura. Sexta edición. Editorial Sur. Buenos Aires. 1978.

MARIÁTEGUI, José Carlos. ¿Existe un pensamiento hispano-americano? En: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. ¿Qué es eso de filosofía latinoamericana? 4ª ed. Bogotá: El Búho, 1986. p. 60-65

MARTÍN-BARBERO, Jesús. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2003.

MARX, Karl. Introducción general a la crítica de la economía política. En: Marx et al. Teoría marxista del método. 3ª ed. Bogotá: Editor Rojo/Tiempo Crítico, 1975. p. 7-54

_____ y GRANADOS, José (traductor). Manuscritos 1844 (manuscritos completos). Bogotá: 1994. 164p.

MASCARENHAS, Fernando. Entre ocio e o negócio. Teses acerca da anatomia do lazer. Universidad Estadual de Campinas. Faculdade de Educação Física. Campinas. 2005.

_____, Fernando. Lazer como prática da liberdade. Uma proposta educativa para a juventude. Segunda edición. Editora Universidad Federal de Goias. Goiania. 2004.

MASSÉ NARVÁEZ, Carlos. [cmasse@cmq.edu.mx] Adorno. Teoría Crítica y Dialéctica Negativa. En: Revista de antropología experimental [revista en línea]. No. 04 (2004); Universidad de Jaén, España. pp. 1-14. <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2004/masse2004.pdf> Consulta febrero de 2008

MATTELARD, Armand. Industria cultural. Circulo rojo editores. Bogotá. S/F.

MATURANA, Humberto. La democracia es una obra de arte. Instituto para el desarrollo de la democracia Luís Carlos Galán. Cooperativa editorial magisterio. Bogotá. Reimpresión 2004.

MAUSS, Marcel. Sociología y antropología. Colección de Ciencias Sociales. Editorial Tecnos. Madrid. 1991.

MAX-NEEF, Manfred; ELIZALDE, Antonio; HOPENHAYN, Martín. Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro. Cepaur -Fundación Dag Hammarskjold-Proyecto 20 editores. Medellín. 2000.

MCLAREN, Peter. Pedagogía crítica, resistencia cultural y la producción del deseo. Aique grupo editor. Primera edición. Argentina. 1993.

MELO, Victor Andrade de. A animação cultural. Conceitos e propostas. Editorial Papirus. Campinas. 2006.

_____, Víctor Andrade de; ALVES JUNIOR, Edmundo de Drummond. Introdução ao lazer. Editorial Barueri. Manole. 2003.

MENICUCCI, Telma. Políticas públicas de lazer. Questões analíticas e desafios políticos. En: ISAYAMA, Hélder Ferreira; ASSBÚ LINHALES, Meily. (Coordinadores). Sobre lazer e política. Maneiras de ver, maneiras de fazer. Editora Universidad Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2006.

MERRADES MILLET, Julián. Dialéctica e idealismo en Hegel. Logos: Anales del seminario de metafísica. No 20 (1985); pp. 141-170. Disponible en www.ucm.es. Consulta octubre de 2007

MIGNOLO, Walter D. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: WALSH, Catherine; SHIWY, Freya y; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds). Indisciplinar las ciencias sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002.

MIJAILOV, M. I. La revolución industrial. Editorial Colombia nueva. Bogotá. 1983.

MOLINA BEDOYA, Víctor Alonso; TABARES FERNÁNDEZ, José Fernando. (Compiladores) Ocio y ciudad. Diálogos para la construcción de espacios lúdicos. Grupo de investigación ocio, expresiones motrices y sociedad de la Universidad de Antioquia y Corporación Civitas estudios de ocio, cultura y sociedad. Medellín. 2007.

MOLINA BEDOYA, Víctor; OSSA MONTTOYA, Arley; PINILLOS GARCÍA, Jesús. Didáctica contemporánea, motricidad comunitaria y ocio. Retos para una formación de calidad en educación física. Impresión Editorial Universidad Pontificia Bolivariana. Colombia. 2001.

MOLINA, Víctor Alonso. Ocio y realización humana. En: Cuadernos de ocio N° 5. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 2000.

MOLINA, Víctor; OSSA, Arley; FRANCO, Saúl. La fiesta como manifestación del ocio: resistencia y subversión de lo cotidiano. En: TABARES, José Fernando; OSSA, Arley Fabio; MOLINA Víctor Alonso. (Coordinadores). El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos. Editorial Civitas. Medellín. 2005.

MONETA, Carlos Juan. Presentación al texto: Las industrias culturales en la integración Latinoamericana. Editorial Universitaria de Buenos Aires –Eudeba-Argentina. 1999.

MORA RODRÍGUEZ, Arnoldo. Lógica trascendental y razón crítica en Kant. En: Comunicación [En línea]. 2000, 11 (002): [Fecha de consulta: 24 de octubre de 2007] disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx> ISSN 0379-3974

MORENO, Inés. El ocio creativo: un camino para el desarrollo humano. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

MORROW, Gerald. El ocio en la vida de las personas con discapacidad: Tendencias en los Estados Unidos y retos del futuro. Cátedra de ocio y minusvalías. Actas de las primeras jornadas. Universidad de Deusto. Instituto de estudios de ocio. España. 1995.

MUNNÉ, Frederic. Psicosociología del tiempo libre. México: Trillas, 1980. 204p.

_____, Frederic. Psicosociología del tiempo libre. Editorial Trillas. Segunda reimpresión. México Distrito Federal. 1985.

NAHRSTEDT, Wolfgang. Ocio: el camino hacia la paz entre culturas. ¿Las próximas "escenas" para el desarrollo humano? En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

NAVARRO, Pedro. El futuro del empleo. Colección desafíos de nuestro tiempo. Galaxia Gutenberg. Circulo de lectores. Barcelona. 1999.

NOVY, Andreas. Economía política internacional con ejemplos de América Latina. En: Lateinamerika-Studien Online [En línea]. Viena: Departamento para el Desarrollo Urbano y Regional de la Universidad de Economía de Viena, 2005. Disponible en: <http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipoesp/ipoesp-741.html> Consulta: marzo de 2008

ONU. Organización de Naciones Unidas. Proclamación de los Derechos Humanos artículo 24. 1948.

OSPINA, William. América mestiza. El país del futuro. Punto de lectura. Editorial Nomos. Primera reimpresión. Bogotá. 2007.

_____. Verdad y alegría. En: una reflexión sobre Colombia desde la educación. Tensión de la memoria y placer del pensamiento. Fondo editorial universidad EAFIT. Medellín. 2000.

PETRAS, James. América Latina: de la globalización a la revolución. Editorial Homo Sapiens. Santa fe de Bogota. 2004.

PIEPER, Josef. El ocio y la vida intelectual. Ediciones Rialp, S.A. Madrid. 1962.

PUIG, Joseph; TRILLA, Jaume. La pedagogía del ocio. Editorial Leartes. Segunda edición. Barcelona. 1996.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of World-Systems Research, VI, 2 Summer/Fall 2000, 342-386.

RACIONERO, Luís. Del paro al ocio. Editorial Anagrama. Barcelona. 1993.

RAMÍREZ, Augusto. Consumismo, familia y sociedad. Corrupción, violencia y consumo. Libro virtual. Cibepress@yahoo.com www.elinstituto.org 2003.

ROBLEDO, Jorge Enrique. Cultura, neoliberalismo y TLC. En: Agenda Cultural Alma Mater. Universidad de Antioquia, N. 113. Medellín. 2005.

_____. ¿Por qué decirles no al ALCA y al TLC? Bogotá: Tribuna Roja, 2004. 43p.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, Juan Camilo. Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo. Universidad externado de Colombia. Bogotá. 1987.

ROIG, Arturo Andrés. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. 313p.

ROLLO, May. Libertad y destino. Editorial Norton. Nueva York. 1981.

RUIZ CONTARDO, Edgardo. La desconocida y manipulada relación entre ciencia social e ideología. En: SÁNCHEZ RAMOS, Irene y SOSA ELÍZAGA (Coords.). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. 237p.

RUSKIN, Hillel. ¿Cómo puede la educación del ocio contribuir al desarrollo humano? En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

SABATO, Ernesto. La resistencia. Seix barral editores. Octava reimpresión. Colombia. 2003.

SALAZAR RAMOS, Roberto J. El positivismo latinoamericano. En: MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán et al. La filosofía en América Latina, historia de las ideas. 2ª reimp. Bogotá: Búho, 1997. p. 141-186

SÁNCHEZ RUBIO, David. Filosofía, derecho y liberación en América Latina. Bilbao: Desclée Brouwer, 1999. 307p. Disponible en el Worl Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/filosofi/filosofi.html> Consulta: marzo de 2008

SANTANNA, Denise Bernuzzi de. O prazer justificado: Historia e lazer. Editorial Marco Zero. Sao Paulo. 1994.

SÁNCHEZ RAMOS, Irene y SOSA ELÍZAGA, Raquel (Coords.). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. 252p.

SÁNCHEZ NORIEGA, José Luís. Crítica de la seducción mediática. Editorial Tecnos. Madrid. 1997.

SAVATER, Fernando. Política para Amador. Editorial Ariel. Segunda edición. Medellín. 1992.

SCANNONE, Juan Carlos. Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación. En: Erasmus, revista para el diálogo intercultural. No 1/2 (2003). Disponible en: <http://www.afyl.org/scannone.pdf> consulta: marzo de 2008. ISSN: 1514-6049

SCHELKSHORN, Hans [GAMBOA, Miguel (Trad.)]. La 'Filosofía de la Liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. En: Polylog, foro para filosofía intercultural. [Online]. Vol. 1 (2000). Disponible en: <http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm#r7> Consulta diciembre de 2007 ISSN 1616-2943

SIVAN, Atara. ¿Cómo puede el ocio contribuir al desarrollo humano en el futuro inmediato? En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

SOTO ISAZA, Diego. Ocio y trabajo en Grecia. A propósito de una curiosidad lingüística. En: Cuadernos de ocio N. 3. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 1998.

SPENGLER, Oswaldo. La decadencia de occidente: Bosquejo de una morfología de la historia. Undécima edición. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1958.

SPITALETTA HOYOS, Reinaldo. Ocio y ciudad. En: Cuadernos de ocio N. 5. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 2000.

STAFFAN BURESTAM, Linder. La acosada clase ociosa. Editorial sudamericana. Buenos Aires. 1983.

STEBBINS, Robert. Un estilo de vida optimo de ocio: combinar ocio serio y casual en la búsqueda del bienestar personal. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

SUÁREZ ÁLVAREZ, Javier. Apuntes para una historia de la recreación en Antioquia. Retrospectiva de los últimos 20 años. Indeportes Antioquia. Medellín. 2005.

SUE, Roger. El ocio. Fondo de la cultura económica. México. 1982.

TABARES FERNÁNDEZ, José Fernando. (Compilador). Instituto de Deportes y Recreación de Inder - Medellín. Dimensión social del deporte y la recreación públicos. Un enfoque de derechos. Medellín. 2005.

TABARES, José Fernando. Ocio y desarrollo humano. En: Cuadernos de ocio N. 5. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 2000.

TABARES, José Fernando y MOLINA, Víctor Alonso. Utopía y realidad del ocio en nuestro tiempo. En: Cuadernos de ocio N. 1. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 1997.

TABARES FERNÁNDEZ, José Fernando; OSSA MONTOYA, Arley Fabio; MOLINA BEDOYA, Víctor Alonso. (Coordinadores). El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos. Editorial Civitas. Medellín. 2005.

TABARES, Fernando; BLANDÓN MENA, Melquiceded; FRANCO, Saúl Antonio; OSSA MONTOYA, Arley Fabio; MOLINA BEDOYA, Víctor. Ciudad lúdica. Elementos para la construcción de una sociedad solidaria y del bienestar. En: Cuadernos de ocio y sociedad. Volumen 1. N. 1/2. Corporación Civitas. Medellín. 2007.

TEDRICK, Raymond y MCGUIRE, Francis. Envejecer en el país de Ulises. Desarrollo humano y ocio. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

TEJADA, Luís. Libro de crónicas. Colección milenio. Grupo editorial Norma. Santa fe de Bogotá. Colombia. 1997.

TOTI, Gianni. Tiempo libre y explotación capitalista. Ediciones de cultura popular S.A. México. 1975.

TOURAINÉ, Alain. Trabajo, ociosos y sociedad. Ocio y sociedad de clases. Editorial fontanella. Barcelona. 1971.

TREJO DELARBRE, Raúl. La Internet en América Latina. En: Las industrias culturales en la integración Latinoamericana. Editorial Universitaria de Buenos Aires –Eudeba- Argentina. 1999.

TRILLA BERNET, Jaume. Para una pedagogía del ocio que no se desmienta a sí misma. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

URREGO RODRÍGUEZ, Edgar Armando. El ocio...una bofetada a los modelos de autoridad. En Cuadernos de ocio N. 5. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 2000.

VEBLEN, Thorstein. La teoría de la clase ociosa. Editorial abril cultural. Sao Paulo. 1985.

WAICHMAN, Pablo. Tiempo libre y ocio. ¿Libertad o permiso? En: cuadernos de ocio N. 4. Instituto Universitario de Educación Física. Universidad de Antioquia. Medellín. 1999.

WAICHMAN, Pablo. Tiempo libre y recreación. Un desafío pedagógico. Ediciones Pablo Waichman. 1998.

YEPES, Enrique [eyepes@bowdoin.edu]. Filosofía de la liberación latinoamericana. Textos sobre América Latina [publicación en línea]. Brunswick: Bowdoin College, abril de 2006. Disponible en: <http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/liberac.htm> consulta: febrero de 2008

ZEA, Leopoldo. América en la historia. Madrid: Revista de Occidente, 1970. 256 p.

_____. La filosofía americana como filosofía sin más. 2ª ed. México: Siglo XXI, 1974. 160p.

ZEDONG, Mao. Cinco tesis filosóficas de Mao Zedong. Ediciones en lenguas extranjeras. Tercera impresión. Beijing. 1985.

ZEMELMAN, Hugo. Pensar teórico y pensar epistémico: los desafíos de la historicidad. En: SÁNCHEZ RAMOS, Irene y SOSA ELÍZAGA, Raquel (Coords.). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. pp. 21-33

ZORRILLA CASTRESANA, Restituto. El consumo del ocio. España: Victoria, servicio central de publicaciones. Gobierno del País Vasco. 1990.

ZORRILLA CASTRESANA, Restituto. Un país de fabula: internet. En: CUENCA, Manuel. (Editor). Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio. Universidad de Deusto. Bilbao. 2000.

ZUBIRÍA, Miguel de, y ZUBIRÍA, Julián de. Biografía del pensamiento humano. Estrategias para el desarrollo de la inteligencia. Colección mesa redonda. Editorial magisterio. Tercera reimpresión. Bogotá, Colombia. 2002.

ZULETA, Estanislao. Elogio de la dificultad y otros ensayos. 9ª ed. Medellín: Hombre Nuevo, 2005. 126p.

_____. Ensayos sobre Marx. Medellín: Percepción, 1987. 230p.

_____. Colombia: Violencia, democracia y derechos humanos. 4ª ed. Medellín: Hombre Nuevo, 2005. 209p.

Referencia bibliográfica general.

Agenda Cultural. Cultura ¿libre? Comercio. Alma Mater. Universidad de Antioquia. N. 113. Medellín. Agosto 2005.

APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique; FORNET, Raúl. Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. México: Siglo XXI, 1992. 104p.

ASPRILLA GUTIÉRREZ, William; ASPRILLA UTIERREZ, Elizabeth. La necesidad de una reflexión bioética en la educación colombiana. Impresión Yeconvé producciones. Medellín. 2007.

ASSOUN, Paúl-Laurent. La Escuela de Francfort. ¿Qué sé? Publicaciones Cruz O. S.A. Primera edición en español. México. 1991.

BOLTVINIK, Julio. Conceptos y medición de la pobreza. La necesidad de ampliar la mirada. Papeles de población. www.redalyc.org la hemeroteca científica en línea en las ciencias sociales. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. México. 2003.

CSIKSZENTMIHALYI, M. Aprender a fluir. Editorial Cairós. Barcelona. 1998.

COMTE SPONVILLE, André. Pequeño tratado de las grandes virtudes. Chile: Andrés Bello, 1996. 343p.

ESCOBAR, Arturo. La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Primera edición en castellano. Grupo editorial Norma. Santa fe de Bogota. 1996.

FECODE. Federación Colombina de Educadores. Documentos XVIII Asamblea General Federal. La educación no es una mercancía, es un derecho. Informe de las Comisiones. Bogota. 2007.

FOUCAULT, Michel. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III. Traducción de Ángel Gabilondo. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. España. 1999.

GALEANO, Eduardo. Las venas abiertas de América Latina. Siglo XXI editores. Trigésimo tercera edición. Colombia. 1983.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; MONETA, Carlos. (Coordinadores) Las industrias culturales en la integración latinoamericana. Secretaria Permanente del Sistema Económico Latinoamericano –SELA-. Convenio Andrés Bello. Fondo Nacional de las Artes. Gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires –Eudeba-. 1999.

GARCIA-PELAYO Y GROSS, Ramón. Pequeño Larousse Ilustrado. Diccionario de la lengua española. Ediciones Larousse Argentina. Buenos Aires.

HINKELAMMERT, Franz. El capitalismo al desnudo. Editorial el Búho. Bogota. 1991.

HOPENHAYN, Martín. América Latina desigual y descentrada. Grupo Editorial Norma. Colombia. 2005.

JARAMILLO VÉLEZ, Rubén. Presentación de la teoría crítica de la sociedad. Argumentos N. 2. Segunda edición. Bogotá. 1991.

LÉTOURNEAU, Joselyn. La caja de herramientas del joven investigador. Guía de iniciación al trabajo intelectual. Traducción de José Antonio Amaya. La carreta editores. Medellín. 2007.

MACHINEA, José Luís; HOPENHAYN, Martín. La esquiua equidad en el desarrollo latinoamericano. Una visión estructural, una aproximación multifacética. Serie: informes y estudios especiales 14 noviembre de 2005. Naciones Unidas – CEPAL. Santiago de Chile.2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El hombre y el mito. 1925, El Alma Matinal, 1971. pp. 18-22

_____. Una encuesta a José Carlos Mariátegui, la novela y la vida. Lima: Amauta, 1976

MARX, Karl y ROCES, Wenceslao (trad.). El Capital (tomo I). 6ª reimp. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1974. 769p.

MELO, Víctor Andrade de; PERES, Fábio; MONTEIRO, Mónica; CARVALHO, Mónica. (Organizadores). A temática lazer no âmbito das ciências humanas e sociais. Anais do VIII seminário Lazer em Debate. Río de Janeiro. 2007.

MOLINA BEDOYA, Víctor Alonso. Ocio y globalización. Homogeneización y consumo en América latina. En: MELO, Víctor Andrade de; PERES, Fábio; MONTEIRO, Mónica; CARVALHO, Mónica. (Organizadores). A temática lazer no

âmbito das ciências humanas e sociais. Anais do VIII seminário Lazer em Debate. Rio de Janeiro. 2007.

RAUBER, Isabel. Sujetos políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América Latina. Ediciones desde abajo. Colombia. 2006.

RIST, Gilbert. El desarrollo: historia de una creencia occidental. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación. Universidad Complutense de Madrid. Los libros de la Catarata. Madrid. 2002.

RODRÍGUEZ DÍAZ, Carlos Arturo. CUT. Central Unitaria de Trabajadores de Colombia. ¿Por qué no se debe aprobar el TLC con Estados Unidos? Algunas consideraciones sobre el impacto laboral y las condiciones laborales y sindicales en Colombia. Bogotá. 2007.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Juan. Historia del deporte. Inde publicaciones. Segunda edición. España. 2003.

ROMANO, Vicente. La formación de la mentalidad sumisa. Ediciones Endymion. Segunda edición. Madrid. 2004.

STRAUSS, Anselm; y, CORBIN, Juliet. Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Universidad de Antioquia/Sage Publications, 1998. 341p.

VOLANT, Eric. El hombre. Confrontación Marcuse – Moltmann. Traducción de Juan García Valenceja. Editorial Sal Térrea – Santander España. S/F.

WALSH, Catherine. (Coordinadora). Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. Universidad andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ediciones Abya-Yala. Quito. 2005.