

9 789807 154239

Persistencias sociales en tiempos de precariedad

Red
PERSISTENCIAS
y **PRECARIIDADES**
en AMÉRICA LATINA



Andrea Lissett Pérez Fonseca
Santiago Martínez-Magdalena
Compiladores

COMPILADORES/AS

Andrea Lissett **Pérez Fonseca**
Santiago **Martínez-Magdalena**

AUTORES/AS

Clara Viviana **Banguero Camacho**
Ana María **Arango Melo**
Paula Andrea **Vargas López**
Mariana Beatriz **Suárez Fonseca**
Dasten Alfonso **Julián-Véjar**
Fernando Antonio **López**
Carlos Enrique **Angarita Sarmiento**
Adolfo **Albán Achinte**

EDICIÓN Y PRÓLOGO

Yanett Coromoto **Segovia**

Persistencias sociales

en tiempos de precariedad

Red de Persistencias y Precariedades en América Latina

© 2024

República Bolivariana de Venezuela

Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología - MINCYT

Fundación Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres - CENDITEL

La imagen utilizada en la
portada es de Rafael Tufiño,
pintor portorriqueño

Persistencias sociales en tiempos de precariedad

3

Presidente de CENDITEL: **Oscar González**

Director de Investigación en Tecnologías Libres: **Daniel Quintero**

Editora: **Yanett Segovia**

Revisión, diseño gráfico y diagramación: **Fernando López**

Datos para la catalogación bibliográfica
Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres (CENDITEL)
Conocimiento Libre ante la Dominación Tecnológica

Colección: **Oscar Varsavsky**
Serie: **Persistencias en América Latina y El Caribe**
Marzo 2024, Primera Edición

Depósito Legal: **ME2024000064**

ISBN: **978-980-7154-23-9**

Sitio oficial: **<https://convite.cenditel.gob.ve/libros/>**

Los contenidos de esta publicación expresan el punto de vista personal de los autores, quienes son los únicos responsables de sus escritos y son divulgados con el propósito de generar el debate en torno al tema **Persistencias sociales en tiempos de precariedad**. De ningún modo debe entenderse que los mismos representan necesariamente la política oficial del Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres, **CENDITEL**, ni del Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología, **MINCYT**.

Persistencias sociales en tiempos de precariedad

DERECHO DE AUTORES/AS

Andrea Lissett **Pérez Fonseca**
Santiago **Martínez-Magdalena**
Yanett Coromoto **Segovia**
Clara Viviana **Banguero Camacho**
Ana María **Arango Melo**
Paula Andrea **Vargas López**
Mariana Beatriz **Suárez Fonseca**
Dasten Alfonso **Julián-Véjar**
Fernando Antonio **López**
Carlos Enrique **Angarita Sarmiento**
Adolfo **Albán Achinte**

Todos los documentos publicados en el libro **Persistencias sociales en tiempos de precariedad** se distribuyen bajo la Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar este contenido, siempre que se reconozca la autoría original, no se utilice con fines comerciales y se comparta bajo la misma licencia que la obra original.

Los trabajos publicados fueron rigurosamente arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas y coordinados a través de la **Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.**



prólogo pág. 6

introducción pág. 11

texto de
apertura pág. 34

Precariedades y
persistencias.
Cambio de época y
retrofascismos

Dasten Alfonso
Julián-Vejar

capítulo 1 pág. 52

Incendios del quemado.
Entomología crítica de la
odonata nacional criolla

Santiago
Martínez-Magdalena

capítulo 2 pág. 79

Trazos: presencias como
actos de persistencia en
medio de escenarios de
precariedad en los
pueblos memoriosos

Clara Viviana
Banguero Camacho

capítulo 3 pág. 98

Educación artística y
cimarronajes: conexión y
defensa de los territorios
desde las pedagogías
sensoriales en el
Pacífico colombiano

Ana María
Arango Melo

capítulo 4 pág. 122

Memorias de persistencia
en contextos de violencia

Andrea Lissett
Pérez Fonseca

capítulo 5 pág. 148

El Sujeto viviente
en Venezuela

Mariana Beatriz
Suárez Fonseca

capítulo 6 pág. 170

Experiencias de resistencia,
persistencia y re-existencia
comunitaria en la
construcción de la ciudad
popular o rebelde en
Latinoamérica

Paula Andrea
Vargas López

capítulo 7 pág. 198

Acontecimiento,
episteme y
persistencias

Fernando Antonio
López

capítulo 8 pág. 225

Razón mítica y poder:
la humanización de dios y
la divinización
del ser humano

Carlos Enrique
Angarita Sarmiento

índice

parte 1

Persistencias
ancestrales

parte 2

Persistencias
populares

texto
de cierre pág. 260

Conversación con
Adolfo Albán
sobre re-existencias,
persistencias
y precariedades

Red de Persistencias y
Precariedades en
América Latina

parte 3

Otras epistemes,
otras teologías



Prólogo

Trenzando voces

Yanett Coromoto Segovia

Doctora en Antropología, Universidad Complutense de Madrid, España.
Licenciada en Historia, Universidad de Los Andes, Venezuela.
Profesora Titular e Investigadora de la Universidad de Los Andes.
Fundadora y Coordinadora del Centro de Estudios de Etnografías Comprometidas, CEEC.
yanett.segovia6@gmail.com
Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.

Este libro viene trenzando voces desde hace un buen tiempo; son las narrativas de un grupo de personas que al escribir en él lo hacen desde lugares distintos y con variadas miradas, intenciones y subjetividades. Cada autor/a es un ramal, un cordón, que se suma a la trenza y la fortalece manteniendo su particular orientación crítica y un tipo de conocimiento-comprensión sustentado en un intenso compromiso hacia la gente, sus comunidades y diversos espacios. Esta trenza busca conectarse con decisión hacia otras tramas/trenzas de nuestra Latinoamérica y el Caribe, con particular interés en aquellas que abordan realidades concretas que van a su vez trenzando vidas, luchas, esperanzas y reflexiones con la porfía necesaria para construir una cotidianidad que sea un verdadero gozo vivirla. El rasgo distintivo de nuestra trenza, armada por iniciativa de nuestra Red Persistencias y Precariedades en América Latina, es que aborda dos nociones que se corresponden y dialogan entre ellas: las de *persistencia* y *precariedad*.



Utilizo la metáfora del trenzado con la intención de resaltar que las narrativas incluidas en este libro, en la medida que son cada una de ellas una apuesta sincera que cada autor/a asume con su personal escritura, se potencian en sus cruzamientos y amarres dándole un sentido teórico y una unidad ética a la diversidad de enfoques y temas trabajados. En esta unidad, donde no sólo se encuentran publicando miembros de la Red sino además personas con quienes tenemos una relación coincidente y que desde otros trenzados han venido integrándose al colectivo. Algunas más cercanas a los procesos académicos y otras desde una in-vivencia (conocimiento que se produce en la entrega radical de vida con las comunidades y sus territorios) que les da una fuerza y narrativas muy potentes y robustas.

Hay también en esta metáfora una alusión a historias donde precariedades y persistencias se trenzan para crear potentes estrategias de construcción de identidades, de libertades y rebeldías. Una imagen maravillosa de estas historias es el trenzado de cabellos que hacían las mujeres esclavas con el propósito de representar con ellos las rutas de escape de las haciendas, diseñando en sus cabezas mapas llenos de caminitos y salidas, con la ubicación de los montes, ríos y árboles más altos, para que los hombres al verlas supieran cuáles rutas tomar. Así lo expone Lina María Vargas en su tesis de grado *Poética del peinado afrocolombiano*, recogiendo el testimonio de mujeres afrocolombianas del Chocó. La trenza que es nuestro libro quiere ser un pequeño mapa de reflexiones liberadoras, de búsquedas de autonomías, compromisos y apuestas de vida.

Trenzando nociones: Precariedades y Persistencias

Una mejor comprensión tanto de las precariedades sufridas por los pueblos y comunidades como las persistencias que se evidencian en sus luchas y vivencias cotidianas permite entender con mayor profundidad los métodos y maniobras de sometimiento, exclusión y opresión que despliegan los poderes dominantes, así como las formas que han ido tomando a lo largo de la historia. Tanto las precariedades como las persistencias son siempre concretas y así debemos asumirlas. Cada precariedad es resultado de un avance, de un fortalecimiento, de una victoria conseguida por un grupo social dominante «realmente existente» y del proyecto de dominación que expresa sus intereses. A la inversa, cada persistencia es un logro útil a la pervivencia y al mejoramiento de la vida cotidiana de un grupo social concreto. Este logro siempre es conseguido en conflicto con quienes han erigido y mantenido sus privilegios incluso a costa de la dignidad y la vida de quienes sufren sus embates. Por tanto, es en sí mismo un

ejercicio de poder, de un contrapoder mejor dicho, sostenido en tradiciones y desplegado con estrategias basadas casi siempre en memorias de larga duración y procesadas ya sea por la fuerza de las tradiciones o con intencionalidades conscientes y planificadas de sobrevivencia, de pervivencia y aspiraciones por una vida más digna.

El enfrentamiento con los poderes negadores de la vida siempre tiene múltiples dimensiones. En él están involucrados los cuerpos y las subjetividades, lo creativo, las memorias y las utopías, los mitos, el sufrimiento social, los afectos y las reflexiones razonadas. Por ello, en términos más teóricos o intelectuales, no es posible aislar cada una de estas dos nociones —Precariedad y Persistencia— sin correr el riesgo de quitarles su potencia explicativa. Son nociones que, para ser críticamente útiles, deben considerarse en sus interrelaciones que, por lo demás, siempre serán dinámicas y por tanto imposibles de fijar como conceptos definitivos. Debemos ir trenzándolas cada día en la reflexión crítica y en conexión primordial con el movimiento de las comunidades y pueblos. Estamos seguros/as de que este libro es un ejemplo de esta convicción.

La Red de Precariedades y Persistencias en América Latina se vive desde un diálogo ya hecho costumbre. En sus muchos encuentros se ha discutido, amasado y deconstruido, poniendo en duda o fortalecido cada una de las intencionalidades y convicciones en un ejercicio afectivo y hermenéutico permanente. Estos textos hablan de Precariedades y de Persistencias, no con la intención de crear conceptos estáticos para análisis cerrados, sino para abrir compuertas de interpretación y comprensión desde cada particular mirada. Se trata de enriquecer el camino en una búsqueda abierta, dialogante, donde sin forzar el conocimiento y negando las grandes certezas epistémicas se vaya dando desde sí mismo, desde la realidad que se intenta comprender e interpretar. Alejados de verdades absolutas, se elaboran interpretaciones abiertas que, por serlo, interpelan la relación insalvable del saber-poder. Cuestionar la verdad instalada como un único saber significa disputar uno de los más potentes dispositivos de poder que se ha depositado en la razón científica. Negar la verdad abriéndonos al diálogo significa interpelar las relaciones de poder y visibilizar los efectos de dominación que son tanto más insidiosos y efectivos cuanto se excluyen a sí mismos del campo en el que suelen operar estas relaciones y estos efectos, tema tan bien abordado por Tomás Ibáñez en su libro *Contra la dominación*. Lo dialógico nos permite un **cómo-conocer** y nos traslada a una ruta de irreverencia epistémica que niega el discurso y la tradición occidentales fundados en la verdad desde los inicios de la filosofía occidental.

No hay conocimiento posible si no lo confrontamos en terreno, no hay manera de saber cómo viven, cómo piensan, cómo luchan si no nos implicamos, si no nos «trenzamos» directamente con la gente. Necesitamos saber cómo han asimilado, resistido o evadido las intenciones y estrategias (a veces seductoras, a veces terriblemente violentas) de Occidente y su dominante racionalidad política, sabiendo que esas intenciones y estrategias no llegan a ser cien por ciento efectivas pues la gente y sus comunidades tienen sus propias resistencias y saberes innegociables. Debemos aprender a dialogar con las nociones, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones, especialmente aquellos generados desde sus resistencias.

La interacción, el trenzado con la gente y sus espacios que se encuentran en estos Capítulos va más allá de un objetivo académico de construcción de conocimiento y se instala más bien en una actitud reflexiva que interpela permanentemente el tipo de conocimiento realizado y lo que nos moviliza en el momento de acercarnos a una comunidad que vive sus propios procesos. Se realiza una etnografía, o lo que podríamos llamar una *in-vivencia*, donde hay conocimiento sólo si hay vinculación profunda, comprometida con la gente, donde la prioridad son sus propósitos de vida, sus cotidianidades, sus emociones, deseos, logros, sufrimientos sociales, goces, realizaciones, etc. El compromiso-acción no queda por fuera de los procesos de creación del conocimiento, por el contrario, los enriquece y estimula. Estas decisiones del cómo-conocer tienen consecuencias directas en lo que se escribe, cómo se escribe y en el tipo de relaciones que establecemos con las personas con quienes construimos ese conocimiento. Se trata de un modo general de conocer los mundos de vida de la gente, y de producir un tipo de conocimiento específico, que debe regir todo conocer. Es el riel, diría Moreno Olmedo, por donde circula el vehículo de todo proceso y acto cognoscitivo.

Trenzando solidaridades y acompañamientos

Es de nobleza imperiosa acotar que la presente publicación también se vio trenzada por afectos y solidaridades que, además de ser indispensables en este trabajo colectivo, acentuaron y visibilizaron los compromisos de cada uno/a de los participantes. A lo largo del proceso de elaboración y coordinación de este libro nuestra Red Persistencias y Precariedades vio reforzado su trenzado más íntimo y extendido a otros autores amigos, compañeros, compañeras, que sin ser miembros de ella están unidos en la construcción de un conocimiento afectivo. Nos alegramos arduamente por ello.

Arte urbano en la
Favela Morro da Providência,
Río de Janeiro, Brasil.



Por otro lado, en la presentación de este libro hay aportes que deben manifestarse. Son las de **Óscar González**, Presidente del Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres, CENDITEL, la institución que apoya esta publicación, y de **Daniel Quintero**, Director de Investigación en Tecnologías Libres de dicha institución. La relación con ellos es ya una duradera trayectoria de solidaridades, acompañamientos y apoyos mutuos que esperamos permanezca y se afiance cada día. No es casual que este libro haya sido publicado por CENDITEL, una institución que viene haciendo una apuesta sólida y coherente con el conocimiento libre, tanto en su misión de producir soluciones científico-tecnológicas libres como la de potenciar la construcción colectiva y el encuentro de saberes.

Haber contado con el apoyo de CENDITEL debemos sentirlo no sólo como un reconocimiento, que agradecemos y valoramos, sino sobre todo como el resultado de las coincidencias en nuestros mundos de vida, con afectos que tienen una especial relación con la voluntad y con el querer hacer. De esta manera decimos que es parte de un «conocimiento afectivo», que implica lo intelectual en su intención de construir conocimiento, y lo volitivo, que supone la consciencia del fin perseguido. El conocimiento afectivo es una forma de aprehensión de la realidad de manera vivencial, intuitiva, donde tienen una impronta decisiva los sentimientos y las emociones, que precede y acompaña al proceso de comprensión/interpretación. Es resultado del ejercicio mismo de la vida de las personas, unificada de manera integral.



Introducción



Red de Persistencias y Precariedades en América Latina

Este libro es resultado de las reflexiones e investigaciones realizadas por un colectivo de amigos con experiencias en espacios comunitarios, sociales y académicos, que hemos venido desarrollando en torno al eje de problematización «persistencias y precariedades» en América Latina ¹. Con preguntas viejas y renovadas, nos propusimos profundizar en la comprensión de las realidades latinoamericanas, caracterizadas por intrincadas relaciones de colonialidad, extractivismo, represión y exarcebación de las políticas neoliberales.

Como horizonte conceptual se sugiere la noción de precariedad con el fin de entender el despojo y la dominación de los territorios y las poblaciones en sus múltiples dimensiones ². Junto a ésta, su contraparte dialéctica: la persistencia, vista como parte integrante del repertorio de vida de comunidades y sujetos subalternos, a través de la cual lidian con situaciones de precariedad y opresión.

Este libro reúne textos que dialogan con los dos ejes temáticos propuestos, resultado de debates colectivos, lecturas críticas y experiencias de investigación en diferentes escenarios etnográficos de Latinoamérica. Con este libro se aspira a ampliar las fronteras de comprensión frente a las formas alternativas de ser, estar y permanecer en contextos de dominación.

1.

En el año 2019, creamos una red académica denominada «Persistencias y Precariedades en América Latina» (RPP), que ha contado con varios espacios de reflexión y debate. Como resultado de este proceso, surgió la iniciativa de publicar un libro que recopilara las contribuciones del grupo y de amigos cercanos en torno a los ejes de discusión delimitados en esta introducción. Es importante anotar que aunque dos de los fundadores de la Red, María Elena Acuña y Leonardo Montoya, no participaron de esta publicación, sus aportes hacen parte del tejido colectivo que sustenta esta obra.

Los integrantes de la red son:

Andrea Lissett **Pérez Fonseca**
Santiago **Martínez-Maldonado**
María Elena **Acuña Moenne**
Leonardo **Montoya -Peláez**
Mariana Beatriz **Suárez Fonseca**
Clara Viviana **Banguero Camacho**
Dasten Alfonso **Julián-Véjar**
Yanett Coromoto **Segovia**

2.

La noción de precariedad cobra cada vez mayor relevancia en el mundo contemporáneo ante el desgaste de categorías como

Sobre las precariedades sociales

Actualmente, una tendencia global del despliegue y expansión del capitalismo es la precariedad del trabajo y la vida. Mientras la competencia se vuelve cada vez más extrema en las sociedades contemporáneas, las bases de la vida van siendo amenazadas de diversas formas. El capitalismo, en su inagotable búsqueda de ventajas comparativas para la ganancia, ha puesto en peligro la propia existencia humana. Este proceso ha sido multidimensional y gradual, cobrando millones de víctimas, fijando relaciones de poder y consolidando nuevas estrategias de gobernar la vida.

Si bien este proceso es de una larga data histórica, el origen del concepto de precariedad no es preciso en términos de su relación con la literatura académica, así como tampoco lo es en su definición. Si bien la precariedad ha estado profundamente ligada y presente en las condiciones estructurales de reproducción del capitalismo, es también cierto que su problematización provino de los estudios del trabajo y del mercado laboral ya a fines de la década de los años ochenta.

La crisis de las sociedades llamadas de bienestar, principalmente en Europa, constituyó un **gatillante** que movilizó una erosión de las condiciones de vida de la sociedad. Ese proceso tuvo múltiples impactos, pero fue reconocido que su carácter fue de precarizar la vida y la sociedad, especialmente de mujeres, trabajadores/as y migrantes. La vida se volvió inestable, insegura e incierta. Los proyectos biográficos contruidos en torno a las líneas de montaje y del humo de las fábricas dio paso a los ajustes, las políticas neoliberales y el **gobierno-de-uno-mismo** en la masificación del «sálvese quien pueda», la era de la individuación.

Lo que parecía una conmoción para el mundo europeo, resultaba un tanto diferente y hasta inaplicable para la realidad latinoamericana. El proceso que había dado forma conceptual a la precariedad en Europa o en los países noratlánticos, contrastaba con una región azotada y desolada por dictaduras, intervenciones imperialistas, la dependencia, la violencia y el colonialismo. La precariedad era una trama tejida desde otros lugares, técnicas y resortes. Había sido la norma para las sociedades periféricas y del Sur Global, por lo que la precariedad vendría a ser un lugar difícil de entender sin reconocer las huellas de invasiones, guerras, crisis y totalitarismos.

Con base en la historia actual de Latinoamérica podemos pensar y reflexionar sobre la precariedad como una incesante exigencia y tensión con las formas de habitar, de congregar, de

pobreza, proletariado o marginalidad. En su lugar se ha ido instaurando esta noción que contiene una especial singularidad: el hecho de englobar diversas dimensiones relacionadas con la condición existencial de carencia que sufre múltiples sectores sociales y las experiencias asociadas a estas realidades. Ver: Cingolani, Patrick (2014). **La idea de la precariedad en la sociología francesa**. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 6 (16): 48-55.3.

persistir y de vivir en sociedad. Su sentido medular transgrede la dimensión laboral, y se interconecta con cambios, conflictos y esferas de la comprensión del mundo que están en el sentido, en la creación, los rituales y las mismas creencias. Su ramificación es intrínseca de nuestras condiciones de sujetarnos a este mundo, así como también de pensar el día de mañana como una posibilidad de futuros altamente inciertos.

Por ello, en este libro exploramos la precariedad, no sólo en su dimensión crítica o negativa, sino más bien en su constante exigencia de recrearnos y reinventarnos, de practicar la solidaridad ante lo emergente, el desastre, la necesidad y las carencias. Su profunda marca de las vidas en las sociedades latinoamericanas nos permite entender parte de nuestras identidades, de nuestras historias y memorias, como de las tensiones entre sueños, expectativas y deseos.

Lo precario connota el ejercicio de movilizar, activar y dislocar la falta, de impregnarla de sentido, pero también en estrategias, recursos, agencias y prácticas de persistencia. No es un mandato homogéneo sino una vertiente de múltiples caudales, los cuales recorren las raíces del sur y se arraigan en los territorios. Las precariedades son las constantes muestras de sistemas desiguales, de la riqueza acumulada y la miseria extendida como forma natural de reproducir la fisonomía social. En este aspecto, la precariedad es un campo de batallas y de sueños *por-venir*.

Si bien la precariedad aparece como un fatal conductor y modelador de la realidad social, es más bien una de las fisuras a través de las cuales es posible reconocer complejos procesos como la crisis que hoy se extiende a lo humano, lo no-humano y lo ecológico. Es un campo de rebeliones, de protestas y revueltas. Un lugar de inconformidad y de malestar que reconstruye muchas veces, en diversas escalas, un sentido de dignidad, reciprocidad y comunidad. Es quizás un aliado insoslayable de la persistencia como expresión vital de sobreponernos y superar todas las adversidades, obstáculos y opresiones.

Sobre las persistencias sociales

Luego de diversas lecturas, revisiones y debates, el colectivo artífice de esta obra llegó a la conclusión de que no buscaba proponer definiciones teóricas. Aboga, en cambio, por la sospecha, por miradas flexibles y situadas sobre las diversas formas como los sectores subal-

ternos afrontan el poder, especialmente en contextos ambiguos, plurales, atravesados por relaciones de dominación, como los latinoamericanos.

Es de nuestro interés explorar distintas manifestaciones, sentidos y experiencias sociales que se podrían concebir como persistencias, pues consideramos que estos ejercicios reflexivos brindan luces para entender asuntos complejos como el de las interpelaciones al poder y sus múltiples dinámicas. Con en este fin reconstruimos la trayectoria conceptual de esta noción.

En esta dirección, un primer aspecto que cabe destacar es que el término de persistencia no está ausente en la literatura académica de las ciencias sociales; es mencionado en diversos contextos descriptivos y analíticos, prevaleciendo un uso nominal asociado con su origen etimológico: la cualidad de «mantenerse firmemente parado».

De hecho, los enfoques conceptuales vinculados a esta noción se refieren, en general, a la permanencia de ciertas formas sociales y culturales que quedan excluidas y/o marginadas del circuito hegemónico del capitalismo y la modernidad. Así como se puede observar en el campo de la economía política, donde a inicios del siglo XX, tuvo lugar un célebre debate liderado por el economista ruso Chayanov. Este debate se centró en la tesis de que la economía campesina no era típicamente capitalista porque se basaba en el trabajo familiar, excluido de la categoría de salario y del cálculo de ganancias. Chayanov cimentó las bases de una perspectiva que defiende la permanencia de las estructuras familiares y económicas tradicionales en la vida campesina:

Nuestra tarea es el análisis de la organización de la actividad económica de la familia campesina, una familia que no contrata fuerza de trabajo exterior, que tiene una cierta extensión de tierra disponible, sus propios medios de producción y que a veces se ve obligada a emplear parte de su fuerza de trabajo en oficios rurales no agrícolas (Chayanov 1974, 44).

Por los años 1980 estas ideas ganaron fuerza en el ámbito de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), que argumentó a favor de la persistencia de las economías campesinas periféricas en contextos de desarrollo. Esta postura desafió los paradigmas establecidos, como el marxista o el desarrollista, que predecían la extinción del campesinado, considerándolo como un sector retrógrado. La CEPAL defendió la persistencia de las formas campesinas en el marco de la propia dinámica del desarrollo capitalista (Schejtman 1980).

Esta línea interpretativa perduró en el ámbito académico Latinoamericano, tal como lo expresan autores como Figueroa (2005) o Mora (2008), quienes, a pesar de entender la condición de subordinación de los campesinos frente a otros sectores de la sociedad moderna, también resaltan su persistencia, especialmente con lo relacionado a las unidades de producción familiar que continúan existiendo gracias a su capacidad de adaptación y resistencia frente a las presiones del mercado y de la sociedad:

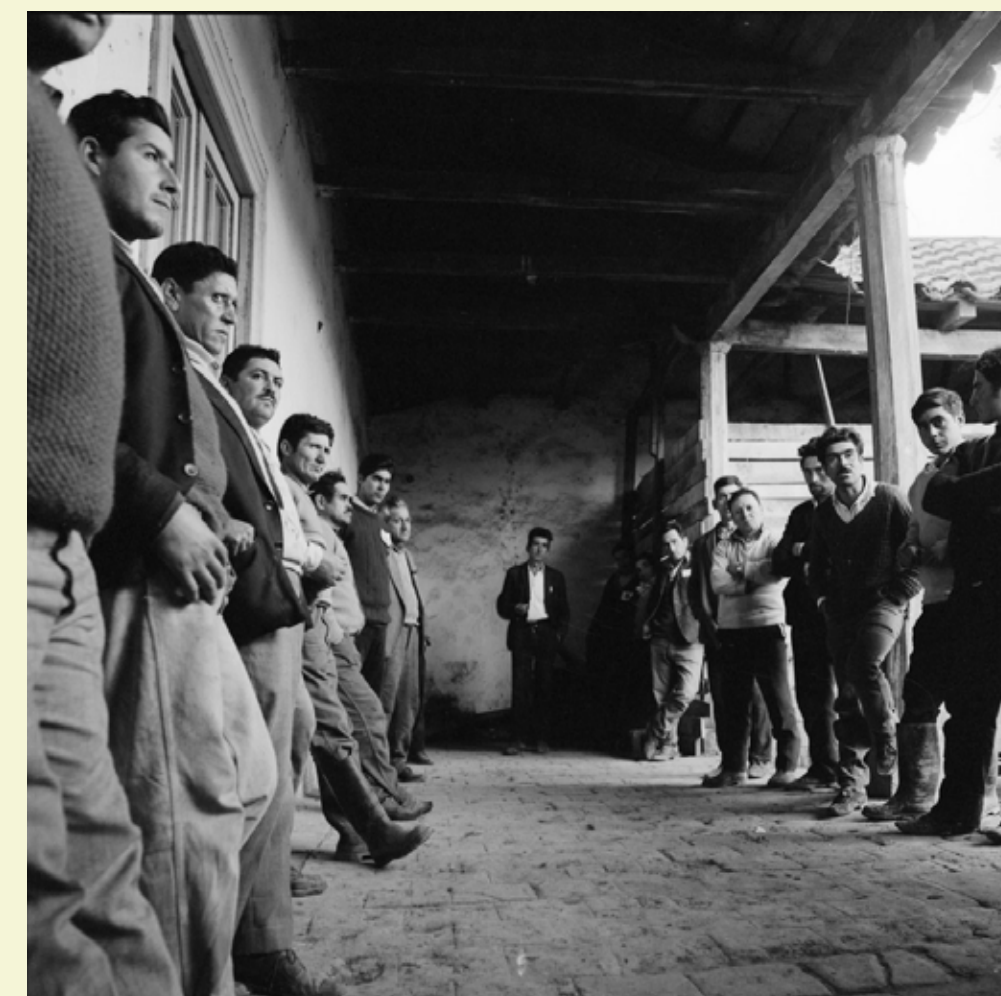
A pesar del fenecimiento augurado para el campesinado como resultado de la modernización e industrialización, vaticinio compartido tanto por los economistas clásicos como por los marxistas, los campesinos estuvieron lejos de desaparecer en el siglo XX. Por el contrario, su *persistencia* ha sido objeto de análisis, y sus sistemas de producción se presentan como opciones potencialmente más equitativas y ecoamigables (Mora 2008, 125, énfasis nuestro).

Otro escenario académico donde la noción de persistencia ha sido conceptualizada es la antropología, particularmente en los años 1970 cuando surgieron enfoques culturalistas interesados en comprender los procesos identitarios y étnicos producidos al interior de contextos sociales y políticos marcados por la disputa y la fricción (Spicer 1971; Barth 1976). Estos enfoques se fortalecieron con el auge de las teorías del poder que se centraron en asuntos relacionados con la dominación cultural y las tensiones dentro de contextos coloniales y poscoloniales.

Este es el caso de Spicer (1971), quien entendió la cultura como un sistema persistente, en el sentido de que los pueblos son capaces de tener continuidad en sus experiencias y en las concepciones sobre sí mismos, pese al yugo colonial. Para este autor, la persistencia cultural es mucho más que simple supervivencia; implica la preservación de una identidad étnica diferenciada y la construcción de una conciencia política. Barth (1976), por su parte, compartía una perspectiva similar al argumentar que las identidades culturales y étnicas son dinámicas, y su continuidad no depende de una esencia cultural inmutable sino de estrategias de negociación y adaptación:

[...] En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden *persistir* a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia (Barth 1976, 10, énfasis nuestro).

Reunión de campesinos,
1970, Talca, Chile.



En la literatura académica contemporánea, la noción de persistencia tiene eco en diversos contextos explicativos bajo la idea primogénita de «mantenerse», tal como lo argumenta Gallo (2009) en el proyecto *Cartas de la persistencia*, desarrollado en el marco del evento *Bogotá Capital Mundial del Libro 2007*. Este proyecto convocó a la reflexión a través de acciones epistolares que hablaran sobre las formas como se cultiva la persistencia para seguir viviendo en Colombia, pese a las inúmeras adversidades de la guerra y la violencia³. Otra perspectiva reciente donde aparece esta noción es la de Alfonso Torres (2013), que se refiere a las persistencias sociales en relación a las tradiciones de los procesos comunitarios que perviven en distintos grupos poblaciones:

Por ello, la resistencia, *persistencia* y emergencia de lo comunitario en diversos territorios, instituciones y prácticas indígenas, campesinas y populares de América Latina, no puede interpretarse como un ‘síntoma’ a ser curado [...] Es, más bien, un desafío político a quienes pensamos y actuamos, para que ‘otros mundos sean posibles’ y reconozcamos las potencias que allí están en juego (Torres 2013, 22-23, énfasis nuestro).

Finalmente, cabe mencionar algunos usos de esta noción que, en nuestro parecer, resultan algo ambiguos. En especial, en situaciones narrativas donde la idea de persistencia aparece como una derivación conceptual importante, pero cuando se profundiza en el texto, la noción adquiere un sentido instrumental, nominativo o evocativo. Obsérvese, por ejemplo, el texto de John Beverley (2002, 49) titulado *La persistencia del subalterno*, donde se insinúa un debate sobre esta noción y, sin embargo, la mención directa a esta idea se limita al párrafo introductorio, donde se afirma que los subalternos persisten «aún más allá de la muerte».

En realidad, la noción de persistencia ocupa un lugar discreto en la historia del pensamiento social, a diferencia de otros conceptos próximos, como el de *resistencia*, que ha sido objeto de un amplio debate. La resistencia es entendida como una respuesta reactiva de los sujetos ante el ejercicio del poder sobre sus cuerpos, emociones y acciones. En este sentido, la persistencia puede considerarse también como una forma de resistencia, pero con un valor adicional: la noción de permanencia en el tiempo, por medio de la cual los sujetos toman consciencia de su potencia frente a las formas de opresión, generando no sólo respuestas reactivas, sino posibilidades de vida (RPP 2019).

Otra noción afín que ha ganado relevancia en las corrientes de pensamiento crítico latinoamericano en los últimos años es la de *re-existencia*. Esta noción se refiere a los dispositivos con los cuales las comunidades indígenas y afrodescendientes «crean y desarrollan para

3.

Por ejemplo, en una de las cartas un joven decía: «persistencia no está tan lejos de lo que uno piensa, está en asumir la vida como una gran guerra que hay que vencer, ¿cómo?, tan sencillamente como recordar el pasado pero no para lamentarse, si no para adquirir fuerza para seguir con un día a día y ser dueños de nuestros destinos» (Gallo 2009, 4).

inventarse cotidianamente la vida», enfrentando las formas de dominación ejercidas por de las élites hegemónicas (Albán 2009, 455). Como en el anterior caso, las persistencias podrían concebirse como formas de re-existencias, en el sentido de contener esas lógicas culturales profundas para reinventar la vida cotidianamente; sin embargo, queda el interrogante sobre su uso restringido para el caso de las comunidades ancestrales.

Horizontes de estudio de las persistencias sociales

En medio de los tiempos de precariedad que se viven a nivel global, se constata la existencia de diversas formas de lucha y resistencia social, tanto históricas como contemporáneas, surgidas de los tejidos sociales y culturales de los pueblos, comunidades y territorios del continente americano. Son realidades y significados profundos que hacen a este contexto no sólo un escenario diverso, sino también un ámbito de vida donde circulan memorias afines, horizontes de sentido y proyectos de vida con apuestas alternativas.

Interesa ahondar en este campo temático con debates académicos y reflexiones políticas y epistémicas sobre la diversidad de luchas, movilizaciones, insurgencias, prácticas cotidianas, entre otras, que se podrían estudiar desde la perspectiva de las persistencias sociales. Categoría que incluye no sólo memorias, prácticas y propuestas vivenciales presentes, sino también nuevos futuros y futuros pasados (ancestrales), diferenciados de los modelos de dominación (RPP 2019). Se trata de formas singulares de ser, estar, sentir, pensar, relacionarse y soñar; capacidades para transformarse y transformar la realidad, para resistir, para re-existir, para persistir, subvertir y abrir posibilidades en contravía del poder hegemónico (Santos 2009).

La persistencia hace parte de los repertorios de vida de comunidades y sujetos subalternos, a través de la cual se lidia con situaciones de precariedad y opresión, generando otras posibilidades vivenciales. En otras palabras, se trata de la capacidad de desplegar dinámicas diferenciadas, propias, que, si bien se sustentan en tradiciones, no son estáticas; se actualizan según las nuevas condiciones de vida, conservando referentes de identidad que sobrepasan las lógicas de la dominación (Pérez 2020).

Estas reflexiones llevan a una serie de preguntas por el/la sujeto/a de esas persistencias. ¿Quiénes son los/as sujetos que persisten en qué y cómo? ¿Quiénes son los miembros protagónicos de una historia mal narrada (por la oficialidad), por contar, y guardiana de una memoria? ¿Cuál es la sustancia de la persistencia que proporciona la densidad temporal continuista o, si se

quiere, el empecinamiento frente a las distintas y continuas fuerzas rupturistas externas al grupo, pero también internas? ¿Existe un grupo o una agrupación consciente que persiste? ¿Se constituye precisamente y entre otros recursos mediante la confabulación de una continuidad o temporalidad adjunta a la persistencia como dignidad identitaria de estas agrupaciones, que forma una conciencia genealógica? ¿Establece la persistencia una diferencia y distingue a unos grupos sojuzgados de los dominantes? ¿Es en este caso la persistencia una herida (colonial) que nace de la segregación racializadora histórica, pero que se nutre en la positividad del marcaje racial del carimbado? ¿Conduce esto a una encarnación por encarnizamiento?

Se puede entender algunas propuestas como la documentación de un acervo memorial e histórico, la existencia y reclamo del derecho de (re-)activación de matrices ancestrales, la reivindicación de proyectos alternativos construidos en las márgenes de las grandes urbes, aun siendo estos constructos culturalistas. O la carne como fuerza de trabajo, en sentido sociológico. Corporalidad, sexualidad, género y mestizaje/mulatez alcanzan un estatuto trascendente en toda esta discusión.

En rigor, esta dificultad, o esta imposibilidad aclaratoria, parece obedecer a la insuficiencia de la antropología y la sociología y su reparto de bienes científicos. Considerando la procedencia nefanda de la una raciológica y colonial-imperial y la otra misógina comtiana e industrial, la expulsión conceptual y metodológica de cualquier intento resolutorio hacia ambos extremos nos sitúa en un círculo sin salida que tampoco se soluciona apelando a la interdisciplinariedad. Mucho nos tememos que vayamos a necesitar, si no una ciencia de la creolización, sí una creolización de la ciencia.

En esta línea argumentativa, y como temas fundamentales en el abordaje de las persistencias socioculturales, se proponen los siguientes:

1. El cuerpo de las gentes persistentes que se muestra y demuestra en aquellos sexualizados, explotados y racializados que ostentan un mandato: no asumir la derrota histórica de su marcaje y, a la vez, proclamar en su tierra la derrota del cristianismo y quizá del capitalismo. El cuerpo entendido como territorio de construcción social y subjetiva; escenario vital donde tiene lugar la disputa por la diversidad de géneros, opciones sexuales, estéticas y maneras de estar y posicionarse en el mundo.

Dos muxes en la Vela Muxe Guuchachi, celebración por la diversidad en Oaxaca, México.



En el cuerpo se reproducen los modelos dominantes, los símbolos culturales y las prácticas de consumo exacerbadas (Maluf 2001). El cuerpo no es un dato natural, esencial, sino una construcción histórica, social y cultural; es producto de los *hábitus* (Mauss 1991), de la razón práctica. En ese entramado de relaciones de poder que configuran cuerpos y sujetos, se avizora la rendija de la agencia, la acción del sujeto y los colectivos que cuestionan y hacen rupturas con las jerarquías impuestas, los esencialismos; desestabilizando las políticas dominantes de la subjetividad (Ortner 2006, Almeida 2004).

2. La genealogía simbólica sanguínea y la politización del término raza en los Estados Unidos como fenómeno no necesariamente transplantable pero al menos discutible. Si Roger Bastide (2009), comparando a Brasil, había denunciado este trasplante de los marcos estadounidenses a América Latina y Caribe, Rita Segato, entre otras autorías, hará lo contrario al plantear la necesidad de hablar de raza para politizar el «hecho» de las democracias mestizas. Recuérdese la propuesta de Aníbal Quijano que, aunque enmendada, sigue vigente. Segato (2010) relee el mestizaje a partir de considerar el término raza como punto ciego del discurso latinoamericano, en tanto atender a la raza y los procesos de racialización supondría supuestamente una división para las causas insurgentes relevantes, lo que se opone a su vez a las acciones afirmativas de fundamento racial (Ibidem, 213).

Segato ve en esta negación un hurto ⁴, la «ausencia de nominación» (Ibidem, 214), la obliteración de la «marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días» (Ibidem, 215), el robo de la significación, de la potencia signíca de la raza (Segato 2007, 131 ss.), lo que da así lo suficiente para conjeturar la raza como raza-índice (2010, 218 y 225).

El encarnizamiento racial no puede negarse. El carimbado es un encarnizamiento. En la etnografía y la sociología de las razas, por ejemplo, a propósito de la encarcelación del cuerpo negro, Segato (2010, 217) ve «la marca ⁵ en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia». Ve la marca como posicionante, como memoria del cuerpo histórico, como historización de lo portado. Es la herida perpetua en tanto «trazo de historia en los cuerpos» (Ibidem, 218), lo que permite la lucha política para la «reatadura de linajes perdidos» (que recuerda que se fue pueblo), que supere la «orfandad genealógica» (Ibidem, 219). Esta marca legible,

4.

En rigor una «expropiación del linaje» (Segato, 2010: p. 224). Coincide con Ángela Davis.

5.

La «marca legible», dirá más tarde, lo que permite la legibilidad histórica y demográfica de los cuerpos mestizados (loc. cit., p. 218). Esto nos permite ver en la raza una memoria nefasta o recuerdo del marcado epidérmico como carimbado de indelebilidad de la superexplotación y la violabilidad por un lado, y de la impunidad del carimbo, por otro.

este signo-de-raza, pregunta igualmente por el signo-matriz de la raza dado que semejante índice está inscrito en el cuerpo paridor de la raza (las mujeres de raza) y en la generación de la gradación que aleja dicho linaje expropiado por la tensión de la cuerda del color.

3. En estrecha relación con los anteriores horizontes, está la memoria. Empíricamente, el trabajo de Guillermina Espósito (2019) sobre la memoria omaguaca permite consignar cómo la naturaclización y los dispositivos fundados en la sangre, aunque por sentido ficticios, han sido reapropiados por las comunidades indígenas con un fin de combate, resistencia y re-existencia. Una etnización si se quiere, que, como la raza, supone una performática inversa o negativa ⁶, ostentada ahora, desde la apofaticidad (de lo no habido, por la fuerza, a lo habido, por el deseo), negación o borrado, desde el despojo y el aniquilamiento, la posibilidad de una [re-]construcción, precisamente mítica y por ende política (Marisol de la Cadena, 2020).

Con razón, cuando un dirigente omaguaqueño explicaba que «rechazar al invasor... es natural [desde la tradición del guerrear], digamos, y eso... [va a] enseñar [a sus hijos]» (Espósito 2019, 11), probablemente en esta incoherencia de lo naturalizado y lo enseñado/aprendido, reside la importancia de esta posibilidad, a veces única posibilidad: la de la memoria reconstructiva. Lo cierto es que, como resume Espósito (2019, 2), a los omaguaca «se les sale el indio» en un «gen histórico de rebelión». Esta inquietud viene precipitada de las «memorias largas» de Silvia Rivera Cusicanqui (1984), y permite observar en los movimientos y luchas indígenas la recurrencia al «pasado prehispánico y colonial como locus que legitima sus prácticas y proyectos políticos, estableciendo una filiación histórico-genética con sus ancestros» (Espósito 2019, 2).

Las memorias colectivas se nutren de referentes identitarios y de eventos que cimientan tradiciones y culturas. Se trata de «configuraciones narrativas» (Ricoeur 1994) que tienen la potencia de interpretar el pasado, significar las acciones del presente y avistar futuros deseados. Las memorias son huellas inscritas en los cuerpos, en los territorios, en las prácticas, en la vida social, en los rituales, en la palabra. Los sujetos y los colectivos habitan y recrean memorias con materiales híbridos, polifónicos, cambiantes (los recuerdos) según las circunstancias y rela-

6.

La performatividad negativa de la raza tiene una magistral presentación en el canto de la folklorista afroperuana Victoria Santa Cruz, **Me gritaron negra**, compuesto en 1940. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=cHr8DTNRZdg>. A decir de Cornavaca (2020, 192), se trata de la «lucha por el signo ideológico»

ciones de poder. Como afirma Sánchez (2006), el ejercicio político de la memoria consiste en una constante actualización de eventos pasados cargados de sentido que se tornan parte del capital simbólico de los sujetos y de los grupos, y que son susceptibles de ser agenciados como dispositivos de persistencia social.

4. La fuerza de trabajo y la clase social como reducción materialista del capitalismo racial. La clase social, en la desposesión, entraría en una economía del despojo: tanto los regímenes corporales del trabajo forzado, como la racialización en la lógica del marcaje y la compra-venta de un cuerpo de trabajo, como la sexualización reproductora y el mestizaje como fuerza de interposición.

Parece clara la permanencia de un núcleo instituido de explotación y despojo que no es otro que el proto-capitalismo inaugurado en el largo siglo XVI y que en torno a la plantación llega hasta hoy ⁷, redundando en regímenes de precariedad, como mostramos en este libro.

La historia de las agrupaciones, sociedades y gremios, y movilizaciones campesinas y obreras latinoamericanas, acrisoladas en un mestizaje común y un marxismo indo-negro con Mariátegui y otros aportes, hará un frente general por las luchas sociales como cristalización reacomodada de las utopías europeas (Rama 1980) tras los gritos de independencia. Con las revoluciones mexicana (1910), la constitucionalista brasileña (1932), o el levantamiento campesino en El Salvador (1932), hasta la boliviana (1952), la cubana (1959) o la nicaragüense (1979), se conformará un fondo articulador del panorama revolucionario (Mires 2001) especialmente agrarista, que compromete regímenes de corporalidad subclasista, migrante y suburbana. No obstante, y entre otras muchas, no es posible olvidar la revolución haitiana como fulcro de la historia del Caribe y América Latina ⁸, como tampoco las rebeliones cimarronas y palenqueras ⁹.

La definición general puede radicar en un marcaje de o para la super-explotación, donde el racismo fungirá como ideología «funcional al sistema capitalista, porque justifica la súper-explotación de unos grupos y porque crea diferencias al interior de la clase explotada, introduciendo la competencia y la desunión por racismo en su seno» (Montañez 2018, 149); definido éste como productividad capitalista de la superexplotación de los indelebles o racializados/as en el

7.

Recuérdese los trabajos del New World Group (Best, Polanyi Levitt, Beckford, Girvan) sobre la economía de la plantación y su importancia en el Caribe como fulcro del capitalismo, que llega hasta las economías actuales del resort (Pantojas 2014, 13).

8.

Véase., entre otros, los trabajos de Esteban Díaz (2014).

9.

Véase, entre otros trabajos, el de Caterina Mantilla (2007).

tránsito que fue del trabajo esclavo al asalariado, que trasladó el cuidado masculino de los esclavos por medio de los capataces en la hacienda y la plantación, al no-trabajo doméstico del hogar que los proveyó a la industria como obreros autónomos (Davis 2019). Es así que es factible documentar una memoria trascendente de los cuerpos y movimientos obreros, racializados como parte de un capitalismo divisor, fundamentada dicha fuerza en la memoria de las condiciones de explotación, sus regímenes corporales, su raigambre campesina, sus itinerarios migrantes internos (y hoy externos), sus identidades suburbanas, etc., y conformados en una «domesticación estatal» (Rivarola 2010) más o menos uniforme y siempre contestada y resistida.

Las relaciones de dominación capitalista del sistema mundo imperantes desde la época de la conquista y las de colonialidad heredadas por las invasiones europeas al continente, no lograron exterminar a los pueblos ancestrales ni sus tradiciones. Tampoco lograron prever el surgimiento de otras colectividades e identidades colectivas como la de los campesinos ¹⁰ y de los pobladores urbano-populares ¹¹ que, si bien están atravesados por las lógicas de sometimiento económico y simbólico, también agencian procesos de persistencia histórica afincados en poderosos constructos culturales como la memoria, la territorialidad, las economías otras, los saberes locales, el sentido de lo colectivo y lo comunitario.

En el seno de las máquinas de producción, explotación y extractivismo de territorios ancestrales, de las zonas campesinas y de las periferias populares de las ciudades, emergen reductos de resistencias con alternativas económicas y de vida, sustentados en principios de solidaridad y reciprocidad que desafían las lógicas dominantes de la acumulación, la competitividad y la posesión individual. Estas perspectivas colectivas y solidarias hunden sus raíces en el horizonte histórico del Buen Vivir decolonial ¹² o el Vivir Sabroso ¹³ como búsqueda del bienestar común y la sostenibilidad ambiental (Marañón-Pimentel 2012).

5. La continuidad de estructuras jurídicas sin jurisdiccionalidad (arrebatada) y con ella, y las lenguas no como costumbres, sino como estructuras políticas: ser pueblo y nación con instituciones propias y apropiadas. La continuidad de las

10.

La siguiente definición del campesinado realizada en un documento técnico colombiano puede ser una buena aproximación a esta categoría sociocultural: «sujeto intercultural, que se identifica como tal, involucrado vitalmente en el trabajo directo con la tierra y la naturaleza, inmerso en formas de organización social basadas en el trabajo familiar y comunitario no remunerado o en la venta de su fuerza de trabajo» (Saade 2018).

11.

Los pobladores urbano populares son conceptualizados en este libro como «aquellos sujetos empobrecidos o precarizados que habitan espacios urbanos, generalmente de las periferias, que construyen lazos de proximidad en medio de la cotidianidad y de las luchas por la sobrevivencia. No se trata de identidades esenciales, sino de ciertas cualidades socioculturales expresadas en el encuentro de diversas procedencias, trayectorias, saberes y prácticas, que se conjugan en un territorio donde comienza a emerger tejidos sociales, sentidos colectivos y referentes comunes».

12.

Buen Vivir o Bien Vivir, son términos usados por los nuevos movimientos sociales, especialmente en la población identificada con la matriz indígena de América Latina, para expresar «otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/ Eurocentrada». Cfr. Quijano, Aníbal (2014). Se trata de una reivindicación de los pueblos indígenas suramericanos que «plantea la posibilidad de vivir de manera armónica con la naturaleza, entre las personas y llevando una vida en comunidad» Cfr. Rodríguez, Adriana (2016).

13.

Vivir sabroso es una categoría nativa de la población afrocolombiana del pacífico colombiano, especialmente del Chocó, reconocida en el ámbito académico con la etnografía de Natalia Quiceño, quien identificó varias prácticas de resistencia cotidianas como el «Vivir sabroso» que actúa en campos como la terapéutica, las relaciones de parentesco, la espiritualidad y el movimiento social. Cfr. Quiceño, Natalia (2016). Este concepto, que para muchos representa una filosofía de vida, se convirtió emblemática en de la propuesta política de la vicepresidenta colombiana Francia Márquez, quien afirmó: «Para el pueblo negro en sus entrañas, en nuestra identidad étnica y cultural, se refiere a vivir sin miedo, se refiere a vivir en dignidad, se refiere a vivir con garantía de derechos [...] que la gente pueda vivir en sus territorios tranquila, en paz». Cfr. Reyes, Ángela (22 junio 2022).

instituciones jurídicas, así como de la tierra y el territorio, aunque pueda ser discutida, es un elemento trascendente. Pues no queda duda de que la memoria es la tierra y la tierra la memoria. Es cierto que es necesario advertir de la inconveniencia de un pasado áureo, pero al igual que los dispositivos coloniales persisten en mucho, adaptándose a sus propias exigencias¹⁴, la persistencia americana también lo hace, siendo tanto repositorio de las luchas como vanguardia social e histórica. Es decir, como señalaremos en nuestros textos, existen al tiempo tanto la precariedad habitada como la persistencia del existir en la dignidad. El no reconocimiento del derecho indígena y su intento de aniquilación, la desestructuración de los sistemas sociales y familiares, en fin, no dejan de concernir en tanto derecho consuetudinario al derecho republicano. Pero no sólo, pues su aspiración intercultural y analógica (Beuchot), así como su soberanía jurisdiccional sobre la tierra, persisten, ofreciendo y ensayando, mal que bien, modelos del Buen Vivir/Vivir sabroso.

A pesar de las diferencias territoriales, los casos particulares, las evoluciones históricas y los desenvolvimientos socioeconómicos y políticos, podemos sostener quizá que la historia americana, con múltiples recursos, construyó uno y distintos «seres afectos» (Mendoza 2013) que resisten y persisten comunitariamente, territorialmente, cultural y socialmente, en regímenes de carne y fuerza de trabajo, en formas concretas de existencia, en fin, al «individualismo egocéntrico y el sentimiento de inferioridad» (Mendoza 2013) marcado por tantas vicisitudes en la dominación, la resistencia, la dignidad y la fortaleza.

En tanto «pueblos faltantes» y «parcelas de humanidades», se espera ver o se tiene la «expectativa, la posibilidad misma de hacer un pueblo» (Didi-Huberman 2012, 11). Porque, «que los pueblos estén expuestos a desaparecer y que en ellos resista, persista pese a todo la voluntad de reaparecer, de volver a su figura [... no impide] dejar de asumir, pese a todo, la simple responsabilidad consistente en organizar nuestra espera para esperar ver —para reconocer— a un hombre [es decir, a la humanidad]» (Didi-Huberman 2012, 11-12). Aunque no necesariamente hemos de creer en la esperanza de un humanismo, colonial aún, sí podemos concebir aquí la trascendencia de la historia y el protagonismo de lo re-apro-

14.

Remitimos al texto de Pantojas (2014) sobre la plantación.

piado que los pueblos borrados alcanzan, pueden y deben alcanzar o figurar[se]. En este sentido, no tienen límite en el derecho, recobrado, a la existencia y cuantas genealogías, aunque siempre místicas y ficcionales, pergeñen.

6. Por último, y en cuanto a las fuerzas de expresividad, se destaca el arte como campo social de especial potencia creadora y de transformación social y subjetiva. El arte recrea la vida, la memoria, las utopías y los proyectos de futuro como expresiones libres de auto-representación, lúdicas, performáticas, experienciales, confrontando las lógicas de autoría, de mercantilización, de contemplación y banalización de la vida.

Se trata de voces colectivas que producen efectos de resonancia y reverberación necesarios para sintonizar, denunciar o expresar, por caminos heterodoxos la cosmovisión estética, intelectual y espiritual de los pueblos latinoamericanos.

Los componentes de tipo sexual, genealógico-simbólico, racial, social, artístico, se condensan en artefactualidades o dispositivos políticos de distintas colectividades cuya voluntad es la de persistir en el tiempo, proyectándose con el ensamblaje legítimo de todos los recursos que están a su alcance, incluso el de una fantasía tan rica y poderosa como aquella que es capaz de crear y recrear a través de las múltiples estéticas y producciones artísticas.

Los lenguajes artísticos apropiados por los sujetos subalternos posibilitan comunicar lo innombrable, el dolor, el malestar social, y al mismo tiempo convoca al otro, a los otros y otras, a la colectividad bajo múltiples formas de expresividad que tocan las fibras de lo sensible, de lo emocional, ayudando a activar las fuerzas de lo social. Frente a las formas de dominación, los sujetos y las colectividades no han sido inermes, las experiencias de resistencia popular son múltiples: varían desde acciones directas de denuncia o confrontación, hasta «acciones más soterradas que usan recursos culturales alternativos como el arte, la lúdica o el deporte» (Pérez y Montoya 2022, 118).

Etnografías y reflexiones en contextos de América Latina

La obra comienza con el texto *Precariedades y Persistencias. Cambio de época y retrofascismos* de *Dasten Julián Véjar*, que alerta sobre las nefastas consecuencias del capitalismo global para la vida humana y para el planeta, en lo que se ha denominado la nueva era del *Antropoceno*. Esta era, también llamada *capitaloceno* desde perspectivas críticas de las ciencias sociales, se caracteriza por la crisis y la depredación causada por la acumulación infinita del capital sobre los ecosistemas. En medio de esta crisis, agudizada durante la pandemia, se devela la fragilidad de la vida y se evidencia que, con el cambio de época, emerge un nuevo sujeto: el precariado, quien pierde control sobre sus propias capacidades. En este contexto de aparente sin salida, Dasten avizora un sentido dual que genera la fisura: el hecho de que la precariedad además de ser un espacio de vulnerabilidad, también funge como terreno contingente en la lucha por persistir, como en el caso del Sur Global donde las solidaridades, especialmente aquellas relacionadas con el cuidado, movilizan fuerzas de transformación y resistencia que desafían la sociedad precaria.

La provocación inicial nos lleva al terreno de las persistencias sociales que serán objeto de reflexión, desde distintos ángulos, a lo largo de las tres partes que conforman el libro. En la primera parte se abordan las denominadas *Persistencias ancestrales* referidas a las memorias, los saberes y las prácticas de poblaciones amerindias y afroamericanas, que, pese a siglos de conquista, esclavitud y colonización, han mantenido vivas sus tradiciones. En la segunda parte, titulada *Persistencias populares*, se examinan distintas formas de persistencia desplegadas por sectores subalternos y/o los llamados sectores populares¹⁵ que resisten obstinadamente a los poderes dominantes de las sociedades Latinoamericanas. En la tercera parte se extiende la mirada hacia *Otras epistemes, otras teologías*, concebidas como construcciones culturales con un significativo potencial emancipatorio, que emerge en las fisuras de la oficialidad y los mundos populares de América Latina, anticipando nuevas alternativas de vida.

El texto *Incendios del quemado. Entomología crítica de la odonata nacional criolla* de *Santiago Martínez-Magdalena* nos conduce a una lectura cuidadosa de un cruento evento histórico donde la persistencia aparece como un elemento poderoso que ayuda a entender la complejidad de la racialidad en el ensamblaje transbiológico de las identidades. El análisis destaca que estas identidades oscilan entre la marca perpetua de la opresión y la generación positiva de una relacionalidad criolla, mestiza y mulata, producida en el ingenio, la plantación o el barco esclavista. En este contexto, el autor aborda un acontecimiento crucial: la masacre

15.

Entendemos lo popular como una condición existencial caracterizada por la carencia de medios materiales o simbólicos para vivir dignamente, que conduce a que los sujetos así clasificados ocupen posiciones jerárquicas inferiores en la escala social y sean subordinados en las relaciones dominantes de la sociedad.

del pueblo Napalí, en el Chaco argentino, perpetuada por hacendados y policías el año 1924 contra indígenas trabajadores de los ingenios azucareros. A pesar del profundo trauma que genera este evento, no logra impedir la continuidad contrahistórica arraigada en la memoria de los poquísimos que salvaron su vida, ya centenarios cuando dan su testimonio. Esta evocación histórica resalta que las persistencias de los subalternos perduran incluso más allá de su muerte, en los cuerpos vivos y en la trascendencia de su lucha.

En esta sección del libro confluyen dos textos centrados en la población afrodescendiente del Pacífico colombiano, un territorio que, como afirma Escobar (2005, 137), «encarna el proyecto de vida de una comunidad». **Viviana Banguero** explora aspectos culturales de especial trascendencia como la memoria colectiva en su texto intitulado: ***Trazos: presencias como actos de persistencia en medio de escenarios de precariedad en pueblos memoriosos***. La autora entiende la persistencia de los ***pueblos memoriosos*** afrodescendientes del Pacífico y el Caribe colombiano como una forma de adaptación llevada al presente por parte de los descendientes libres de esclavizados en los territorios heredados de sus ancestros, donde cobra importancia su memoria e historia como formas de lucha orientadas hacia el cuidado y la conservación de la vida. Luego, argumenta que la noción de precariedad actúa como un dispositivo impuesto por el proyecto civilizatorio moderno sustentado en la inferiorización racial. Finaliza con una reflexión sobre los sentidos de la vida digna en los pueblos memoriosos, destacando las formas de existencia solidaria y colectiva, así como las acciones políticas que despliegan autonomía a nivel local.

Por su parte, **Ana María Arango** en el texto ***Educación artística y cimarronajes: conexión y defensa de los territorios desde las pedagogías sensoriales en el Pacífico colombiano*** argumenta que los universos estéticos expresados en los cuerpos mediante sonidos, imágenes, palabras, movimientos, entre otros, conectan a las personas a sus territorios, o bien, los desarraigan. Propone el concepto de los ***cimarronajes en las pedagogías sensoriales***, entendidos como el conjunto de procesos que conforman las maneras de sentir, pensar y estar en el mundo que tienen pueblos afrodescendientes del Chocó colombiano, así como otros que han persistido y resistido a la colonización, la esclavitud, el dogmatismo cristiano y las imposiciones violentas o seductoras de la modernidad contemporánea. La autora también destaca que las pedagogías sensoriales suponen una conexión con los mundos mágico-religiosos que convierten a los territorios en espacios de sentido, y al arte en una actividad cultural integradora, compleja, sin las fronteras y jerarquías que en el mundo occidental provocan las diferentes disciplinas artísticas.

La segunda sección del libro comienza con el texto *Memorias de persistencia en contextos de violencia* de **Andrea Lisset Pérez**, que cuestiona los discursos sobre la memoria social centrada en hechos violentos, traumáticos y victimizantes, dominantes durante las últimas décadas en el mundo occidental. Se trata de discursos manidos, legitimados y reproducidos por la academia y por diversos agentes políticos. La autora debate el carácter esencialista y despolitizado de las categorías de víctima y violencia que sustentan dichos discursos, proponiendo en su lugar otras formas posibles de hacer memoria en escenarios de violencia como las memorias de poblamiento (y resistencia) en las periferias de Medellín (1970-2012) por desplazados y desposeídos que, en medio del conflicto y la violencia, urbanizan la otra ciudad, la ciudad de los bordes. Este es el telón de fondo para reflexionar sobre la trama narrativa de las memorias urbano-populares y su potencia ética y política en los procesos de persistencia social.

El siguiente texto, titulado *El Sujeto Viviente en Venezuela* de **Mariana Beatriz Suárez**, presenta una mirada original sobre la situación de Venezuela, a menudo incomprendida, prejuiciada o distorsionada a propósito. Introduce la noción de *sujeto viviente* para describir las colectividades e individualidades que, en ese país, construyen otros modos de vivir. Resalta diversas experiencias organizativas y un novedoso tejido de relaciones y prácticas para el cuidado y la reproducción de la vida, todo ello en medio de precariedades y adversidades notables. El concepto de *sujeto viviente* revela dimensiones renovadas de la persistencia social venezolana, pues se trata de un sujeto que no sólo se resiste, re-existe y se replantea, sino que también crea, resuelve y genera nuevos referentes de vida en medio de las tensiones y las limitaciones políticas y sociales. Por fin, señala la autora que ese tipo de subjetividad se manifiesta en diversas poblaciones y procesos: tanto en rutinas cotidianas como en eventos de gran envergadura.

Cierra esta sección el texto *Experiencias de resistencia, persistencia y re-existencia comunitaria en la construcción de la ciudad popular o rebelde latinoamericana* de **Paula Andrea Vargas**, que amplía los horizontes de comprensión de las experiencias de los pobladores populares en las periferias de las ciudades latinoamericanas, en lo relacionado a los procesos de resistencia territorial. Además de develar la lógica subyacente de este fenómeno, a la vez ambigua y compleja, pues, de un lado, se descalifican, persiguen e invisibilizan las acciones comunitarias, y de otro, esas mismas acciones se convierten en memorias de resistencia local y en prácticas emancipatorias en pro de la defensa de los territorios en disputa. En ese orden de ideas, la autora llama la atención hacia dos tipos de ciudades que coexisten: la llamada *ciudad formal*, funcional a la modernidad capitalista, y la

ciudad informal, popular y rebelde que ha contribuido a la imparable urbanización del siglo XX desde otras lógicas y necesidades.

En la última parte del libro se incluyen dos textos que dialogan con disciplinas fronterizas: la filosofía y la teología, con aportes valiosos para el análisis de las persistencias sociales. El texto **Acontecimiento, episteme y persistencias** de **Fernando Antonio López**, pone de manifiesto el interés político por entender mejor las luchas de los sectores populares urbanos en América Latina una vez cerrado el ciclo de las revoluciones proletarias a nivel mundial con el fracaso de los gobiernos socialistas. Esas luchas evidencian **persistencias** insospechadas y dignidades incólumes en su largo silencio obligado por el neoliberalismo que siguió a dicho ciclo. Respondiendo a una intuición, el autor busca establecer un diálogo entre la noción de **persistencia** con la de **episteme**, definida por el sacerdote salesiano Alejandro Moreno a partir de su investigación del mundo popular caraqueño como un **modo de conocer** que surge de un determinado **mundo-de-vida**, y con la noción de **acontecimiento**, aplicable a sublevaciones por la capacidad que éstas tienen de suspender el tiempo histórico, romper con formas consolidadas de dominación y generar lo nuevo.

Razón mítica y poder de **Carlos Enrique Angarita** se adentra en el terreno de la teología, recordando la relevancia del mito del cristianismo liberador para la emancipación de los pueblos latinoamericanos y de Colombia en particular. El autor se fundamenta en la noción de espacio mítico como ámbito de la realidad trascendente que se expresa a través de los mitos fundantes de diversos grupos humanos, es decir, aquellos **lenguajes** que tienen la facultad de darle **continuidad** a la historia humana estableciendo una relación entre la vida y la muerte. En esta dirección, describe el origen del **mito de dominación** de Occidente, hegemónico hasta el día de hoy, y lo contrasta con el **mito de liberación**, basado en un profundo principio de justicia que sirve a las luchas de resistencia contra los poderes despóticos. Este mito será traducido en Colombia por el exsacerdote Camilo Torres, bajo el lema del «amor eficaz». Para Leyner Palacios, líder comunitario sobreviviente de la masacre de Bojayá, este mito será el fundamento de su creencia en que los pobres de la tierra pueden construir su historia y **hacerse dioses**, a la manera que lo dijo Jesús.

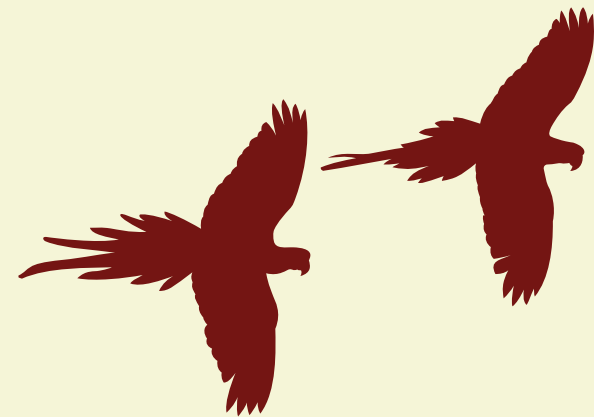
El volumen termina con la edición del conversatorio organizado por la **Red de Persistencias y Precariedades en América Latina**, realizado el 1° de julio de 2021 con un invitado principal, **Adolfo Albán**, doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. El diálogo giró en torno de la propuesta de Adolfo de conceptualizar las formas culturales de grupos sociales subordinados entendidas como «re-existencias sociales» y de conectar esta noción —de su autoría— con las de persistencias y precariedades que viene desarrollando la Red. La idea

Mural en el «Museo de Arte a Cielo Abierto»
comuna San Miguel, Santiago, Chile.



de re-existencias, pensada en el contexto del giro decolonial, se refiere al conjunto de prácticas que configuran una *manera de vivir* resistente y emancipadora.

Representa una *reinvención* de la vida en condiciones de precariedad y adversidad, constituyendo estrategias no sólo de sobrevivencia, sino también de vida que apuntan a romper con la colonialidad del poder y el saber. El conversatorio tuvo reflexiones potentes como la contenida en la siguiente frase que ayuda a ilustrar varias de las ideas más relevantes abordadas a lo largo del libro: *Se persiste cuando se enfrenta a las relaciones de poder, causantes de la precariedad, y es posible hacerlo como re-existencia por la solidaridad* (Albán 2021).



Referencias bibliográficas

- Albán, Adolfo. 2009. «Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos». En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, re(existir) y re(vivir)*, editado por Catherine Walsh, Tomo I, 443-468. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, Roger. 2009. «Continuidad y discontinuidad de las sociedades y culturas afroamericanas». En *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, editado por Elisabeth Cunin. México: Institut Français d'Études Andines, INAH, CEMCA e IRD.
- Beverly, John. 2002. «La persistencia del subalterno». *Nómadas*, n.º 17: 48-56.
- Chayanov, Alexander. 1974. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Cornavaca, María Trinidad. «Me gritaron negra: el cuerpo femenino en el cancionero latinoamericano». *deSignis*, n.º 36: 185-195.
- Curiel, Ochy. 2013. *La Nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica y en la frontera.
- Davis, Ángela. 2019. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal
- De la Cadena, Marisol. 2020. «Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'política'». *Tábula Rasa*, n.º 33: 273-311.
- Díaz Espinoza, R. Esteban. 2014. «La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud». *Relaciones Internacionales*, n.º 25: 11-33.
- Didi-Huberman, George. 2012. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Espósito, Guillermina. 2019. «El gen histórico de la rebeldía. Sangre, historia y memorias en la persistencia omaguaca». *Papeles del CEIC*, n.º 2: 1-19, doi: <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.20450>.
- Figueroa, Víctor Manuel. 2005. «América Latina: descomposición y persistencia de lo campesino». *Problemas del Desarrollo*, vol. 36, n.º 142: 27-50.
- Gallo, Jairo. 2009. «Cartas de la Per-existencia». *Revista Electrónica de Psicología Social «Poiesis»*, n.º 17: 1-7.
- Guevara, Gustavo, comp. 2013. *Sobre las Revoluciones latinoamericanas del siglo XX*. Buenos Aires: Newen Mapu.
- Maluf, Sonia. 2001. «Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas». *Esboços*, n.º 9: 87-101.
- Mantilla Oliveros, J. Caterina. 2007. «Historias locales, historias de resistencia: Una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX». *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, n.º 7: 76-92.
- Marañón-Pimientel, Boris. 2012. *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mauss, Marcel. 1979. «Técnicas y movimientos corporales». En *Sociología y Antropología*, M. Mauss, 335-356. Madrid: Tecnos.
- Mendoza Vidal, J. Américo. 2013. *La historia del ser afecto en el Perú, siglos XVI al XVIII: El individuo egocéntrico y el sentimiento de inferioridad*. Lima: Fondo Editorial.
- Mires, Fernando. [1988] 2005. *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Montañez Picó, Daniel. 2018. «La teoría del sistema-mundo es negra y caribeña: capitalismo y racismo en el pensamiento crítico de Oliver Cox». *Tabula Rasa*, n.º 28, 138-161.
- Mora, Jairo. 2008. «Persistencia, conocimiento local y estrategias de vida en sociedades campesinas». *Revista de Estudios Sociales*. n.º 29: 122-133.

- Moreno Olmedo, Alejandro. 2015. *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Miami: ConviviumPress.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Pantojas García, Emilio, 2014, «El Caribe en la era de la globalización: cadenas de valor y la nueva relación centro-periferia». *Revista de Economía del Caribe*, n.º 13, 119-153.
- Pérez Fonseca, Andrea. 2020. «Los trapos rojos ondean el cielo: Reflexiones sobre precariedad y resistencia en la pandemia». En Uribe, Alejandro et al., *Polifonía para pensar una pandemia*. 215-233. Medellín: Fondo Editorial FCSH de la Universidad de Antioquia.
- Pérez Fonseca, Andrea y Andrea Montoya. 2022. «Protesta, arte y espacio público. Cuerpos en resistencia». *Bitácora*, n.º 3: 109-121.
- Quiceño Toro, Natalia. 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Quijano, Aníbal. 2014. «'Buen vivir': entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder». En : Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. 847-859. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, Carlos M. 1980. «El movimiento obrero y social en América Latina: primeras experiencias. 1830-1917». *Anuario de Estudios Centroamericanos*, n.º 6, 97-99.
- Red de Persistencia y Precariedades. 2019. *Persistencias sociales en tiempos de precariedad. Propuesta de Grupo de Trabajo*, presentada en Convocatoria CLACSO-2019.
- Reyes, Ángela. 2022. *¿Qué significa realmente el 'vivir sabroso' de Francia Márquez? Historia de una filosofía que ahora resuena en Colombia*. En CNN Latinoamérica. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/06/22/vivir-sabroso-francia-marquez-colombia-que-es-orix>.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. Campinas: Papirus Editora.
- Rivarola, Milda. 2010. *Vagos, pobres y soldados. La domesticación estatal del trabajo en el Paraguay del siglo XIX*. Asunción: Servilibro.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Hisbol-CSUTCB.
- Rodríguez, Adriana. 2016. *Teoría y práctica del buen vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad del País Vasco.
- Saade, Marta, ed. 2018. *Conceptualización del campesinado en Colombia. Documento técnico para su definición, caracterización y medición*. Bogotá: Fondo Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sánchez, Gonzalo. 2006. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta Histórica.
- Santos, Boaventura de Souza. 2009. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Schejtman, Alexander. 1980. «Economía campesina: lógica interna, articulación y persistencia». *Revista de la CEPAL*, n.º 11: 121-140.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*: 131 ss. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita. 2010. «Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje». *Crítica y emancipación*, año 3, n.º 2: 11-44.
- Spicer, Edward. 1971. «Persistent Cultural Systems. A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments». *Science*. n.º 174: 795-800.
- Torres, Alfonso. 2013. *El retorno a la comunidad. Problemas, debates, desafíos de vivir juntos*. Bogotá: CINDE, El Búho.
- Vale de Almeida, Miguel. 2004. «O corpo na teoria antropológica». *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 33: 49-66.

Precariedades y persistencias : Cambio de época y retrofascismos



Texto de
apertura

Dasten Alfonso Julián-Véjar

Sociólogo, Universidad de la Frontera, Chile.

Doctor en Sociología del Trabajo, Institut für Soziologie, Friedrich-Schiller-Universität, FSU-Jena, Alemania.

Investigador del FONDECYT, Chile.

Investigador del Deutscher Akademischer Austauschdienst, DAAD.

Docente Instituto de estudios culturales y territoriales, Universidad Arturo Prat, sede Victoria. Chile.

djulian@unap.cl

Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.

Introducción

Los impactos del capitalismo a escala global en el ecosistema y en la reproducción de la vida humana, pueden ser ejemplificados en diversos niveles, escalas y realidades. Las amenazas y violencias que pueden ser comprendidas como situaciones que albergan o suponen hostilidad y/o riesgo a la vida, se estarían diversificando, profundizando y cobrando una nueva dimensión cualitativa y cuantitativa a nivel global. Las amenazas se vinculan al ejercicio de la praxis humana, la cual, contradictoriamente, va en contra de la sobrevivencia de la misma especie humana en el planeta. Esta suerte de aforismo respecto a la vida en el presente siglo se inscribe en una época histórica llamada en la literatura Antropoceno.

El antropoceno (Smith y Zeder 2013) supone una nueva era caracterizada por la transformación y degradación ecológica de la biosfera debido al ejercicio de la actividad humana centrada en la depredación y la polución. De allí emerge la idea de crisis y/o de un momento crítico que da cuenta de una serie de cambios climáticos, ecológicos y sistémicos en el hábitat, en nuestra convivencia y en nuestra organización social. El concepto de antropoceno emergerá como un sentido de conexión y de interdependencia que ofrecerá un punto de comprensión sistémica e histórica de la crisis ecológica (Moore 2022), la cual pondrá el acento de descentrar la naturalización de la degradación planetaria como proceso fatalista y mecánico sin agencia humana.

Sin embargo, los impactos que las actividades humanas han ejercido sobre los diversos ecosistemas terrestres y marinos aún son difíciles de operacionalizar y relevar en las estrategias, problemas y preguntas de investigación de las ciencias sociales. La multidimensionalidad y complejidad de estos impactos no suele ser fácil de integrar, problematizar y dimensionar considerando las prácticas, procedimientos y técnicas estandarizadas y tradicionales de investigación social. Además, en esta carencia convive una invisibilización de sistemas de conocimiento y de saberes que apuntan a la necesidad de fortalecer diálogos interculturales, para comprender la profundidad y alcances de estos impactos desde perspectivas situadas y relacionales.

Pese a esta dificultad han proliferado diversos esfuerzos por comprender esta compleja transformación desde el comportamiento humano, social y cultural. Si bien la discusión ha tomado diversos caminos y controversias, las miradas más históricas se han centrado en entender la relación existente entre el antropoceno y la aceleración de las relaciones sociales/económicas en el capitalismo. En este sentido, las ciencias sociales críticas han introducido el concepto de Capitoloceno (Serratos 2019) para desmarcarse de una visión más abstracta y general respecto al *antropo* (hombre), y precisar el contenido histórico, geográfico y desigual de la organización social en este proceso.

El *Capitoloceno* aparece como una explicación, pero a la vez como un momento histórico complejo donde se entremezclan ontologías, poder, demografías, tecnologías, territorios, etcétera, bajo una dinámica ecológica depredatoria del supuesto de una acumulación infinita del capital sobre los ecosistemas (Hinkelammert 2006). A la vez, esta dinámica depredatoria va acompañada de la distinción entre hombre/naturaleza, la definición del «medio ambiente» y de (*la gestión de*) recursos naturales, los cuales serán claves para entender un

Tejidos e interdependencia.
Selva valdiviana, sur de Chile (2023).
Fotografía propia.



paradigma que se desentendía de sus consecuencias sistémicas y ecológicas. Sus bases se encuentran en la modernidad y tienen una profunda orientación eurocéntrica (Moore).

El **Capitoloceno** involucra un debate por los comunes, por los sistemas de vida, cosmovisiones y derechos sociales (Lazos 2020). Supondrá un marco de referencia para entender la nueva geografía del capitalismo, pero también su carácter ecológico, político y social. A la vez, revela la convergencia de múltiples depredaciones y expulsiones, ligadas a la precarización de la vida, la promoción de la guerra y la vulneración de los derechos sociales y humanos. El Capitoloceno es un momento negativo, de liquidación, agresión y amenazas para la vida en el planeta, pero también es un punto de atención sobre que son algunas vidas las sacrificables, explotables, intoxicables y precarizables, mientras otras son las que gobiernan, dominan y modelan este proceso de destrucción total.

Depredaciones

En esa tendencia a la depredación y precarización, las sociedades cobran como imperativo la ganancia, el dinero y la rentabilidad, bajo la hegemonía del capital financiero, los principios de la racionalización, productividad y eficiencia, los cuales tienden a ser contradictorios con la misma supervivencia de las especies humanas y no-humanas en el planeta. La mercantilización de los ecosistemas, su reificación como objeto de consumo y de apropiación capitalista, revela las bases de la crisis pandémica a la cual nos enfrentamos durante dos años, ya que allí se antecede una comprensión de la **vida**, como condición sacrificable, exterminable de una pretendida idea de «civilización» que hoy alcanza una pretensión planetaria.

En esta depredación sistémica, creemos que es necesario introducir una consideración por las formas en que las vidas humanas, en sus diversidades, diferencias y comunalidades, han sido inscritas en los regímenes de gobierno contemporáneos. Sin desconocer que las formas de inscribir la vida como eje de gobierno en el capitoloceno son diversas y múltiples, y reforzando la idea de que la superposición de una sobre otra inscripción es cuestión analítico-político de enfoques situados, destacaremos en este capítulo la precarización del trabajo como una estrategia sistémica, interseccional y expansiva de violencia y despojo del tiempo, trabajo, cuerpo, saberes, emociones y goce en el capitalismo contemporáneo.

Este ejercicio de «pensar-la-depredación» desde el marco del estado reduce la complejidad y densidad de formas de resistir, ensayar y contraponer prácticas, repertorios y saberes que

emergen, se continúan y deslindan a través de territorios, fronteras, cuerpos, vidas, etcétera, expresiones de la persistencia de la vida sobre un proyecto de muerte y destrucción. Su polimorfismo es materia del amplio abanico de respuestas y prácticas constitutivas de prolongación de formas de hacer la vida, desafiando y afirmando el aniquilamiento, el genocidio y la antropofagia que prima en el capitalismo.

Sin embargo, uno de los caminos que ha sido transitado en indagar y curiosear estas prácticas, actividades y acciones se ha visto permeada y envuelta por:

un ejercicio de encuentro y búsqueda de alternativas, estrategias, etcétera, que emergen desde las capacidades de enfrentar y responder a necesidades concretas del campo social. Sin embargo, cabe mencionar que muchas veces también queda restringido por la fijación a modo de **substancias** y la romantización de ciertos atributos **esenciales** de los sujetos, lo que resta practicidad, pertinencia y sentido de contexto, evocando una épica que descentra el campo de precariedades que sigue tensionando el ejercicio de su movimiento, corporalización y subjetivación; y un movimiento de extracción de saberes y de exotización trivializada que no permite ahondar en senderos conjuntos con mayor tiempo, pausa y complementariedad entre la búsqueda de respuestas. Esta práctica está envuelta en la cáscara de las **cientificidades**, de las objetivaciones y su circuito de inscripciones institucionales en el campo de las «políticas científicas». Su impostación es la voz de una **Ciencia** que no camina descalza y que se desmaterializa en su sentido ético y político.

Ambos caminos suelen encontrarse en términos de los lugares y formas de habla, en una cristalización de un grupo, de un campo, de congresos, etcétera, que van cerrándose y clausurando sus capacidades de escucha, habla y sentido. Este ejercicio es promovido a través de cápsulas rígidas y crónicas que marcan el desfallecimiento de la potencia original, creativa y transformadora que carga el conocimiento: Sin embargo, su cohesión va teniendo fracturas, fisuras y avizora también, nuevas formas de encuentro entre la precariedad, la persistencia y lo que tendemos a llamar **crisis**.

Precariedades

Llamamos precariedad a un conjunto de disposiciones, condiciones y situaciones en que la vida se reproduce, se adapta, persiste y resiste en la carencia, falta de certezas, incertidumbre y necesidad, y donde prevalece la exposición inducida a la inseguridad, el riesgo y la

incertidumbre respecto a su propio presente/futuro. En muchas sociedades y comunidades suele entenderse como una condición propia de la relación con otros, con la naturaleza, la existencia, uno mismo. Es parte de las relaciones que se han construido a través del tiempo, y que no necesariamente tienen un eje en el estado, ya sea porque este *no existe*, o porque este no tiene presencia efectiva en la realidad territorial, simbólica y/o política.

En un sentido estatal, la precariedad va acompañada de un sistema y modelo de desarrollo que limita el ejercicio de derechos (tiempo, renta, trabajo, espacio, políticos, etcétera), y que obstruye una vida estable, de bienestar, en armonía con/en su entorno y de suficiencia en su reproducción. La precariedad se desenvuelve y despliega como subproducto de un sistema de normas (de género, raza, clase, etcétera) que se entrecruzan en los cuerpos, prácticas, territorios, relaciones y hábitats de lxs sujetxs. Su expresión es fruto y árbol de la articulación simbiótica entre los fines del estado y el capital. Por ello, las depredaciones van acompañadas de la precariedad como un lugar de habitual referencia y producción de gobierno.

La precariedad en una escala comunitaria refleja otros sentidos. Tal como en el campo de las organizaciones y las acciones, el estado se escapa al sentido de los sujetos. Aquí convergen las prácticas de resistencia, pero como actividades cotidianas y prácticas culturales propias. El estado trata de ingresar a través de la violencia, el clientelismo, el extractivismo, la proletarianización y el despojo. Sin embargo, hay continuidades y cambios, donde la precariedad puede ser entendida como una bisagra que acompaña ambos registros históricos y simbólicos, a la vez que dinamiza el contacto y sentido de la producción social.

Si bien esta definición puede involucrar connotaciones subjetivas y políticas diversas referentes a la definición de recursos y derechos, así como también a la operación de códigos y significados culturales e interseccionales (incluso) contradictorios en relación a la definición del bienestar, consideramos que, por medio de la pandemia, la precariedad de la vida ha cobrado mayor relevancia frente a estrategias de poder que se inscriben en la inducción dirigida y orientada en la producción de política (pública, institucional y social) como expresión de intereses, motivos y objetivos de gobierno.

En este sentido latinoamericano de la precariedad (Julián-Vejar 2021), la espacialidad es una búsqueda por entender las múltiples culturas e imágenes del trabajo que tributan y median en la formación de configuraciones sociales complejas y dinámicas, donde las necesidades y conflictos se van ajustando a la innovación y a la solución de estrategias de convivencia, supervivencia y agencia para la vida. De esta forma, los lugares de referencia y en los que se sitúan las expresiones particulares del trabajo, ofrecen una múltiple gama de

posibilidades de distinciones y similitudes ante procesos que se configuran de manera global para también abrirnos a pensar, de manera situada, alternativas potenciales a la depredación social del trabajo y la vida.

Encierro y deslocalización del antropocentrismo

La pandemia interrogó por los espacios de diseño, legitimación, razonamientos, sujetos/objetos de política, epistemes, ideologías, etcétera, que se atraviesan e interceptan bajo este marco de producciones de «lo precario» y lo frágil de la vida frente al contagio, el sacrificio y la muerte. Cabe resaltar que lo que es común a este campo de prácticas de *producir-la-política* es que, en esta fragilización de las redes de seguridad social, la vida es una cuestión de gobierno que se encuentra en redefinición a nivel societario y global, lo cual se vuelve central para entender el contenido cultural y revolucionario de la transformación que esta crisis ha abierto.

Más allá de este enfoque general, el cual puede ser sintetizado en el llamado «retorno del estado», por su parte, la vida cotidiana y la comunalidad han encontrado sus propias formas de abrirse caminos de solidaridad, cuidado y protección en pandemia. En este sentido el agenciamiento en precariedad es múltiple y diverso, no reduciéndose a formas estatales. Aquí se combinan la persistencia a través de ollas comunes, centros de acopio de alimentos, ropa, útiles de aseo, etcétera; iniciativas múltiples de solidaridad con quienes habitan las cárceles, el hacinamiento, el desempleo o la pobreza extrema, mujeres reaccionado colectivamente a femicidios y/o a diversas expresiones de la violencia patriarcal (legal, policial, intrafamiliar, etcétera), las comunidades campesinas

Masiva manifestación de «cartoneros», Capital Federal, Buenos Aires, Argentina.



e indígenas apoyando el abastecimiento de las poblaciones y las tomas de terreno en las periferias y poblaciones de las ciudades, etcétera Allí es donde se han ido entretejiendo importantes redes de subversión de lo precario y de múltiples precariedades desafiadas.

Lejos de constituir una romantización de las precariedades, estos nodos de acción solidaria componen espacios de afectos, emociones, prácticas y sentidos, que exhiben fracturas políticas a las formas tradicionales de pensar la política contra-hegemónica. La pandemia ha dinamizado estos espacios, pero no los ha inventado. Su multiplicación ha sido efímera, esporádica, pero ha tenido canales de flujo que es difícil poder determinar, definir y medir. Los espacios de tensión que se hilaron en la necesidad han permitido la emergencia de solidaridades que también ecos en estallidos, protestas y revueltas sociales, así como en procesos institucionales de cambio político.

Sin embargo, se hace necesario también reconocer que la pandemia ha servido al capital como oportunidad para desarrollar un laboratorio de experimentación de políticas de shock, gestión de crisis y rentabilidad de la misma. El ejemplo del empleo nos permite entender las formas de adecuación que puede desarrollar la gubernamentalidad neoliberal, incluso en momentos en que su final se entendía como sentenciado a partir de grandes movilizaciones, protestas y luchas sociales. Es necesario identificar que el proceso de gestación de los poderes que pueden dar forma a los cambios y transformaciones estructurales post-pandemia se encuentra en movimiento y en contingente conflicto, reinvencción y ajuste a la situación histórica.

Del precariado ¿Quién es?

En este cambio de época, son varios los diagnósticos que señalan que estaríamos en presencia de la emergencia de un nuevo sujeto, de una nueva sociedad y un nuevo régimen global. Así es como emerge la figura del precariado. En primer lugar, el precariado tendría o estaría inmerso en diferentes relaciones de producción o relaciones de trabajo las cuales, a diferencia de lo vivido por el proletariado clásico de los sistemas nor-atlánticos que equiparaba bienestar y salario, el precariado se basaría en actividades inseguras, inestables, a menudo con contratos parciales o subcontratados (Standing 2011).

Por ello, el precariado no estaría vinculado a una condición de pérdida de estatus, sino más bien de una pérdida de control sobre el tiempo, desarrollo y uso de las capacidades propias. Sería entonces una condición de subutilización de las capacidades y cualificaciones, por lo que

se trataría de un grupo que –a diferencia del viejo proletariado– tendría un nivel educativo y formativo por encima del nivel exigido en sus actividades. Sería un sujeto con conocimientos formales y profesionales, pero que no cuenta con una inserción laboral estable, segura y protegida, siendo esta una diferencia con los llamados «procesos de movilización social ascendente» basados en la educación.

En este sentido, nos encontraríamos con un segmento del *cognitariado*, quien no puede poner en práctica sus conocimientos formales (habilidades y certificaciones) en el espacio del trabajo. Por ello, «este hecho difiere de las características del proletario clásico, quien, en el mejor de los casos, aprendía un oficio o habilidad a una edad temprana, y si era competente podría ascender de oficial a artesano y de artesano a maestro o supervisor» (Standing 2014, 8). Este *sujeto supuesto* estaría incorporado a una nueva economía ligada a las instituciones públicas, plataformas digitales, tecnologías (*gig economy*) y tiempos parciales y flexibles de trabajo.

Otra característica que es atribuida al precariado, dada su falta de continuidad y estabilidad laboral, es que este emplearía más recursos en trabajos no remunerados, tales como el «trabajo para buscar trabajo», invadiendo horas de trabajo por fuera de las jornadas laborales normales. Este hecho pone a la luz las dificultades de los procesos de inserción laboral, lo cual se interrelaciona con un escenario de cambio, constante flujo y falta de oportunidades. Las exigencias son cambiantes y dinámicas, inscribiendo prácticas de expulsión continuas que requieren movilizar energía, disposición y disciplina que transgrede incluso los espacios de recreación y ocio.

Según Guy Standing, el precariado posee unas relaciones específicas de retribución y valoración del trabajo, las cuales no son las del común de la población, vale decir, que sus fuentes de ingresos difieren de las de otros grupos sociales (Standing 2011). El precariado recibe prácticamente todos sus ingresos en forma de salarios monetarios, no obstante, no accede a la serie de beneficios no salariales de empresa, ni tampoco beneficios regulados por las leyes del estado, evidenciándose como un grupo significativamente dependientes de los salarios, cuestión que lo alejaría de la situación del sector informal, más bien caracterizados por ingresos por fuera del mercado regulado.

El tercer elemento que caracteriza al precariado son sus relaciones específicas con el Estado, siendo debilitados en sus derechos civiles, culturales, sociales, políticos y económicos. En ese sentido, el precariado ha ido perdiendo sistemáticamente los derechos conquistados por los ciudadanos (Standing 2014, 9). Estaría conformado en gran parte por *denizens*; sujetos que no gozan de todas las garantías que provee el status de ciudadano, tensionando la relación entre

ciudadanía y trabajo (Valenzuela 2015). No sólo trabajadores inmigrantes, sino también nacionales que no califican a prestaciones sociales y/o al ejercicio de sus derechos, quedando en zonas de incertidumbre y riesgo, desamparados y sumamente dependiente del inestable ingreso propio.

De esta forma, sería útil diferenciar entre el proletariado manual estable, con identidad y estatus de clase trabajadora, del precariado con características diferentes en cuanto a las relaciones de producción, distribución y relaciones con el Estado, lo cual tiende a generar una conciencia específica de pérdida y privación (Standing 2013, 2014). Mientras el precariado nos remite a este tipo de posiciones estructurales, la precarización sería el proceso en el que el sujeto es sometido a presiones y experiencias de vida debilitadas, con fuerte grado de incertidumbre respecto del futuro, con una identidad insegura y desconfianza respecto del desarrollo personales por la vía del trabajo y el estilo de vida (Standing 2013, 2014, Cuevas 2015).

El precariado lejos de esa casa

La anterior definición del precariado y de la lucha contra la precariedad se enmarca y proviene, principalmente, de un posicionamiento situado en sociedades donde las fronteras y el sentido del bienestar han sido fijadas por procesos históricos que han dado forma a regulaciones e instituciones centradas en la protección y la seguridad social. Como bien se ha encargado de resaltar Ronaldo Munck (2013), en el caso de la realidad del Sur Global, la precariedad involucra una serie

Buhoneros en el centro de Caracas, años 90, Venezuela.



de particularidades propias de la historia, el colonialismo y el carácter dependiente/subordinado de los países de la periferia capitalista.

La sociedad global, incluye un proceso que intercala una serie de violencias contra los sujetos en su constitución, participación y negociación de los procesos de consentimiento, coerción, deliberación y compromiso con/en la «integración social» (Neilson y Rossiter 2008). Estos procesos han sido registrados de diversa forma en los diagnósticos contemporáneos del capitalismo tardío. En dichos procesos las precariedades se intercalan como expresiones sociohistóricas y «residuos» de, principalmente, la descomposición de: **1)** la seguridad, en tanto compromiso sociopolítico solidario del conjunto de la sociedad con todas y todos sus miembros (Castel 2010); y de **2)** la estabilidad entendida como temporalidad biográfica proyectable y deseable socialmente (Sennett 1998).

Estas particularidades requieren ser consideradas a la hora de pensar una geografía política desigual de las manifestaciones de la precariedad (Ross 2008) y de las expresiones que asume «la miseria del mundo» (Bourdieu 1999), especialmente cuando pensamos la conformación de una sociedad global, así como cuando pensamos el campo de sus resistencias y alternativas. Por ello, más allá de ese lugar global y desigual de las relaciones de centro/periferia, Norte/Sur, es necesario también visibilizar el sentido cualitativo de estas expresiones y experiencias, ya que no se circunscriben al lugar del asalariado, y menos quedan fijadas las precariedades en el espacio del trabajo, sino que se mueven de manera diversa y ramificada a través de toda la sociedad.

Por ello, las referencias que no sitúan y piensan fuera de la compleja trama de intersecciones entre despojos, colonialismo, esclavismos, patriarcados, etcétera, están «lejos de casa». Se pierden en ese constante deambular en la búsqueda de referencias ajenas ante la falta de profundidad y raíz en el territorio. En esas miradas hay una derrota y el reflejo reproductivo de los mismos procesos y patrones que modelan la descontextualización, sin sentido y distancia que produce el despojo: la pérdida del lugar y la crisis de la identidad con el mismo. Síntomas de una sociedad global o piezas fragmentarias en su complicidad.

Sociedad global ¿Periferias o Sur?

Si bien, esta sociedad global es parte de una nueva cadena de dependencias, interdependencias y gobierno, también es un espacio para comprender nuevos desafíos y preguntas

Obra de la Exposición Precarios (2023).
Artista: Cecilia Vicuña.



respecto a la continuidad y reproducción de la precariedad, así como de sus alternativas. Como queda de manifiesto en los últimos cuatro años, las acciones de protesta y rebelión popular en países como Colombia, Bolivia, Brasil, Perú y Chile, se han consolidado como espacios intersubjetivos de acción colectiva, mientras las soberanías nacionales y las relaciones entre la sociedad y el estado están siendo readecuadas, tensionadas e interpeladas en los ajustes y mandatos del poder.

La precarización asume un carácter transversal, interseccional y estructural en la región latinoamericana. Alimenta la formación y reproducción socio-histórica de nuestros pueblos. Ese contenido hace que lo precario sea volátil, parte de un polvorín que descansa en el seno de todas las sociedades, y que duerme mientras las injusticias no encuentran un **punto de no-retorno**. Un punto donde se produce un quiebre, la transgresión de un límite, el desborde de una convención o acuerdo tácito y previo de precarización social, y que tiende a ser sobrepasado por las fuerzas y clases dominantes. Ese quiebre es el que parece empujar y potenciar la energía de las explosiones, estallidos, revueltas y movilizaciones sociales (Henríquez y Pleyers 2023).

Sin embargo, la consolidación de las relaciones de precarización puede generar respuestas complejas y desarticuladas de procesos de explosión, protesta y rebelión popular. La rebelión popular y la lucha contra la precariedad puede incluso llevar a procesos de regresión, contraofensivas y cohesión de las fuerzas conservadoras al interior de las sociedades. En las rebeliones se desatan fuerzas que tienden a desafiar la misma constitución de la sociedad precaria, lo cual también puede ir acompañado de incertidumbre, miedo y terror. Son ciclos de violencia que movilizan y se fundan en nuevas tramas culturales, las cuales entran en contradicción con los principios hegemónicos y establecidos.

Comprender lo anterior, especialmente en contextos donde la precariedad ha sido una condición estructural y molecular fundante, permite captar la dimensión de profundidad subjetiva e intersubjetiva que cargan las amenazas, miedo e incertidumbre en la movilización del sentido político de hacer sociedad. Allí es donde aparecen los intersticios donde se posiciona y redibuja el fascismo y los discursos de odio, los cuales tienden a fijar y construir

Mural en homenaje a la invasión de terrenos que dio origen a la población Herminda de la Victoria en 1967, Santiago, Chile.



enemigos internos, amenazas, sembrar la desconfianza y acrecentar la ansiedad, el sentido de peligro y de inseguridad respecto a los impulsos reformistas y revolucionarios.

Múltiples ejercicios de construcción, continuidad y fortalecimiento de alternativas se encuentran en auge en el Sur Global. Estos ejercicios no se encuentran exentos de contradicciones y retrocesos, pero exhiben respuestas localizadas, situadas y sensibles a las precariedades que marcan la vida en las periferias, los campos, poblaciones, favelas, etcétera, que recorren el Sur. Es un ciclo de auge que se enfrenta a límites fijados en pandemia, caracterizados por una mayor pauperización, precarización, exclusión y expulsión social. Estos límites ofrecen también posibilidades para imaginar, desarrollar y construir procesos políticos colectivos, participativos, democráticos y plurales, así como nuevas dinámicas y prácticas de solidaridad, comunidad y alternativas.

Sin embargo, cabe mencionar que la precariedad no es necesariamente sinónimo de rebeliones. La incertidumbre y la violencia que se inscribe en «lo precario» puede conducir a desarrollar estrategias conservadoras, como impulso por resguardar lo ya existente, ante la amenaza de mayores incertidumbres. Las prácticas y discursos de odio pueden reproducirse y esparcirse como respuestas ante amenazas percibidas como factores de mayor inestabilidad y de competencia. La precariedad se entreteje en este espacio dual, el cual es profundamente contingente a la lucha por persistir.

De las alternativas. Cuidarnos es persistir

Desde las estrategias que parten de lo básico, íntimo y vital de la satisfacción de las necesidades materiales, sociales y emocionales, como desde los ejercicios que apuntan a la obtención de mayores grados de autonomía de los territorios locales, comunidades y colectividades, asistimos a un ciclo de auge de asociatividades. Estas vuelven a cobrar acciones más concertadas, con un carácter práctico y vivo. Hay una continuidad con la tradición, un diálogo intergeneracional, sumado a la juventud como sujeto social de movilización y activación político.

Mural en San Juan, Argentina.
Artista: Rosa Palo.
Fotografía propia.



En este ciclo, el feminismo ha sido y es una fuerza política transformadora. El espacio del cuidado, de la reproducción, del afecto, del cuerpo, los territorios, se han puesto en el espacio público como energías que movilizan un desplazamiento de prácticas ya instituidas y consagradas en la costumbre, la tradición, la socialización y la sociedad de conjunto. El patriarcado en su amplitud, así como los micromachismos, las violencias de género, el acoso, etcétera, han sido cuestionados con múltiples gatilladores de la emergencia de un movimiento transfronterizo y solidario.

Este hecho va aparejado a una acelerada oleada de acciones, procesos y luchas por la transformación social que se han superpuesto a las estructuras de coordinación económica capitalista. Allí es donde emergen los imperativos sociales de bienestar social más amplios o diversos a los pensados en marcos de seguridad y protección social estatal. Los movimientos de contestación, discursos y prácticas de resistencia convergen en una sinfonía polifónica de espacios, sujetos y propuestas, las cuales dialogan con las alternativas a nivel estatal que se inscriben en la política de derechos sociales y humanos (Standing 2014), pero a la vez incorporan dimensiones de sentido propio que transgreden el marco del mismo estado y que se afincan en la capacidad de las mismas comunidades.

Estas muestras de solidaridad(es) son expresiones del sentido colectivo de desafío a la sociedad precaria. Si consideramos la situación abierta en la rebelión popular de octubre de 2019, podemos constatar la movilidad y dinamismo de un campo múltiple de las persistencias y resistencias que convergen en su explosividad, masividad y politización. Sus ecos están en el tránsito a la nueva-vida, mientras que, a la vez, hay continuidad de las respuestas institucionales a las expresiones populares, anticoloniales, feministas y ecológicas. Es parte de un nuevo contexto de acciones, instituciones y reacciones.

Chile. Precariados persistentes.

Por ello, en el caso específico de Chile, la estrategia de manejo, gestión y gobierno de una sociedad precarizada se encuentra en refundación. Su reinención ha sido acelerada por la pandemia, y ha encontrado en las indefensiones del escenario post-pandémico una oportunidad para enraizarse y asentarse a través de la normalización, la represión y la coerción de la carencia. Es importante considerar la relación que tiene este fenómeno con el ejercicio de derechos políticos, civiles, laborales, sociales, etcétera, pensando especialmente en el proceso constituyente abierto por la rebelión popular de octubre de 2019, así como en la diversidad de

discursos que resonaron socialmente a partir de la crisis del proyecto de gobierno neoliberal en su expresión local.

En este escenario, el relevamiento de la precariedad como estrategia de gobierno ofrece también las posibilidades de convergencia imaginada entre una sociedad en búsqueda de derechos, solidaridades y prácticas afectivas orgánicas en pos de la dignidad, la justicia, la equidad, el respeto y el cuidado. En este complejo tumulto de crueldades y renacimientos es que la crisis ecológica y planetaria sigue como telón de fondo y, sin embargo, en un lento y contradictorio proceso, comenzamos a repensar las nuevas dimensiones de la vida en sociedad.

A casi cuatro años de la rebelión, asistimos al desvanecimiento de sus raíces sociales. La trama de la pandemia, su canalización capitalista y los efectos inflacionarios de una crisis global en el plano económico refuerzan el sentido de incertidumbre. Los problemas de seguridad pública han movilizadado un discurso securitista, punitivo y policial que ha puesto la protección en el cuidado en mano de las armas institucionales y militares. La xenofobia converge en la criminalización del migrante y la juventud, y los dispositivos comunicacionales se encargan de alentar este clima de reacción encarnizada de los grupos más conservadores.

Los resultados electorales, más allá de las elecciones presidenciales de 2021 con la elección de Gabriel Boric, se encuentran caracterizadas por el resurgimiento y reacción de colectividades y agrupaciones con discursos de odio, relativización y negacionista de la violación de los derechos humanos, una agenda conservadora en el plano ideológico-moral, una perspectiva económica neoliberal y un enfoque represivo policial en las calles. Son síntomas de una sociedad precaria que avanza cada vez más en la pauperidad y donde las rebeliones no han introducido cambios sociales significativos en el esquema y pilares del tecno-gobierno neoliberal.

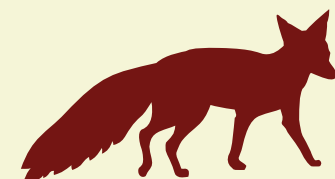
¿Cierres?

La emergencia de estos retrofascismos es un hecho, y a la vez una práctica, que acompaña la realidad de las sociedades contemporáneas, por lo cual nos permite una entrada interesante para comprender esta reproducción de lo que hemos llamado las «sociedades precarias» (Julián-Vejar 2019), y también el escenario en que es necesario pensar la continuidad de la lucha contra la precariedad y la multiplicación de las persistencias. Creemos que hay múltiples entradas a la problematización de este escenario global. Las lecciones de Brasil, India, Italia y Sudáfrica pueden ser mencionadas como ejemplos concretos de esta nueva ola del

fascismo, así como de las respuestas que han proliferado gracias a la inventiva, creación y urgencia de los movimientos de mujeres, campesinos/as, trabajadores/as, jóvenes, de las disidencias sexuales, etcétera, ante poniendo límites a los despojos y depredaciones.

Esta tarea exige desarrollar más formas de trabajo mancomunado y solidario, especialmente considerando las múltiples amenazas que se ciernen sobre la(s) vida(s) más precarias. Espacios de encuentro, de organización y transferencia de experiencias, luchas, derrotas y victorias requieren ser revisitadas, así como también nuestra manera de entender y comprender lo que significa ‘vencer’, ‘ganar’ o ‘perder’. Estamos en un campo de experimentación que puede ser un espacio de movilización del sentir y el pensar, para hacer con criterio y pertinencia a nuestros territorios.

Es por ello que la necesidad de impulsar miradas complejas, dialógicas, situadas y a la vez prácticas (Haraway 2008), constituye nuestro mayor desafío. Volver a las actividades de investigación pensadas desde la precariedad, estar atentos/as a las voces de las persistencias, sus búsquedas y proyectos, sus sueños y tránsitos es una agenda que invita a la reactivación de una forma de construir, crear, hacer, respetar y valorar los conocimientos (Sandoval 2015). La idea es siempre estar abiertos/as a volver a casa, a escuchar el latido de lo simple y bello que es seguir persistiendo en lo precario de nuestras existencias.



Mural en Escuela Forrahue,
Chauracahuin (2023).
Fotografía propia.



Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. *The Weight of the World Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press, Stanford. 1999.
- Castel, Robert. 2010. *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cuevas Valenzuela, Hernán. 2015. «Precariedad, Precariado y Precarización: Un comentario crítico desde América Latina a *The Precariat. The New Dangerous Class de Guy Standing*». *Revista Latinoamericana Polis* (Santiago, Chile), vol. 14, n.º 40. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000100015>.
- Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. España: Ediciones Cátedra.
- Henríquez, Karla y Geoffrey Pleyyers, comp. 2023. *Chile en Movimientos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hinkelammert, Franz. 2006. «La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización». En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, editado por Atilio Borón, 365-378. Buenos Aires: CLACSO.
- Julián-Vejar, Dasten. 2019. «La precariedad del trabajo en las sociedades contemporáneas». *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, vol. 37, n.º 2. <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.v37n2a01>.
- Julián-Vejar, Dasten. 2021. «Sociedades precarias. Sobre la relevancia de la precariedad en las sociedades contemporáneas». *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), n.º 61: 179-203. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/342346/20805659>.
- Lazos Chavero, Elena, coord. 2020. *Retos Latinoamericanos En La Lucha Por Los Comunes: Historias a Compartir*. Buenos Aires: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm02k3>.
- Lugones, María. 2008 «Colonialidad y Género». *Tábula Rasa*, n.º 29: 72-101.
- Moore, Janson. 2022. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.

- Munck, Ronaldo. 2013. «The precariat: a view from the South». En *Third World Quarterly*, vol. 34, n.º 5: 747-62.
- Neilson, Brett y Ned Rossiter. 2008. «Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception». *Theory, Culture & Society* (New Haven: Yale University), vol. 25, n.º 7-8: 51-72.
- Ross, Andrew. 2008. «The new Geography of Work: Power to the Precarious?». *Theory, Culture & Society* (New Haven: Yale University), vol. 25, n.º 7-8: 31-49.
- Sandoval, Chela. 2015. *Metodología de la emancipación*. México D.F.: Universidad Nacional de México.
- Sennett, Richard. 1998. *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*. New York: W.W. Norton and Co.
- Serratos, Francisco. 2019. «¿Antropoceno o Capitoloceno?». *Revista de la Universidad de México*, n.º 4: 120-23.
- Smith, Bruce y Melinda Zeder. 2013. «The Onset of the Anthropocene». En *Anthropocene*, vol. 4: 8-13, <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2013.05.001>.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Standing, Guy. 2014. *A Precariat Charter: from denizens to citizens*. London, New York: Bloomsbury Academic.



Parte 1

Persistencias ancestrales

Weichafes mapuches observando
un operativo policial



Incendios del quemado

Entomología crítica de la odonata nacional criolla



Santiago Martínez-Magdalena

Doctor en Filosofía-Antropología social y cultural, UNED, España.

Licenciado en Psicología, Universidad de Valencia, España.

Licenciado en Antropología social y cultural, Universidad Euskal Herriko Unibertsitatea, País Vasco.

santiago.martinez@unavarra.es

Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.



A Juan Chico,
qom († 2021)

A partir de la Propuesta original que conformó la RED PERSISTENCIAS Y PRECARIIDADES EN AMÉRICA LATINA, y su continuidad en el primer foro, se propone este texto, precario e inacabado, compersistente: en la herida que se abre entre la sistematización y la intuición, a propósito de las pequeñas cosas que intercambiamos en estas andancias, compartiencias, conversatorios y *parcerías* en Abya Yala/Quilombola o América¹, en el empeño, en la angustia, la disconformidad y el grito, en la no-esperanza cristiana ni tampoco la desesperanza, en la apostasía de las muchas cosas con pocos recursos. En mi caso, el de una alianza de las obturaciones contra-europeas² con la presa de sus encarnizaciones históricas.

El texto considerará la persistencia, más allá de la existencia y la resistencia, como un elemento poderoso de conceptualización de la racialidad en el ensamblaje transbiológico de las identidades, que oscila entre la carimba perpetua (la necesidad de positivizar la herida colonial como presente eterno donde el olvido o «superación» es improbable, si no imposible dado lo obtuso de la porfía racializadora), y la generación positiva de una relacionalidad

1. La Amerfricanidad de Lélia Gonzalez (1988).

2. En tanto racializador histórico nacional (español). En este sentido la apostasía no puede ser liberación (exculpación) de nada. Venimos trabajando estas cuestiones en *Culpa y blanquitud. Los rendimientos del encarnaizamiento racial y la (im)posibilidad descolonial española* (en revisión). De cualquier forma, hablamos desde la plusvalía epistémica de un país-corona (católica) incapaz de plantearse la deuda colonial, esclavista y para con el pueblo Rrom, su desmemoria histórica y el quebranto de sus muchas guerras civiles cristofascistas, sus ganancias democrático-transicionales, y su territorialidad plurinacional negada.

criolla, mestiza y mulata, producida en el ingenio, la plantación o el barco esclavista (como en Zapata Olivella o Édouart Glissant)³. Ensayaremos una epistemología dialógica entre España, México y el Chaco, motivada por la experiencia personal, la administración de la deuda y el descentramiento postfeudal de la inteligencia universitaria eurocéntrica que extrajo plusvalía de sus otredades americanas (Maerk 2000). Lo practicaremos, además, siguiendo un itinerario visual a partir de las ausencias y presencias de los pueblos expuestos y figurantes de la historia (Didi-Huberman 2012).

Quisiera que este texto estuviera presidido por la faz de la persistente centenaria qom Melitona Enrique, mal llamada «sobreviviente» de la masacre de Napalpí («lugar de los muertos» en toba) en el Chaco argentino de 1924.

La masacre de Napalí recuerda el asesinato ejemplarizante de centenares de mocovíes y qom, y algunos campesinos, el 19 de julio de 1924 en la Reducción Aborigen Napalpí (hoy Colonial Aborigen Chaco), provincia del Chaco, Argentina. A la muerte de los instigadores y ejecutores (hacendados, gobernantes y policía) la Argentina inició la investigación de los delitos de lesa humanidad con un juicio que esclareciera la verdad histórica. Los estancieros algodoneros gobernaban el Chaco por medio del trabajo forzado de las poblaciones indígenas reducidas (con quitas del 15% del cultivo en la reducción en 1924). La respuesta subalterna fue mediante una huelga indígena: en 1924 se inició la huelga en protesta por el trabajo semi-esclavo, amenazando la indianidad racializada, sujeta y proletarizada con trasladarse a otros nichos laborales y la venta de su fuerza de trabajo en los ingenios azucareros regionales. La gobernación del Chaco prohibió la salida de las reservas, asesinó a los caciques, y desató una represión policial genocida. Aunque contestada por la oposición al gobernador, era la continuidad de la pacificación militar y colonización histórica del Chaco, calificado como Desierto Verde (tierras baldías desocupadas). Aconteció además una política represiva de la memoria (Bonavida 2021).

Los ingenios y las plantaciones, como también la factoría y el barco esclavista, serán super-artefactos (Montani 2015) de los cuerpos superexplotables y superviolables, es decir, hechos por la carimba legal y el anonimato-sistema, refrendado además por la religión exculpatoria.

Lo cierto es que, como describe Judith Farberman (2019), pasarán de ser considerados «sujetos a las naciones conquistadas» primero, «indios» inmediatamente, paisanos (sujetos autóctonos

3.

Aunque podamos entender que la relación española-criolla es lineal o continua (véase lo que señalamos respecto a esto en la Introducción), pese a las rupturas republicanas, nos referimos concretamente a los dispositivos de encarnización que sustentan el pronto-capitalismo racial, a lo criollo-carimbo, legatario del sistema-mundo: No sólo nos referimos a la policía que mantiene el orden interno, sino también al sistema militarista. Michel (1986, 6) toma el término «complejo militar-industrial» de Wright Mills (1956), ampliado con el de «académico-burocrático-militar e industrial» añadido por otras autorías, y al que Michel suma la relevancia de lo financiero o bancario (Ídem., 7) como forma de ocupación del cuerpo de las mujeres y su sometimiento. Autoras latinoamericanas como Rita Segato y otras ensayarán conceptos similares de escrituración en el cuerpo hipersexuado de las mujeres (Segato 2003 y 2006).

atados al paisaje con una ciudadanía folk de la diferencia identitaria regional dentro de cada república) e indígenas politizados y repotilizados.

Pero Melitona, como Pedro Balquinta y otros centenarios más, aun sujetos en las disputas desencarnadas y desmemoriadas, guardaron cuerpo, silencio y memoria: sobre todo persistieron en su vida y se dieron presencia, llegando a ser centenarios.

Con ellos, en los procedimientos históricos bio y necropolíticos, se abre la reflexión sobre las persistencias bio y transbiológicas (genealógicas en cualquier caso) de Abya Yala/Quilombola-América.

Persistencias del ensamblaje biosociocultural y la resistencia política de Abya Yala/Quilombola-América

Los esfuerzos de vitalidad de Pedro Balquinta o Melitona Enrique, así como muchos otros, muchas otras afrodescendientes e indígenas y coolies, o rasgados por la mulatez y el mestizaje, estas presencias como carnalidades (testimonios-signo del encarnizamiento) que superaron el genocidio del proto-capitalismo, que combatieron el encarnizamiento genocida y explotador del capitalismo racial, reúnen una persistencia que ensambla y compromete una genética-como-genealogía (Espósito 2019), en tanto la racialización capitalista no pudo extirpar ni su fuerza biológica (de trabajo) ni su vitalidad demográfica (diluida vía mestizaje nacional o con el reemplazo afroesclavo, ambos menos explícitos —por ocultados— quizá en el Cono Sur), pese a que aniquiló en la masacre de Napalpí a familias enteras, niños, niñas,

Melitona Enrique (2008), persistente de la masacre de Napalpí, 1924. Fuente: <https://www.diarionorte.com/181361-melitona-enrique-el-grito-de-napalpi>



Pedro Balquinta, mocoví, persistente de Napalpí, en su 108 cumpleaños (2015). Fuente: Voces de los sobrevivientes de la Masacre de Napalpí (<https://www.youtube.com/watch?v=o37-rSgYwpM&t=3s>)



mujeres y adultos/as mayores. Ni Melitona ni Pedro, por decir, ni otros más, fueron «supervivientes» del fusilamiento masivo de Napalpí, ni cabos sueltos de memoria para testimoniar el quebranto (y la imposibilidad radical de «incorporación» histórica como carne combustible del capitalismo finiquitador de toda posibilidad histórica) de los «paisanos» (argentinos, de los «hermanos indígenas»), sino que, como pueblo, persistieron en una continuidad histórica/contrahistórica. Histórica porque la historia es, en sus sujetos memoriosos, persistencia demográfica (acarreando todo lo demás, lengua, territorio, conmemoración..., cualquier segmentación artificiosa del impulso fragmentador de la casquería euro-epistemológica); contrahistórica porque esa tenacidad resistente se opone a la gloria Histórica (Maquiavelo) de las personalidades de vanguardia e incluso del Yo-revolucionario-masculino (denunciado por Rosa Luxemburgo), a su trascendencia tanatopolítica (la existencia para la muerte heideggeriana versus la existencia para la vida arendtiana). Aunque la maquinaria finiquitadora de la Historia ha requerido de sus racializados/as, subalternos/as y explotados/as, Melitona y Pedro escaparon con su mucha edad, contra-pronóstico, al genocidio, a esa productividad racial super-explotadora y super-violable, a las productividades históricas porque pasaron a la historia supermemoriados, rumorosos como ríos de grandes brazos, fértiles, persistentes contra los dispositivos del capital que aunque los pudieran explotar no los aniquilaron prontamente, ni del todo, ni nunca.

A Melitona Enrique el Gobierno del Chaco le pidió perdón en enero de 2008, en su 107 cumpleaños. Permítasenos la extensión:

La noticia, aparecida en el Diario Norte, Resistencia, Chaco, 17/01/08, hace referencia a:

Melitona Enrique, cuyo cumpleaños 107 fue celebrado en la plaza de Machagai con la presencia del gobernador Jorge Capitanich, quien le pidió perdón y le rindió un homenaje. En 1924 tenía 23 años, se salvó escondiéndose en el monte durante varios días, sin comida ni agua. Ella misma recordó en una oportunidad que «los cuervos estuvieron una semana sin volar, porque seguían comiendo los cadáveres».

El gobernador Jorge Capitanich, pidió perdón en nombre del Estado chaqueño por la «Masacre de Napalpí» y declaró el 19 de julio Día de los Derechos de las Poblaciones Aborígenes ⁴, en el acto de homenaje a Melitona Enrique, que se realizó en esta ciudad.

4.

En el 2004 el pueblo Qom demandó al estado nacional exigiendo justicia por esta masacre, petición que fue rechazada, quedando las víctimas como NN (**Nomen nescio**) o cuerpos sin identificar en fosas comunes (Véase el video **Napalpí, 90 años después**, en <https://www.youtube.com/@rondaalfuego6808/videos>). No obstante, hoy, con la ayuda inestimable del historiador qom Juan Chico (Véase Díaz 2022 y Chico y Fernández 2008), a quien dedicamos este trabajo, y muchas otras personas más, e instituciones distintas, la masacre de Napalpí ha sido reconocida por el estado argentino en una sentencia histórica, sentenciando «delitos de homicidio agravado y reducción a la servidumbre como crímenes de lesa humanidad cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas» y articulando reparaciones. Al menos. Pero la magnificencia criolla no será otra cosa que el signo de su plusvalía, sostenido aún por la trama culposa católica, la que no tendrá posibilidad de perdón en la eterna herida colonial.

La plaza central de la ciudad de Machagai fue sede del homenaje a Melitona Enrique, única sobreviviente de lo que se conoce la Masacre de Napalpí, al cumplir 107 años. «No basta con mirar hacia atrás. Hoy en nombre del Estado del Chaco pido perdón por los crímenes de lesa humanidad que el 19 de julio de 1924 cometió el gobierno del entonces Territorio Nacional. Nuestro propósito va mucho más allá de esta formalidad omitida hasta ahora», dijo el gobernador.

«Es posible construir otra justicia: Entre todos los hombres y mujeres de buena voluntad podemos construir una justicia que repare ésa y otras heridas del pasado: ése el objetivo del Gobierno el Chaco». Capitanich recordó que mucho de lo que se sabe en la actualidad acerca de la Masacre de Napalpí se debe a lo realizado en su momento por el ex diputado Claudio Ramiro Mendoza, quien falleció el 12 de mayo de 2006. Tanto el libro *Napalpí, la herida abierta*, publicado por el periodista Vidal Mario en el año 1998, como *Crímenes en sangre*, del escritor chaqueño Pedro Solans, abrevian en la documentación aportada por el diputado Mendoza.

«Hoy festejamos el cumpleaños 107 de nuestra querida Melitona Enrique, pero también pedimos perdón por lo que hizo el Estado Nacional contra los chaqueños, aborígenes y criollos, en Napalpí en 1924, y le decimos a todos nuestros comprovincianos que estamos trabajando, todos los días, para que todo aquello que dijimos en la campaña electoral se transforme en hechos, porque el Chaco Merece Más y lo vamos a lograr», concluyó el gobernador.

Aunque acabará reducida a una noble pobreza, la de la paisana entrañable y pequeña propietaria. Melitona como sujeto de reparación social:

CASA PROPIA PARA MELITONA (reza la cabecera periodística).

Machagai Agencia.

El gobernador, cantando el feliz cumpleaños, entregó las llaves de la nueva vivienda a la única sobreviviente de la Masacre de Napalpí. En silla de ruedas, Melitona Enrique participó junto a su familia, con emoción, de su casa propia, ya que hasta el momento no contaba con una unidad habitacional para compartir con los suyos. La vivienda: La casa cuenta con dos habitaciones, una galería, cocina, comedor y baño y fue construida en tiempo récord por el Ins-

tituto de Desarrollo Urbano y Viviendas (Ipduv) en la Quinta 50 del barrio Reserva II de esa localidad, donde el 70 por ciento de esa barriada son aborígenes. Los familiares de Melitona... agradecieron al gobierno provincial este reconocimiento. Además, una calle de la ciudad lleva desde hoy su nombre, como así también otra arteria lleva el nombre de Rosa Chará, otra de las sobrevivientes de la masacre que falleciera en 2006»⁵.

Aunque pudiera comentarse cada frase de esta noticia, me detendré muy brevemente en la relacionada con la habitación, el territorio por extensión y la memoria⁶. En el Chaco escuchamos el *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet*, la memoria de los enlhet⁷ narrada frente a las vallas/cercados y perros de los colonos menonitas en el Chaco boliviano y paraguayo. Y pudimos colaborar también con la investigación acerca de qué es una casa (Pérez 2005). Pero lo que más nos interesa es cerciorarnos de que la casa es el territorio y la memoria, como la justicia, la tierra. Es la disputa incansable de los Ayoreo Totobiegosode (Ruffini 2015), como de todos los pueblos, quilombos, y cada una de las naciones de Abya Yala-América. La tierra ayoreode no es, o no sólo, una extensión eco- o bio- en el sentido eurocéntrico y post- (que las ONGs *transitan*, o que los estancieros *cultivan*), sino que lo es, precisamente, porque alberga a sus ancestros en un cementerio que el criollo paraguayo pueda entender como propiedad⁸, posesión y presencia, como estatuto jurídico de primera existencia compareciente, como poseedor y propietario de una tierra ocupada. En ese documental pueden verse todos estos extremos del litigio sobre las tierras ayoreo, donde la elegante abogacía criolla no comprende los testimonios cementeriales de la ancestralidad territorial, resistentes por preexistencia a la roturación de los *caterpillars*. Aunque la [in]utilidad de la «tierra baldía» es el elemento principal del aparato jurídico criollo y republicano, como tierra no trabajada, frente, digamos, al trabajo de roturación menonita (Martínez-Magdalena, sin fecha), lo cierto es que la tierra ayoreode no sólo está habitada y está siendo reocupada como acto político de presencia (pueblos no contactados y persistentes), sino que la trabajan y ocupan fundiéndose en ella, bosque a-dentro⁹.

Los Menonitas (anabaptistas trinitarios, pacifistas y perseguidos religiosos) fueron contratados por Paraguay primero (en el contexto de la guerra del Chaco y la necesidad de poblar y colonizarlo merced al principio jurídico de ocupación (*Uti Possidetis iuris*) como por Bolivia después para ocupar y roturar el Chaco mediante actualizaciones industriales de los principios de *aprisio* y *presura* y los cerramientos y reducciones indígenas como dispositivo de contención anti-nómada o de sedentarización (Martínez-Magdalena y Villescas 2018). Los Menonitas

5.

Reproducido en <http://www.elortiba.org/old/napalpi.html>.

6.

La corporalidad, la memoria de Melitona, puede verse en la entrevista un día antes de su cumpleaños grabada en: <https://www.youtube.com/watch?v=SxbZhSBog4c&feature=youtu.be>.

7.

<https://enlhet.org/memoria.html>.

8.

En una *interface* de analogías jurídicas interculturales (tema estudiado por Beuchot, entre otros), dado que el aparato jurídico imperial de conquista e inmediatamente republicano no entró en diálogo con otro-igual aparato al no reconocer la normatividad de los pueblos y naciones de Abya Yala. El concepto de propiedad mediante la ocupación por desocupación y la institución de la *aprisio* y la *presura* pirenaicas, o el cercado lo impidieron (Véase nuestro trabajo: Martínez-Magdalena y Villescas 2018).

9.

Siendo la reivindicación ayorea, de cualquier modo, una exigencia jurídica legítima con las leyes republicanas (Casaccia 2008).

roturaron el Chaco vertiginosamente, lo racionalizaron para la explotación sistemática, desplazaron a los pueblos indígenas (entre otros a los ayoreo) y en coalición con otras instancias (*New Tribes Mission*), los cazaron, redujeron, proletariarizaron, empobrecieron, precarizaron y oenegeizaron.

La presencia cementerial en tierras «baldías», de cualquier forma, trabaja la tierra. Una tierra sacramentada no es una tierra baldía. Los ancestros no dejan de trabajarla¹⁰. Habitar la tierra ayoréode es una lucha política fundamentada en la continuidad genealógica. Hay tres actos políticos en el video, al menos: el corte de la ruta, el encontronazo con el infructuoso y descarado soborno de la ONG, y la agria disputa con los estancieros, mediada por los Derechos humanos. La ocupación/reocupación de la tierra mediante la figura del no-contacto supone la ruptura con la política de la reducción y la proletarización. El hecho es que hay un cementerio en ese lugar. Una memoria y unos cuerpos atados a la tierra, como frutos de ella, como raíces, como tubérculos endémicos. Señalar este cementerio como hito de posesión territorial es una política y, aunque alcancía de huesos, jalona los tiempos de vida. ¿Qué cosa es esto, si no?

La porfía criolla enviará como mucho, antes o después que al *bulldozer*, a un arqueólogo que aparte restos museizables en último caso, sin estorbar al teodolito del topógrafo. Beverley añade a las categorías asignadas a la subalternidad (negación, ambigüedad, o territorialidad) por Ranajit Guhaal (1982) la de *persistencia*: «El subalterno persiste. Persiste aún más allá de la muerte» (Beverley 2002, 49). Una persistencia por tanto que supone la transitoriedad de la muerte como trascendencia temporal en un sentido quizá aún cristiano. Un sacrificio, la ejecución sumaria de su culpa bíblica (Camita, servil, emasculador, sodomita, bastardo, exilado). Sin embargo, la persistencia trasciende carnalmente, incluso la muerte es un tránsito carnal por descomposición o destazonamiento de la carne y el hueso. Centrarse en la carne apenas soluciona nada, y amarra más al cristianismo y la erótica de la conquista. La persistencia atañe también a la cotidianidad del presente en tiempos de adversidad o, dicho de otro modo, nos procura la posibilidad de lo cotidiano y las pequeñas cosas diarias en donde una precariedad súbita y de esperanza puntual se revela como precariedad perpetua sublimada (como se ha comentado en nuestro foro)¹¹.

Pero si alguna moralidad hubiera, o alguna forma de pensar y practicar una lucha, pasará por la trascendencia del cuerpo vivo y por ende nos centraremos en el encarnizamiento, generalmente militar, económico sobre todo, ahora epidémico, que no hurte ni la culpa (en la carne) ni la lucha (en la carne de nuevo). El cuerpo es el encarnizamiento de la conquista y la ocupación militar, y el sometimiento de la raza. Pero el pan, que se gana, se come; y se come porque se gana. Hay pues una fisiología económica que nos devuelve a las formas de guerra. No hay

10.

En otros contextos americanos los muertos trabajan la tierra (Good Eshelman 1996).

11.

Destacamos la experiencia que relata Gallo Acosta (2009, 1-7) en el proyecto «Las Cartas de la persistencia (cuéntenos su victoria cotidiana y personal)», impulsado por la Biblioteca Luis Ángel Arango, el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana, y la Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá, en el marco de Bogotá Capital Mundial del Libro 2007. Esta convocatoria «invitó a los colombianos a responder a la pregunta que a menudo nos hacemos todos: ¿cómo se cultiva la persistencia para seguir viviendo en Colombia a pesar de la adversidad?» (Ídem.). En la compilación de estas cartas se mostró un deseo de ser sujeto, de existir. Hay en ellas una reducción a la resistencia, la supervivencia y la sobrevivencia, pero conjugadas con un poder deseante y un estar de pie y levantarse después de cada caída, una persistencia como permanencia del ser.

nada más fisiológico que el hambre (de tantas cosas), ni nada más político como escatología. En Europa se pasa(ba) hambre sólo en tiempos de guerra, y mi abuelo colonial (aunque simple soldado raso, carne de cañón) me decía siempre, contemplando la vida muelle de mi generación, que sólo desearía que un año, solo por un año, «viniera el hambre» a España. Sin duda al que él, ingenuo, creyente, seducido o forzado (otra vez la exculpación, pues aunque soldado raso fue recompensado quizá con una casa barata y un empleo municipal de serenazgo rural), había contribuido al nuevo régimen caudillista: luchó alzado, por convicción o por la fuerza, no lo sabemos bien pero lo mismo da, en la Guerra civil española y en la guerra colonial del Sáhara «español». En realidad nunca vino (sino de otra forma), el hambre, digo, no porque nunca se hubiera ido o retornara bajo la forma pseudo-militar de crisis económica, sino porque estaba trasladado por la guerra a los lugares remotos a los que se trasladó continuamente el hambre como epidemia o endemia. Nadie puede pasar hambre cuando en rigor, en las Españas-[No]-Españas, todo es hambre y sólo fue dejada la hambruna como símbolo racial del expolio: un mero cuerpo hambriento. Pues en la abundancia acaudalada, comer es tóxico.

Roturaciones de seres y objetos-ruina:

La culpa topadora como *caterpillar* industrial

A dentro del bosque ayoréode hay familiares (con miembros afuera, en la reducción) y familias enteras. Hay una persistencia de la vida como política encarnada y cuya memoria es la tierra (el cementerio su presencia, su hito, de la física testimonial y rumorosa). Hay un ensamblaje de la tierra con la ritualidad política. No es una huida ni una retirada del mundo, sino una decisión afirmativa. Una reocupación de los territorios expropiados y cercados, que no baldíos. De los que fueron sacados por la fuerza de la evangelización y las armas. Un retorno contra la expulsión edénica, un enfrentamiento contra la autoridad de Dios, una historización contra el cese de la Historia. Una existencia como persistencia. O una persistencia contra la inexistencia o la existencia forzada y reducida, racializada. El cementerio no es una fosa, no es la fosa de la matanza de Napalpí, si bien los ayoréode fueron igualmente aniquilados y reducidos, pero sobre todo «cazados». Las reducciones fueron fundadas mediante capturas espirituales o «sacras correrías» ligadas a la concepción de cruzada y en relación comparativa a las técnicas de caza y ataque nativas en la que habían sido socializados los ahora indígenas neófitos (Ford 2016):

Entre los años 1707 a 1766, al menos una expedición en busca de almas salía de cada pueblo misional casi todos los años. A veces las expediciones eran terminadas debido a indígenas hostiles, o a la falta de agua en la ruta; no obstante a veces regresaban cargados de «botín», es decir nuevas almas... De vez en cuando volvían manivacios. [...] Una técnica de la caza... era arrasar un área circular de matorral alrededor de un abrevadero, de manera que los cazadores pudieran levantar la presa antes de matarla en campo abierto. Este se reflejó por una técnica misional... en la que los «cazadores» rodeaban un asentamiento indígena con el objeto de que nadie pudiera huir [formando un círculo para cercar a los bárbaros infieles]... ¹².

Es una resistencia a la categorización NN, a la desaparición forzada. Contraria a la «extinción» y a la «adaptación» evolutivas (y sus eufemismos, disimuladores en «lo cultural», de la asimilación). Es un acto político por sobre una decisión que exige una ruptura de contacto, una recuperación o ensayo de organización y socialización adentro del bosque, silvícola, no capitalista o, por decir mejor, contenedor del capitalismo de fuera, que no puede ocultarse en su silenciosa ideología exculpatoria y que exhibe su fuerza como el ensordecedor ruido de sus *caterpillars* tumbando el bosque. Hace temblar a los ayoréore ¹³, pero deja a las claras su ruido, a la intemperie, al oído. La maquinaria capitalista ruge aquí en su extractivismo motor, mientras «silencia» y «se silencia» (se esconde, se escuda) en los mercados (naturalizados como catástrofe recurrente autoregulatoria) del consumo sin culpa (se esconde pues en la naturalización de la exculpación). Pero se escucha más y mejor que nunca antes. No puede ya, exculparse por el ruido. Los ayoréore son sensibles a semejante estruendo metálico en el sigilo chaqueño: «Si a un tatú le pasó encima un camión, *ta(r)ía* [ese nombre, al camión, le viene del ruido, *taíiia*], queda plano, aplastado, le decimos *uejái*. Una cosa que recién ha sido aplastada» (Pia 2014).

Los ensamblajes históricos o transhistóricos intersecan en lo ambiental la generación de las sociedades y los pueblos. El medio ambiente es uno de los recursos de la biotanatopolítica, de la administración de poblaciones. Una política de la demografía racial ¹⁴. La violación-para-el-mestizaje, la miscegenación por la conquista ¹⁵, en la contemporaneidad de los «incendios ambientales», condena a una vida de toxicidad derivada de un Racismo ambiental (Millaleo 2019). Incendios del bosque (*vide infra*) y epidemia-pandemia-endemia (la aspiración vocacional de la Covid-19, como en el caso del SIDA, el ébola o la malaria será la endémica en un futuro post-vacunación, por lo que tiene de una altísima potencia de productividad racial) son ambos instrumentos de la roturación y el cercamiento, «silentes», hurtados a la responsabilidad, exculpatorios. *Caterpillars* del capital en disimulo. Truenan (rayo cerebral o quebranto de hueso), pero en

12.

Ford 2016, 52-53. La imagen horrible de estas capturas fue descrita en la relación del Padre Muriel (1918), donde concluía que la apariencia de estas Misiones era militar (Sáinz Ollero 2002, 206-207). Véase también von Bremen (1987).

13.

Los ayoréore ponen una exquisita y sensible atención a los ruidos del bosque (Pia 2014).

14.

Las migraciones son un correlato de lo uno y lo otro (Estévez 2022).

15.

La «gran» intelectualidad española, incluso «de izquierdas», porfía en una conquista de amor y erotismo (a lo que se ve, evangélico-económico): véase el infausto Tamames (2019, 260 ss). Inefable a nuestro juicio. Recordemos además que el prologuista, el famoso Jardín de Borrell, Alto Representante de la Unión Europea para Asuntos Exteriores y Política de Seguridad, y vicepresidente de la Comisión Europea dijo «Europa es un jardín y la mayor parte del resto del mundo es una jungla, y la jungla podría apoderarse del jardín» (*El País*, 19 de octubre de 2022) con lo cual seguía la metáfora del ideólogo norteamericano Robert Kagan (2018). Tampoco perderemos de vista la erotización interventora o emancipadora en autorías latinoamericanas tan principales como las de Paulo Freire o Enrique Dussel, sin ir más lejos.

lo remoto apenas se escucha. El eco, toda posibilidad de reverberación, está domesticado en modo *switch on / switch off* por el capital (in)formativo, en el dispositivo de la objetivización exculpatoria. El eco se aleja o acerca como una polea dentada según la necesidad bajo la condición y disponibilidad de la catástrofe o la imprevisión.

Con razón, las olas rumorosas traen el barco negrero como un fantasma remero. Un océano entero se abalanza sobre el Chaco de mares sin bosque.

Dice el filósofo brasileño Silvio Luiz de Almeida en una entrevista que Brasil se ha acostumbrado a la muerte al no poder librarse del alma de la esclavitud (De Almeida 2020). La apatía sumerge al país en un acostumbramiento cuasi-cultural a la *biología* de la muerte, donde la mecánica biotanatopolítica se naturaliza como *catástrofe*, y el pan- de la pandemia globaliza un mal general que sólo reparte cuotas según el estado desasistido por la incuria pública del estado en el que se aviva. De Almeida incide a propósito de una condena racista en Brasil (una jueza federal brasileña utilizó la raza de un acusado negro para justificar su condena) en la inoperancia de la moralidad y la culpa resuelta como disculpa: pues si esta «selectividad» de la judicatura opera «reproduciendo [la...] lógica socioeconómica de [las] desigualdades [...], lo que llamamos desigualdad racial y desigualdad económica se naturaliza y se construye técnicamente a partir de la actuación del sistema de Justicia» (De Almeida 2020). Este sistema «no produce solo efectos políticos, sino también en el imaginario [...] Funciona como confirmación de un imaginario social racista...» en el cual la disculpa posterior de la judicatura no es suficiente, porque:

Pedir perdón es también un síntoma terrible de nuestros tiempos, en los que reducimos las discusiones políticas a discusiones de carácter moral. Hasta el racismo se ha convertido en un problema moral. Esto tiene un propósito político muy fuerte y una relación directa también con la travesía de nuestras subjetividades por la organización política del mundo neoliberal, en el que todos los temas se vuelven muy personales, muy individuales. Pedir perdón, desde el punto de vista particular, genial. Que lo acepte quien quiera. No es una cuestión que interese fundamentalmente a la construcción de una esfera pública. La cuestión es que su sentencia es una decisión jurídica. Con lo cual, la única forma de abordarlo institucionalmente es anulando la sentencia [...] No es solo la jueza. El Poder Judicial y el Ministerio Fiscal brasileños en su conjunto son conniventes con la violencia policial y con la vulneración a la Constitución. Se trata de una subversión del sistema (Idem).

La Misión Nuevas Tribus lleva 77 años ininterrumpidos en Paraguay destruyendo la cultura indígena.
Fuente: página Facebook de la Misión Nuevas Tribus Paraguay, 2024.



Celebramos
77
años

Aun así Brasil «palpita vida» (*brasilidad* en De Almeida), insumo siempre disponible a la quema de combustible fósil y humano del *Moloch* industrial, como odonata artificial del agronegocio extractivista, como cuando el brazo racializado de Mario Peñaloza fuera fumigado con glifosato por el mosquito de una hélice *PZL M-18 Dromader* en el campo de soja del patrón en Campo Nuevo, Argentina¹⁶. Aviones que luego se usan también para apagar incendios provocados por el encono agroindustrial exportador. Pero debemos recordar que la aviación se usó en la masacre genocida de Napalpí: el avión 2 Chaco o Chaco II del Aero Club Chaco identificó la posición de la concentración indígena para ser inmediatamente atacada (Giordano y Reyero 2012); María C. Bonavida Foschiatti (2019) señala que hubo una controversia posterior al rotular en un mural a dicho avión con el nombre de Napal II. Como en la guerra del Chaco, primer lugar de América en el que se empleó la fuerza aérea en combate (De Chazal 2022). Se trata por tanto de un elemento importante en la necromáquina.

La cuestión de la naturalización de lo epidémico-pandémico-endémico es, según creo, controvertida. En el sentido de que funge como gas de la combustión ideológica que compromete la continuidad demográfica y pone la raza en el centro de toda (im)posibilidad, dado que las encarnizaciones son corpogenéticas en dispositivos biotanatopolíticos. Ésta se alimenta en un continuo de exculpación, involuntariedad, inimputabilidad e impunidad históricas. Aspectos rudamente paternalistas y racistas. Claudio Lomnitz (2019) entiende la conquista como «hecatombe, aún cuando muchos de sus estragos hayan sido involuntarios», en referencia a la transmisión de enfermedades contagiosas en la conquista de México. Añade la consideración de que las formas de violencia han «tenido efectos duraderos, transgeneracionales», por lo que se hace necesario el «llamado a la contrición por los males de la Conquista». Lo cierto es que esta excusa persiste en el México actual, y así pudimos comprobarlo en distintas conferencias en Xalapa, Veracruz, a propósito de la conmemoración problemática de los 500 años de Conquista (Congreso Internacional 500 años de la ¿Conquista? 2019)¹⁷. Nótese si no el argumentario de uno de sus conferenciantes ilustres, en un texto que repite y que había publicado antes:

Aunque el encuentro humano, político, cultural y tecnológico con el que se abrió la era moderna ha acaparado hasta ahora la atención de los estudios, el encuentro biológico de especies vegetales y animales, concomitante con el anterior, presentó una especificidad y una relevancia que hoy se está en condiciones de apreciar a plenitud. En efecto, los conquistadores ibéricos trajeron consigo un poderoso conjunto de materiales



Melitona Enrique y una de sus descendientes.
Fuente: <https://www.cric-colombia.org/portal/argentina-conoce-la-historia-de-melitona-la-sobreviviente-de-napalpi/>

16.

Documental Chaco Ra'anga: <https://www.youtube.com/watch?v=zMhKYP6mi28>.

17.

<https://ayuntamiento.xalapa.gob.mx/web/congreso-internacional-500>.

biológicos. Una buena parte de estos componentes bióticos fueron objeto de un trasiego consciente. Este fue el caso de los grandes animales domesticados, o de las semillas para cultivos habituales que, junto con las tecnologías correspondientes, formaban parte imprescindible del sistema cultural que los conquistadores tratarían de trasplantar e imponer en el Nuevo Mundo. Sin embargo, muchos de los organismos que cruzaron el Atlántico lo hicieron como polizones. Su indeseable presencia, difícil o imposible de detectar en los pequeños navíos en los que hicieron la travesía, transformó el mundo que los recibió por lo menos tanto como lo hicieron los pasajeros biológicos «legales». Roedores, semillas de lo que para un agricultor serían «malas hierbas», y sobre todo, una formidable carga de gérmenes patógenos de muy variada laya, realizaron por cuenta propia una conquista de alcances tan decisivos como subestimados hasta hace poco tiempo (Tudela 1992).

El argumento de las enfermedades como causa principal de la mortandad americana, tan manido, esconde el concepto de «naturaleza» inimputable como exculpación de la acción ibérica genocida. Esta naturalización funge como parte del dispositivo exculpatorio de la inimpuntabilidad histórica. Es una disculpa de antemano, automática, que no necesita esfuerzo ni riesgo de exposición jurídica o histórica. Su enormidad disminuye la eficacia de la guerra, la aniquilación y la explotación. Por tanto de raza (como naturaleza encorporizada o carnal) e irreversible o imperdonable, inmarcesible, indeleble o gradual en la línea de color en las castas, la mulatez y el mestizaje. Siempre algún grado de imputabilidad de mancha criminal, de criminalidad, frente a la inimpuntabilidad blanca. La (i)reversibilidad de la raza se deriva del concepto del antagonismo religioso que permitía, según Cox (1948, 328), la reversión por medio de la conversión religiosa (lo imperdonable y no recuperable era la apostasía). La culpa/exculpación del humanitarismo blanco se deriva de la hipócrita teoría de la Abolición de la esclavitud en el trabajo de Eric Williams (1944).

Parece olvidarse que las enfermedades de conquista (o como conquista) fueron instrumentos de guerra:

Los conquistadores no tardaron en percatarse de la correlación entre estas enfermedades y la enorme mortandad entre la población amerindia, por lo que decidieron jugar esta carta a su favor. Crónicas de la época relatan que Francisco Pizarro enviaba por delante de sus hombres a esclavos y soldados

Avioneta fumigando con glifosato
en el Chaco argentino.
Fuente: Documental Chaco Ra'anga.



portando lanzas con lienzos impregnados de secreciones de enfermos de viruela. También cuentan que, al levantar un campamento, los invasores abandonaban prendas de enfermos de viruela o las regalaban a los indígenas. La técnica de diseminar enfermedades entre la población les aseguraba la victoria (Sáez 2020).

La intencionalidad, empírica, no era una coincidencia ni un aprovechamiento ventajoso incidental:

Las armas biológicas empíricamente formaban parte de las estrategias guerreras del medioevo europeo. En 1422 el ejército lituano catapultaba cadáveres y excrementos a los defensores de Carolstein (Austria), los españoles en 1495, a su vez, entregaban vino contaminado con sangre de leproso a sus adversarios franceses. Por lo anterior, el traslado de estas tácticas al nuevo mundo no debe extrañar, pues los líderes de la conquista se formaron en arte de la guerra luchando contra sus vecinos (Diomedi 2003, 24).

Avioneta «2 Chaco», con el piloto en la cabina, un grupo de hombres con fusiles Winchester, un policía del territorio y un pequeño grupo de indígenas. (Giordano y Reyero 2012, 92).



Avión Potez 25, usado en forma polivalente por la Fuerza Aérea Paraguaya (Archivo Víctor Meden) en la guerra del Chaco, 1932-1935. Fuente: <https://www.zona-militar.com/2020/08/15/combates-aereos-en-la-guerra-del-chaco/>



Incendios del quemado.

Entomología crítica de la odonata nacional

Pero es que, además, no se dice que junto a las enfermedades vino la institución médica, el sistema físico y moral del control de los cuerpos amerindios y africanos esclavos. Las enfermedades suponen el comercio y trasiego de cuerpos enfermos. Y sobre todo, la intencionalidad del mestizaje-violación como línea de color sobre la que tensionar el capitalismo racista inmediato, tras la implantación de las castas y la sangre limpia hispanoportuguesas y criollas.

Grandes bienes a cambio de tantos males, así que los tantos que perecieron tuvieron una muerte justa en la economía salvífica de los sobrantes. Este es el lugar de la alteridad en la disculpa interna, permanecer en la exterioridad. El criterio del sermón de cierto predicador español sedicioso —ironizamos— está movido, para el censor inquisitorial, por la confusión de aquél otro, cuando sentencia: «El espantoso número de treinta millones de Indios sacrificados a la ambición y crueldad de los españoles, sin duda lo ha leído el Predicador» en autores de mala ralea a quienes imita sediciosamente, entre los que se encuentra Las Casas (García Cárcel 1998, 311). El argumentario inquisitorial sienta cátedra: población india escasa, guerra justa por el mal que se hacían entre ellos, etc. Dice el predicador en el mismo lugar: «No todos los Indios que faltan en la América, que no los ha contado el predicador, murieron a filo de espada; porque la **mezcla de castas**¹⁸, y las **viruelas**¹⁹, hicieron desaparecer muchísimos». Conque, abominar de los conquistadores sería injusto porque para «pronunciar juiciosamente acerca de las acciones de los hombres es menester ponerse en el lugar de los mismos que las ejecutaron o considerar para no errar el juicio injustamente, el objeto, el fin, el tiempo, las causas, los motivos porque las ejecutaron» (anacronismo). La anacronía (i)razonable del «esto ya pasó hace tiempo (y por tanto la objetividad del tiempo pasado como lo remoto no nos responsabiliza generacionalmente)» o en nuestro caso, el Covid-19 es una pandemia mundial, ajena a la globalización y el sistema mundo, es habitual en cualquier conversación de café que quiera ignorar maliciosamente los efectos históricos y económicos de la larga duración braudeliana. Otrosí del predicador: «infeliz estado de los Indios..., quando sacrificaban víctimas humanas a sus ídolos, cuia carne comían sin asco, vivían desnudos, se rebolcaban a muchas mujeres y usaban del pecado nefando». En fin, los pecados nefandos, la idolatría y en especial la antropofagia actúan hoy como ayer como diques a toda resistencia que garantice la exculpación (como también la traición debida a esto de los pueblos contrarios al azteca). Así lo

18.

Subrayamos con letra en negrita a conciencia.

19.

Ídem, subrayamos. Ambos son instrumentos de guerra. Crean el desfallecimiento demográfico y la ocupación disciplinaria al margen.

comprobamos en conversaciones con estudiantado de antropología y arqueología en la Universidad de Veracruz en Xalapa. Nótese también el acento en la impudicia y el ayuntamiento carnal «con muchas mujeres», que a la luz del erotismo de conquista y mestizaje muestra la ilegitimidad del acceso al instrumento demográfico, creando aquellos la línea de color, las castas de (im)pureza, y la institución de la Mulatez/Mestizaje como ideología después republicanas²⁰. Otrosí, al fin, cuando dice: «gracia que les hizo en traerlos a poder de cristianos, y darles su conocimiento para que dejada la vida de salvages cultivasen los campos y viviesen christianamente» (García Cárcel, 311-312).

La nómina completa del argumentario actual, sin aportar hoy ni una coma más. Lo importante es la historia, la gloria del poder, donde hasta tantos muertos ocupan su lugar procesional²¹, puesto que la cristiandad es el lugar de disciplinamiento histórico. El orden de los hombres (sic) y las cosas; como usufructo el capital preordina la fuerza sexual y racial del trabajo. Es el mismo argumentario exculpatorio de Todorov, siglos después, que habla de la escala, de la magnitud que frente a las prácticas coloniales europeas lo sitúan en otra dimensión, por lo que:

... no tiene sentido buscar responsabilidades, o siquiera hablar de genocidio en vez de catástrofe natural. Los españoles no procedieron a un exterminio directo de esos millones de indios, y no podían hacerlo. Si examinamos las formas que adopta la disminución de la población, vemos que son tres, y que la responsabilidad... es inversamente proporcional al número de víctimas que produce cada una: 1. Por homicidio directo...: número elevado, aunque relativamente bajo; responsabilidad directa. 2. Como consecuencia de malos tratos: número más elevado; responsabilidad (apenas) menos directa. 3. Por enfermedades, debido al choque microbiano: la mayor parte de la población; responsabilidad difusa e indirecta (Todorov 1987, citado por García Cárcel 1998, 339-340).

De nuevo lo mismo. Toda una ecuación, una métrica de la economía moral. Esta última gran exculpación remite al manido criterio de la causa natural o por la naturaleza, artefacto ideológico que nos expulsa del debate de la responsabilidad. Funciona como externalidad juiciosa, como consecuencia inevitable e inimputable, como Dios filosófico o mecánico, como naturalización de la naturaleza, por eso había que domar las colonias y siguen sin domesticar —ironizo como autopunición.

20.

Recordemos de igual manera a Ángela Davis (2019), dando cuenta del acceso negado a la mujer blanca y los linchamientos de los hombres negros.

21.

Lo expresó ya hace algún tiempo nuestra María Zambrano.

Fuerza destructiva-constructiva que se asimila a la naturalización neoliberal, la mano negra autoregulatoria, los mercados y su justicia, los ciclos de Kondrátiev y las crisis económicas (Klein 2007). Este dique cognitivo-sensitivo de la catástrofe en lo remoto es un Katrina, un huracán Mitch, la avalancha de Armero, el terremoto de Chile, México, Haití ²² o Manabí-Ecuador... y la epidemia Covid-19. Una especie de concepto, una naturaleza, una fuerza de inimputabilidad, un castigo religioso, culposo, una marca racial, indeleble, de la naturaleza hostil, de la vorágine selvática, de la objetividad de lo remoto. Como si la conquista no hubiera tenido lugar, como si el extractivismo no operase, como si la racialidad no expulsara a la franja del no-ser, como si el sexismo y todas las interseccionalidades y articulaciones no fungiesen en un horizonte escaso y cerrado de una larga y perpetua noche, como si el amor no fuese practicable en la oscuridad. Como si el antropoceno no fuese, antes que nada, paleocratólogo, un poder antiguo.

Requiere de todos los recursos biológicos disponibles, el primero de ellos la maternidad de fuerza y violentada ²³, cuando no la esterilización forzosa o encubierta (Reggiani 2019) para una disminución demográfica no-blanca, y la explotación por las distintas y conjugadas (articuladas o interseccionales) esclavitudes energéticas: La industrialización del paritorio ²⁴; una bio-tanato-política (Mbembe 2011). Ángela Davis recuerda cómo la mujer esclava trabajaba igual que el hombre en el tajo de la plantación, como fuerza productiva, además de reproductiva, por lo que la feminidad blanca y el hogar cristiano no estaban disponibles para ellas hasta que la abolición impidió el reemplazo de mano de obra esclava de origen africano y requirió una matriz racial de reemplazo (Dorlin 2020). Aunque no eran equiparables a los hombres negros al estar sometidas también a la violación, produciendo línea o graduación de color (Mulatez), fueron el reverso (en cuanto violables o prostitutas en el mejor de los casos) del mito del hombre negro violador (de blancas, lo que excusó los linchamientos, la criminalización, etcétera). La contraparte, en espejo, de las mujeres blancas no eran los hombres, ni simplemente las mujeres negras, sino la condición servil y doméstica de éstas, en una economía de la extracción de sangre y leche, el despojo y la inermidad (Martínez-Magdalena 2020). Las esterilizaciones forzadas, la anticoncepción en este sentido, los movimientos anti-violación de las mujeres no definidas (blancas) como violables por definición ²⁵, hacen que las feministas negras conciban y reclamen otra posición, a saber, la centralidad de la raza, o su articulación (Davis 2019, caps. 1 y 11). Si la raza, en este contexto, es capitalista, a pesar de tomar prestado la racialidad histórica disponible, la relación con la colonialidad, aunque compleja, sitúa a la raza y sus productibilidades raciales (gradaciones o línea de color) en el centro (Quijano 2000) y al patriarcado en una posición entre inexistente previa a la conquista, o paralela a ella: en un «orden de pre-intrusión» que habría «superinflamado» la masculinidad al interior de las

22.

Haití es contra-fundacional por su revolución, momento «político» negro, no natural, ocultado o remitido a Europa como no-acontecimiento, como imposibilidad histórica (Trouillot 1995).

23.

Ya en Europa se olvidaron del síndrome congénito del Zika (Véase Segata 2020).

24.

Procrear como producción de personas (y las super-explotables que se situarán en la zona del no-ser) es el tema principal del texto de Narotzy (1995). Será Tabet (2018) y el feminismo materialista (Curiel y Falquet 2005), quien había determinado la Naturaleza como el artificio definitivo de un complejo aparato de domesticación de las mujeres por medios más que expeditivos. Ya citamos igualmente la relacionalidad con todas esas articulaciones que ensaya Davis (2019).

25.

La carga sobre las espaldas del Mestizaje en las mujeres indígenas (como de la Mulatez en las afrodescendientes) a propósito de las esterilizaciones forzadas o no informadas en Perú es un ejemplo similar que podríamos discutir.

comunidades por «emasculación de los hombres» en su minusvaloración frente al poder colonial, éste por definición, masculino (Segato 2011).

Todo esto alcanza relevancia con el fin de desnaturalizar la persistencia como mera proyección filosófica, historicista, humanitarista, culturalista, politológica o simplemente bio-evolutiva en el contexto de las reivindicaciones políticas y territoriales crónicas (explicadas mediante la excusa causal depositada, como de costumbre, en los desastres naturales, o los estados inviables y necesitados de tutela), o en la aguda resistencia en la post-pandemia o el calentamiento global (dos desastres que no por acostumbrados son hoy menos exculpatorios de lo mismo). En el sentido de que el bíos es un ensamblaje en tanto biopolítica y tanatopolítica que compromete a la continuidad racial en una demografía política de guerra maquínica donde ni morir alcanza (como en Reguillo 2021, 197ss).

Lo cierto es que la naturaleza, y sus vicisitudes como desastres no gobernables, no pueden condenar a la carencialidad de las comunidades como definición, o la precariedad (la naturaleza o la incuria impedirían todo progreso, y amenaza incluso la pervivencia), ni a la resistencia contra un poder omnímodo, sino a una pervivencia que se conecta y desconecta en lucha contra esa línea histórica subsumida a la línea de color, carnal o encarnizada.

La negatividad de estas destrucciones no naturales-naturales, provocadas o no (aquí pierde sentido la intencionalidad y la imputabilidad humana), afectan también al «patrimonio» acumulado o acaudalado «natural» y «cultural», como en el caso del incendio (casi me atrevería a llamarlo etnográfico) del Museo Nacional de Brasil en 2018. Prácticamente un Archivo colonial como memoria y contra-memoria del objeto acaudalado, del fetichismo de conquista y la restitución parcial del criollismo republicano. Lo que quedó afuera, el museo externo, la «naturaleza» como museo (natural y campo etnográfico) es en rigor una expansión (museo expandido que reflejaba más el proceso de acumulación que toda supuesta realidad indígena u originaria), un Archivo quemado. Una tea de las interioridades de la caja fuerte museística. Los embalsamamientos odonatólogicos del museo (digamos) no son otra cosa que insumos de laboratorio, para consolidación, conservación y exposición del museógrafo; que no se resolverá, dado el hálito, sino con la vivificación contra-natura de la persistencia nativa y afro,alzada frente a la eternidad didáctica de la dominación. Nos referimos a la entomología a colación del lamento de la pérdida de la colección de odonata del Museo Nacional de Brasil en el citado incendio:

La odonatología brasileña sufrió, en el año 2018, la pérdida de su más ilustre colección, la cual se encontraba en el Departamento de Entomología del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (MNRJ). Este fatídico incendio también consumió otras colecciones importantes, así como acervos históricos y las exposiciones abiertas [...] Actualmente, en el Museo Nacional se lleva a cabo un arduo trabajo de revisión de los escombros en busca de piezas que hubiesen sobrevivido a la tragedia (Anjos-Santos 2019).

Por supuesto, el pionero de estas colecciones acumuló también «artefactos indígenas», así pues en la fusión entomo-antropo-logía. Dada la raigambre derivada de lo uno y lo otro (Miglievich-Ribeiro 2019).

La pandemia proporciona hoy una proyección de esta encarnización que quiere esconder su ruido productivista en lo natural-exculpatorio. La política cementerial ayoréode que ata muerte, lucha y vida, ensordina este ruido *caterpillar* de la productividad silenciosa.

¿Entonces?

Incendio en la Chiquitanía (Bolivia, 2019),
cercando territorio ayoreo.
Fuente: <https://www.rightsofnaturetribunal.org/cases/ecocide-in-the-amazon-and-chiquitania-case/>



Pers[ex]istencias de Abya Yala/Quilombola-América

La etimología de persistir (*persistere*) nos lleva a observar un estar o continuar firme en un territorio hasta la consumación, la duración de un estar de pie (poblamiento) y su cualidad es la tenacidad para asegurar un sitio apropiado y reapropiado. La persistencia de la subalternidad tuvo un desarrollo fundamentado en el carácter no capitalista de la tozuda presencia campesina (Figueroa 2005), siendo una persistencia *ad portas* de la sociedad moderna (Mora 2008), lo que la significó como economía resistente pero sentenciada a la inminente asimilación capitalista. La temporalidad, si es un concepto filosófico o una concepción filosófica lo es derivada de las genealogías de sucesión y comunitariamente de persistencia. Es decir, la familia, la mujer, la demografía, Ángela Davis y Rita Segato: quienes de cualquier modo fueron, antes como ahora, pueblo.

Parece cierto que los *existenciarrios* americanos (todo lo existente), si así pudiéramos hablar, no son otra cosa que vastos *persistenciarrios*. No se dejaron fundir, y no tan importante es quién resiste, sino quien no desiste. Y en esto, la marca colonial sabía de esa capacidad no tanto de resistencia (pues ésta suponía la posibilidad de la explotación, la explotación de la resistencia), sino de persistencia, de no doblegación: porque los dispositivos coloniales, de profunda raíz religiosa y con una productividad jurídica armada, hablaban del reo contumaz. La contumacia es la hinchazón del ser (que se rebela contra el no-ser), significándose como ser airado, aquél que se alimenta de su cólera y su misma porfía. Se sabía bien (Lienhard 2008).

La larga empresa hispano-criolla quiso disponer de la fuerza de trabajo y la materialidad biológica de sus poblaciones reducidas a una suerte clasificatoria de odonata nacional, naturalizados sus sujetos odonatos de dominio²⁶. El extractivismo racial de la plusvalía blanca, en la procedencia zootécnica de sus racializados, consume todavía hoy la genómica nacional del mestizaje. Bien fuera blanqueado el indio, a partir de su desindianización sistemática, reclasificado en una biotipología campesina (no racial-racial) (Reggiani 2019, 256 ss) y dando como insumo la racialización de una genómica nacional (López et al. 2017), la persistencia abunda como presencia marcada (en la misma definición del concepto fenotipo). Así pues, si la genómica es un mercado (industrial) que puede reapropiarse, si puede obrar como insumo de legitimidad y discutirse pueda en qué grado y orden lo haga (Espósito 2019), si es una política, puede ofrecerse como demostración, no sólo de los aportes bio-laborales a la nación, sino como encarnación de las existencias y re-existencias persistentes de los pueblos y naciones



Incendio del Museo Nacional de Brasil en Río de Janeiro (2018).
Fuente: <https://www.rtve.es/noticias/20180903/incendio-consume-museo-nacional-rio-janeiro/1790400.shtml>

26.

Saldarriaga (2009, 30) concluye que: «El canibalismo, las borracheras o el consumo de «porquerías» tenían un punto en común con respecto a la subvaloración alimentaria del indio: era un problema de incomprensión de lo que significaban estos alimentos desde diferentes ángulos sociales y culturales para los indígenas, pues se desconocía la nutrición, la cohesión social o los símbolos que entrañaban estos consumos. El canon que servía de interpretación de estos consumos y que los colocaba en inferioridad de condiciones era el modelo productivo y alimenticio de la sociedad ibérica, basado en el cultivo de carbohidratos y la crianza de ganado».

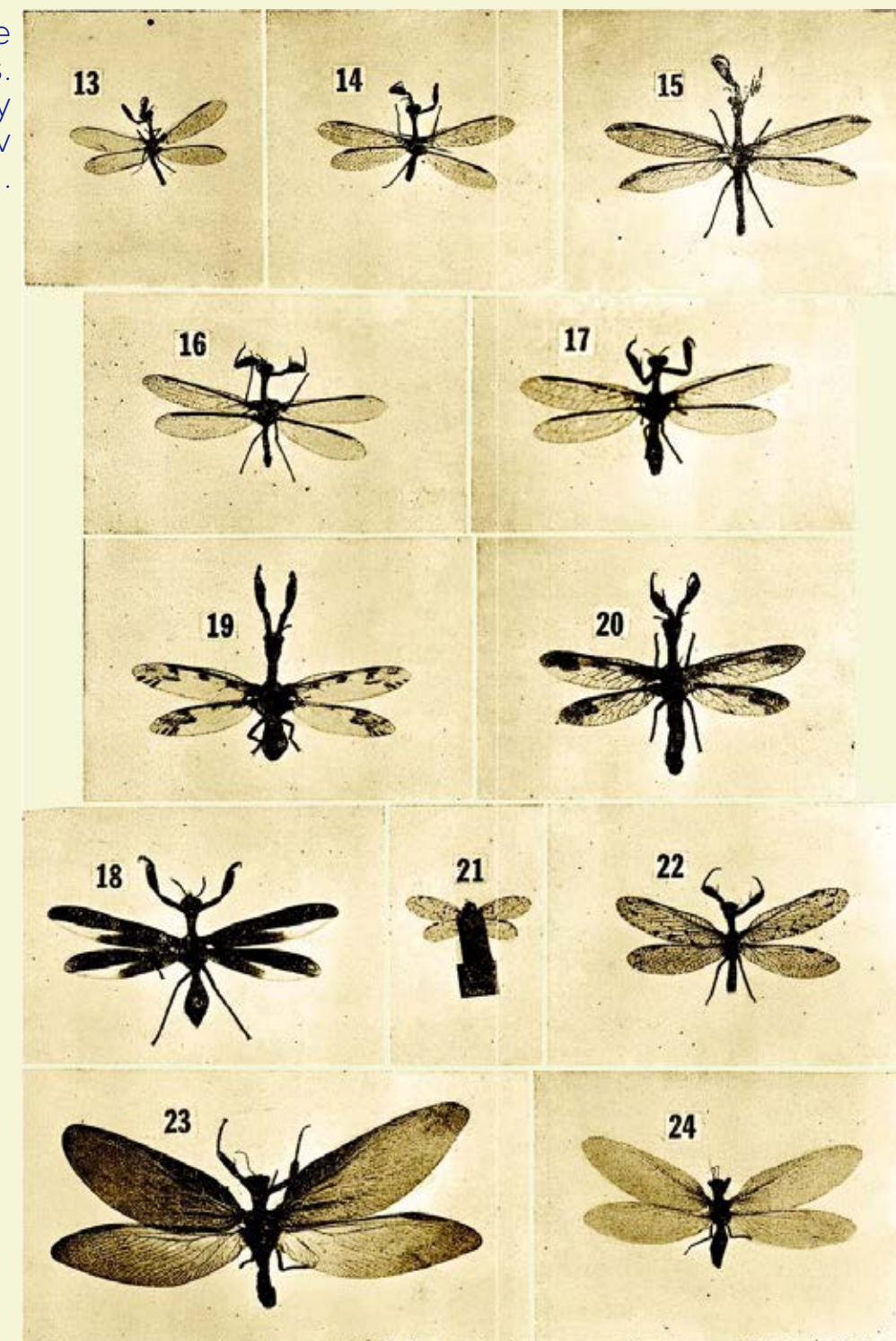
faltantes de Abya Yala/Quilombola-América 27. Sus muchos persistores genealógico-genómicos, su exigencia corpo-política, por muy fantasiosa que pudiera ser, y aunque a la ancestralidad o la ancestría, se sobrepondrá a todas las roturaciones de seres y objetos-ruina y se opondrá firmemente, con su corporalidad, a la culpa topadora del *caterpillar* industrial.

Detengámonos aquí, pues aunque todo no sea, baste como suficiente.

Y así, aun siendo tan poco, callamos en el año del regreso de Lula, el Chile de Boric, o la Colombia de Petro... En el Perú suenan tiros ingenuos. No podrán...



Mantispidae neotropicales.
Fuente: Williner y Kormilev 1958, p. 11.



27.

Para una discusión sobre la performatividad de «nombrar al pueblo» y sus herencias bioculturales véase el trabajo de López (2012, cap. IV) sobre la terna solidaria Estado-indígena-antropólogo como régimen nacionalista de alteridad.

Referencias audiovisuales

- Asociacion Civil Napalpí. 2011. *Melitona Enrique*. Testimonio de la última sobreviviente de la masacre de Napalpí.
- Masacre Napalpí. 2018. <https://www.youtube.com/@masacrenapalpi6265/videos>.
- Ronda al fuego. 2014. *Napalpí, 90 años después*. Testimonio de Brígido Miranda sobre la situación de la comunidad y del lugar donde fueron sepultados los masacrados el 19 de julio de 1924.
- Ruffini, Andrea. 2016. *CHACO-PY: Ayoreo, las tierras invadidas*. Realizado en colaboración con Gente, Ambiente, Territorio (GAT).
- Ruffini, Andrea y Luis Vecino Rubio. 2020. *Chaco Ra'anga - El Documental*. Centro Cultural de España Juan de Salazar.

Referencias bibliográficas

- Anjos-Santos, Danielle. 2019. «Colecciones científicas en Latinoamérica: Brasil, La odontología brasileña después del incendio del Museo Nacional. ¿Quiénes son y dónde están los odontólogos de Brasil?», *Hetaerina. Boletín de la Sociedad(e) de Odontología Latinoamericana*, vol. 1, n.º 2: 8-11.
- Beverley, John. (2002). «La persistencia del subalterno». *Nómadas*, n.º 17: 48-56.
- Bonavida Foschiatti, María Caridad. 2019.«Las disputas por la memoria en torno a la Masacre de Napalpí (Chaco)». Disponible en: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2019/04/seminario/mesa_5/bonavidafoschiatti_mesa_5.pdf, n.º 14.
- Bonavida Foschiatti, María Caridad. 2021. «Territorializar el recuerdo, institucionalizar la narrativa. Análisis del memorial de la Masacre de Napalpí». *Actas digitales del XI encuentro de Geohistoria Regional. IX simposio «La producción científica en el NEA. Debates y nuevos horizontes para pensar las ciencias sociales en la Región»*: 133-143. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

- Casaccia, Gladys. 2009. «La reivindicación territorial de los Ayoreo Totobiegosode en el Chaco Paraguayo». *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Posadas: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones. <https://cdsa.academica.org/000-080/347.pdf>.
- Chico, Juan y Mario Fernández. 2008. *Napa'łpi. Ltaxayaxac yi ntago'q. Napa'łpi, la voz de la sangre*. Resistencia: Secretaría de Cultura del Chaco.
- Cox, Oliver Cronwell. 1948. *Caste, Class, and Race: A study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press.
- Curiel, Ochy y Jules Falquet. 2005. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Davis, Angela. 2019. *Mujer, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Díaz Pas, Juan Manuel. 2022. «No cesarán su canto. Memorias del genocidio de Napa'łpi en la voz de Juan Chico del pueblo qom». En *Escritura y Pensamiento. Revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, vol. 21, n.º 44: 29-53.
- De Almeida, Silvio Luiz. 2020. «Brasil se ha acostumbrado a la muerte, no se ha librado del alma de la esclavitud». <https://elpais.com/internacional/2020-08-24/silvio-luiz-de-almeida-brasil-se-haacostumbrado-a-la-muerte-no-se-ha-librado-del-alma-de-la-esclavitud.html>.
- De Chazal, Agustina. 2022. «La política visual de la Guerra del Chaco (1932-1935): apropiación territorial, construcción nacional y disputas de sentido a través del dispositivo fotográfico en Paraguay». *Folia Histórica del Nordeste*, n.º 45: 91-126.
- Didi-Huberman, George. 2012. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manatíal.
- Diomedi Pacheco, Alexis. 2003. «La guerra biológica en la conquista del nuevo mundo. Una revisión histórica y sistemática de la literatura». *Revista Chilena de Infectología.*, vol. 20, n.º 1: 19-25.
- Dorlin, Elsa. 2020. *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Tafalla: Txalaparta.
- Espósito, Guillermina. 2019. «El gen histórico de la rebeldía. Sangre, historia y memorias en la persistencia omaguaca (Jujuy, Argentina)». *Papeles del CEIC*, n.º 2: 1-19.

- Estévez, Ariadna, 2022, «El proceso necropolítico de la migración forzada. Una conceptualización de la producción y administración del refugio en el siglo XXI». *Estudios Políticos*, n.º 63: 243-267.
- Farberman, Judith. 2019. «De ‘naciones’ a ‘indios’ y de ‘indios’ a ‘paisanos’: Sujetos y prácticas indígenas en Santiago del Estero, siglos XVI a XIX», En *Más allá de la extinción: Tierras, identidades y política indígenas en la Argentina criolla, siglos XVIII-XX. Y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México*, compilado por Escolar, Diego y Lorena Rodríguez, 40-85. Buenos Aires: Editorial SB.
- Figuroa, Víctor Manuel. 2005, «América Latina: descomposición y persistencia de lo campesino». *Problemas del desarrollo*, vol. 36, n.º 142: 27-50.
- Ford, Kate. 2016. «‘Hijos de los jesuitas’ o ¿Hijos de su propio pasado?», *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 4, n.º 2: 47-79.
- Gallo Acosta, Jairo. 2009. «Cartas de la Per-Existencia». *Poiésis* n.º 17: 1-7. <https://core.ac.uk/download/pdf/268188006.pdf>
- García Cárcel, Ricardo. 1998. *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giordano, Mariana Lilian y Alejandra Paola Reyero. 2012. «Visibilidades e invisibilidades en torno a la Matanza indígena de Napalpí (Chaco, Argentina). La fotografía como artificio de amistad». *C.A.F.E. Cahiers des Amériques Latines*, vol. 2: 79-101.
- Glissant, Édouart. 2017. *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gonzalez, Lélia. 1988. «A categoria político-cultural de amefricanidade». *Tempo Brasileiro*, n.º 92/93: 69-82.
- Good Eshelman, Catharine. 1996. «El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero». *Estudios De Cultura Náhuatl*, n.º 26: 275-287.
- Guha, Ranajit. 1982. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Nueva Delhi: Oxford.

- Kagan, Robert. 2018. *The Jungle Grows Back. America and Our Imperiled World*. New York: Alfred A. Knoff.
- Klein, Naomi. 2007. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Madrid: Paidós.
- Kormilev, Nicholas y Gregorio Williner. 1958. «Notas sobre Mantispidae neotropicales I (Neuroptera)». *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, vol. XXI, n.º 1 y 2.
- Lienhard, Martin. 2008. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid: Iberoamericana.
- Lomnit, Claudio. 2019. «Los perdones por hechos pretéritos». *La Jornada*, 27 de marzo. <https://www.jornada.com.mx/2019/03/27/opinion/017a1pol>.
- López Beltrán, Carlos. 2017. *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. Editado por Wade, Peter, Eduardo Restrepo y Ricardo Ventura Santos. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Caballero, Paula. 2012. *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa alta, siglos XVII-XXI)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maerk, Johannes. 2000. «Construcción del conocimiento en México y América Latina. Consideraciones epistemológicas desde los márgenes». *Saskab. Revista de Discusiones Filosóficas desde Acá*, cuaderno 1. <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO1/C14.pdf>.
- Martínez-Magdalena, Santiago y Fulgencio Villescas Vivancos. 2018. «'Aquende et allende stremo': de las productividades etnohistóricas de la fronterización iberoamericana a la apertura descolonial de Abya Yala/Quilombola». *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 32: 3-31. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.01>
- Martínez-Magdalena, Santiago. 2020. «Care négatif. Inermidad definitoria de las diferencias de género en los dispositivos históricos del cuidado». En *Biopoder y derecho: violencia contra mujeres*, dirigido por Blázquez Ruiz, Francisco Javier, 221-260. Navarra: Editorial Aranzadi.

- Martínez-Magdalena, Santiago.** Sin fecha. «Consecuencias del ‘retorno al bosque’ de las poblaciones silvícolas ayoréode (Chaco boliviano-paraguayo) para las políticas públicas y la cooperación al desarrollo» (en revisión).
- Mbembe, Achille.** 2011. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Michel, Andrée.** 1986. El complejo militar industrial y las violencias en relación con las mujeres. Madrid: Centro Feminista de Estudios y Documentación. Miglievich-Ribeiro, Adélia. 2019. «Revisitando o Museu Nacional e a história da Antropologia no Brasil pelas mãos de Heloísa Alberto Torres», *Política & Sociedade*, vol. 18, n.º 41: 27-59.
- Millaleo Hernández, Salvador.** 2019. «Colonialismo, racismo ambiental y pueblo mapuche». *Anales De La Universidad De Chile*, n.º 16: 267-282.
- Montani, Rodrigo.** 2015. «El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura wichí». En *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*, editado por Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolás Richard, 19-44. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Mora Delgado, Jairo.** 2008. «Persistencia, conocimiento local y estrategias de vida en sociedades campesinas». *Revista de estudios sociales*, n.º 29: 122-133. Véase en <https://journals.openedition.org/revestudsoc/18811>.
- Muriel, Domingo.** 1918. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767*. Madrid: Librería Miguel Miranda.
- Narotzky, Susana.** 1995. *Mujer, Mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias sociales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez Rial, Agustina.** 2015. «La invención de lo cotidiano en el Gran Chaco: ¿Qué es una casa?» Proyecto Chaco Ra'anga, de la Red de Centros Culturales de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).
- Pia, Gabriella Erica. E.** (2014). *Ensayo introductorio al diccionario antropológico ayoreo*. Pisa: Scuola Normale Superiore. Laboratorio di Linguística G. Nencioni. http://linguistica.sns.it/QLL/diccionario_antropologico_ayoreo_PIA.pdf.

- Quijano, Aníbal. 2000. «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina». En *Colonialidad del saber, Eurocentrismo y Ciencias sociales*, compilado por Edgardo Landier, 201-246. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Reggiani, Andrés. 2019. *La eugenesia en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Reguillo, Rossana. 2021. *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Ruffini, Andrea. 2015. Documental *Chaco-PY. Ayoreo, las tierra invadidas*. <https://vimeo.com/131310555>.
- Sáez, Cristina. 2020. «Las enfermedades que Colón llevó a América». *La Vanguardia*, 25 de agosto. <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/edad-moderna/20200825/32935/enfermedadescolon-llevo-america>.
- Sáinz Ollero, Héctor. 2002. «Protestantismo, catolicismo y demonio entre los Ayoreo del Chaco Boreal». En *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, coordinado por Del Pino, Fermín, 185-238. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Saldarriaga, Gregorio. 2009. «Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII)». *HIB: Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 2, n.º 2: 16-37.
- Segata, Jean y Andrea Mastrangelo. 2020. «As biosseguranças e suas antropologias». *Horizontes Antropológicos*, año 26, n.º 57: 7-25.
- Segato, Rita. 2006. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, Rita. 2011. «Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América*, compilado por Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez, 17-48. Buenos Aires: Godot.
- Segato, Rita. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo y Universidad Nacional de Quilmes.

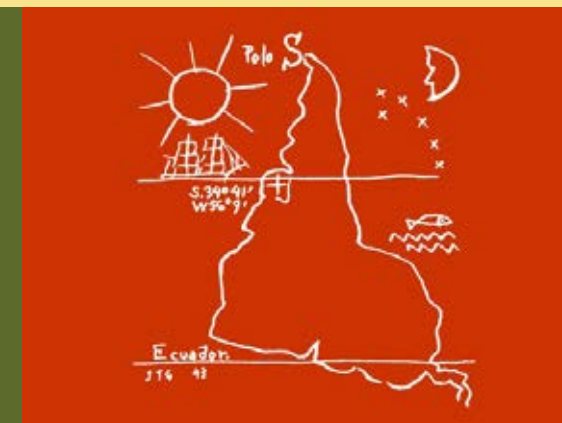
- Tabet, Paola. 2018. «Fertilidad natural, reproducción forzada». En *Los dedos cortados*, compilado por Falquet, Jules, 125-188. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Tamames, Ramón. 2019. *Hernán Cortés, gigante de la Historia*. Barcelona: Erasmus Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. «Una historia impensable. La revolución haitiana como un no-evento». En *Antropología política. Temas contemporáneos*, editado por Monserrat Cañedo y Marquina, Aurora, 251-396. Barcelona: Bellaterra.
- Tudela, Fernando. 1992. «El encuentro entre dos mundos: impacto ambiental de la conquista». *Nueva Sociedad*, n.º 122: 198-209.
- von Bremen, Volker. 1987. «Los Ayoreode Cazados». *Suplemento antropológico*, n.º 22, fasc. 1: 75-94.
- Williams, Eric. 1944. *Capitalism and Slavery*. Richmond, Virginia: University of North Carolina Press.
- Wright Mills, Charles. 1956. *The Power Elite*. Oxford: Oxford University Press.

Imagen: Joaquín Torres-García,
pintor uruguayo

Parte 1

Capítulo 1

Trazos: presencias como actos de persistencia en medio de escenarios de precariedad en pueblos memoriosos



Clara Viviana Banguero Camacho

Magíster en Educación, Universidad Católica de Manizales, Colombia.

Doctora en Antropología, Universidad del Cauca, Colombia.

Investigadora del grupo Colectivo Génesis G.I.T.

Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Libre Seccional Cali, Colombia

clarav.bangueroc@unilibre.edu.co

Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.

Introducción

Este texto es una escritura de sentires que se instaura en el mundo de la vida cotidiana. Da cuenta de lo que llevo deambulando por estos trazos del pensamiento, que se sintetizan en aproximaciones a las categorías «persistencias» y «precariedades» como un intento de pensar[nos] la co-elaboración de estos conceptos: los que nos ayudan a percatarnos de las vivencias del «estar ahí», en cuerpo presente como un testigo-actuante que permite las interpretaciones de los actos que acontecen en lo comunal, y algunas disertaciones finales en lo que nombro como las «presencias en las interpelaciones y acciones en lo político».

La primera parte es una aproximación conceptual inicial a la categoría persistencia como pervivencia presente en los pueblos memoriosos descendientes de la diáspora africana en el Pací-

fico y el Caribe colombianos. Me han enseñado en el exhorto «por el derecho a la memoria y la negación al olvido»; lo comprendo como «lo que se niega a no dejar de ser». Dicho de otra manera: «lo que insiste en existir», «lo que permanece», porque es transmitido por parte de los oralitores de generación en generación, como la herencia del legado de los ancestros; es lo que han denominado **pueblos memoriosos** en el Pacífico y el Caribe, porque son los que apelan a la memoria ancestral para habitar y caminar el presente (Vanin 1998, Revelo 2020).

La segunda parte se refiere a la precariedad. Es pensada en la idea de las formas de dominación que se instauran de manera estructural en la reproducción ideológica de inferiorización racial. Lo interpreto como una manera de desmerecer ser; como un condenado en el concepto de **damne** en Fanon (2006), que se interioriza en una negación de sí-mismo «en el ser y no ser» (Grosfoguel 2018).

En este entrecruzamiento de opresiones múltiples, represiones, identidades interceptadas que son visibilizadas en la Constitución Política colombiana de 1991¹ en la declaración de un estado multicultural y pluriétnico; para visibilizar[nos] como unidad entera, como **afrocolombianos**, donde «todos somos iguales, sin existir diferencias»; esto opera también para in-visibilizar los procesos de diferenciación dentro de los sistemas de discriminación que se reproduce en presente como producto histórico de las relaciones coloniales en estos cuerpos ocupados convertidos en cosa, despojados de humanidad.

La parte tres son las disertaciones finales de las vivencias a manera de interpelaciones de acciones en lo político en los pueblos memoriosos por reparar la vida; lo que es para ellos vivir dignamente. Es una forma de reconocer la existencia de otros modos de vivir, ser y estar en el mundo. Es una narrativa circundante de multiplicidad de mundos en una relación con naturalezas y saberes que se articulan a una pequeña parte del mundo (cosmos-acción): en la manera de comprender el mundo de la vida en un entramado de re-significaciones de sentido en los relatos del lugar, donde están situados como cuerpos hablantes, seres que recuperan su palabra en sus quehaceres de laboreo en la parcela: mangle, estéreo, selva, monte, mar, río, etc.; lugares donde se siembra la vida.

En este texto, presento las disertaciones en torno a las conversaciones colectivas sobre estas preocupaciones. Lo que discurrió en ellas se sintetiza en estos tres hilos iniciales que colocan en escena y nos convocan a pensar(nos) estos asuntos capitulares.

1.

Estas heterogeneidades me sitúan en postura crítica a la proclamación de la Constitución de 1991, que reconoce la diversidad, creando diferencias. Como unas alertas a los discursos de totalidades étnicas, como unidad entera lo afro-descendiente es el riesgo a la negación de las heterogeneidades inter/intra étnicas. O, quizás entendido esto así, significaría la borradora de las diversas procedencias, en el discurso político, de las reivindicaciones sociales y el posicionamiento étnico de la «identidad».

En Curiel (2010), la Constitución Política de 1991 ha sido un instrumento que ha permitido la visibilidad de muchos grupos subalternizados, les ha permitido reivindicar derechos sociales, civiles, económicos y políticos desde posiciones identitarias. [...] Los límites de los pactos sociales y políticos se dan en la democracia como un sistema de organización social de un estado liberal como estado multicultural, los pactos sociales son finalmente producto de hegemonías, alianzas y negociaciones que son impulsadas por elites políticas y sociales, pero que cuenta con el agenciamiento de grupos subalternizados, como los indígenas y los afrodescendientes en la medida que las negociaciones permiten demandar la igualdad que como principio sostenido de un estado liberal. No obstante, aunque el discurso jurídico-político exprese este principio de unidad en la diversidad de la nación, cuando se analiza cómo se expresa el régimen heterosexual, vemos cómo desde éste se prescribe, se niegan derechos mínimos, cómo se define lugares y no lugares para las mujeres, y, sobre todo, para las lesbianas al ser ellas las inapropiables, por su no dependencia ni económica, ni social, ni simbólica, ni sexual con los hombres como clase y grupo social.

Hilos iniciales 1: Una comprensión del concepto de persistencia como pervivencia

En este contexto intento pensar en la colonización del ser en la condición de descendientes de esclavizados libres. Es necesario mencionar la dialéctica hegeliana en la relación amo-esclavo. El amo se refiere a la cosa a través de la mediación del esclavo, el esclavo al amo en la conciencia de sí, de que se es esclavo. Es necesario colocar en consideración la relación de dependencia entre amo y esclavo, lo que plantea Audre Lorde (1988) las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo, tal vez temporalmente; pero nunca dejarán un cambio genuino mientras se mantengan como el único recurso de apoyo para subsistir. [...] es una estrategia de los opresores para mantener a los oprimidos ocupados en los intereses del amo.

En este sentido, aparecen de manera intempestiva estas otras narrativas en los descendientes que han salvado su existencia construyendo una sociedad perdida en su universo mítico: dando sentido porque llegan de la memoria colectiva por los hilos que nos conectan con la matriz africana y que permiten reconstruir ese mundo perdido e irrecuperable, en una forma sensible de lo posible.

Son comunidades que «re-nacen» en humanidad como descendientes de esclavizados libres en los territorios heredados de los ancestros. Los han adaptado a sus modos de vida. Es necesario recordar que como esclavizados fueron trasplantados del continente africano y trasladados a las plantaciones en las américas. El concepto de adaptación de la gente negra en Whitten (1992, 5) sugiere que:

... la adaptación es un concepto clave para retratar tanto la vida de la gente negra del litoral lluvioso, como la de todas las regiones del nuevo mundo; este es un concepto biológico, tomado de la teoría de la evolución y se refiere a la supervivencia de una población en un medio ambiente...

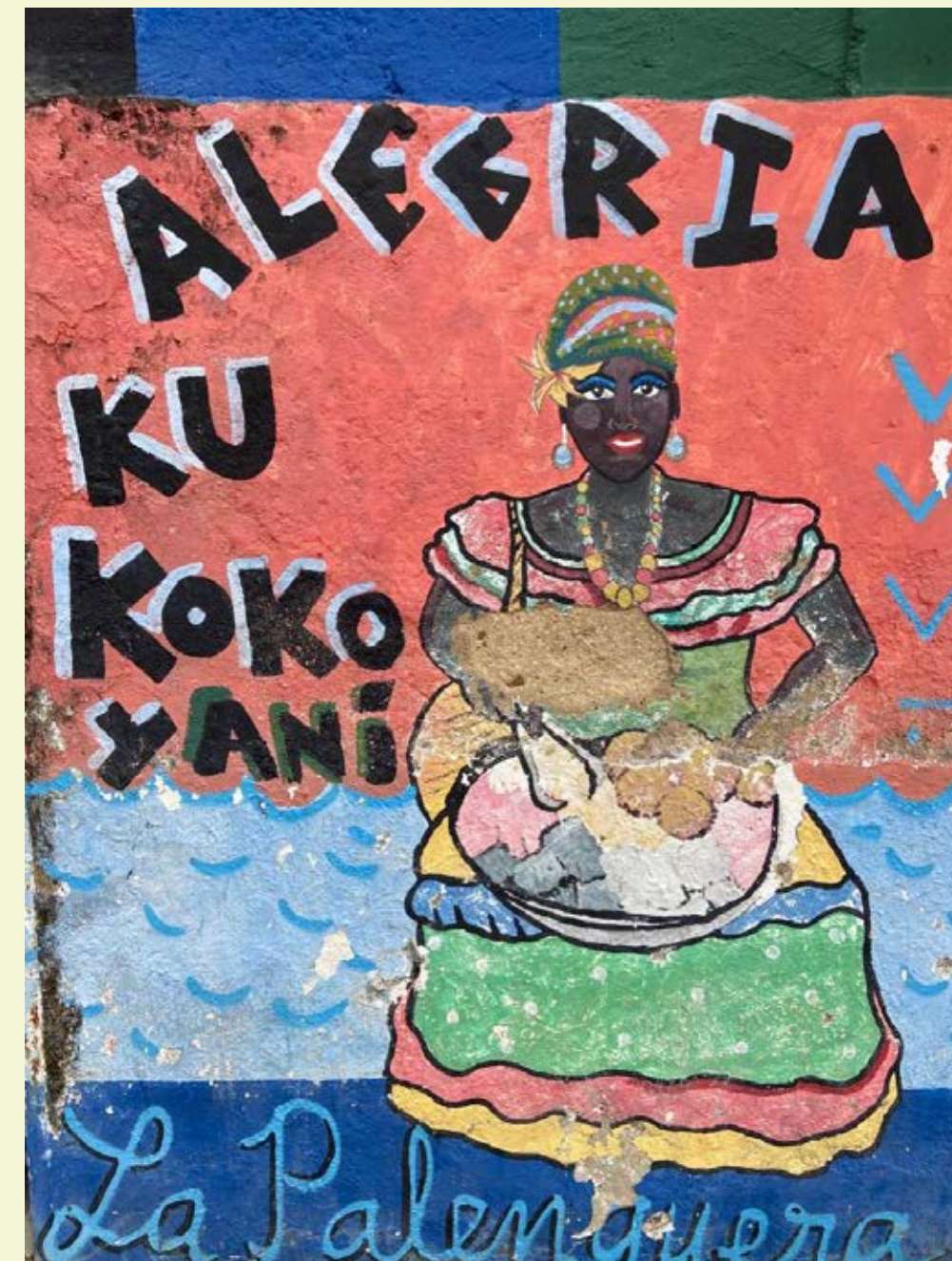
Esta adaptación, no obstante, es de otro tipo: pretende pervivir en la vida cotidiana, en lo que acontece en el mundo, en el que nosotros decidimos hacer, resolver o remover significados a pesar de las determinaciones históricas. Es lo que, me atrevo a decir, se apela a la razón mítica

—los rezos cantados—; porque el canto también sana, los conjuros que acompañan los rituales de sanación de los cuerpos y espíritus son actos que intentan equilibrar mundos que están desequilibrados, como una forma de cuidado comunitario. Con ayuda de las deidades convocadas «los parientes muertos que están en los inframundos», desde allá «cuidan a sus descendientes»; es lo que se expresa como pervivencias de lo legado de los ancestros. Lo ancestral no se piensa como la retrospectiva del volver atrás, pues el pasado es presente. La memoria y la historia son una forma de lucha, una acción política que me lleva a pensar en las remembranzas como una direccionalidad del proyecto del cuidado y la conservación de la vida en los territorios heredados por los ancestros.

Estas expresiones referenciales que hacen presencia en el mundo de la vida, y la vida en el mundo de los pueblos memoriosos en la medicina tradicional², el palenque San Basilio el grande, como nombran el territorio, está presente en la comunidad. Ellos son los custodios de las prácticas culturales, de los saberes de sanación que denominan *curandería*, que lograron pervivir en búsqueda de su libertad al «ser dueños de sí mismos». Es necesaria esta demarcación histórica de las condiciones de esclavización que en lengua palenquera sería como decir *gente tu gente*; quiere decir esto: *gente de otra gente*. Por ese otro nominado como amo en la relación dialéctica amo-esclavo.

Ellos lo han conservado a manera de pervivencia de los saberes ancestrales: en sus rituales de sanación, en los hablantes de la lengua palenquera, en el uso del tambor, hay un poder mágico y espiritual. Tal vez es la fusión en términos de mimetismo con la región católica al interior de los pueblos memoriosos de raíz de africana lo que aún está presente. Se podría decir que todavía están aquí, que existen remembranzas de lugares de África que se recrean en estos territorios; es la fusión de encuentros de mundos; en el uso de algunas plantas; asimiladas a lo ancestral africano y el occidente impuesto; desde tres elementos: prevenir, resolver y anticiparse; en los que intervienen los animales, las plantas y los rezos. Las plantas que están en lugares específicos, que se buscan en una hora específica según la afección, si son frías o calientes; las plantas están en un lugar de la casa, porque ellos las conciben como la salud del hogar; la raíz y el tallo de las plantas se usan para bañarse, beberlas como brebaje, como pócima o en el cuerpo en emplastos que nombran como *kataplana*; los rezos son santiguados como conjuros mágicos. Es decir, la relación entre el mundo físico y lo espiritual. La forma de la salud tradicional en el palenque reactiva la prevención que se anticipa y se lleva la afección al mundo de los muertos.

Se trata de una práctica cultural que implementa remedios del mundo natural y espiritual, donde se construyen conocimientos por los saberes ancestrales basados en la



Mural en San Basilio de Palenque

2.

VI Foro de salud de las comunidades afro, negras, palenqueras y raizales en el decenio afro 2015-2024. Los días 20 y 21 de mayo del 2021; en la casa de la cultura de San Basilio de Palenque, en el departamento de Bolívar, Colombia; organizado por la Corporación Saberes en Salud.

Eric Williams comenta que la abolición suponía, en los argumentos de la época, la desaparición de la marina británica, su marinería, armadores y primacía marítima (Williams 2011, 100 ss.).

prevención-sanación para conservar la vida, en el conocer y entender lo propio y respetar el conocer del otro.

Otra práctica en las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales, es la partería ³. Es un saber ancestral legado a sus descendientes. Es relevante entenderlo como etnicidad: un rasgo en los procesos de diferenciación dentro/entre, en tanto alude a la colectividad que asume sus semejanzas culturales, pero también a la conciencia de identidad individual y colectiva presente en un grupo humano a partir del reconocimiento de su herencia cultural. Es una discusión ampliada en la perspectiva de los territorios.

Para las organizaciones de partería, la práctica cultural puede ser abordada en términos de continuidad y discontinuidad, está, pervive en los territorios, es algo vivo. Además, es ancestral como un legado a los descendientes, que se transmite de generación en generación: las madres, abuelas, tías y vecinas de la comunidad por la concepción de la familia extensa. También es concebida en el momento del alumbramiento donde el bebé de la parturienta nace no sólo para los padres y su familia, sino para la comunidad.

En este estribillo del canto de Eunice Vergara Caicedo, partera Corregimiento de Honduras, Buenos Aires, Cauca, en el encuentro de partería 2021, presenta lo que es ser partera en la cosmo-acción de los pueblos memoriosos del Pacífico colombiano:

Ejerzo la partería y lo hago con amor
Yo soy la partera de mi región
con una misión de conservar la tradición.

Cuando la señora se demora con una oración
Pidiéndole a Jesucristo que nos dé su bendición
Para que ese niño nazca sin complicación.

Yo soy la partera, yo soy la partera
Soy la partera de mi región, soy la partera de mi región,
Bajo a la huerta y hecho una planta en infusión
Se la doy a la señora que se acelere la cuestión.

Yo soy la partera de tradición
Yo soy la partera de mi región.

3.

Conversatorio virtual de apertura del **Encuentro nacional de mujeres y partería tradicionales en poblaciones afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales**, el día 5 de agosto del 2021; y el encuentro en Santa Marta los días 23, 24 y 25 de agosto del 2021. Organizado por OMS, OPS, UNFPA, Ministerio de Salud, PDET.

Roger Alberto Sinisterra, partero de la asociación la Cigüeña de Tumaco en el encuentro de partería referente a la práctica cultural en las comunidades dice:

Hay que recordar que la partera o el partero solamente no es atender partos, sí, sino que también es el acompañamiento a la familia, a las mamitas, a los niños y como lo dicen más de uno de ustedes, la medicina ancestral es la que también vemos otras cosas, el ojo, el espanto y mal aire.

Otras prácticas, saberes y rituales como los saberes herbolarios, las plantas que usan, son denominadas «de poder» y son sembradas en las azoteas; el ritual del ombligamiento ⁴; rituales para espantar los vientos de la muerte; las poéticas sonoras en estos mundos que se recrean en la **oralidad** en los decimeros que narran, lo que sucede a manera de crónicas que se recitan en tonadas; las loas se componen para personalizar su comunicación individual en las adoraciones al niño Dios, o los alabaos en la Semana Santa en el viacrucis del Viernes Santo; las adivinanzas describen ese universo visible e in-visible que está presente en las orillas de las aguas, selvas, montes, mangles y esteros. Esto tiene más sentido de lo identitario en la tradición porque conecta densamente con ese mundo de allá que está con nosotros acá, que muchas veces es inteligible. Estos cuentos narran una historia de los animales, plantas, personas, acontecimientos, en forma de décimas, adivinanzas y desenlaces.

Son recreadas estas palabras por otras formas de decir: lo que se pretende es armar trazos para componer lo que he denominado **manglar de textos**, que se componen en los mangles. Contienen las palabras dichas en el registro de la memoria, lo no dicho y lo por decir; para que lo propio perviva en lo ajeno. Tal vez es la sutileza de lo oculto, una especie de imitación para el otro que lo observa; así interpreto lo que ellos llaman «el secreto». Lo que he trabajado en la etnografía del habla cantada (Banguero 2019) es una especie de mimetismo de lo propio dentro de lo que se le impone desde afuera, que ellos llaman **in-culturado**. Cuando se participa del canto dicen ellos: «es como si nos decimos cosas nosotros mismos». La música y el canto constituyen una relación social de manera que los datos que provee su enunciación son realidad para quienes la interpretan y para quienes participan, o al menos debe concebirse como una parte importante de esa realidad. Constituyen enunciados que informan, describen, interpretan, interpelan, enamoran, etc. Un manglar de textos:

4.

Véase Arocha (2002, 14-15). El rito de la ombligada hace parte de las características de las religiones ancestrales africanas y en otras sociedades como las prehispánicas como los Embera del Chocó. Se celebra cuando alguien nace y la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol (ombligo-árbol).

En el ensayo cultural norteamericano son destacables distintas obras, como las de Toni Morrison (Villegas 2016).

En el caso de las sonoridades, inauditas por su carácter íntimo y a la vez clandestino, creo que se podría considerar eso en relación a este trabajo de escucha e interacción con la que hemos tenido encuentros singulares con esto otro que aparece en la fuerza de sus voces que muchas veces no es escuchado, que pasa inadvertido pero pervive en cada sentido abierto de sonoridades entre el río, el mar, la selva, la ciudad, los cuerpos, los instrumentos, los discursos, entrelazados entre voces de mangle, es un texto-manglar no insular, ni oceánico, más bien es el manglar de textos en el que las voces se entrelazan y cruzan entre cantos (Banguero 2019, 307).

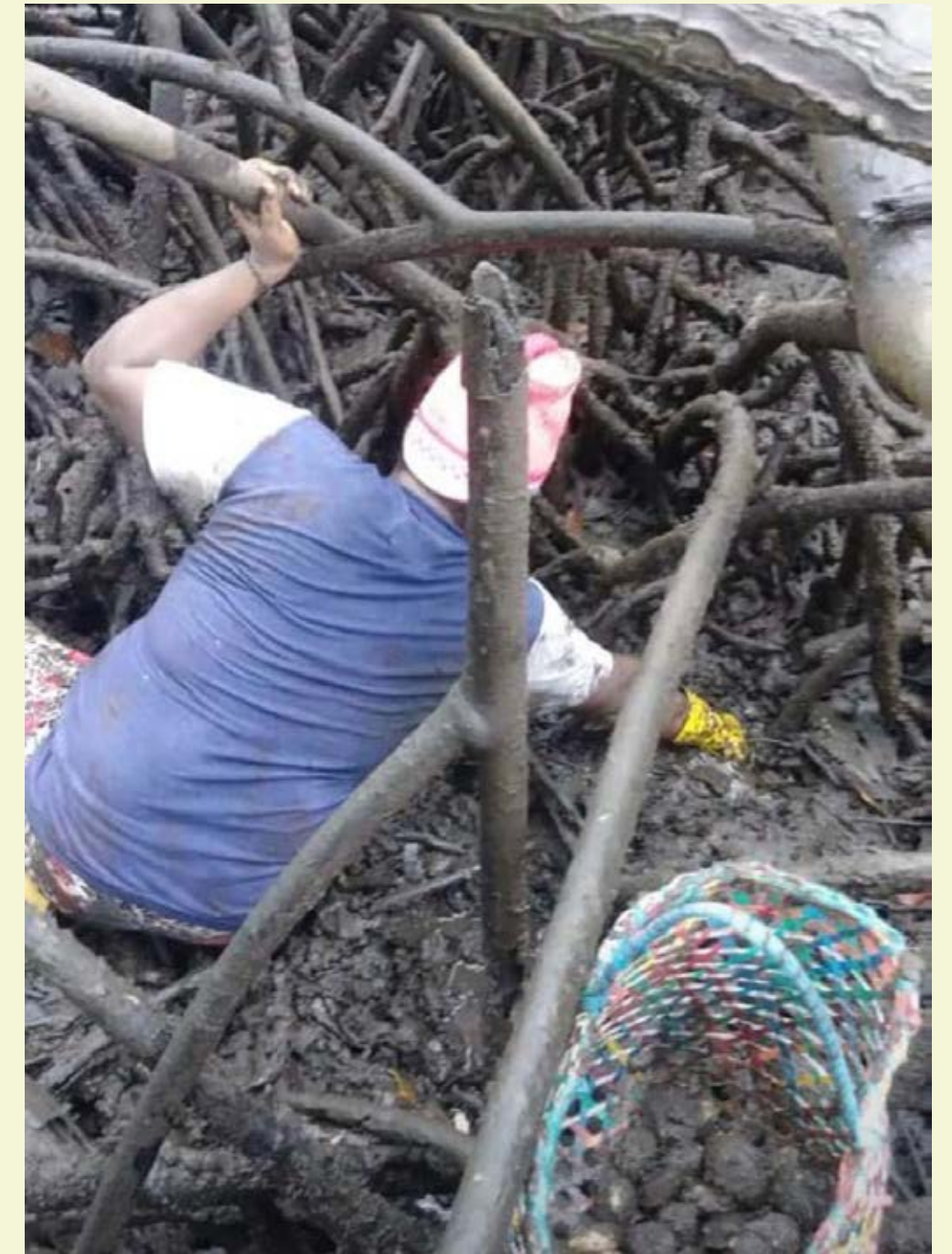
En este hilo, en estos fragmentos de vivencias compartidas en los encuentros en campo, se devela cómo perviven estos otros modos de existencia en el mundo que no son diseño, y cómo lo hacen en los pueblos memoriosos que se niegan a olvidar y recrean sus prácticas culturales en los territorios como procesos de diferenciación cultural.

Hilos iniciales 2: Una aproximación al concepto de precariedades como acto reflexivo

El acto reflexivo de que somos diseñados y cómo fuimos diseñados obedece a las pretensiones de meter todos los mundos en uno solo, en un proyecto civilizador homogéneo y vacío. La vida en los pueblos memoriosos es heterogénea y densa. El diseño de ese mundo que se ha basado en mecanismos de explotación, especulación, extracción, expropiación para la acumulación como pilares de la agenda del sistema, está creando las crisis. Por el contrario, en el territorio se lucha por la conservación de la vida. Estas lógicas operan contrarias y quienes interpelan al sistema están sometidos al exterminio, o son desterrados, despojados, o desaparecidos, entre otras acciones de la máquina aniquiladora de la vida.

La imposición de ese proyecto civilizatorio moderno se expande en la metáfora del espejo como un reflejo de ellos en esta parte del mundo; contraponiéndose a estos mundos que perviven, y persisten aún, que ni han sido pensados ni son conocidos. Pareciera que son mundos paralelos que acontecen independientemente, pero no es así: en instantes se encuentran y se desencuentran; cuando ese otro mundo afecta a este mundo. Esta ontología relacional es la

Recolectando conchas negras en los pantanos de manglares cerca de Tumaco, costa Pacífico colombiana.



fuerza política-epistémica y existencial moderna que se expresa de otro modo en las prácticas y subjetividades de estos «sujetos inesperados de la historia» (Lyotard 1986).

Entendida la modernidad de otro modo, Trouillot (1991) argumenta que la modernidad siempre ha sido estructuralmente plural (requiriendo un Otro y un Allá, una heterología) e históricamente plural (una alter-ego, un moderno de otro modo): la modernidad como estructura requiere un otro, un alter, un nativo, de hecho un alter-nativo. La modernidad como un proceso histórico también crea su alter-ego, tan moderno como Occidente. Sin embargo, moderno de otro modo. De ahí que esos otros de la modernidad, que no son reconocidos como tales, son modernos de otro modo en múltiples prácticas y subjetividades como las que analiza Trouillot para los esclavizados en el contexto de la plantación en el Pacífico y el Caribe. La modernidad crea a sus otros: múltiples, multifacéticos, multidimensionales. Lo ha hecho desde el primer día: nosotros siempre hemos sido modernos, modernos diferentes, contradictoriamente modernos.

Frente esta fricción se produce la expansión de la relación colonial de un lado y la esperanza en la libertad del otro. Muestra que la libertad llega de muchos caminos: por compensación, por pago, por su conquista o por fugarse. El esclavizado rebelde se integraba a una comunidad de hombres y mujeres libres. En este sentido, es destacable la dualidad del cimarronaje y las religiones negras como espacios a la vez físicos y espirituales de libertad. Estos seres humanos des-historizados en palabras de Foucault (1984, 358):

El ser humano no tiene ya historia o, más bien, dado que habla, trabaja, vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas. Por la fragmentación del espacio en el que se extendía en forma continua el saber clásico, por el enrollamiento de cada dominio así liberado de su propio devenir, el hombre que aparece a principios del siglo XIX está deshistorizado [...] Pero entonces el hombre mismo no es histórico: el tiempo le viene de afuera de sí mismo, no se constituye como sujeto de historia sino de superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, la historia de las palabras. Está sometido a los acontecimientos puros.

Sin embargo, a pesar de su deshistorización, se reconstruye su propia historia en los vestigios e improntas de la esclavización. A pesar de que sus voces fueron silenciadas al estar sometidos

a la propiedad de otro y la culminación de una lucha por vencer las resistencias de los amos, en medio de la cual muchos tuvieron que penetrar en las intrincadas redes del poder y de leyes, ceder y exigir. Lo fundamental aquí es entender para qué se quería ser libre. Aun cuando al liberto se le restituye la condición de persona, éste contiene un discurso tendiente a dotarlos de personalidades como sometidos, en la fórmula emanada de un sistema jerarquizado que produce representaciones binarias de su modo de expresar la superioridad socio-racial y cultural. Es así, entonces, que la fórmula de la libertad está dentro del discurso de la dominación.

Los descendientes de esclavos fugitivos que se refugiaron en el litoral, que he denominado *almas cimarronas* (Banguero 2019, 24), se propusieron vivir la vida en un sentido profundamente libertario: en un lugar donde se ocultan otras religiosidades en forma de esas voces que nos llegan del pasado, que están viviendo la tensión entre memoria y olvido en los que aun estando allá por el conflicto interno están siendo restringidas, desintegrando así las relaciones, interacciones, cosas, espíritus y gentes que reafirman estas prácticas culturales. Los que están acá por los procesos de migración forzada a la ciudad se enfrentan a diversas formas de representar las concepciones de mundo con lo que ellos llegan y los que encuentran en este otro lugar. En este sentido, los descendientes de África en el Pacífico y el Caribe colombiano representan una especie de mediación del mundo allá y el mundo acá en sus lugares de exilio. Estas expresiones en la pugna de sentidos entre memoria y olvido reflejan las fisuras del sistema de representación impuesto desde las lógicas de relaciones de poder y dominación que niega otras formas de estar y representar mundos.

Estos grupos humanos que recrean la cultura en espacios de relaciones densamente entrelazada en la red étnica de procedencia o parentesco, que después de todo se expande mucho más allá de estos núcleos, es un recurso para la defensa de su propio ser y para la creación de un mundo acá: lo devuelve al estado normal de las cosas, aun estando y extrañando ese mundo allá. Igualmente, existe también un intento por crear un mundo acá en el cual viva la cultura. Se trata de algo más profundo que sentirse en un ambiente entre paisanos. También es un anhelo de seguir siendo en las transmisiones intergeneracionales, en los que se quedaron allá y los que están acá, reclamando un espacio cultural en la ciudad, desde sus propias formas de ser, estar y representar mundos.

Estas otras concepciones de mundo de los pueblos memoriosos se enfrentan a las lógicas hegemónicas del sistema mundo colonialista-capitalista: en sus prácticas culturales que se resisten a dejar de permanecer en formas de enunciación y existencia entre agentes como

los descendientes, situados en pliegues de creencias territoriales en espacios y tiempos propios que movilizan relaciones sociales extendidas en el mundo acá y el mundo allá.

Estas narrativas dan cuenta de la pervivencia en la posibilidad de relatar la memoria y la historia que coexisten en el lugar de otro sistema de escritura en el proceso de subjetivación; precisamente en la conversación en relación con otras textualidades, luchas textuales y luchas simbólicas. Discursos que subvierten el orden a la lógica impuesta: este gesto político, en ese canto, como cuando dicen: «nosotros nos encargamos de nuestros muertos (ancestros) y de los vivos que se quedaron allá, y los que están acá». Este otro discurso subvierte ese tiempo homogéneo vacío de la modernidad. Se contraponen en un tiempo diverso y denso en las prácticas sociales de los trasladados del África para plantarlos en América con el fin de culminar el proyecto del continente americano diseñado.

En este sentido, las heterogeneidades en el lugar de exilio revelan una lucha contra la violencia simbólica, una lucha en la que intentan no dejar de ser. Los sistemas de representación disociados dan cuenta de que habitan estas herencias y damnificaciones legadas en estas expresiones. Son historias que se niegan al olvido. Las diversidades y las «heterogeneidades inter/intraétnicas» se evidencian en las gramáticas y las multiplicidades de polifonías en el canto que despiden el espíritu que se va al otro lado del territorio, que se exilia en el cuerpo y retorna como la *añoranza*, el estar allá estando acá.

Es una especie de «diseño-ranza». Lo que Joaquín Torres-García (Llorens 1991)⁵ denomina «diseños otros». En los pueblos memoriosos estos diseños otros aparecen en la forma femenina de lo comunal popular del cuidado en contra de la política de muerte instaurada en sus territorios, en contra del exterminio de la gente que los habitan en otros tiempos y temporalidades con otros seres y divinidades emparentadas en co-existencia. Ellos responden desde la sutileza del secreto «de lo dicho para nosotros» y lo «no dicho para los otros». Es una «forma de decir sin decirlo de otra manera», en la complicidad del paisanaje dentro de la comunidad o la familia ampliada donde hacen presencia diversos seres humanos y no humanos.

El reconocimiento de esta negación, y de sus relaciones reprimidas que constituyen experiencias históricas de lo moderno colonial esclavista, no es una sola historia. Hay diversas historias. Esto complejiza su lectura. En estos tránsitos, hemos sido seres desposeídos de humanidad (cosificados), seres que estamos siendo en este reconocimiento de humanidad. Esto me lleva a pensar en que los movimientos sociales no se sitúan en una sola lucha, pensada en la vía del reconocimiento, en la inclusión o en la igualdad de derechos. Esto no es suficiente. Es momento de reflexionar en torno a que existen diversas luchas de políticas de reparación y de libera-



Portada libro de Joaquín Torres-García.

5.

El concepto de diseñoranza es atreverse a proponer el «olvido de Europa»; en el colectivo la Escuela del sur en su teoría crítica impulsó los principios geométricos de la arquitectura, la escultura, la pintura y la cerámica, la orfebrería y los tejidos de los pueblos aborígenes de América. La geometría debía dominar el arte y aún la vida. Con tal idea en mente, escribió en 1936 que, en nuestro continente tuvo lugar, muchos siglos atrás, una perfecta y asombrosa cultura, fundada en tales principios. Este hecho, a su juicio, era una buena razón para no buscar lejos, lo que poseemos cerca.

ción, en doble vínculo de «los dominados de la dominación» y «los dominadores de su dominación» (Fanon 2006).

Se nos impone, entonces, reinterpretar los intersticios de la añoranza de un territorio extraño y perdido ⁶. Estas invenciones que me hacen pertenecer a un lugar allá y acá es la **pugna de sentidos antagónicos**. En palabras de Grosso (2009) estas otras narrativas son otras maneras de contar que quieren hacerse valer dentro de las narrativas hegemónicas como historia única, más entendida como veladas en **la luchas de violentación simbólica** desde espacio tiempos otros, con fuerzas de negación no explícita, embistiendo o eludiendo la prescripción postcolonial» ⁷.

Ese mundo se crea y se recrea acá y allá: viaja, se desterritorializa, pero sigue vivo, nos religa con sus significados, está en nosotros, porque es la **negación al olvido**, son las memorias e historias comunes que hace que sigamos **siendo nosotros mismos**. A pesar de que ya no estemos allá, estamos, porque nos conecta, nos sitúa en un mundo en relación en redes de parentesco ampliados, extendidos. Como multiplicidad se tocan de manera enredada, es el reconocimiento de las diferentes unidades en los significados y territorialidades. Estas luchas nos convocan, nos mezcla, nos entrelaza, en redes de significaciones que nos une en las diferentes colonias, paisanajes, rituales, tonadas, mitos.

Estos rituales son expresados en las poéticas orales como constitutivo, como encarnación; que sugieren pensar que no son universales en las localidades del Pacífico y el Caribe colombiano. En cada lugar son diversos y diferenciados, manteniendo algunas similitudes en los patrones y expresiones de referencia, lo que convocan a compartir entre las interacciones de los sujetos sociales, los exiliados que llegan, y los otros que están en el lugar.

Estas poéticas orales son una construcción simbólica del mundo para comprenderlo. Es quizá un sincretismo que se da por una especie de enmascaramiento durante el proceso histórico de la esclavización —en particular ante las dificultades de expresión— que hace que una forma cultural tome aspecto de otra, pero permanezca, tomando desarrollos paralelos con expresiones diferentes. Y que, al verse juntas, se asimilan, pero también mantienen su propia dinámica. Tal sería el caso de las religiones afro-católicas, donde se venera lo católico en la iglesia y lo de origen africano en la casa-templo del santo/santa como deidad, que sería el montaje de una expresión sobre otra, de tal modo que siguen un desarrollo conjunto, en apariencia fusionados, pero con dinámicas propias.

6.

Para Hall (2011), África no es ni el origen ni una cultura o civilización esencial, sino más bien un marcador simbólico de históricas compartidas de desplazamiento, opresión, resistencias, contra memorias y semejanzas en la producción cultural. En Lao-Montes (2007), la tranlocalización de los espacios de la diáspora africana: a partir de una conceptualización de la diáspora africana como categoría geo-histórica clave que significa, por un lado, un proceso de larga duración dentro del cual se constituyen sujetos históricos, expresiones culturales, corrientes intelectuales y movimientos sociales; por otro lado, una condición moderna/colonial tanto de opresión (en todas sus dimensiones: culturales, socio-económicas, políticas, epistémicas y existenciales) como de agencia histórica y auto-desarrollo de los sujetos de la Africanía moderna; y, tercero, como un proyecto descolonizador de liberación que se afirma y articula en el accionar de los sujetos, pueblos y movimientos afrodiaspóricos.

7.

En Grosso (2010, 39). La fractura **constitutiva/constructiva** tuvo una primera escena dramática, no en la Modernidad intra-europea (ficción autocomplaciente y negadora de la colonización que la hizo posible, Quijano, 1999), aunque ésta se riegue en varias «modernidades» (Anderson 1999, Eisenstadt 2002), sino en las interacciones y políticas en los espacios coloniales. Las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos en las políticas coloniales (Grosso 2005c), oscuros y ocultos como sombras de cuerpos en lucha en la penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras Historias nacionales.

Las concepciones del mundo y el sistema de creencias de la imposición del catolicismo y su evangelización, es un patrón de dominación religiosa para mirar el mundo de una manera, en un tiempo homogéneo y vacío. Es el tiempo del capitalismo (Chatterjee 2008). Dentro de su dominio, éste no contempla ninguna resistencia a su libre movilidad. Cuando encuentra un impedimento, lo interpreta como un residuo pre-capitalista o pre-moderno. Tales resistencias al capitalismo —o a la modernidad— son interpretadas como remanentes de un pasado superado que, sin embargo, por algún motivo, persiste. Al imaginar el capitalismo (o la modernidad) como un atributo propio de la contemporaneidad, esta perspectiva no sólo logra impugnar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: también garantiza al capitalismo y a la modernidad su triunfo final, al margen de las creencias y esperanzas contrarias que algunas colectividades pudieran tener. Porque, a fin de cuentas, como todos saben, el tiempo no se detiene. Se contrapone a un tiempo diverso y denso, da sentido a otras posibilidades de realidad, desde otras formas alternas al capital que se escapan de sus estrategias de control y dominación. «El espacio-tiempo homogéneo vacío es el espacio-tiempo utópico del capital», y convive con las «heterotopías»⁸ (Foucault 1984, 39-62) y la heterogeneidad y densidad de tiempos, sobre todo en contextos poscoloniales, «espacio-tiempo heterogéneo de la modernidad», frente / contra / en el espacio-tiempo vacío y homogéneo de la modernidad ⁹.

Descolonizar la memoria referida al destino de la diáspora africana y los brutales mecanismos de esclavización no sólo aseguraron la fragmentación de lo político y lo cultural, generando la desterritorialización de los descendientes de esclavizados de sus territorios de refugio. Los primeros parecen invocar el legado que venía de los ancestros, y los segundos están alineados diacrónicamente, siendo interpretados de manera sincrónica y coexistiendo dentro de un tiempo homogéneo vacío un tiempo heterogéneo y denso. Esta sincronía es una extraña topografía que representa figurativamente su capacidad de imaginarse a sí mismos como comunidades paralelas o como **comunidades imaginadas** (Anderson 1993), es una reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo en la Constitución de 1881 en que sólo existía el ciudadano colombiano; recién en la Constitución de 1991 se declara un estado multiétnico y pluricultural que visibiliza a los afrocolombianos, palenqueros, raizales y a las comunidades negras, un nacimiento jurídico ante la negación de la Constitución que la precede.

Este aporte a la discusión política se puede hacer desde otros lugares de enunciación, pensado en un escenario de disputa de los mundos en confrontación, donde se están re-estableciendo otras relaciones con gentes, cosas, espíritus, e historias.

Otras concepciones de mundo, distintas a las lógicas hegemónicas del sistema mundo contemporáneo, coexisten en formas de enunciación y existencia entre agentes como los descen-

8.

En Foucault (1984) el concepto de heteropías cuyo objeto serían esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos que son heteropías, ellas inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruman de antemano la sintaxis y no sólo la que construye —las frases— aquella menos evidente que la hacen mantenerse junta s(unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; las heteropías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.

9.

El «espacio-tiempo homogéneo y vacío de la modernidad», dice Partha Chatterjee (2008, caps. 2 y 4). Rememora así aquella afirmación de Benjamin (2001, 49, Tesis XIII) en las **Tesis de filosofía de la historia**: «La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío».

dientes situados en pliegues de creencias territoriales y espacios propios que movilizan relaciones sociales extendidas en el mundo.

Es una de las luchas del movimiento social de re-existencias locales de las mujeres negras en Colombia. Son luchas políticas que no sólo persiguen objetivos socioeconómicos, sino también luchas culturales (Escobar 2010). Está atravesada por la lucha continua por la supervivencia y la liberación, pues en los espacios móviles y tensos de lo público y lo privado, ellas han trabajado por distintos medios para ser sujetos activos. A su vez, está marcado por los prejuicios existentes en las instituciones, en las organizaciones negras, en la académica alrededor de los temas concernientes a raza, etnicidad, la mujer y el género. De ahí que su voz, sus palabras, y en general su presencia, estén tan ausentes de los textos escritos, de la vida pública y de las esferas del poder (Camacho 2004).

Estos nuevos escenarios de precarización diseñados para estos pueblos memoriosos han generado un déficit histórico de las marginalidades periféricas, en la imposición prolongada de una elite laica de concepciones racista y hacienda colonial, que mantiene un enclave esclavista y que han instaurado una desesperanza territorial ante la imposibilidad de ser.

Es así que aconteció el paro del 2017 en el Municipio de Buenaventura, cuando no se esperaba que se levantaran intempestivamente las fuerzas vivas de los pueblos memoriosos que habían vivido oprimidos en resistencia pasiva como una estrategia para conservar la vida. Sometido a la subordinación histórica del sello de carimba como psíquico residual de la esclavización. Escriben entonces un capítulo en la historia más de sublevación, in-vocando al cimarronaje para elevar sus voces al decir «no aguantamos más», «las vidas negras importan», «yo no soy tu negra/negro», «el pueblo no se rinde carajo», «nos han quitado tanto, que nos quitaron el miedo», etc. Colocan en escena un debate histórico de las realidades económicas, geoeconómicas, geopolíticas, que están siendo interpeladas en pro de reivindicaciones de los de abajo.

La dinámica del económico local actual está sustentada en la violencia para que se dé el comercio internacional, con su correlato del narcotráfico, la delincuencia, el desplazamiento interno y externo, que se instauran a manera de una tecnología de poder en casas de pique, los cementerios de desaparecidos asesinados que marcan los esteros de sangre, etc. Es una especie de economía para la muerte diseñada para un puerto sin comunidad, generando miedo para ir creando impunidad, entre otros. Es una idea de desarrollo para producir dinero para algunos de los de afuera y muerte en ciertos sectores de los que viven ahí. Se contrapone a una economía de resistencia para la vida que está presente en estos lugares de anfibios de estéreos subterráneos, de ríos, mangles, donde el vivir se basa en el emparentamiento con los

Mural en San Basilio de Palenque.



otros seres con los que ellos habitan y conservan la vida en el territorio. Esto permite que se den unas intermediaciones de forma participativa, que hacen emergente una economía que parecía ser de subsistencia, pero que es de resistencia y que hasta ahora ha operado.

Estas reivindicaciones en estas autoproclamaciones de las fuerzas vivas son esfuerzos para ir silenciando los fusiles en treguas por la paz, en siembras y crianzas de alimento para la vida como una forma de resistencias productivas. Ante la imposibilidad y el miedo en algunos lugares del Pacífico y el Caribe, existe un panorama esperanzador por el cual se están denunciando los actos perpetrados que producen desaparecidos, extorsiones, etc. Se están acercando a algunos actores de las violencias en el territorio para construir en conjunto una visión compartida de vivir en lo colectivo en territorios biodiversos, pluriétnicos, multiculturales, alegres y pacíficos; para vivir con dignidad y en paz en estos pueblos memoriosos. Algunos de sus lugareños dicen: «no me den alimento; demen la seguridad de salir a pescar o cosechar mi alimento». Se espera que se dé una transición a una economía localizada, dicen ellos, que tenga que ver con lo que somos nosotros a partir de nuestros modos de vida, nuestra manera de cosmo-acción, heredados por los ancestros; son saberes que circundan y están presentes, y que han logrado pervivir al ser resguardado por la gente de otros tiempos en el territorio.

Esto implica una redistribución de la riqueza de las regalías, bajo un circuito económico local sustentado en el cuidado y la conservación de la vida; una justicia restaurativa; una educación pertinente y contextualizada; condiciones óptimas de vida de abajo hacia arriba; que han sido planteadas en el plan de desarrollo para comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras.

Breves disertaciones finales

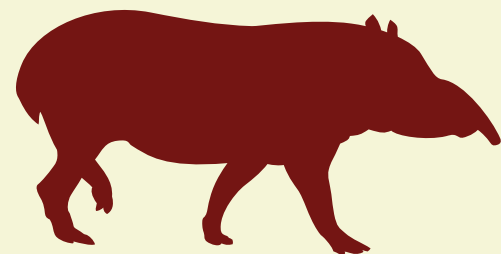
Presencias en las interpelaciones y acciones en lo político

A manera de apertura, es una discusión en su propio curso histórico, en un horizonte de lo posible que se aflora en la subjetividad de seres en el mundo, es un acontecimiento, a pesar del trágico movimiento de la historia.

Es necesario interrumpir[se], siendo diseñadores de nuestros mundos pluriversos. Para ahondar en las transiciones en el reparar, y repararnos en un mundo donde son posibles otros mundos que no son diseño, y que pueden ser utopías y realizaciones posibles.

Estas otras formas de existencia que no pasan por las imposturas de lo que se instaura como un diseño impuesto y de cómo somos diseñados; sino que se manifiestan como otras maneras de ser que no son diseño, como una alternativa en las formas solidarias de la «común-unidad» en lo colectivo, como «la mano cambiada» en el cuidado comunitario de los otros, etc.

La acción política devela los despliegues de autonomía en lo local, en la presencia, en los actos de lucha de los seres históricos posibles; que aparecen como los inesperados. También dan cuenta de las marcaciones ambivalentes de las relaciones de dependencia en las formas de dominación coloniales interiorizadas y las relaciones emancipadoras de independencia política presentes en formas de poder no estatales (la guardia cimarrona). Son poderes que no están separados de la comunidad. Al contrario, están subordinados a ella, o en formas de organización social focalizados en la sabiduría de las matrias-mamitas señoras (abuelas). Son los hilos de conocimiento extendidos a los descendientes de generación en generación. También en otras formas de parentesco, que nos emparentan con el mundo de la vida (la mano cambiada), manera solidaria del existir. *Kuagro* como organización social en palenque. El alumbramiento de la vida en la partería. El ritual del ombligamiento en las relaciones de vida y muerte. Los rituales fúnebres, rituales de lo espiritual sacro/pagano: donde el vivir, el seguir existiendo y dejar de existir, son una fiesta. Se presentan en el manglar de textos que dan cuenta de las mito-poéticas de las hablas cantadas como actos de pervivencias que coexisten en el mundo de la vida y la vida en el mundo de los pueblos memoriosos del Pacífico y el Caribe colombiano.



Mural en San Basilio de Palenque.



Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. 2007. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre origen y la difusión de nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Appadurai, Arjun. 2001. En *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*: México: Ediciones Trilce y FCE, 2001.
- Arocha, Jaime. 2002. «Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana». *Palimpsestus*, no. 2 (Enero): 92-103. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/82736>.
- Banguero Camacho, Viviana. 2019. *Cimarroneando-Ando: Entre el viche y el mango viche. Estudio sociolingüístico de las hablas cantadas identitarias de la cultura afro pacífica del sur nariñense trasladadas al contexto urbano de Cali-Colombia*. Biblioteca virtual de Derecho, Economía, Ciencias Sociales y Tesis Doctorales (septiembre 2019) . Acceso en <https://www.eumed.net/libros/1860/index.html>.
- Benjamin, Walter. [1940] 2001. *Ensayos escogidos*. México. Ediciones Coyoacán.
- Camacho Segura, Juana. 2004. «Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana». En *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico*, editado por Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, 167-210. Bogotá: Editorial ICANH-Universidad Nacional de Colombia.
- Chatterjee, Partha. 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cassiani, Alfonso. 1992. «Las comunidades renacientes de la costa Caribe continental construcción identitaria de las comunidades renacientes en el Caribe continental colombiano». En *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, editado por Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann. 573-592. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de recherche pour le développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales alternativos.

- Curiel Pichardo, Rosa Ynés Ochy. 2010. *El régimen heterosexual de la nación Un análisis antropológico lésbico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991* (Trabajo de grado presentado para optar por al título de Maestría en Antropología). *Universidad Nacional de Colombia*.
- De Granda, Germán. 1976. «Romances de tradición oral conservados entre los negros del occidente de Colombia». *Thesaurus*, Tomo XXXI, n.º 2, 209-229. Acceso el 20 de agosto de 2015 de http://www.bibliodigitalcaroycuervo.gov.co/519/1/TH_31_002_001_1.pdf
- Escobar, Arturo y Restrepo, Eduardo (traductor). 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Lima: Envión Editores. Disponible en: Biblioteca Digital Juan Coma, <http://bdjc.ia.unam.mx/items/show/108>.
- Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño: realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fanon, Franz. 2006. *Los condenados de la tierra*. Rosario, Argentina: Kolectivo Editorial Último recurso.
- Foucault, Michel. 1985. *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta Deagostini.
- Foucault, Michel. 2008. «Topologías». En *Fractal*, n.º 48, año XII, vol. XIII, enero-marzo: 39-62.
- Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Grosso, José Luis. 2007. «El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales». *Arqueología Sul-americana*, vol. 3 n.º 2: 184-212. Popayán y Catamarca: Universidad del Cauca, Universidad Nacional de Catamarca.
- Grosso, José Luis. 2009. «Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros». *Convergencia - Revista de Ciencias Sociales*, n.º 51: 157-179. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Grosso, José Luis. 2010. «Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica». En *Cuerpos y Emociones desde América Latina*, compilado por Grosso, José Luis. y María Eugenia Boito, 39-81. Córdoba: CEA-CONICET; Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. Ebook.

- Grosfoguel, Ramón. 2018. «¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial». *Tabula Rasa*, n.º 28: 11-22, enero-junio 2018.
- Hall, Stuart y Paul du Gay. 2011. *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrurtu Editores.
- Kusch, Rodolfo. 1976. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro editor.
- Lao-Montes, Agustín. 2007. «Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana». *Tabula rasa*, n.º 7: 47-79.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno. 1994. *Nunca hemos sido modernos*. Boston: Harvard University Press.
- Lorde, Audre. (1988). «Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo». En *Esta puente como mi espalda: voces de las mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Moraga, Cherrié y Ana del Castillo. Estados Unidos: ISM Press/Editorial Ismo. Se puede descargar de <https://we.riseup.net/assets/168533/este%20puente%20mi%20espalda.pdf>.
- Llorens, Tomás. 1991. «Raque de la Atlántida». En *Catálogo Torres-García*, editado por el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, junio-agosto de 1991 e IVAM Centre Julio González, septiembre-noviembre de 1991.
- Lyotard, Jean Francois. 1986. *La posmodernidad*. España: Editorial Gedisa.
- Merizalde del Carmen, Bernardo. [1921] 2008. *Estudio de la costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Motta González, Nancy. *Gramática ritual: Territorio, poblamiento e identidad afropacífica*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 2013.
- Motta González, Nancy. 2002. *Por el monte y los esteros: relaciones de género y familia en el territorio afro Pacífico*. Cali: Editorial Pontificia Universidad Javeriana de Cali.

- Ricoeur, Paul. 2008. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Revelo Hurtado, Baudilio. 2020. *Ritos de orillas. Espiritualidad de las comunidades negras del Pacífico colombiano*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Sánchez Anton, John. 1995. «Etnografía de las prácticas religiosas de las comunidades negras del Pacífico colombiano», *Anales del Caribe*, n.º 14-15: 101-118.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. «La antropología y el nicho del salvaje: poéticas y políticas de la alteridad». En *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, M-R Trouillot. Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes y CESO, Universidad de los Andes.
- Vanín, Alfredo. 1998. «Mitopoética de la orilla florida». En *Geografía Humana de Colombia, Tomo VI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Vanín, Alfredo. 1990. *Cimarrón en la lluvia*. Cali: Centro de Publicaciones del Pacífico.
- Whitten, Norman. 1992. *Pioneros Negros. La cultura afroamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Educación artística y cimarronajes: conexión y defensa de los territorios desde las pedagogías sensoriales en el Pacífico colombiano



Capítulo }

Ana María Arango Melo

Master en Antropología Social, Universitat de Barcelona, España.
Antropóloga, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
Magíster en Gestión y Producción Cultural y Audiovisual, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Colombia.
Investigadora de la Asociación para las Investigaciones Culturales del Chocó, ASINCH.
anamariaarangom@gmail.com

El comercio transatlántico de africanos duró más de 400 años y separó a más de 15 millones de víctimas de sus familias, sus tierras, sus pertenencias, su grupo, su lengua y su religión. El dolor se insertó en los cuerpos, la mente y las almas: únicas pertenencias, pero también únicos contenedores de las memorias, la espiritualidad, y los saberes. Los universos estéticos territorializados en el cuerpo, fueron, y han seguido siendo, en el contexto de la trata transatlántica, los principales ejes de enunciación de unas maneras de entender el mundo y estar en él. Los universos estéticos anclados en los cuerpos se expresan en sonidos, imágenes, palabras, movimientos... y ha sido desde allí, desde donde se ha mantenido el cordón umbilical que sigue atando las almas al territorio perdido.

Me ocupa en este momento la pregunta por la forma en que las pedagogías en los escenarios de educación artística les dan un lugar a los territorios. Y pienso en la herida constante que se abre una y otra vez en los pueblos afrocolombianos: la herida del desplazamiento, una de las tantas consecuencias del racismo estructural, los modelos neoliberales que piensan el desarrollo desde la lógica del saqueo, y la presencia de los actores armados. Muchas familias afro-

colombianas, desde el momento en que fueron esclavizadas y vendidas como mercancía y mano de obra en la trata transatlántica, han repetido una y otra vez historias de separación y desarraigo protagonizando luchas por defender sus territorios físicos y espirituales. Primero ante la cruz y la espada, ahora ante la agroindustria, la minería, los proyectos turísticos, las balas, el glifosato o los drones.

En los pueblos afrodescendientes, los universos estéticos (cuerpo, palabra, imagen, movimiento, olores, sabores, texturas), responden a historias de asimilación en contextos de colonización y a historias de luchas y resistencias en contextos privados y domésticos o en contextos públicos, cívicos y religiosos. Bajo el cobijo de los bosques con los seres que habitan las selvas, o bajo las cúpulas de catedrales; entre palafitos o entre las cuatro paredes de aulas dirigidas por misioneros o funcionarios, la enseñanza- aprendizaje de los lenguajes estéticos esculpidas en los cuerpos, ha sido testigo de cimarronajes que reclaman el derecho a la conexión con el territorio arrebatado y malherido.

Como profesora universitaria en la Universidad Tecnológica del Chocó de la ciudad de Quibdó, la cual cuenta con una población en su mayoría afrodescendiente e indígena, he visto la capacidad del arte en la desconexión, conexión y reconexión de las personas con su territorio. La mayoría de mis estudiantes provienen de contextos rurales o sus familias fueron desplazadas de los territorios de origen a causa del conflicto armado que ha hecho de este departamento uno de los más afectados. Pero pienso que la herida del desplazamiento o la nostalgia por el lugar de origen no está presente solamente en las víctimas del conflicto armado. Todos y cada uno de quienes habitamos una ciudad, cargamos con esa herida, ya sea por la nostalgia del territorio de origen, o por las transformaciones de nuestra ciudad a causa de los cambios demográficos. Extrañamos; siempre extrañamos o nos hacemos cada vez más extraños; añoramos o negamos. Pero siempre hay una tensión en el cordón umbilical que nos ata a un lugar lleno de sentido para nosotros y para los nuestros. Un lugar que fue, y que tal como lo conocimos, sólo existe en nuestra memoria.

Me propongo comprender en estas páginas, los cimarronajes en las pedagogías sensoriales y la educación artística, a la luz de la resistencia simbólica de los territorios y a partir de cuatro escenarios: «los cuidados», las misiones, las políticas culturales y los movimientos artísticos afrofeministas. Las pedagogías sensoriales responden al conjunto de procesos que participan en la formación de unas maneras de sentir y de pensar nuestra relación con el mundo y sus formas a partir, desde y en nuestros cuerpos. Y la educación artística la comprendo como el conjunto de escenarios que forman a los sujetos en la percepción, la interpretación y la creación desde lenguajes, social y culturalmente, definidos como «artísticos».

Las formas de integración de las personas a los códigos sensoriales y artísticos de un pueblo varían de un grupo cultural a otro y tienen que ver con las lógicas con las que se relacionan los niños y jóvenes con los adultos, el rol que cumplen tanto las mujeres como los hombres en los espacios sociales, las clasificaciones y jerarquías en los grupos, las formas de economía, la cosmovisión y la espiritualidad. Así, la experiencia de infancia en cada cultura es única y, por lo tanto, las formas de participación de los niños en las manifestaciones artísticas varían en cada grupo social. De la misma manera en que se hace variable su relacionamiento con los contextos sociales propios y sus territorios.

En el mundo moderno contemporáneo, por ejemplo, cada vez más, los niños acceden a los universos musicales de manera pasiva, como espectadores o consumidores. Si se quiere que el niño participe activamente en las prácticas musicales, lo más común es que ingrese (muchas veces pagando) a un proceso de formación en el que tendrá un maestro que le enseñará unas técnicas y un repertorio. En otras comunidades, los escenarios de educación musical suceden de manera espontánea y, por lo general, entre pares; es el caso de los escenarios de integración musical en el Pacífico colombiano.

John Blacking señala que la cultura musical centroeuropea inventó la figura del niño con talento: el «genio musical». Y lo mismo ocurre con otras expresiones como la danza o las artes visuales. Se ha instaurado la idea de que unos niños sirven para un tipo de expresión artística y otros no, ignorando que la experiencia estética es vital para cada ser humano y hace parte de nuestra condición y proceso evolutivo (Blacking 1973). Pero, además, como lo veremos más adelante, esta figura del genio artístico y las pedagogías que le rodean son, por lo demás, mecanismos de abstracción que alejan a los sujetos de su propio territorio construyendo muros que separan los universos sensoriales y sus sentidos de cara a dichos territorios, rituales y experiencias de comunidad. Son, además, el terreno desde donde se construye la relación con el arte a partir de la noción de consumo y espectáculo, no como espacio de participación colectiva y derecho fundamental.

Comprender los escenarios artísticos en el departamento del Chocó (Litoral Pacífico colombiano), implica ver otras formas de vinculación con los universos estéticos. Implica entender que la relación con los «repertorios» y puestas en escena, no ha estado mediada por espacios de instrucción ni por el poder adquisitivo. Comprender las pedagogías sensoriales implica pensar el lugar que tiene la oralidad, el sonido, el color, el movimiento, los olores y sabores en la cosmovisión de los chocoanos; su relación con los mundos mágico religiosos y organización social que construyen permanentemente el territorio; es decir, espacios con sentido y escenarios de luchas políticas y ontológicas (Escobar 2015).

Los cuidados

Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el mundo dualista al que está acostumbrado la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común (Le Bretón 2002, 17).

En las familias afrochocoanas el cuerpo del bebé y el de todos los integrantes es parte constitutiva de un «cuerpo social». Por este motivo, los cuerpos y las pedagogías sensoriales que construyen sus formas de comprender y estar en el mundo, sintetizan las historias de los pueblos; nos cuentan los ejercicios de dominación y de resistencia, de asimilación y de rechazo. Tanto en los pueblos afrodescendientes como en los pueblos indígenas embera¹, «los cuidados» —es decir, el repertorio de cuidados— en torno a los bebés, se orientan a la protección espiritual y el fortalecimiento físico. Los discursos alrededor de los cuidados que mantienen las y los cuidadores permiten comprender valores que resultan fundamentales a la hora de cincelar en los cuerpos unas formas de sentir, pensar y actuar. Para las poblaciones afrodescendientes las pedagogías sensoriales están orientadas a la construcción de cuerpos fuertes y resistentes; en los indígenas este repertorio de cuidados se orienta a la construcción de unos cuerpos ágiles y flexibles. Estas habilidades se construyen en las prácticas tempranas de interacción de las madres, abuelas y parteras con los infantes (Arango 2014).

Una de las prácticas tanto en las comunidades afro como embera es «el arreglo». Consiste en «arreglar» el cuerpo de los bebés recién nacidos con esperma de vela de sebo² o, en el caso de los embera, calentando las manos en el fogón. En el arreglo se moldean las piernas, las caderas, la vulva, la cabeza, la nariz, entre otros, con movimientos contundentes sin que necesariamente le duela al recién nacido. Lo interesante de esta práctica es que mientras se hace, se le va indicando al bebé, cuál es el propósito de «arreglar» su cuerpo y qué se espera de él como persona: sus valores éticos y estéticos para responder a las expectativas sociales. Es decir, al nacer no se es un cuerpo acabado, es un cuerpo que hay que construir en la intimidad de los hogares bajo los criterios de las matronas, con los remedios de sus plantas y es un cuerpo al

Niños embera en la Comunidad de Unión Pitalito



1.

Los embera son un pueblo amerindio que habita diversas regiones del occidente colombiano con un patrón de asentamiento disperso en un medio de selva tropical húmeda. Se encuentran ubicados principalmente en: Chocó (Ríos Baudó, Atrato, Bojayá, Quibdó, Andágueda, Capá, San Juan, entre otros); Antioquía (municipios de Jardín, Valparaíso, Bolívar, Dabeiba, Frontino, Murindó y la zona de Urabá); Risaralda (municipios de Mistrató, Pueblo Rico, Quinchía, Marsella, Guaticá e Irra); Quindío (Montenegro); Caldas (La Betulia); Valle (Restrepo, Darién, Águila, Roldanillo, Obando, Zarzal, Bolívar y Dovio); Cauca (Timbiquí); Córdoba (Altos ríos Sinú y San Jorge); Putumayo (Orito); Caquetá (Florencia) y Nariño en Colombia; y otros países como Panamá y Ecuador.

2.

El sebo es la grasa de los animales sólida y dura que se utiliza, entre otras cosas, para hacer velas.

que hay que decirle cómo se va a comportar. Las manos que moldean no solamente transforman el cuerpo, sino que también imprimen unas formas de ser y un carácter. Por eso, cuando una persona es ladrona, mentirosa, imprudente, se le dice «a vó no te echaron sebo en la cara». Algo similar sucede con el ritual de la ombligada, que consiste en primer lugar en sembrar la placenta en el territorio con un árbol —«un palo»—, representativo y fuerte. Y también consiste en curar el ombligo, una vez se caiga el cordón umbilical, con alguna sustancia mineral, vegetal o de animal, convertida en polvo. Polvo de picaflor, de guayacán, de oro, de anguila, de hormiga, etc. La madre, o por lo general la abuela, eligen una sustancia, y al curar el ombligo del infante le señalan de qué manera este pedazo del territorio le marcará su personalidad y su destino.

Por otra parte, también tenemos el «chumbe», que consiste en envolver al bebé con una manta de una forma determinada para que éste «empareje» todas las partes de su cuerpo. Los juegos y la comunicación en general con los bebés implican movimientos contundentes en los que se le lleva de un lado a otro, se le juega con las palmas y se besa fuertemente. En mi trabajo de campo en el marco de la investigación *Velo qué Bonito* (2014), encontré en escenarios tanto públicos como privados, que las caricias suaves no son un elemento que esté presente en la interacción de la madre o la comunidad con el infante. Los movimientos y contacto sobre el cuerpo de los bebés son fuertes, los juegos incluso pueden ser arriesgados, las caricias no son parte de esta comunicación; a falta de caricias encontramos muchos besos, cosquillas, palmas, cantos y sobre todo, mucho baile con un telón de fondo de música a alto volumen. El movimiento y las gesticulaciones fuertes o pausadas, el baile con cadencia, están presentes en la interacción con los niños y es una estrategia fundamental para integrarlos a la vida social. Los niños deben formarse para ser fuertes, duros, valientes y resistentes y la formación del cuerpo es un elemento esencial para esta fortaleza física y espiritual.

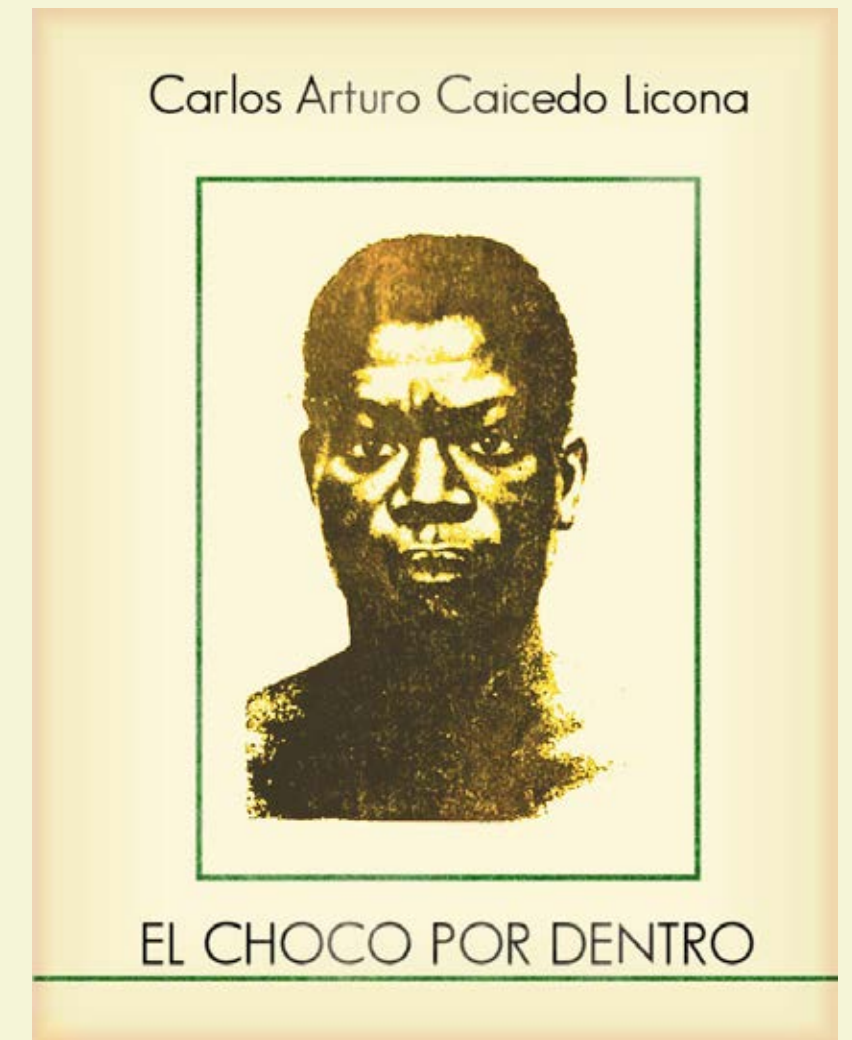
Desde el nacimiento de los bebés se comienza a consolidar el vínculo y la mutualidad con la madre —o los parientes más cercanos— y los factores que en adelante serán el sostén de las aptitudes para las artes temporales como lo son la música y la danza. En las primeras relaciones del infante con su entorno hay un «paquete ritualizado de secuencias conductuales, vocales, faciales y kinésicas» que se dan en «interacciones didácticas mutuamente improvisadas» y que son el inicio de las facultades comunicativas, artísticas y rituales del ser humano (Dissanayake 2000). En las sociedades occidentales la mutualidad con la madre y el vínculo facial, el de la mirada, es muy importante dentro de ese «paquete de estímulos». Sin embargo, como señala Dissanayake y como hemos evidenciado en investigaciones como *Velo qué Bonito*, en otros grupos culturales la mutualidad se construye de manera más amplia con la familia

extendida y el contacto visual no es tan importante. Esto no quiere decir, que no haya mutua-
lidad y no haya vínculo. Por el contrario, en la medida en que la estimulación y las relaciones
se construyen crosmodalmente³; si bien hay comunidades en las que el «face to face» no es
tan relevante, hay en ellas una gran comunicación desde lo kinésico, desde la pertenencia al
grupo, lo gestual y lo sonoro. Y en gran parte, esta situación se ajusta a las conductas que
acompañan la maternidad en las comunidades afrochocoanas.

Contrario a estas prácticas de cuidado tenemos el discurso médico higienista y moderno, que
censura las maneras propias de cuidado; ser madre en el Chocó me permitió comprender a
otras madres y abuelas y celebrar sus formas distintas de instaurar en los cuerpos de sus
bebés unos códigos que les permiten seguir insistiendo en la posibilidad de ser distintos dentro
de unos órdenes hegemónicos que invitan a vivir el cuerpo y el movimiento desde maquina-
rias de negación y domesticación. La heterodoxia que marca la diversidad cultural de los afro-
descendientes que habitan el Pacífico Colombiano se ha mantenido en gran parte por los
procesos de resistencia en la intimidad de los hogares (Arango 2018). Dicha resistencia se ve en
los procesos de endoculturación que lideran las matronas, parteras y curanderos; pero la
expropiación, el desplazamiento forzado y la violencia que enfrentan estos pueblos, son la
mayor amenaza para mantener y celebrar estas heterodoxias, estas formas únicas de ser en el
mundo. Defender el universo de los cuidados en el Pacífico colombiano, el conocimiento de
sus matronas, comadronas y médicos tradicionales es una apuesta política por la defensa de
un territorio y la valoración de pequeños actos de reafirmación, que como sabemos, comien-
zan en la intimidad de nuestros hogares.

Las misiones

Todos los negros de los reinos de Nubia, Dongola, Aloa, conocieron en África
la cítara y el arpa, y también el laúd, introducido allá por los árabes a
partir del siglo VII. Concuera entonces decir que el Padre Isaac Rodríguez
Martínez contó con excelente materia prima para ejercer su oficio. Nuestro
hombre, dotado de un olfato agudo, dióse pronto cuenta de ello y se aprestó a
moldear concienzudamente el barro que tenía entre manos (Caicedo 2004).



Portada libro de
Carlos Caicedo

3. La percepción crosmodal es la que implica interacciones entre dos o más modalidades sensoriales. Por ejemplo, la manera en que la visión o el oído interactúan en la percepción del habla.

La educación artística estrecha o dilata nuestros vínculos con los territorios. Desde la educación artística nos conectamos o desconectamos, convertimos en propio lo que es ajeno o en ajeno lo que resulta propio. Como señala Bruno Nettl, los «trasplantes» de las músicas en contextos de colonización se han desarrollado en cuatro contextos específicos (Nettl 1980, 6).

1. Las misiones católicas y protestantes.
2. La música militar como símbolo de poderío colonial.
3. Conciertos con las orquestas sinfónicas y la ópera.
4. Impacto mundial del baile social moderno, el cine, la radio y la música de disco ligera.

Me centraré en el análisis del impacto de las misiones en el departamento del Chocó, específicamente en Quibdó, para comprender de qué manera la educación artística impartida en dichos contextos, consolida también una manera de relacionamiento con los territorios propios y ajenos.

Hasta 1690 el Chocó estuvo habitado por población indígena nativa y por unos cuantos colonos que no lograron ejercer control sobre dichas comunidades. En el siglo XVIII llegaron sistemáticamente los esclavizados a la zona atendiendo el auge de la minería. Entre 1759 y 1782, se duplicó el número de esclavos en el territorio (Colmenares 1982, 256). El siglo XIX estuvo marcado, ya no por las dinámicas de la compra y venta de mano de obra esclavizada, sino por el interés por parte de los comerciantes extranjeros y terratenientes en el comercio extractivo y en las importaciones. La navegación a vapor del siglo XIX facilitó la explotación del oro, las maderas finas, el caucho y la raicilla. El Río Atrato, que desemboca en el Caribe, le permitió a la ciudad de Quibdó convertirse en epicentro para el comercio de la región. Es dentro de este contexto económico que comienzan a llegar los instrumentos europeos a los principales asentamientos comerciales del Chocó: Nóvita, Istmina, Quibdó, Andagoya. Estos intercambios además promovieron géneros musicales como la contradanza, la jota, la mazurca, el vals, la polka y el pasillo.

El fortalecimiento de las misiones católicas en las cabeceras municipales dirigidas a la población negra fue otro fenómeno que permitió la entrada de repertorio e instrumentos europeos al Pacífico Norte. La música, además, fue para éstas un instrumento de enorme importancia para la expansión y promoción de la doctrina católica (Arango 2008, 157). Las misiones claretianas a comienzos del siglo XX dieron comienzo a una nueva etapa en la educación para la

población. Si bien, los instrumentos europeos estuvieron desde los siglos XVII y XVIII, las misiones de esta congregación hicieron de la formación musical un epicentro de sus estrategias de catequización y adoctrinamiento.

En 1935 llegó a Quibdó el sacerdote Isaac Rodríguez y con su llegada la educación musical se convirtió en un eje fundamental del proceso evangelizador del Vicariato de Quibdó (Caicedo 2003, 74-77). En 1965 creó la Escuela de Música de la Catedral de Quibdó e hizo que la doctrina musical se personificara en él a tal punto que después de tres décadas de su fallecimiento los pobladores del municipio siguen considerando al sacerdote como el máximo estandarte de la educación musical chocoana (Arango 2008). Dentro del esquema educativo del padre Rodríguez se mantuvieron castigos y prohibiciones en las que, por ejemplo, los niños del coro y de la banda debían hacer su interpretación solamente para «Dios». De manera explícita el sacerdote rechazó la chirimía y la música popular, hasta el punto de llegar a satanizarla. Según Neivo Moreno, «A él no le gustaba la chirimía. Porque él decía que eso era música para gente así... pues como de poca valía»⁴.

En Quibdó la Escuela de Música de la Catedral, dirigida por Isaac Rodríguez priorizó el entrenamiento de los músicos en los instrumentos de viento y la lectoescritura. A pesar de la estigmatización que hizo la escuela sobre la chirimía y demás formatos de música popular, y a pesar de la prohibición explícita de utilizar los instrumentos de la escuela en espacios «profanos», los aprendices aprovecharon las herramientas técnicas y teóricas para mostrar su capacidad y virtuosismo en todo tipo de escenarios populares, especialmente en la chirimía.

Los instrumentos de banda son fundamentales en los formatos actuales de la música chocoana. Esta característica la comparte el Chocó con otras regiones de Colombia —las Sabanas de Córdoba, Sucre, Cesar y Magdalena— y del mundo —ex colonias europeas en África, América y Asia— donde hay un fuerte arraigo de los instrumentos de banda europea (Béhague 1999, Bermú). Rogerio Velásquez hace alusión a los instrumentos de banda en el Pacífico y su relación con otros países:

Los instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó son, por lo general, de la misma clase y condición de los que recorren por nuestro país. De factura extranjera la mayoría, se les consigue en las capitales o se traen en balandras costaneras de Panamá o Ecuador. De Punta Ardita al riachuelo Mataja, no encontramos instrumentos que respondan a la invención de los habitantes pues los terrígenos se reducen a imitar otros de difícil consecución, emparen-

4.

Entrevista realizada a Neivo Moreno en Quibdó el 12 de septiembre de 2006.

tados tal vez con Europa, Asia o África, pero que fueron manejados por los esclavos de ayer en minerales y cañadas (Velásquez 1961, 79).

Como señala Velásquez hay un «espíritu cosmopolita» que rodea los formatos instrumentales que acogen los instrumentos de banda desplazando al mismo tiempo los formatos de carácter artesanal y campesino. Así, los diferentes formatos responden a relaciones jerárquicas y señalan la legitimación de unos instrumentos sobre otros en la construcción de identidades musicales. De esta manera conmemoran una historia de intercambios, imposiciones y adaptaciones de los pueblos afrodescendientes con el mundo europeo y sus instituciones religiosas, económicas y sociales (Bermúdez 1996).

El seguimiento a los espacios de aprendizaje en Quibdó —la fiesta pública, la escuela, la procesión religiosa, las reuniones domésticas, etc.— nos ayuda a entender las complejas relaciones en los ejercicios de colonización y las manifestaciones propias de los afrodescendientes. En este sentido, estas relaciones no son posibles de comprender a partir de una diferenciación entre músicas tradicionales y música occidental. La música tradicional en el Chocó expone relaciones complejas e interdependencia entre los espacios de enseñanza-aprendizaje musical y el adoctrinamiento de los «sectores hegemónicos» a los «escenarios subalternos»; resulta imposible trazar dicotomías entre la adquisición de un repertorio europeo y las formas de reproducción de repertorios tradicionales autóctonos en sus contextos sagrados o profanos.

Los escenarios artísticos y festivos en el Chocó son el resultado de una historia de mimetismos. La fiesta patronal de San Francisco de Asís «San Pacho», reproduce las estructuras de la fiesta religiosa colonial, pero a la vez el baile y el jolgorio de la percusión africana hacen presencia y los cuerpos inundan las calles con su cadencia o con movimientos frenéticos. Estos escenarios responden a una historia de arraigo/desarraigo no solamente de un legado africano, sino del territorio que los abraza. Aunque en la práctica musical convive una herencia africana con un modelo centroeuropeo y a pesar de que en los cuerpos la expresividad, la oralidad y el baile se encuentra la autenticidad de esta población, los formatos instrumentales implanta-

Realizando una «ombligada» en un recién nacido. Pacurita, Chocó Central, 2015. Fotografía propia.



dos por las misiones y los procesos económicos de la globalización han significado la separación de los chocoanos con su territorio. A diferencia de las comunidades negras del sur del Pacífico, en el Chocó se interpretan los instrumentos de la banda antigua de viento. En este sentido, ellos no construyen sus propios instrumentos y por lo tanto deben importarlos. Las comunidades del Pacífico sur necesitan conocer y adentrarse en la selva para fabricar sus tambores, marimbas y sonajeros. Sus músicos y luthieres son considerados seres especiales que tienen un pacto con la selva. Conocen el ritmo de los seres que habitan los bosques y dominan sus peligros. Deben saber los tiempos de corte de los árboles de chonta y los momentos específicos en los que se caza un animal. En el Chocó la intimidad con la selva se da solamente en la construcción de la tambora (instrumento principal en la percusión), pero para el resto de los instrumentos los músicos no necesitan conocer su territorio para obtenerlos; éstos se compran en las grandes ciudades. Así, su relación con el espacio se establece de una forma totalmente diferente. El vínculo con el territorio se da, muchas veces, en el contenido de las letras de sus canciones (Arango 2013).

A excepción de la tambora, en el norte del Pacífico los instrumentos fabricados con materiales de del territorio como los cunos, los cununos, la marímbula o la flauta de carrizo, han ido desapareciendo en sus contextos tradicionales⁵. En los alabaos y gualíes, en los cantos tradicionales que se mantienen al interior de los hogares, en las reuniones domésticas, existe un vínculo espiritual que conecta al hombre y la mujer con su memoria y territorio ancestral. La figura de los ancestros, es decir, de aquellos que ya murieron pero cuya presencia todavía se manifiesta en los recuerdos y en la perpetuación de prácticas y saberes, es un elemento que sigue muy vivo y que se recrea en el discurso de los afrochocoanos. Recordar y revivir los repertorios que dejaron personajes como Rubén Castro Torrijos, Augusto Lozano, Vicente Garrido, Víctor Dueñas y otros tantos compositores que ya murieron, y cientos de canciones tradicionales de autor desconocido, se convierten en un lugar de vínculo con su tierra y con un pasado que se quieren reivindicar.

Educación artística y política

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los estudios musicológicos influenciados por las teorías evolucionistas planteaban que los niños eran sujetos subalternos de la sociedad y por lo tanto de manera pasiva simplemente repetían lo que aprendían de sus mayores sin proponer ni hacer ninguna creación de manera autónoma. Comparaban la música de

5.

En el departamento del Chocó, el formato **chirimía** es el más representativo. Este formato anterior hasta finales del siglo XX estuvo integrado por tambora, redoblante, flauta traviesa de Carrizo y platillos de latón; todos ellos fabricados en su mayoría con maderas, cueros y cortezas que proveía el territorio. Actualmente este formato está integrado en la percusión por redoblante, bombo y platillos; y en los vientos por clarinete, bombardino y saxofón. A pesar de que la chirimía es el más reconocido en la zona, existen otras expresiones musicales como el sexteto, el conjunto de tamborito, y el conjunto de marímbula, que a nivel instrumental conservan de manera más clara la herencia africana.

El sexteto contiene la tambora como membranófono, los bongoes, las maracas, la clave y las voces humanas. En algunas zonas aparece la flauta de carrizo y la flauta de hoja de platanillo. Se trata de una expresión que le da relevancia especial al canto y la percusión, dejando la ejecución melódica de los aerófonos en un segundo plano.

El conjunto de tamborito contiene los cununos, el bongó, una tambora pequeña, la flauta de carrizo y el guasá o maraca tubular. Los cununos o cunos, son tambores cónicos (macho y hembra) forrados con membrana tanto en la parte superior como la inferior; el bongó, de origen cubano, es un pequeño tambor percutido directo que aparece en el alto Chocó y la costa Pacífica chocoana. La flauta de carrizo, creada por los indígenas y utilizada por los afrodescendientes, es un aerófono con embocadura lateral y orificios digitales para determinar la altura del sonido.

En el territorio chocoano encontramos también el conjunto de marímbula; se trata de un formato instrumental que se encontraba presente en casi todos los asentamientos del Pacífico Norte y actualmente se practica en el Bajo Atrato. La marímbula como instrumento consiste en una caja de madera que en su interior presenta un área de resonancia, en su parte frontal presenta un agujero circular y en la base del agujero unos swinchos o pequeñas lengüetas metálicas que al rasgarse producen sonidos graves y profundos produciendo intervalos de 5^a y 6^a y 8^a para convertirse en el bajo acompañante. Este instrumento se acompaña de bongoes, tambora, clave, maraca o guasá y junto con ellos se interpretan sonos y cantos dialogales con presencia constante de la antífona destacada por el antifonero o solista con la respuesta del coro (Arango y Valencia 2009, 15).

los niños con la música «primitiva», por lo tanto, una música para ellos «desprovista de complejidad» y en la que primaba el ritmo sobre la melodía. Desde este punto de vista, el rol de la educación musical se centraba en poner a repetir a los niños un tipo de repertorio para que, por medio de éste, accedieran a normas, estéticas y códigos morales (Minks 2002, 382). Es decir, la educación artística en los escenarios de la segunda ola de colonización en el llamado «tercer mundo» desde el paradigma evolucionista no estuvo solamente impactada por la idea de la nula agencialidad de las y los niños en escenarios de socialización, sino por la nula agencialidad de las poblaciones cuya música se consideró bárbara y primitiva.

En el diseño de las políticas culturales podemos ver de qué manera esa visión evolucionista permanece o no. De qué modo desde estas políticas y su comprensión de los sujetos se siguen reproduciendo lógicas que se derivan en pedagogías que ponen a los niños y niñas en un lugar de simples receptores, al igual que lo hacen con los ciudadanos de barrios populares o poblaciones campesinas, afrodescendientes e indígenas, a quienes se pretende «culturizar» dando acceso a los contenidos de la «alta cultura». Si la racionalidad de las misiones era (como la del padre Isaac Rodríguez) salvar a los niños de Quibdó de los infortunios a los que pudieran estar expuestos con los «repertorios del demonio», por otro lado, desde la visión capitalista y evolucionista, la lógica era hacer del arte un escenario para la construcción de un ciudadano moderno.

Pensaríamos que esta mentalidad ha sido superada pero los dirigentes políticos y líderes culturales todavía tienen la capacidad de sorprendernos, incluso en los gobiernos más progresistas y que dan cátedra de decolonialidad, soberanía y cuidado de la diversidad en Latinoamérica. Es la realidad que vivimos en el momento en que escribo estas líneas desde Colombia. El día en que fue elegido, el presidente Gustavo Petro mencionó su anhelo de hacer una gran apuesta por las músicas sinfónicas y crear un sistema orquestal en todo el país. una política que ha sido implementada por países como Venezuela con el llamado «Sistema» y que ha sido profundamente cuestionada precisamente por el lugar que se le da a las niñas y niños y a sus territorios y saberes dentro de él (Baker 2016). Justo cuando se espera que el desafío de un gobierno progresista latinoamericano en el siglo XXI sea la celebración de la diversidad: los procesos territoriales y el reconocimiento de los contextos con su simbología, los formatos musicales tradicionales y las festividades ancestrales y populares.

Sería simplista pensar desde una rígida oposición «académico/popular» o peor, «alta cultura»/«cultura popular». Claramente el mismo movimiento sinfónico en Colombia y en muchas partes del mundo se cuestiona su lugar de enunciación y hace ingentes esfuerzos desde una sana autocrítica para descolonizarse y asumir escenarios de diálogo de saberes y reconoci-

mientos de otros repertorios musicales distintos a los que han marcado su canon durante siglos. Es una reflexión loable en medio de las discusiones que, por increíble que parezca, todavía se dan al interior de los conservatorios y los programas de música en las universidades; discusiones en donde hay que convencer a algunos maestros de que un currulao, un bambuco, una jota chocoana o un joropo son tan legítimos en los procesos de aprendizaje como una sonata de Schubert o una pieza de John Coltrane. Pero, independientemente de la apertura o no de las orquestas sinfónicas a los repertorios populares, no se trata de simplemente «dar cuenta», «valorar», construir y reproducir estas músicas en estos grandes formatos y repertorios europeos. Se trata de justicia epistemológica y social que implica por lo tanto poner, si no por encima, por lo menos al mismo nivel a los músicos, los formatos y los repertorios tradicionales, desde el respeto de sus contextos, sus sentidos y sus cosmovisiones en los territorios.

La educación artística es un espacio político en el que se priorizan unas formas de ser sobre otras: éticas y estéticas que incluyen o excluyen. Tristemente, la educación artística se ha reducido a la enseñanza de unos formatos hacia unos receptores que aprenden mecánicamente repitiendo técnicas en medio de una disciplina que rara vez dialoga con nuevos lenguajes y que mucho menos se atreve a la reflexión crítica y la creatividad. Los escenarios de formación artística se reducen a un espacio en donde un docente le indica a un grupo determinado qué hacer y cómo hacerlo. En los procesos formales de educación artística, son pocos los espacios para formar en la percepción y la experiencia sensible de cara a los contextos y las sabidurías en los territorios propios. Son escasas, además, las atmósferas que posibilitan la acción creativa y transformadora del arte y los patrimonios culturales.

La educación artística es un escenario político que, como señala Garber, problematiza las relaciones con las formas de dominación que se han instaurado y que hemos normalizado. Colombia, como país profundamente racista, ha normalizado por ejemplo que la mayoría de las víctimas de la guerra, como lo señala la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición, sean pobladores de las comunidades indígenas, negras o campesinas (2022). He allí la importancia de comprender la relación entre los contenidos que nutren los espacios de educación artística y aquello que se valora. Cuando los saberes y las estéticas de sujetos que habitan ciertos territorios no se consideran relevantes en el imaginario de las poblaciones, esos sujetos tampoco lo son.

Para Rancière el arte es político en la medida en que, al igual que la política, genera **nuevas configuraciones de experiencia sensorial**. Rancière explica que hay una **estética de la política** en la medida en que la política configura el espacio, plantea una nueva posición de los objetos, asigna un nuevo orden y establece un «reparto de lo sensible». La **estética de la**

política se evidencia en la emergencia de lo diverso, las heterodoxias, y las nuevas relaciones de poder (Rancière 2010).

Para Rancière es el espacio el que termina de tejer las relaciones entre arte y política. Porque es allí en el espacio en el que se reconfiguran las nuevas posiciones. En los territorios, es decir, en la forma cómo nos relacionamos y dotamos de contenido a los espacios, es donde el **orden policial** se establece y a la vez es en ese **espacio-territorio** donde se propicia el estallido y se reconfiguran nuevas sensibilidades, nuevos procesos de subjetivación política, nuevas formas de habitar los cuerpos, los objetos y las formas de relacionamiento de la comunidad desde las artes. Formas que para Rancière deben propender a la igualdad en medio de lo heterogéneo, la capacidad de reflexión, de cuestionamiento y emancipación (Rancière 2010)⁶.

Cuando se habla de formación artística, se hace referencia por lo general a un marco disciplinar: «la música», «las artes visuales», «las artes escénicas», «la danza», etc. y desde la perspectiva de lo disciplinar poco dialogan unos campos con otros. Cuestionar las lógicas desde dónde se ha pensado la formación artística implica problematizar las construcciones que desde Occidente y desde la academia han posicionado unas formas específicas en el quehacer artístico y sus códigos de enseñanza y aprendizaje. Uno de los elementos más relevantes a la hora de comprender el campo de la educación artística en el Chocó es la imposibilidad de trazar fronteras entre unos lenguajes artístico-culturales y otros. En los territorios todo se conecta. Es imposible pensar las festividades de los santos sin la apuesta visual de los altares y la «performatividad» que incluye bebidas, gastronomía, rezos, cantos, corporalidades, paisajes sonoros, etc., que van más allá de lo musical y lo dancístico. Se trata de escenarios que no pueden ser leídos como una «puesta en escena» porque la complejidad de sus sentidos rebasa lo que puede ser percibido en la escucha, la visión, los sabores o las texturas. Allí también hay una educación artística, una formación que no puede desvincularse de la cosmovisión, una formación artística que se construye en los pluriversos, en la diversidad de sentidos imposibles de fotografiar, grabar, esculpir... imposibles de sintetizar en una única forma, en la lógica del universo, en la limitación de nuestros propios sentidos⁷.

Javier Abad, define la función de la educación artística en el mundo contemporáneo como una función «básicamente integradora y relacional» que conecta los sustratos de la realidad que compartimos todos y no solamente como aquello que se entiende como «una manifestación superior del espíritu humano». Para Abad, el arte no debe ser un privilegio que unos pocos producen y comparten al resto de la sociedad (Abad 2009, 17). Por su parte, Doris Sommer invita a pensar la educación artística como un «escenario de agencia» en donde la creatividad tiene el poder para el campo social. Pero esta agencialidad implica un escenario de amplias

6.

Para comprender la relación entre el arte y sus posibilidades de revolución y construcción de nuevos mundos posibles, pienso en el planteamiento de Rancière y sus definiciones de «policía», «política» y «sujeto político» como formas de explicar los ámbitos de la representación social, los cambios sociales y la capacidad del arte para cuestionar el **status quo** y dar voz y visibilidad a lo que no ha sido escuchado ni visible. En este sentido, el arte al igual que la política, es emancipatorio y es un escenario opuesto a la **policía**; en la medida en que la **policía** protege y salvaguarda el régimen de dominación. Este fenómeno Rancière lo explica a partir del concepto de «la distribución de lo sensible» en donde plantea que hay una nueva asignación de lugar de los objetos y los sujetos. Para Rancière el arte es político en la medida en que, al igual que la política, genera **nuevas configuraciones de experiencia sensorial**.

7.

Arturo Escobar plantea que es necesario pensar en una nueva ontología política en donde emerjan nuevas subjetividades capaces de relacionarse responsablemente con los conocimientos y las formas de habitar «los territorios otros»: «No existe una noción única del mundo, el ser humano, la civilización, el futuro, o incluso lo natural que pueda ocupar totalmente el espacio de los estudios pluriversales. Incluso si en parte basándose en la tradición crítica de las ciencias naturales, humanas y sociales modernas, los estudios pluriversales viajarán su propio camino a medida que descubran mundos y conocimientos que las ciencias han desconocido o sólo oblicuamente considerado. Para que los estudios críticos del desarrollo estén en sintonía con este proyecto, se requeriría de una transformación mucho más significativa que la permitida por el postdesarrollo» (Escobar 2011, 54).

reflexiones en las que podemos considerar de qué manera nuestras acciones pedagógicas y nuestras formas de interpretar el mundo a través del arte, realmente afectan e intervienen en la sociedad. Sommer, está convencida de que es en el arte en donde subyace el poder del cambio social, pero el problema es que quienes estamos en el campo cultural no somos aun conscientes de ello (2020).

El arte, aun sin ser instrumentalizado por escenarios terapéuticos, diplomáticos o de lucha social, siempre es transformador y político. La educación artística también lo es: es una apuesta política que además se delinea en esferas de poder y contrapoder. Las organizaciones sociales y los movimientos ciudadanos han comprendido hace mucho el poder de lo simbólico en el arte y su capacidad de subvertir los órdenes establecidos. La educación artística es una oportunidad inmensa para el cambio social y la formación de sujetos sensibles y reflexivos. Pero la política educativa y cultural sigue pensando en el arte desde la racionalidad de las misiones o desde la visión evolucionista del siglo XIX: un espacio para «salvar» a los sujetos de sus propios saberes y contextos y hacer de ellos «buenos ciudadanos».

Movimientos artísticos afrofeministas

Un escenario que quiero explorar para comprender la manera en que la educación artística va más allá de las aulas y tiene que ver con la intimidad, las pedagogías sensoriales, los regímenes emocionales y lo público, es el de los afrofeminismos. Movimientos que he visto de cerca por vivir en Quibdó y de los que he aprendido muchísimo pues, entre otras cosas, han cuestionado mi lugar de privilegios y mi propia manera de relacionarme con las artes, con mi cuerpo, mis territorios y los saberes ancestrales.

Comprender el concepto «territorio» nos lleva necesariamente a reflexionar en torno a la relación naturaleza/cultura, cuya dicotomía no sólo responde a una lógica colonial sino, además, a una lógica patriarcal (Ulloa 2021). En el Pacífico Colombiano han sido las mujeres las mayores guardianas de las prácticas y rituales de cuidado, que hacen del cuerpo una extensión del territorio y ombligan el alma de los niños a unas formas de ser, pensar y existir en armonía con la vida (Arango 2014). Pero por otro lado es también una de las regiones más violentas contra las mujeres. En su último reporte en casos de feminicidio para el Chocó la Defensoría del Pueblo expuso que este departamento ocupa uno de los primeros lugares en el panorama nacional⁸. Dicha realidad está sin duda conectada a unas formas concretas de comprender y representar el cuerpo femenino y a su vez a unas formas de ser y relacionarse con los territo-

8.

«Femicidios y violencia contra la mujer no dan tregua, advierte el Defensor del Pueblo» <https://www.defensoria.gov.co/-/femicidios-y-violencia-contra-la-mujer-no-dan-tregua-advierte-el-defensor-del-pueblo#:~:text=Seg%C3%Ban%20reporta%20la%20Defensor%C3%Ada%20Delegada,femicidio%20y%20346%20de%20femicidio.>

rios. En las zonas de mayor explotación a la biodiversidad, en aquellos espacios donde reina el ecocidio, la violencia contra el territorio pareciera ser la misma en torno al cuerpo de las mujeres, niñas y adolescentes (Arango, Howald y Vázquez, 2016).

El saqueo, el racismo y el patriarcado son sistemas de pensamiento y estructuras económicas, religiosas y sociales que se complementan. Resulta interesante comprender de qué manera dichos sistemas nutren los contenidos culturales en los territorios y a la vez cómo los contenidos culturales aportan a su normalización. El antropocentrismo, el racismo y el sexismo se cristalizan en la música, los videos, las expresiones dancísticas. Y en ellos desciframos los imaginarios en torno a la «mujer-cuerpo-territorio». Ante este panorama, las colectivas afrofeministas encuentran en el arte un lugar de enunciación para desafiar las visiones patriarcales y la colonialidad. Colectivas y plataformas como Comadreo, Vulva Libre, Mareia, Cimarrón Producciones, Te Acompaño, Asoparupa, Andamio Teatro y la Corporaloteca logran hacer del performace, el cine, la danza, la cocina, la partería, las huertas y la canción, escenarios para reivindicar unas formas de ser y unas prácticas del cuidado para construir referentes que cuestionen los imaginarios que naturalizan las múltiples violencias en el Pacífico colombiano.

Ninguna guerra se podría gestar o mantener en ausencia de los mandatos tóxicos de la masculinidad (Segato 2014). Por lo tanto, cuestionar el patriarcado no es un asunto meramente doméstico y no se reduce a los círculos más íntimos y privados de construcción de una subjetividad. Cuestionar el patriarcado es un asunto político, espiritual y ecológico. Desde la educación artística tenemos la posibilidad de vincular el arte a los rituales cotidianos y los escenarios de cuidado hacia todos los seres que habitan los mares, ríos, montañas y sabanas. Las propuestas afrofeministas que surgen en el Pacífico saben que en las cocinas, los costureros, los peinados, la partería, la pedagogía menstrual, la danza, las siembras en los patios traseros, los alabaos, hay un enorme poder. Es el poder de una fuerza uterina que sigue resistiendo, protegiendo, cuidando, más allá de los escenarios, las danzas folklóricas, las alfombras rojas y las pasarelas.

Las políticas estatales priorizan en la educación artística la virtud y el talento, y excluyen los repertorios y modelos pedagógicos de las calles y las veredas.

Movimiento Vulva Libre liderado por la Fundación Mareia y Axé.
Fotografía propia.



Para las políticas estatales que entienden las expresiones culturales simplemente como un espectáculo, resultan poco interesantes estos escenarios feministas y femeninos, resultan poco visibles las rondas y el fogón. Sólo fuera de contexto y convertidas en objeto exótico o erótico son interesantes los saberes y los sabores de las mujeres afropacíficas. Pero estos nuevos movimientos artísticos resisten y entienden la manipulación que hay cuando se les pide posar y cuando poco importan sus apuestas políticas y el dolor por un territorio que se desangra ante las realidades del conflicto armado y el destierro.

Para ilustrar el lugar que ocupa el territorio y sus saberes en los movimientos afrofeministas hablaremos de *Vulva Libre*. Se trata de un movimiento de mujeres negras liderado por la Fundación Mareia, que hacen del arte su principal lugar de enunciación frente a las múltiples violencias a las que se ven expuestas las mujeres negras del Pacífico y el Caribe colombiano.

Vulva Libre busca juntar a mujeres diversas, poderosas y resilientes del Pacífico y el Caribe colombiano: lideresas, artistas, ambientalistas, creadoras y defensoras de libertades y de derechos. Esta juntanza se realiza a través de espacios de encuentro «que promueven la emancipación, la sororidad, el liderazgo y el autocuidado femenino a partir de tres dimensiones: **1.** Terapéutica y pedagógica, **2.** Liderazgo y derechos, **3.** Expresión artística y creativa»⁹.

Crece en una ciudad donde tu nombre se pierde en el adjetivo, calificativo, apodo «negra» «mi negra», «negrita» dizque por cariño, empieza a generar un extraño sentimiento de no saber si eres una cosa o un ser humano, si eres de alguien o te perteneces a ti misma. Como decían mis compañeros del salón de clase «la negra espanta la virgen», o como dicen los hombres mayores que me gritan en la calle «negra deliciosa, me le derramo encima», o los hombres blancos educados «es verdad que quien come negra va al cielo». Es muy complejo. O cuando estás enamorada de un hombre negro, llega una mujer blanca y ellos muy colonizados dicen «me gustó más ella, tú tienes muchos problemas, eres muy conflictiva o violenta», o cuando simplemente si les dio la gana te violan una, dos, tres, y las veces que deseen, porque al fin de cuenta la carne negra sigue siendo la más barata del mercado, mercados que no existen públicamente en Arabia, Siria, etc. y que se reproducen en nuestras mentes y cuerpos colonizados permanentemente. Obvio, todas las reglas tienen sus excepciones, y ojalá quienes estén leyendo sean parte de ese nuevo palpito, como dicen unas amigas de ese «pulso que nos une».

9.

Vulva Libre en Facebook https://www.facebook.com/vulva.libre/photos/p.163977767493218/163977767493218?locale=es_LA.

Con el tiempo me he dado cuenta que a diario debo no sólo proteger mi vida por ser negra, si no, además, defender mi existencia por ser mujer negra y mi dignidad por ser chocoana. Una mezcla indisoluble al parecer entre campesina y ciudadina, entre mundos, entre colores, entre dolores y resiliencias continuas. La maleta se hace más pesada. Entonces recurro a mis loas, orixás, menjurjes, me abrazo con la escritura, la danza, y desde allí pinto, canto, río, sueño, me junto, me hago almizque, co-creo, me mezclo, me separo, aprendo, me alejo, me pierdo y regreso por eso soy una Vulva Libre.

Espero no estarles aburriendo con mi orilla, tal vez querían leer un manifiesto o disertación sobre Feminismo Negro, esta es la manera más negra y más feminista de decirlo, me autodenomino una mujer Feminista Negra Comunitaria, que decidió abandonar las ciudades y regresar a su origen y desde aquí, plantada en su ombligo, irradiar y expandir caminos de cimarronaje, de florecimiento, de tejido, de liberación. Eso es Vulva Libre, un espacio construido lamiéndonos las heridas desde las profundas diferencias. Les narro entonces mi cuerpo, mapa de memorias doloridas y victoriosas, les describo desde mi cuero color tierra la existencia, pues existir, es lo más profundamente político y diciente en este mundo racista, el acto de que una mujer negra habita este territorio chocoano y desde allí se hable, grite y se exprese, es lo más profundamente rebelde, sensato y político. Me abrazo y abrazo a todas mis hermanas. (Carmenza Rojas Potes, «Bambazú») ¹⁰.

Los movimientos afrofeministas proponen nuevas rutas de relacionamiento para trascender los órdenes del patriarcado blanco y heterosexual. Nuevas narrativas en torno al amor, el placer, el deseo, emergen en apuestas creativas desde la soberanía de los cuerpos y la defensa de los territorios: sus rituales, prácticas y saberes. El sexismo y la homofobia se exhiben con mayor soltura en las expresiones culturales de los lugares que han sido colonizados y expropiados y cuyos cuerpos han sido convertidos en objeto y por lo tanto violentados (Segato 2014). Por eso muchas veces la industria del entretenimiento es cómplice de las múltiples formas de violencia a las que estamos sometidas las mujeres. Cuando comprendemos esto tenemos la certeza de que problematizar desde los feminismos las narrativas de las expresiones sonoras y corporales de los territorios es un tema de vida o muerte. Porque la lógica que soporta el saqueo y la aniquilación de las mujeres, sus cuerpos y sus territorios, es la lógica en donde lo

10.

«Vómito poético para quienes tienen el hígado revuelto como yo» El Comején. <https://elcomejen.com/2020/06/05/vomito-poetico-para-quienes-tienen-el-higado-revuelto-como-yo/>

masculino debe dominar a lo femenino y lo humano debe someter a los demás seres del planeta.

El regreso a lo entrañable, implica desobjetivar a la mujer. El regreso a la entraña, al útero, a la luna y el fogón. Allí estamos las brujas, las artistas, las sentipensantes... en un universo paradójicamente nuevo y antiguo, que merece ser comprendido y valorado con sus luchas, sus apuestas y su re-evolución. ¿Cómo apoyar estas movilizaciones y experiencias afrofeministas sin invadirlas, exotizarlas y erotizarlas? ¿Cómo incluir en los procesos de educación artística estas luchas y sus creaciones? ¿Cómo articular la defensa de los territorios con estas nuevas apuestas que revolucionan las artes y las políticas de los cuidados desde la ancestralidad?, ¿Cómo construir para el territorio, pedagogías artísticas con enfoque diferencial que se nutran de los movimientos afrofeministas y que sean capaces de ver más allá de los escenarios? Volvemos entonces a la necesidad de comprender que las pedagogías sensoriales, aunque se tejen en la intimidad, son la plataforma desde donde se nutre lo político y desde donde se diseñan y se llevan a cabo las pedagogías artísticas que dan o no, un lugar a los territorios, los cuerpos y las sensibilidades que los habitan.

Consideraciones finales

La historia colonial de todos los continentes se encuentra inscrita en los cuerpos: los modales, el pudor, el morbo, la censura, la pantomima, los gestos, los vestuarios, los accesorios, las formas de caminar o de danzar... También en sus sonoridades: los silencios impuestos, los instrumentos prohibidos, las exclamaciones que se censuran. Todos, de alguna manera tienen tras de sí una historia. Una historia de «lo ajeno», de lo propio que se resiste y persiste, y una historia de «lo aprehendido». Allí reposa lo fascinante de la comprensión y el entendimiento de las pedagogías sensoriales y los escenarios de la educación artística. Allí están las historias de los cimarronajes, esas rebeldías que hacen del universo de lo estético un pluriverso en permanente tensión.

El destierro por la trata, la evangelización, la higienización, la guerra, la modernización de la vida cotidiana se transforman en las prácticas que habitan nuestra intimidad y que cincelan nuestros cuerpos. Desde las pedagogías sensoriales en el universo de los cuidados y desde los espacios de la educación artística hay una disputa, son el lugar político donde se disponen los escenarios y se ubican los sujetos para ejercer poder y control.

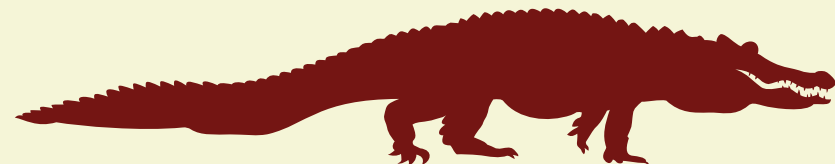
Madre con su bebé, Samurindó, Atrato, Departamento del Chocó. Fotografía de Alejo Bernal.



El cuerpo no es una posesión, no es algo estático que nos pertenece o que nos ha sido otorgado y con lo que tenemos que «cargar». El cuerpo es dinámico, se transforma, se moldea, se enferma, se cura, se daña, se castiga, se controla o se sataniza a partir de unas cosmologías, creencias y prácticas sociales. Estas dinámicas corporales responden y nutren a la vez unos discursos identitarios.

Ser negro y ser chocoano está totalmente mediado por los imaginarios que atraviesan las sonoridades y corporalidades de los sujetos. En el discurso racial, étnico y regional los afrodescendientes se identifican como los mejores deportistas, los mejores músicos, los mejores bailarines, los mejores en las relaciones sexuales, los mejores cocineros y los más fuertes (Wade 1997). Es decir, más que un componente genético y evolutivo que pueda explicar la inteligencia y la fuerza corporal de estas comunidades, además de un colectivo que entiende como propio el cuerpo del infante, lo moldea y lo fortalece, existe un discurso en el que la resistencia cultural y la identidad étnica y racial privilegian las sonoridades y las corporalidades. Ahora bien, la exaltación de estas cualidades también nos arroja a un campo problemático en la medida en que la fuerza y la destreza corporal también ha sido una estrategia de la colonialidad para ubicar a la población afrodescendiente en unos lugares y oficios y excluirlos de otros. Por esta razón me resulta poderoso el lugar de enunciación de los movimientos afrofeministas que insisten en la defensa de su cuerpo como primer territorio, pero también en la defensa de los territorios frente a la dominación del capitalismo y por lo tanto frente al patriarcado. Porque es una resistencia desde el cuerpo y las expresiones sonoras que se cuida de caer en los dominios de la exotización (Arango 2022).

Son muchos los retos que tenemos desde la educación artística, muchos los aprendizajes ante las experiencias sensibles que se construyen desde los cuidados, desde lo uterino, desde la entraña (lo entrañable), la placenta, el ombligo que se entierra en el patio trasero, la chagra o la parcela. Por ahora seguiremos resistiendo para que en Colombia las políticas públicas se ejerzan desde la coherencia con el cuidado de la vida y el cuidado de una diversidad cultural garante de la protección de los territorios. Entender la alianza entre política, educación artística y sensibilidad, es darle una oportunidad, citando a Gabriel García Márquez y al propio presidente Gustavo Petro, «a las estirpes condenadas a cien años de soledad que no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra»¹¹.



11.

Gabriel García Márquez concluye *Cien Años de Soledad* con estas palabras: «Entonces dio otro salto para anticiparse a las predicciones y averiguar la fecha y las circunstancias de su muerte. Sin embargo, antes del llegar al verso final ya había comprendido que no saldría jamás de ese cuarto, pues estaba previsto que la ciudad de los espejos (o los espejismos) sería arrasada por el viento y desterrada de la memoria de los hombres en el instante en que Aureliano Babilonia acabara de descifrar los pergaminos, y que todo lo escrito en ellos era irreplicable desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra». Dichas palabras son citadas una y otra vez por el presidente Gustavo Petro, como una forma de decir que su gobierno será esa segunda oportunidad para las poblaciones empobrecidas, desterradas y victimizadas por el conflicto y la guerra en Colombia.

Referencias bibliográficas

- Abad Molina, Javier. 2009. «Usos y funciones de las artes en la educación y el desarrollo humano». En *Educación artística, cultura y ciudadanía*, editado por Jiménez, Lucina, Imanol Aguirre y Lucía Pimentel, 17-23. Buenos Aires: Fundación Santillana.
- Acaso, M. 2009. *La educación artística no son manualidades*. Madrid: Catarata.
- Bermúdez, Silvia, Julia Fárras y Juliana Rojas. 2021. *Renacientes: Escenarios de arte, verdad y reparación en el Centro de reclusión de adolescentes y jóvenes 'Juan Andrés Mosquera Asprilla' del Municipio de Quibdó*. Quibdó: Asociación para las Investigaciones Culturales del Chocó, ANSICH. Véase <https://www.renacientesverdadpoetica.com/about-3>.
- Arango Melo, Ana María. 2008. «Espacios de educación musical en Quibdó, Chocó». *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 44, n.º 1, enero-junio: 157-189.
- Arango Melo, Ana María. 2014. *Velo qué Bonito: Prácticas y saberes sonoro-corporales en la primera infancia de las poblaciones afrochocoanas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Arango Melo, Ana María. 2017. «Nuevas miradas, nuevas sonadas: Propuesta diferencial en las pedagogías de iniciación musical, prácticas corales y orquesta sinfónica en las comunidades afrodescendientes del Chocó». *Encuentros Dossier Música y Sociedad*, vol. 15, n.º 3: 125-141. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6205200>.
- Arango Melo, Ana María. 2021. «La Tambora Mágica: Sentipensando la gestión cultural en el departamento del Chocó». Proyecto de Grado. Universidad Jorge Tadeo Lozano. <https://expeditiorepositorio.utadeo.edu.co/handle/20.500.12010/24993>.
- Arango Melo, Ana María, Claudia Howald y Celia Vázquez Garay. 2016. *Sexualidad, Placer y vida: Miradas desde la diversidad cultural en el Departamento del Chocó*. Quibdó: Asociación para las Investigaciones Culturales del Chocó, ANSICH.
- Arango Melo, Ana María y Diego Fernando Arango Melo. 2018. «Orden corporal y resistencia en las prácticas y saberes de mujeres negras e indígenas del Chocó (Colombia)». En: *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, coordinado por Spencer, Moroni y Natalia Montes. México: Fondo Editorial de la Gestión Pública Estatal.

- Arango Melo, Ana María y Leónidas Valencia Valencia. 2009. «La chirimía chocoana: asimilación y reafirmación». *A contratiempo*, n.º 13. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7637562>
- ASINCH. 2009. *Catiá, Catiadora, cantos de río y selva: Repertorio de Música Vocal del Pacífico Norte colombiano*. Registro sonoro. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Blacking, John. 1973. *How Musical is Man?* Seattle: University of Washington Press.
- Baker, Geoff. 2016. «Antes de pasar página: conectando los mundos paralelos de El Sistema y la investigación crítica». *Revista Internacional de Educación Musical*, n.º 4: 51-60.
- Béhague, Gerard. 1999. «Latin America». En *Ethnomusicology: Historical and regional studies*, editado por Helen Myers 472-484. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Bermúdez, Egberto. 1999. «The 'ministriles' tradition in Latin America: part one: South America: Part one: The cases of Santafé 'Colombia' and La Plata (Bolivia) in the Seventeenth Century». *Historic Brass Society Journal*, vol. 11: 149-162.
- Bermúdez, Egberto. 1996. «La música campesina y popular en Colombia: 1880- 1930». *Gaceta Colcultura*, n.º 32/33: 113-120.
- Caicedo Licon, Carlos Arturo. 2004. *Isaac Rodríguez: Servidor silencioso del pueblo afrocolombiano*. Quibdó: Misioneros Claretianos, colección Ayer y Hoy de Nuestra Historia.
- Colmenares, Germán. 1982. «La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800». En *Manual de historia de Colombia. Historia Social, Económica y Cultural. Segunda Edición*. Bogotá: Procultura S.A.
- Comisión de la Verdad. 2022. «Resistir no es aguantar, violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia». En *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad.
- Dissanayake, Ellen. 2000. *Art and intimacy: How the arts began*. Seattle: University of Washington Press.

- Escobar, Arturo. 2015. «Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’». *Cuadernos de antropología social*, n.º 41: 25-38.
- Escobar, Arturo. 2012. «Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso». *Revista de Antropología Social*, vol. 21: 23-62. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Garber, Elisabeth. 2004. Social justice and art education. *Visual arts research, educational, historical, philosophical, and psychological perspectives*, vol. 30, n.º 2: 4-22.
- Garrido Otoy, Margarita. 2020. «Historia de las emociones y los sentimientos: aprendizajes y preguntas desde América Latina». *Historia Crítica*, n.º 78: 9-23.
- Le Breton, David. 2018. *La sociología del cuerpo*, vol. 99. Madrid: Siruela.
- Minks, Amanda. 2002. «From Children’s Song to Expressive Practices: Oral and New Directions in the Ethnomusicological Study of Children». *Ethnomusicology*, Fall 2002, vol. 46, n.º 3: 379- 402.
- Nettl, Bruno. 1980a. «Musical values and social values: Symbols in Iran». *Asian Music*, vol. 12 n.º 1: 129-148. Austin: University of Texas Press.
- Nettl, Bruno. 1980b. «Transplantaciones de músicas, confrontaciones de sistemas y mecanismos de rechazo». *Revista Musical Chilena*, vol. 34, n.º 149-1: 5-17.
- Rancière, Jacques. 2003. *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*, Barcelona: Editorial Laertes.
- Rancière, Jacques. 2010. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Saura Pérez, Ángela. 2015. «Arte, educación y justicia social». *Opción*, n.º extra 6: 765-789.
- Segato, Rita Laura. 2016. «Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres». *Sociedad e Estado*, vol. 29, n.º 2, 341-371.
- Sommer, Doris. 2020. *El arte obra en el mundo: Cultura ciudadana y humanidades públicas*. Santiago: Ediciones Metales pesados.

Ulloa, Astrid. 2021. «Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas». *Ecología política*, n.º 61: 38-48.

Velásquez, Rogerio. 1961. Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*, vol. 2, n.º 6, Segunda época, año 1961: 77-115.

Wade, Peter. (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.



Parte 2

Persistencias sociales y populares



Haití, febrero 2019

Memorias de persistencia en contextos de violencia



Capítulo

4

Andrea Lissett Pérez Fonseca

Magíster, doctora y posdoctorada, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.
Docente Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Colombia.
Grupos de investigación Redes y Actores Sociales y Religión Cultura y Sociedad, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Colombia.
Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
lissett.perez@udea.edu.co
Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.

Introducción

En este capítulo se problematizan los usos contemporáneos de la memoria en contextos de violencia que viven la disputa entre diversos sujetos políticos por posicionar una versión de «verdad» de la historia. Se discute la irrupción de un nuevo discurso sobre la memoria enlazado a las categorías de violencia y víctima, que tienden a explicar la realidad bajo miradas esencialistas y contemplativas. El objetivo es contraponer este discurso con otras memorias, producidas por sujetos subalternos que cuestionan el poder y hablan de sus luchas y resistencias/persistencias, a través del abordaje metodológico de la «etnografía de la memoria», que busca captar de forma vivencial y dialógica otras versiones de memoria en escenarios de violencia. Se aborda el contexto colombiano, donde la construcción de memoria se relaciona con la exacerbación de la violencia política, la defensa de los derechos humanos y el surgimiento de otras formas de hacer memoria, como el caso de estudio priori-

zados: las memorias de poblamiento de las periferias de Medellín (1970-2012) por desplazados y desposeídos que, en medio del conflicto y la violencia, urbanizan de forma autogestionaria los bordes de esta ciudad. Se reflexiona sobre la trama narrativa de estas memorias urbano-populares y su trasfondo ético-político de resistencia/persistencia.

Preámbulo

Una marca de los tiempos actuales es la irrupción de la memoria en múltiples contextos sociales y políticos. La memoria se puso de «moda»; comenzó a aparecer en diversos discursos y medios de circulación, desde los ámbitos oficiales hasta los diferentes espacios sociales, comunitarios, organizativos y académicos. ¿Qué sucedió? ¿Qué generó la emergencia de este nuevo foco de interés social?

En realidad, la memoria es una facultad humana que ha estado presente en la historia de la humanidad. Se trata de la cualidad de retener, bajo múltiples formatos y lenguajes, la experiencia vivida, las ideas y los legados de los antepasados a través de la mediación simbólica que se recrea en diversos contextos culturales y subjetivos; permitiendo la elaboración intencionada de imágenes del pasado, del presente y del futuro (Candau 2001). La memoria ayuda a entender la naturaleza humana en sus múltiples expresiones culturales, por ello no ha sido un objeto de estudio indiferente para las ciencias sociales.

Lo nuevo, entonces, no es su carácter ontológico sino el lugar protagónico que pasó a ocupar en la actualidad a partir de un evento emblemático: **la musealización de la memoria del Holocausto** que hizo eclosión en el mundo occidental desde los años 1980, después de la Guerra Fría y de la caída del Muro de Berlín, propiciando una reapertura de las heridas causadas en el pasado, de las secuelas de un siglo de violencias, genocidios en masa y cambios profundos (Wechsler 2015). Este giro hacia la memoria socavó las conturbadas vivencias de sufrimiento de múltiples grupos y sujetos víctimas de contextos de guerra y violencia sistemática.

Se evidenció, así, la confluencia de disciplinas y enfoques que abordaban los estudios de memoria con una característica común: su nexos con los contextos de guerra, genocidios, violencias o de episodios traumáticos donde la memoria aparece como medio de acción política, reparación o sanación. Este es el telón de fondo desde el cual se han producido interpretaciones sobre la memoria en las últimas décadas.

En América Latina, el debate sobre la memoria entró en la agenda académica en los años 1990, cobrando especial interés los eventos de violencia social y política como las dictaduras militares, los conflictos armados internos y los postconflictos que marcaron la vida de estas poblaciones desde los años 60' del siglo pasado (Montaño y Crenzel 2015). Desde entonces han estado en auge los procesos de reconstrucción de la memoria, particularmente en las dictaduras del Cono Sur (Jelin 2002, Groppo y Flier 2001) y en casos paradigmáticos de conflictos internos como el colombiano (Sánchez 2006, Molano 1994, Medina 1990, Informes del Centro de Memoria Histórica, CNMH¹), el peruano (Delacroix 2014), o las guerras civiles centroamericanas que se prolongaron desde los años 60' hasta los 90' del siglo XX cuando se firmaron los tratados de paz (Sprenkels 2017). Este debate también entró en la agenda política de estos países, dando lugar a una cuantiosa realización de proyectos (de memoria) con la participación de entes gubernamentales, organizaciones civiles y comunitarias.

Mi hipótesis es que en las distintas escalas geopolíticas se ha consolidado un nuevo discurso sobre la memoria social centrado en hechos violentos, traumáticos y victimizantes; legitimado y reproducido por la academia y por múltiples agentes políticos. El objetivo del presente texto es controvertir ese nuevo discurso que se volvió dominante sobre la memoria, examinando la irrupción de las categorías de violencia, víctima y memoria; y reflexionando sobre otras formas posibles de hacer memoria en escenarios de violencia. La metodología que priorizo es la «etnografía de la memoria», enfocada en el estudio de un caso emblemático: las memorias de urbanización popular de varios barrios de la periferia de Medellín², por sectores sociales precarizados, de origen rural y urbano, víctimas de múltiples violencias estructurales.

Los nuevos discursos de la memoria

Occidente cuenta con un largo proceso de construcción de la otredad, entendida como lugar de relación y afirmación de un modelo dominante, sustentado en la substancialización de la diferencia ontológica y política. Así, se crearon categorías como indio y negro durante el proceso de la colonización para enmarcar a grupos «primitivos» justificando la propia dominación y el uso de la violencia sistemática como medio para alcanzar el «desarrollo» (Dussel 2001). Más recientemente, este poderoso dispositivo simbólico se ha activado frente a sujetos y grupos considerados «peligrosos», desviados del modelo, por ejemplo los comunistas durante el periodo de la guerra fría y, recientemente, el fantasma del terrorismo que adqui-

1.

El CNMH es un organismo gubernamental encargado de preservar la memoria del conflicto armado colombiano, creado por la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (1448 de 2011). Ha publicado más de 120 informes sobre hechos violentos perpetuados en el territorio colombiano.

2.

Este proceso investigativo tuvo el apoyo de dos proyectos de extensión solidaria financiados por la Universidad de Antioquia: «Reconstrucción colectiva de la memoria histórica de las comunidades de los barrios la Cruz, la Honda y Bello Oriente, de la ciudad de Medellín, en el periodo 1980 hasta 2010» (Convocatoria BUPPE, 2011) y «Tejiendo los hilos de la memoria: historia contemporánea de Medellín desde los pobladores de la periferia» (Convocatoria BUPPE, 2014). Expreso mi profunda gratitud hacia los pobladores de la periferia de Medellín y al equipo Tejiendo los Hilos de la Memoria de la Universidad de Antioquia por sus valiosos aportes y enseñanzas.

rió rostro y patria: el mundo musulmán (Oriente), revestido de un imaginario cargado de valores negativos: «bárbaros», «fanáticos», «extremistas» (Chomsky 2001).

Paralelo a estos «enemigos» que amenazan el mundo Occidental, también se refuerzan otras categorías sociales subsidiarias que son vistas estructuralmente como inferiores y para las cuales se despliegan acciones de intervención social, tales como los «pobres» a quienes se destinan recursos con fines de caridad social y moral, pero que, desde perspectivas críticas se evidencia que es una forma más de mantener el problema, pues no se cuestionan las relaciones estructurales que engendran y reproducen sistemáticamente desigualdades económicas y/o sociales. En esta dirección se propone entender la construcción de la categoría social de «víctima» como un campo de relaciones jerárquicas, activadas según las circunstancias y las fuerzas dominantes. La «víctima» se constituyó en objeto de substancialización cuyo sentido-valor se ha globalizado como discurso y/o mito cultural dominante en el mundo contemporáneo, demarcando límites, esencializando posiciones sociales e instaurando la vulnerabilidad como espacio privilegiado de identidad irrestricta, intocable y, acarreado consigo un nuevo dispositivo de control: «Si sólo tiene valor la víctima, si ésta sólo es un valor, la posibilidad de declararse tal es una casamata, un fortín, una posición estratégica para ser ocupada a toda costa. La víctima es irresponsable, no responde de nada, no tiene necesidad de justificarse: es el sueño de cualquier tipo de poder. En su erigirse como una identidad indiscutida, absoluta, en su reducir el ser a una propiedad que nadie pueda disputarle, realiza paródicamente la promesa imposible del individualismo propietario» (Giglioli 2017, 5).

No pretendo cuestionar la condición de víctima sino más bien de poner en discusión los usos simbólicos y políticos de ésta, activados en contextos de relaciones y disputas de poder donde la posición victimizante es susceptible de ser objeto de manipulación en varias dimensiones. Una, como categoría universal donde distintos sujetos y grupos, según circunstancias y conveniencias, apelan a esta condición; tornada irrefutable, esencial, atemporal, pese a las singularidades y situaciones relativas de las que hace parte. Otra, bajo la configuración de una «identidad indiscutida» fundamentada en el dolor subjetivo que proporciona una «propiedad que nadie puede disputarle», susceptible, por tanto, de convertirse en un tipo de fetichismo contemplativo (Giglioli 2017). También existe una tendencia a la victimización, es decir, a la mirada autocentrada en el pasado y en el trauma, donde se termina afrontando la vida no como sujetos éticos activos, sino sólo como víctimas pasivas, y la protesta política degenera entonces en un lloriqueo de autoconmiseración (Giglioli 2017). Tal posición de aletargamiento genera impotencia y acarrea un poderoso dispositivo de control dentro de relaciones asimétricas de poder.

Mujeres de X'oyep, Chenalhó,
Chiapas, México. 1998.
Foto: Pedro Valtierra.



En efecto, la obsesión por la memoria desde posiciones de victimización se ha convertido, dentro del mundo contemporáneo, en una nueva estrategia de dominación simbólica que intenta cercenar la acción de los sujetos subalternos:³ bajo los límites impuestos por la categoría de víctima como visión individualizada, moralizada y esencializada. Se trata del desdoblamiento del otro que intenta resarcir su oprobio a través de la transformación de su subjetividad sufriente en objeto/s de recordación y conmemoración pública (Giglioli 2017).

Planteo una mirada crítica de esa perspectiva de memoria circunscrita a la lógica de victimización. Mi intención no es negar o subvalorar el sufrimiento social y subjetivo; cuestiono su esencialización, que termina restringiendo la reflexión al ámbito del dolor, la conmiseración y la esfera personal. Y en esa dirección, poner de relieve otro tipo de memorias, como las de «resistencia» que florecen en medio de contextos de violencia.

Etnografía de la memoria

La memoria está viva: hace parte de la tesitura de la vida social y de los individuos. Y, como tal, está impregnada en los espacios, en los objetos, en los cuerpos, en las palabras, en los gestos, en los silencios... La memoria habita los ambientes sociales, nos habita. Y, como todo lo que es vivo es cambiante; hace parte de los ciclos de vida de los sujetos y de las generaciones que alimentan esa memoria⁴. No son meros recuerdos que se guardan como los libros en las estanterías; son recreaciones de las experiencias que se actualizan en el tiempo presente; como afirma Halbwachs: «[es] una corriente de pensamiento continuo [...] ya que no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene» (2004, 84).

Por decirlo de otra forma, la memoria es el pasado vivo en los sujetos, en los colectivos y en sus contextos sociales donde sigue dotando de sentido sus propias existencias. Esta característica es justamente la que hace que la etnografía sea una perspectiva potente para su abordaje, porque se sustenta en el principio de la observación participante, es decir, nos impele a entrar en los mundos sociales que indagamos o, como decía Malinowski (1975), a zambullirnos en la vida de esas comunidades. Pese a los profusos debates epistemológicos y éticos que acarrea esta premisa metodológica, que más adelante retomaré, quiero llamar la atención sobre el principio esencial que define, hasta hoy, el quehacer etnográfico: la necesidad imperiosa de entrar en contacto (de forma radical) con la otredad como camino privilegiado para producir conocimiento sobre dicha realidad. La experiencia compartida con los sujetos de estudio se convierte,

3.

Entiendo por subalternidad, de acuerdo con Williams (1980), el reconocimiento de las desigualdades entre las clases sociales que incluye dos aspectos clave: el abordaje de las relaciones económicas e ideológicas como parte de un proceso total y la óptica del poder como proceso, continuamente resistido y desafiado.

4.

De acuerdo a Candau (2001), la profundidad de la memoria genealógica es de poco menos de tres generaciones.

así, en el campo primo de saber, como lo recuerda Jimeno: «[...] la etnografía es más que un método técnico de recopilación de datos: es una experiencia vívida, marcada por la participación del etnógrafo en la intimidad de las relaciones sociales y por la construcción de vínculos socio afectivos» (2011, 50).

Si entendemos la memoria como un repertorio cultural que hace parte del contexto de vida de los sujetos, la etnografía como método de indagación *in situ* brinda recursos conceptuales y metodológicos para un acercamiento emplazado de la memoria, esto es, en los ámbitos cotidianos donde se incrustan las imágenes, las percepciones y los sentidos dados a los eventos pasados. La inmersión del investigador(a) en los contextos vivenciales permite recobrar de manera más integral los rastros de la memoria en los diversos espacios culturales y en sus diversas formas expresivas (la palabra, el silencio, la corporalidad, la escenificación etc.).

Esta perspectiva habla, además, del valor de la experiencia en el ejercicio mismo de la memoria, o sea, de la importancia de participar (sentir, percibir, reflexionar, hacer parte) de los momentos en que los sujetos evocan y recrean sus recuerdos memorables. Ello exige, de un lado, el acto de compartir, pero también, que se despliegue la experiencia de ese contacto como una forma de testimoniar la memoria de esa otredad que nos interpela en su singularidad. Esto significa que la experiencia etnográfica conlleva a la vivencia empática con los sujetos de la memoria como principal recurso de comprensión y aprehensión de ese saber. Al respecto, un concepto próximo que ayuda a entender la noción de memoria viva desde el terreno empírico es el propuesto por Riaño-Alcalá y Baines (2012):

Empleamos el concepto del *archivo viviente* para indicar que los actos de creación de memoria y transferencia inscriben el testimonio en el lugar y en el cuerpo. Al igual que los archivos físicos y escritos, los archivos vivientes recrean, codifican y nombran el pasado de maneras específicas. En contraste con la categórica fragmentación de la experiencia en los archivos oficiales, el archivo viviente es un depósito adaptable y abierto de recuerdos, afecto y significado (p. 53, énfasis agregado).

Riaño-Alcalá y Baines (2012) trascienden la forma convencional de tramitar los archivos, es decir, como un conjunto de documentos probatorios sustentados en una fuente exclusiva: el testimonio. Los autores redimensionan la forma de retener, recordar y comunicar la memoria a través de los propios sujetos, como proceso vital en permanente resignificación; argu-

mentando, en esta vía, que los archivos están vivos en los entornos y en los cuerpos de quienes los evocan.

En diálogo con esta perspectiva, considero que, en términos metodológicos, el abordaje etnográfico de la memoria se orienta en captar los archivos vivos, es decir, aquellos ámbitos que concentran recuerdos de los eventos pasados como actos performáticos en constante reinención según las condiciones socioculturales del contexto. En el presente caso de estudio (memorias barriales), identifiqué tres principales archivos vivos que cumplían el papel de retenedores de la memoria:

El territorio, como escenario central de interacción en los procesos de intervención urbanística. Para los pobladores de la periferia el territorio tiene agencia, está cargado de significado y memoria. Es un espacio reconfigurado en los distintos momentos de poblamiento. La historia del barrio puede leerse en el paisaje, las marcas espaciales, los lugares de la memoria y los múltiples sentidos dados por los pobladores. Pero el territorio no es sólo un referente en la historia, es un espacio de recreación de la memoria a través de la experiencia como se mostró en la propuesta «recorridos territoriales por la memoria», que consistió en caminar el barrio con distintos pobladores para activar la evocación de los eventos memorables inmersas en los espacios.

Los diálogos de la memoria como espacios colectivos de conversación sobre los eventos significativos en la construcción de los barrios. Aunque el testimonio oral es la técnica privilegiada en los estudios de memoria, en este caso la particularidad radicó en que luego de construir lazos de confianza se ideó una estrategia para recuperar espacios de encuentro comunitario con la organización de las «chocolatadas»⁵, que consistían en reuniones donde se conversaba y se compartía alimentos. Estos espacios permitieron revivir formas tradicionales de departir colectivamente y dialogar más abierta y tranquilamente sobre la memoria barrial.

Los baúles de la memoria, que son lugares custodiados por personas de los barrios donde guardan valiosos testimonios de la memoria barrial, en especial las fotografías. No fue fácil acceder a estos baúles; sólo después de ganar relaciones de confianza a través de la presencia frecuente en los barrios, comenzaron a aparecer los guardianes de la memoria. Entre los objetos que guardan, quizá, los más reveladores son las fotografías porque retienen momentos memorables del barrio. Con esas imágenes históricas se realizaron actividades como bazares y exposiciones que favorecieron la remembranza colectiva.

5.

Término nativo con el que se refieren a un tipo de refrigerio, usualmente en las tardes, conformado por chocolate en agua y pan.

Cabe resaltar que estos no son los únicos archivos vivos de la memoria barrial, pero, en el contacto etnográfico fueron los que aparecieron más potentes porque propiciaban la capacidad de evocación colectiva a través de la propia experiencia de recordar y recrear el pasado, como momentos performáticos especiales donde emergen sentidos profundos de la existencia social.

Hasta aquí he resumido las nociones esenciales que ayudan a situar el abordaje etnográfico de la memoria, referidas a la inmersión en los contextos de estudio y a la fuerza de la experiencia como fuente de conocimiento. Partiendo, claro está, de la premisa de que la memoria es una expresión cultural viva y, como tal, hace parte de la vida de los sujetos y sus entornos. La etnografía se presenta así como una opción plausible para captar los repertorios o archivos vivos de la memoria. Sin embargo, estos elementos no agotan el debate sobre las implicaciones de asumir la postura etnográfica. En particular, lo que encierra la noción de observación participante como panacea para «capturar el punto de vista del nativo» según lo señalaba en su tiempo Malinowski (1975), como si acaso pudiéramos extraer de manera «objetiva» el sentido profundo de esa otredad. Perspectiva positivista ampliamente controvertida durante las últimas décadas por varias corrientes teóricas, entre las cuales la propuesta interpretativista de Geertz (2003) alcanzó una relativa aceptación. Este autor afirma que el punto de vista del nativo, si es que existe, se trata de una interpretación producida en el movimiento entre una experiencia cercana (de quienes viven ese mundo) y una experiencia distante de los investigadores, es decir, «lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos...» (Geertz 2003, 27).

En esta línea argumentativa, se concibe que la etnografía de la memoria se direcciona por ese ejercicio interpretativo, fundamentado en la experiencia del contacto y en el diálogo horizontal con los sujetos de la memoria. Entendiendo que en ese espacio de interpelación dialógica y reflexiva se construye el saber etnográfico. Pero, ¿es suficiente? ¿qué alcance tiene la interpretación de la memoria?

Antes de abordar esta cuestión, permítanme poner en contexto los principales argumentos debatidos a lo largo de este texto, que a mi parecer facilitan el entendimiento de la discusión planteada. En los primeros apartados, confronté la mirada hegemónica en relación a los sujetos subalternos que han vivido situaciones reiteradas de violencia, y que son clasificados como víctimas. Al respecto, reitero la premisa expresada, de no dudar del sufrimiento social de estos sujetos ni su condición de vulnerabilidad. Lo que cuestiono es la construcción sociopolítica de esta categoría como nuevo dispositivo de control social, en virtud de que centra la atención en el daño (efecto) y obnubila las condiciones estructurales que generan la violencia. En este

contexto se instala la memoria contemplativa de las víctimas que alimenta el discurso del dolor sin indagar su trasfondo ni su transformación.

Me explico. Cuando el interés se centra en la contemplación del pasado, entonces, el conocimiento se torna en el fin trascendental. Se desvanece la pregunta sobre el para qué del conocimiento, sobre sus implicaciones éticas y políticas en los contextos y en los grupos sociales investigados. Desde las perspectivas de las teorías críticas de las ciencias sociales (marxismo, Escuela de Frankfurt, teorías de la liberación latinoamericanas, teorías feministas, teorías decoloniales, entre otras) se busca comprender las condiciones de la opresión social y proporcionar elementos conceptuales y metodológicos para la liberación (Munck 2010). Es decir, el conocimiento cobra sentido en la medida que ayuda a reflexionar, cuestionar y actuar frente a las propias condiciones de vida. La justicia social hace parte del universo de las preocupaciones de la ciencia social y, en el presente caso de estudio, del propio sentido de la memoria. En esta dirección considero, junto a Jimeno (2011, 51), que no es suficiente con la interpretación de la memoria:

La etnografía de la memoria no se limita a una interpretación del pasado, sino que es capaz de ilustrar sobre los usos de la memoria en la recomposición personal y en la producción de referentes cognitivo-emocionales y políticos. Hace parte del proceso de construcción de sentido y es medio para que los relatos de indignación y contra hegemonía [...]

Propongo un enfoque de la etnografía de la memoria inspirado en las corrientes del pensamiento crítico y, particularmente, en el latinoamericano, que entiende la producción de conocimiento en la perspectiva de la transformación de «una sociedad inadmisibles» (Fals y Rodríguez 1987, 16).

Además, es importante reconocer las condiciones sociales como un espacio vivencial, dialógico y reflexivo. Partiendo del reconocimiento del otro en su condición de sujeto político, con agencia, que interpela su pasado no sólo en relación a las experiencias de injusticia sino también a las de resistencia para producir —en consonancia con Todorov (2000)— memorias ejemplares, es decir, referentes simbólicos potentes para seguir luchando contra las adversidades del presente como una manera de superarse a sí mismo e ir hacia un otro que trascienda sus propios límites.

El nuevo discurso de memoria en Colombia

El debate sobre los usos contemporáneos de la memoria y la categoría de víctima es particularmente relevante para el contexto colombiano donde el «estado de guerra» ha sido una constante histórica desde las guerras de la independencia hasta la actualidad, con periodos de acentuada confrontación seguidos de otros de baja intensidad, pero siempre con el predominio del uso de la violencia como forma privilegiada en la disputa de las diferencias y en el ejercicio del poder (Uribe 2006). Dicha condición social ha conllevado a la instauración de prácticas y discursos societales con prevalencia de la lógica de la violencia.

Aunque se hable con cierta naturalidad del papel de la violencia en la constitución de la sociedad colombiana, una mirada genealógica lleva a retomar un hecho emblemático: la época denominada como La Violencia (1946-1966), periodo histórico durante el cual se desencadenó una sangrienta confrontación sociopolítica que envolvió varios aspectos de una crisis latente: las luchas de poder al interior de los sectores dominantes (entre liberales y conservadores), las luchas de las clases sociales (centradas en el problema de la tierra), la falta de legitimidad estatal, etc. Este fenómeno tuvo una gran repercusión por su duración (20 años), su propagación por todo el territorio nacional, el número de víctimas (entre 100 y 300 mil personas) y los efectos nefastos en la población en general. Este término (violencia) hizo carrera como forma de nombrar ese periodo histórico y como categoría de valor histórico y sociológico, constituyendo un campo de estudio especializado en las ciencias sociales colombianas: la «violentología».

Existe una importante tradición de pensamiento en torno a esta categoría, que va más allá de un período histórico o de una temática de estudio, para convertirse en un modelo explicativo de la estructura social de este país, lo cual amerita algunas consideraciones. Primero, sobre el mismo significado de violencia, término ambiguo, polisémico y, sobre todo, portador de notorias implicaciones ideológicas y morales. La falta de discusión de la noción de violencia conduce a un segundo problema: la configuración de una tradición de pensamiento a partir de un determinado punto de vista que, como todos, prioriza algunos aspectos y desconoce o invisibiliza otros.

Se cuestiona la sobrevaloración de esta dimensión como eje explicativo de los problemas estructurales (Sánchez 2006). Pues es tal el impacto psicológico y social que ejerce el calificativo de violencia, que tiende a concentrarse el análisis en la magnitud de ésta y a ser usada como «mecanismo ideológico de ocultación de los procesos reales en la historia de este país»

«Río Cauca»,
pintura de Fernando Botero.



(Sánchez 1991, 19). Su potencia moral termina obnubilando la historia, las contradicciones y las desigualdades sociales subyacentes que engendran las situaciones de violencias sistemáticas que caracterizan a la sociedad colombiana.

En esta dirección, considero que el trascendentalismo con que se revistió el sentido de violencia se transfiere y se fusiona con la noción de víctima —emergente en el contexto global desde finales del siglo pasado— como búsqueda de reparación histórica. En tales circunstancias, la víctima adquiere connotaciones de lo innombrable, revestida de compasión, cargada de un sentido y «hasta cierto punto, negativo» (Hartog 2012, 13). Bajo este marco sociopolítico surge la categoría de víctima en Colombia (Fuentes y Atehortúa 2015), traducida al contexto específico del país: el conflicto armado interno y la violencia sistemática.

La nueva percepción de los hechos reinventa la memoria de este país. En el seno de la conturbada historia colombiana se erige la categoría víctima, reconocida social, política y jurídicamente a través de la expedición de la Ley 1448 del 10 de junio de 2011. Esta Ley constituye un importante avance en la exigibilidad de los derechos de reparación por los afectados del conflicto armado interno, pero, al mismo tiempo, genera interrogantes por el carácter esencialista de la misma. En especial, frente a la construcción de una identidad universal e individual: el ultraje y, por tanto, su sufrimiento; sin tener en consideración los problemas históricos de desigualdad ni las diferencias de las marcas sociales (clase social, género, edad, raza) que generan eventos de victimización. Además, desconociendo las condiciones sociales que ayudan a comprender las relaciones de poder que medían en tales actos de violencia. En esta línea argumentativa, Castillejo (2007, 94) plantea el siguiente cuestionamiento a la Ley de Justicia y Paz:

¿Qué implica, para un país como Colombia, unas operaciones conceptuales que producen un pasado centrado en un mapa conceptual del que han sido desterradas [...] las ideas de un conflicto político? ¿Qué clase de causalidad histórica emerge de esta dinámica? Unas operaciones conceptuales que cartografían el pasado —y el presente— como un enfrentamiento entre grupos armados «al margen de la ley» y con una definición de víctima y de violencia tan amplia y a veces tan despolitizada que navega casi en la indefinición.

Entre los efectos de esa forma de edificación de la víctima, dotándolos de una esencia-ser atemporal: «La vulneración se convierte en un rasgo constitutivo de quien está dentro de la categoría de víctima. En este sentido lo que es una experiencia que debe ser superada se con-

vierte en una condición de existencia» (Fuentes y Atehortúa 2015, 73). Situación que se agrava en contextos de precarización, porque los sistemas de atención a las víctimas así como las formas de participación de las mismas tienden a convertirse en espacios políticos de reconocimiento y exigibilidad de derechos negados históricamente:

Durante el periodo que están dentro de estos procesos, lo que estas personas hacen es insistir en su condición de víctimas como esencial para estar allí; de esta manera el reconocimiento se torna en una forma de existencia, y en prerrequisito para la interpelación dentro de estos espacios (Fuentes y Atehortúa 2015, 74).

Aquí la memoria cumple un lugar fundamental porque es el escenario por excelencia donde se construye y valida esta visión de víctima. Los testimonios de los hechos de victimización y de dolor son los que certifican y refuerzan esa identidad que se impone como condición para la reparación del trauma. El trauma se convierte, así, en el nuevo lenguaje del acontecimiento, en la cicatriz imborrable del individuo que requiere de reconocimiento, cuidado y compasión. Hartog habla del nuevo tiempo de las víctimas y los iconos que la caracterizan: la memoria, el trauma y la reparación, donde prevalece el presente: «Es como si, convertido para sí mismo en su propio horizonte, se volviera un presente eterno» (2012, 17).

En efecto, la construcción del campo de la memoria en Colombia está estrechamente relacionada con la defensa de los derechos humanos, como afirma Sánchez (2019, 12): «[...] la memoria en Colombia no surge como un campo autónomo [...] sino que aparece de forma subsidiaria, inmersa en la denuncia y movilización de los derechos humanos». Desde la década de 1970 hasta entrados los años 2000, y ante el cruento panorama de violencia generalizada en el país, el objetivo central no era la reconstrucción de memoria (así se hiciera) sino la denuncia y la exigencia de justicia social contra la «arbitrariedad» y la «impunidad» (Sánchez 2019, 14). Apenas en la segunda década del siglo XXI surge, de manera diferenciada, el campo de la memoria en Colombia con prácticas, marcos normativos e institucionales y diversos repertorios discursivos. Se configura una nueva manera de entender y ejercer la memoria, ahora desde la esfera estatal: «El Estado instala la memoria, el deber de la memoria, pero también el derecho de las víctimas a verdad, justicia, reparación y no repetición» (Sánchez 2019, 18-19).

De acuerdo con Sánchez (2019), la memoria sufrió un proceso de transformación, convirtiéndose en un campo fundamental de la política y guardando un vínculo especial con el contexto

de los derechos humanos. A partir de 2011, se asiste a un reverberar de las memorias relacionadas con el trauma, el sufrimiento y las heridas de la guerra en Colombia; se erigen centros, casas, monumentos y publicaciones dedicadas fundamentalmente a la memoria de las víctimas. Se emite la Ley de Víctimas (2011) y se forma el acuerdo de paz con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - FARC (2016), generándose, en principio, un contexto de construcción de paz y resarcimiento de las víctimas donde la memoria juega un papel crucial.

Sin embargo, ese contexto es limitado por varios motivos. Primero, por la propia concepción de las categorías nodales de este nuevo discurso: violencia y víctima, que terminan siendo reducidas a la percepción de los efectos de la violencia (daños, traumas, sufrimiento), minimizando o, en el peor de los casos, invisibilizando asuntos relevantes como el por qué se produce esa violencia de manera sistemática y/o cuáles son las condiciones que la generan. Se erigen, así, memorias del padecimiento que no cuestionan los factores estructurantes del largo conflicto sociopolítico vivido en el país. Segundo, se edifica la noción de víctima asumida de manera esencialista y pasiva, carente de agencia social, incluso, bajo tutelaje, pues jurídicamente se considera que no cuentan con el ejercicio pleno de la ciudadanía (Artículo 2, Ley 1448 de 2011). Por último, cabe resaltar los últimos acontecimientos derivados del cambio de contexto político en 2019, que van en detrimento de las políticas de memoria hasta entonces vigentes: «[...] una corriente gubernamental que niega las bases políticas y sociales de toda esa arquitectura institucional: la existencia misma del conflicto armado» (Sánchez 2019, 21).

Otras formas de hacer memoria

Las anteriores discusiones buscaban señalar los vacíos de las políticas actuales de la memoria, especialmente en relación a la categoría de víctima porque tiende a convertirse en una memoria de la contemplación. Sin embargo, mi acercamiento a los territorios de la periferia de Medellín me permitió reconocer la existencia de otros tipos de memoria. A través de un proceso de investigación participativa en algunos barrios de la periferia⁶, donde me interesaba conocer las condiciones de vida de estos habitantes y sus trayectorias de poblamiento, pude constatar que al mismo tiempo que conocía la dureza de la vida de estos sujetos también identificaba las formas de solidaridad y organización colectiva que les permitió la construcción de estos barrios de manera autogestionada.

6.

En los cursos de investigación formativa del Programa de Sociología de la Universidad de Antioquia (2011-2019), y de proyectos de extensión sobre la memoria del poblamiento de las laderas nororiental y noroccidental de la ciudad (ver nota 2).

En efecto, las historias de vida de estos pobladores se imbrican entre el hostigamiento por parte de diferentes actores armados y su condición de precariedad; pero esa situación no elimina la existencia de agencia social por parte de estos sujetos que fueron pasivos frente a sus condiciones de vida. Así nació la idea de reconstruir la memoria del proceso de urbanización popular de estos barrios. Se trataba de poner en diálogo las memorias de estos protagonistas, memorias de vida y lucha atravesadas por el conflicto social y político; artífice de las dinámicas societales y del ordenamiento territorial del país. Era imposible dejar de lado el tema del conflicto en estos sectores populares, pues ha estado presente en los intersticios de su vida social. No obstante, la propia existencia de estos barrios demostraba que los sujetos habían persistido, que no eran inermes ante la fatalidad de sus existencias precarias: habían respondido recursivamente frente a las dificultades, conflictos y problemas que se les presentaban.

Esta era la memoria que quería registrar, diversa, con múltiples aristas, con episodios de sufrimiento, pero también de resistencia. Aquí la noción de agencia es clave porque ayuda a entender la existencia de un espacio de flexibilidad y acción de los sujetos subalternos:

Agency is not a natural or originary will, but rather takes form as specific desires and intentions within a matrix of subjectivity —of (culturally constituted) feeling, thoughts and meanings [...] In all of these cases there is an exploration of how the condition of subjection is subjectively constructed and experienced, as well as the creative ways in which it is —if only episodically— overcome (Ortner 2006, 110-111).

La agencia no es una voluntad natural u originaria, sino que más bien adopta la forma de deseos e intenciones específicos dentro de una matriz de subjetividad, de sentimientos, pensamientos y significados (culturalmente constituidos) [...] Todos ellos analizan tanto de qué manera la condición de sujeción se construye y se experimenta de modo subjetivo como las formas creativas en las que se trata de superarla, aunque sólo sea esporádicamente.

La agencia no es una fuerza soberana, en realidad sólo es posible entenderla en conexión con las relaciones estructurales y los juegos de poder que estructuran la existencia social y subjetiva (Butler 2001). Ahí emerge la posibilidad de la subversión, de cara a las relaciones de sometimiento. Esta noción llevada al campo de la memoria significa la existencia de una memoria no remisa, proactiva, que hace parte del juego de intencionalidades políticas en confrontación.

Memorias de poblamiento popular

La reconstrucción de la memoria del poblamiento de los barrios de la periferia de Medellín, desde la perspectiva de sus protagonistas, representa un ejercicio de exigibilidad de una memoria que, además de narrar sus sufrimientos sociales, pone al descubierto las acciones e ideales que los llevó a persistir en medio de las adversidades. Es la revaluación de la mirada del Otro asimétrico e inferior, por un sujeto con agencia.

Cabe recordar que el poblamiento de las periferias urbanas en el país hace parte la disputa histórica por la tierra. Desde el periodo de La Violencia en Colombia se estableció una lógica de ordenamiento territorial donde las élites han usado la guerra interna como estrategia de poder para expropiar tierras y expulsar a sus pobladores, principalmente, campesinos, quienes —a su vez— han emprendido procesos de colonización en otros territorios (baldíos, con baja ocupación y/o de «engorde»⁷). Este ciclo de desposesión-resistencia es el que April-Ginest (1992) llama «colonización popular».

Los campesinos desterrados por el conflicto armado en Colombia fueron expulsados hacia las ciudades que no estaban equipadas para recibir ese volumen de población. Se produjo un crecimiento desbordado de las mismas, impidiendo resolver las necesidades básicas de los nuevos habitantes y agudizando problemáticas sociales ya existentes como la carencia de empleo, la falta de vivienda de servicios públicos y, en general, de condiciones de vida dignas (Coupé 1996). Tales circunstancias fueron caldo de cultivo para los procesos de urbanización popular en las periferias de la ciudad a través de tomas colectivas de la tierra y de loteos por parte de particulares.

Así se configuró una ruta de poblamiento de los sectores sociales más precarizados: los desterrados por el conflicto armado de las zonas rurales y los destechados de las ciudades que



Villa Turbay, década de los setenta, Medellín.
Fuente: Mauricio Abad, Proyecto la Esquina del Movimiento.

7.

Término coloquial para denominar los terrenos en manos de pocos propietarios, desocupados y sin producción.

colonizaron los territorios de la periferia urbana mediante estrategias colectivas de autogestión. Buena parte del crecimiento urbano de Medellín se produce bajo este modelo de poblamiento territorial, maximizado en los contextos de la periferia por ser tener terrenos baldíos, cambios permanentes en el uso, valor del suelo y espacio edificado (Arteaga 2005).

Este es el trasfondo del surgimiento de los barrios informales de la periferia de Medellín y que son objeto de la presente reflexión: La Honda, La Cruz, Bello Oriente, María Cano Carambolas, Versalles N.º 2, Esfuerzos de Paz en la ladera Nororiental, Picachito y El Triunfo en la ladera Noroccidental de la ciudad. Son barrios que nacieron en el lapso de los últimos cuarenta años en medio de condiciones de violencia y precariedad, pero también, como he señalado, con formas de resistencia activadas por los sectores subalternos, factibles de leerse en clave de colonización urbana popular. En otro escrito (Pérez, 2018) sostengo que esa categoría puede ser retomada en el contexto de las periferias urbanas, especialmente, durante las últimas décadas cuando el conflicto armado colombiano se intensificó en las zonas rurales y en las ciudades, presionando a las poblaciones a nuevas formas de migración y ocupación territorial.

Con base en este contexto sociohistórico, a continuación pongo en consideración dos ejes analíticos para pensar un posible modelo explicativo del proceso de urbanización popular en las periferias. El primero, referido a los factores estructurantes que, a mi parecer, configuraron el contexto de poblamiento barrial o campo social en disputa, donde entran en juego los intereses de los sectores populares (con sus diferencias internas), los dueños de la tierra (élites económicas y políticas de la ciudad), los actores armados, las organizaciones sociales, los especuladores urbanos, los intereses particulares y el Estado. Véase:

- a) La interacción naturaleza-cultura que habla de las condiciones del territorio: las partes altas de las montañas que circundan la ciudad de Medellín

Barrio María Cano Carambolas,
Comuna 8, Medellín, Colombia.



caracterizadas por tener terrenos empinados, escabrosos y de difícil acceso. Son los bordes urbano-rurales en donde prevalecía, cuando comenzaron a ser poblados, lo rural. Se trataba de fincas, en su mayoría de engorde, de grandes propietarios de la ciudad⁸, ricas en recursos naturales: fuentes hídricas, fauna y flora.

- b)** El factor sociopolítico alude al conflicto armado interno, uno de los principales agentes del ordenamiento territorial del país, que ha generado desplazamientos masivos, colonización de nuevos territorios y repoblamiento de otros. Gran parte de la población de estos barrios es desterrada de zonas rurales, especialmente, de la subregión de Urabá, del Oriente antioqueño y del departamento del Chocó. Pero, también, desplazados intraurbanos de otros sectores de la ciudad de alta conflictividad como la Comuna 13.
- c)** El factor socioeconómico que es esencial para comprender el proceso de poblamiento de las periferias, pues las condiciones de vida de estos habitantes son precarias en cuanto a las necesidades esenciales para una vida digna (vivienda, servicios públicos, salud, educación, trabajo), pero también por la ausencia de una participación efectiva y en equidad de condiciones en las esferas políticas, sociales y culturales de la ciudad.
- d)** El factor sociocultural, hace referencia al conjunto de acciones colectivas sustentadas en tejidos sociales y organizaciones comunitarias que permitieron desarrollar el proceso de urbanización popular. Desplegaron prácticas solidarias como el convite que consiste en el trabajo colectivo para resolver problemas y necesidades conjuntas, la olla comunitaria que se comparte en las jornadas de trabajo (reuniones y/o festividades), la realización de bazares, ventas o rifas para recoger fondos comunitarios, entre otros.

El segundo eje analítico es el relacionado con la noción de proceso, específicamente, con la trama narrativa constituida por los eventos considerados memorables por sus protagonistas. Memorables en el sentido de sintetizar las experiencias que dejaron huellas perdurables. Son recuerdos no neutrales que denotan los matices de los contextos de vida y de las singularidades de quienes los testimonian. La evocación es un proceso mediado por la política de la memoria (Sánchez 2006); legitima una versión del pasado que prioriza determinados eventos y reconstruye una trama de las vivencias según las estructuras sociales subyacentes y las subjetividades en juego.



Olla comunitaria, barrio el Triunfo,
Comuna 6, Medellín.
Archivo Fundación Social.

8.

Entre las familias más poderosas dueñas de los territorios de los bordes de la ciudad están: los Cock, los Bayer, los Villa, los Restrepo, los Ramírez Jons, muchos de los cuales lotearon sus propiedades para venderlas y crear sociedades urbanizadoras (Coupé 1993).

Esto salió a flote en la lectura de las memorias barriales: la prevalencia —pese a las particularidades de los relatos— de una lógica procesual no lineal que ayuda a visibilizar los cambios subyacentes de la urbanización popular de las periferias de Medellín; mostrando momentos recurrentes y significativos para los pobladores, tales como: **a)** el antes, que habla del destierro, evocando los contextos de vida, sus añoranzas y los hechos de ruptura marcados por la violencia y por la huida de sus lugares de origen; **b)** la llegada, momento referencial de entrada al territorio de las periferias, simbolizando el recomenzar de un nuevo proyecto de vida; **c)** la construcción del tejido social sustentado en los lazos interpersonales, la solidaridad y las formas organizativas comunitarias para afrontar las múltiples necesidades; **d)** la urbanización popular, como el conjunto de acciones de autogestión (vivienda-caminos-acueducto-carretera-escuela) realizadas por las familias y la comunidad para asegurar las condiciones de vida esenciales. Obsérvese la siguiente narración construida a varias voces sobre el proceso de formación de los barrios:

Antes de ser desplazada me nombraron presidente de la Junta de Acción Comunal y también fui concejal por la UP, yo citaba a unas reuniones y hacíamos trabajos, caminos, puentes [...] un día llegó corriendo ese muchacho hijo mío de crianza, dijo: ‘perdámonos que mataron un pelado de 15 añitos y otro de 17, que estaban sembrando en la finca, jallá los amarraron y vea los picaron! ja mí no me vieron y yo me volé!’ Entonces salimos así como estábamos, mi viejo, sin zapatos, se voló con lo que tenía encima... todo quedó allá: el ganado, las gallinas, los pollos, la yuca, el plátano, el maíz que estaba sembrado [...] el desplazamiento es como cuando unos marranos los tienen encerrados y salen a la calle y no saben para dónde van a pegar [...]

Llegamos a Medellín, a albergues, a rodar, entonces una señora me dijo que subiéramos la montaña para Bello Oriente —que podíamos invadir— no teníamos con qué pagar arriendo ni nada; entonces yo me vine, me metí con uno de los hijos, a boliar pica y pala, felices porque ya íbamos a coronar cuando a los 15 días llegó la policía a las tres de la mañana y nos tumbaron los ranchitos; apenas se fueron, volvimos esa misma tarde y empezamos a armar dos palos altos y unos pequeñitos a los lados y forrábamos con costales [...] al poco tiempo, ya estaba metida allá, me llamaron y me nombraron en el comité del barrio.

El domingo era el día más alegre porque con improvisados tarros de lata, yo y otros cuantos niños del barrio podíamos ayudar a traer la mezcla. Recuerdo que mi mamá, junto con otras vecinas, hacían un rico sancocho, para el cual todos sacaban la papa,

la yuca o el pedacito de hueso que hubiera en las casas. Y nuestros padres madrugaban a traer de la parte de abajo el cemento y la gravilla [...] se fueron comprando las tablitas y así fuimos haciendo con el tiempo la casita de material. Lo primero fue quitar toda la maleza y cuando el lote estuvo limpio, comenzamos con pica y pala a trabajar haciendo el banqueo para dejar plano el terreno [...] Fuimos comprando adobes y los guardábamos; cada vez que teníamos dinero se compraban la arena y el triturado y lo íbamos subiendo. Cuando veíamos que teníamos como pa' un muro, lo hacíamos... eso fue así durante unos tres, cuatro, cinco, seis, siete años...

La participación de la comunidad era importante, todos los que vivíamos aquí cogíamos pa' el centro, la escuela, el salón de reunión de la acción comunal; antes de ser escuela esa era la sede de la acción comunal, ahí nos reuníamos y decidíamos lo que íbamos a hacer en la comunidad... En la construcción de la carretera se hacían convites [...] nos reuníamos las vecinas, las poquitas que hacíamos el almuerzo el domingo, un sancocho y una mazamorra [...] Hacíamos unas olladas de sancocho.

La escuelita que había era de unas tejas de zinc todas rotas y allá entramos a los muchachos, los matricularon, no alcanzaban los asientos para todos. Estaba Flamarío, me recuerdo de ese profesor con mucha gratitud porque les enseñó a mis hijos. Los asientos eran piedritas o pedazos de tablas, y cuando se largaba el invierno él se ponía una chaqueta y salía a cubrir a los niños para que no se mojaran (Comunicación personal, pobladores de La Honda, Bello Oriente y El Triunfo, periodo 2015-2016).

Con estos elementos, podría plantearse un modelo interpretativo del poblamiento de las periferias de Medellín en clave de un proceso de larga duración: la colonización popular como parte de la disputa histórica por la tierra, tramitada a través de la confrontación armada que ha desplazado a una gran cantidad de la población hacia las zonas marginales, en este caso, las periferias urbanas convertidas en lugares de refugio. Esto hace parte de los factores estructurales que los condiciona y oprime. Y, al mismo tiempo, evidencia la agencia social de los pobladores de las periferias que construyeron sus propios barrios; cuestionándose, así, las formas reduccionistas de clasificarlos apenas como víctimas o desplazados cuando poseen identidades diversas resultado de sus trayectorias y sus acumulados socioculturales. La urbanización popular habla, por tanto, de sujetos plurales que no sólo son portadores de historias de dolor sino también de memorias de lucha y resistencia social.

En este capítulo pongo en discusión varias cuestiones de interés actual como la violencia, la noción de víctima, la inequidad, la resistencia social, las periferias urbano-populares y las formas de hacer memoria. Aclaro que no busco concluir, porque se trata de debates densos y polémicos; sólo quiero relacionar algunos ejes de reflexión expuestos a lo largo del texto. Un primer elemento a destacar son las marcas contemporáneas de las sociedades del llamado Sur Global⁹: el conflicto armado, la violencia y la precariedad, como el caso aquí estudiado de Medellín (Colombia). El ritmo de crecimiento urbano en el Sur Global y, específicamente en América Latina y Colombia, ha sido acelerado y abrupto, con un agravante: se carece de condiciones socioeconómicas esenciales para satisfacer las necesidades básicas de sus pobladores, provocando la proliferación de ciudades superpobladas con falta de empleo, alta incidencia de pobreza y violencia. Situación agudizada desde los años 1980-1990, cuando se consolida el modelo neoliberal a nivel mundial ocasionando profundas reformas societales que imponen el libre mercado y normalizan la precariedad laboral como la nueva condición de trabajo. Factores que generan lo que Davis llama «áreas urbanas hiperdegradadas», es decir, la expansión de territorios donde prevalece la informalidad —de la vivienda, los servicios públicos esenciales y del trabajo—; así, «en lugar de ciudades de luz elevándose al cielo, la mayor parte del mundo urbano del siglo XXI se mueve en la miseria, rodeado de contaminación, desechos y podredumbre» (Davis 2007, 32). Y con ello, la exacerbación de distintas formas de violencia como la criminalidad, la violencia estatal, la violencia doméstica, la de género, y en muchos contextos, el control de actores armados ilegales como los narcotraficantes y los paramilitares, en el caso colombiano.

Este conturbado contexto socioeconómico y político ha aumentado la vulnerabilidad de los territorios y de los sectores sociales menos favorecidos, erigiéndose una nueva subjetividad social: la víctima que, como todo constructo social, se ha convertido en objeto de disputa. La víctima es una categoría social cimentada en un estatus inferior (como el ‘pobre’) que incita a acciones de intervención para atenuar esa condición, pero que, desde enfoques críticos, se cuestiona el trasfondo pasivo de estas medidas que no transforman las relaciones estructurales que reproducen tales desigualdades económicas, sociales y políticas. En los tiempos actuales, la víctima se ha convertido en un mito cultural (Giglioli 2017) que esencializa las posiciones sociales y torna la vulnerabilidad en un lugar de identidad irrestricta e intocable.

9.

De acuerdo con Souza (2018) se trata de territorios que concentran las regiones más empobrecidas y subdesarrolladas del planeta, con altos índices de crecimiento demográfico y urbano.

En medio de tensiones y disputas, la victimización aparece como una estrategia política desplegada por los poderes dominantes para apaciguar problemáticas estructurales: la desigualdad, la injusticia, la intolerancia, actuando como discurso regulador y cobrando un peso relevante en los actuales procesos «oficiales» de hacer memoria. Se vive la musealización de la memoria desde una perspectiva victimizante que, si bien reconoce los hechos de violencia también se convierte en una forma de dominación simbólica frente al Otro (víctima), buscando resarcir su oprobio por medio de la transformación de su subjetividad sufriente en objeto de recordación y conmemoración pública (Giglioli 2017).

No obstante, en los intersticios de estos discursos se han recreado otras miradas y otras maneras de hacer memoria. Defiendo la idea que se trata de formas no pasivas, no domesticadas; que los sujetos subalternos activan formas para resistir o persistir, es decir, de poner en escena repertorios de vida a través de los cuales lidian con situaciones de precariedad y sufrimiento, generándose otro tipo de posibilidades vivenciales. En este caso, las memorias de resistencia que hablan no sólo del dolor sino también de la disputa, de las formas de confrontar los poderes y de reinventar alternativas. Esta dimensión se abordó con un estudio de caso etnográfico: las memorias de ocupación y urbanización de las periferias de Medellín por sectores urbano-populares. El poblamiento de las periferias urbanas en el país hace parte de la disputa histórica por la tierra. Los procesos de urbanización popular obedecen a esta lógica como se puede constatar con las tomas colectivas de tierra y los loteos particulares por parte de los desterrados del conflicto armado y de los destechados, que colonizaron los territorios de la periferia urbana mediante estrategias colectivas de autogestión. Buena parte del crecimiento de Medellín se produce bajo este modelo de poblamiento territorial, dando origen a múltiples barrios de la periferia tal como fue descrito.

Cabe enfatizar la categoría social de lo urbano-popular, poco debatida en la esfera académica y política, pese a que constituye la mayoría de la población mundial y, especialmente, del Sur Global, como se evidencia en las proyecciones demográficas para el año 2025 de América Latina y el mundo estarían por encima del 80% de urbanización (Lattes 2001).

Lo urbano popular alude a aquellos sujetos empobrecidos o precarizados que habitan espacios urbanos, generalmente de las periferias, que construyen lazos de proximidad en medio de la cotidianidad y de las luchas por la sobrevivencia. No se trata de identidades esenciales sino de ciertas cualidades socioculturales expresadas en el encuentro de diversas procedencias, trayectorias, saberes y prácticas que se conjugan en un territorio donde comienzan a emerger tejidos sociales, sentidos colectivos y referentes comunes. De hecho, el poblamiento urbano-popular de las periferias de Medellín permite identificar este tipo de dinámicas sociales

Barrio Esfuerzos de Paz,
Comuna 6, Medellín.
Fotografía: Edwin Correa.



como las memorias de resistencia aquí referidas, que han posibilitado revisar críticamente los discursos institucionales de la memoria.

En este ejercicio reflexivo fue relevante el enfoque metodológico asumido en la reconstrucción de las memorias de resistencia de los pobladores de las periferias de Medellín, la etnografía de la memoria, a través del cual se busca ir más allá de la recopilación de narrativas usualmente centradas en ciertas figuras (los líderes) cuyos discursos se tornan hegemónicos y limitados. Con la etnografía de la memoria, lo vivencial y lo experiencial se convierten en escenarios de información significativa, pues no se busca hacer (sólo) memoria el recuerdo sino de caminar, reconocer y visitar las espacialidades, los objetos, los cuerpos, las tradiciones desde diversos lugares de enunciación donde habitan y se recrean las huellas y los sentidos sociales y subjetivos de las trayectorias de vida relevantes en los procesos colectivos, en este caso la urbanización popular.

Finalmente, me resta dejar la provocación a seguir indagando y tejiendo memorias sociales no sumisas, que ayuden a reflexionar nuestra condición existencial desde miradas polifónicas y, por qué no, esperanzadas.



Barrio Esfuerzos de Paz,
Comuna 6, Medellín.
Fotografía: Edwin Correa.



Bibliografía

- Aprile-Gnisset, Jacques. 1992. *La ciudad colombiana. Siglo XIX y siglo XX*. Bogotá: Banco Popular.
- Arteaga Arredondo, Isabel. 2005. «De periferia a ciudad consolidada. Estrategias para la transformación de zonas urbanas marginales». *Bitácora Urbano Territorial*, vol. 9, n.º 1: 98-111.
- Butler, Judith. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.
- Candau, Joël. [1998] 2001. *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro. 2007. «La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra». *Antípoda*, n.º 4: 75-99.
- Chomsky, Noam. 2001. «El terrorismo funciona». *Al-Ahram Weekly*, 7 de noviembre de 2001. https://www.nodo50.org/csca/agenda2001/ny_11-09-01/chomski_8-11-01.html.
- Coupé, Françoise. 1993. *Las urbanizaciones piratas en Medellín: el caso de la familia Cock*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Centro de Estudios del Hábitat Popular - CEHAP. 1993.
- Delacroix, Dorothée. 2014. «*Ethnographie des mémoires de la guerre au Pérou (1980-2000): vivants, morts et souffrants dans les communautés paysannes andines*». Tesis de doctorado. Toulouse: Université Toulouse.
- Davis, Mike. 2007. *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique. 2001. «Eurocentrismo y modernidad». En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter D. Mignolo, 57-69. Buenos Aires: Signo.
- Fals Borda, Orlando y Carlos Rodrigues Brandão. 1987. *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental.

- Fuentes-Becerra, Diana y Clara Atehortúa-Arredondo. 2015. «Sobre el sujeto-víctima: configuración de una ciudadanía limitada». *Opinión Jurídica*, vol. 15, n.º 29: 65-77.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Giglioli, Danielle. 2017. *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder.
- Grosso, Bruno y Patricia Flier. 2001. *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Al Margen.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hartog, François. 2012. «El tiempo de las víctimas». *Revista De Estudios Sociales*, vol. 1, n.º 44:12-19
- Jimeno, Myriam. 2011. «Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico». *Cuadernos de Antropología Social*, n.º 33: 39-52.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lattes, Alfredo. 2001. «Población urbana y urbanización en América Latina». En *La ciudad construida: urbanismo en América Latina*, editado por Fernando Carrión, 49-76. Quito: FLACSO.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. *Los argonautas del Pacífico*. Barcelona: Península.
- Medina Gallego, Carlos. 1990. *Autodefensas, paramilitares y narcotráfico en Colombia: origen, desarrollo y consolidación: el caso "Puerto Boyacá"*. Bogotá: Documentos Periodísticos.
- Molano, Alfredo. 1994. *Trochas y fusiles*. Bogotá: Áncora.
- Montaño, Eugenia Allier y Emilio Crenzel. 2015. *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Munck, Rolando. 2010. «La teoría crítica del desarrollo: resultados y prospectiva». *Migración y Desarrollo*, vol. 8, n.º 14: 35-57.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Pérez Fonseca, Andrea. 2018. «Las periferias en disputa. Procesos de poblamiento urbano popular en Medellín». *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia) n.º 53: 148-170.
- Riaño-Alcalá, Pilar y Erin Baines. 2012. «Cuando el archivo está en el testigo: documentación en escenarios de inseguridad crónica». *Análisis Político*, vol. 25, n.º 74:49-70.
- Sánchez Gómez, Gonzalo. 2006. *Guerras, memoria e historia*. Bogotá: La Carreta Editores, Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez Gómez, Gonzalo. 2020. *Memorias, subjetividades y políticas. Ensayos sobre un país que se niega a dejar la guerra*. Bogotá: Editorial Crítica.
- Sánchez Gómez, Gonzalo y Ricardo Peñaranda (comp.) 1991. *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: Cerec.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2018, «Introducción a las Epistemologías del Sur». En *Epistemologías del Sur*, coordinado por Meneses, María Paula y Karina Bidaseca, 25-62. Buenos Aires: CLACSO y Centro de Estudios Sociales de Coimbra.
- Sprenkels, Ralph. 2017. «El trabajo de la memoria en Centroamérica: cinco propuestas heurísticas en torno a las guerras de El Salvador, Nicaragua y Guatemala». *Revista de Historia*, n.º 76: 13-46.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Uribe, María Teresa y Liliana María López. 2006. *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*. Medellín: Carreta Editores: Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.

Wechsler, Wanda. 2015. «La construcción y musealización de la memoria del Holocausto en la Argentina reciente». *Aletheia*, vol. 5, n.º 10: 1-16.

Williams, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Persistencia Social en tiempos de Precariedad: el **Sujeto Viviente** en **Venezuela**



Mariana Beatriz Suárez Fonseca

Investigadora del Centro de Estudios de Etnografía Comprometida, CEEC.
Investigadora del Grupo de Investigación Vidas, Violencias y Con-Vivencias en América Latina y el Caribe,
VALEC, Universidad de Los Andes, Venezuela.

mabesufo99@gmail.com

Miembro de la Red de Persistencias y Precariedades en América Latina.

Al tratar de comprender hoy, en el año 2023, la realidad que viven Venezuela, Latinoamérica y el mundo, se generan más dudas que certezas. Cuando se creía que había alguna respuesta, cambiaron las preguntas y, ante ello, los asombros crecen y las certidumbres no.

Soy de origen colombiano, en los últimos treinta años he vivido de manera directa la experiencia venezolana como ciudadana, como habitante de barrio popular en ciudad intermedia, relacionada con la institucionalidad educativa, vinculada al movimiento social de mujeres y activa en la gestión comunitaria en procesos culturales y de alimentación consciente centrada ante todo en niños y mujeres.

Comparto esta narración que es guardada sin duda con la subjetividad de quien la cuenta, pero eso no quita su valor como registro. Vele el lector y la lectora por pulir y agudizar su discernimiento, les invito a enterarse de manera profunda y variada sobre la versión que se les cuenta y que saquen sus propias conclusiones y lecciones.

La impresión que tuve al pasar la frontera por el Departamento Arauca en Colombia hacia el Estado Apure en Venezuela, era que dejaba atrás la tensión bélica colombiana y me recibía un ambiente de bullicio y distensión. No era ajena a la idea preconcebida de que los venezolanos «no trabajan», son «derrochadores y vida buena», «se la pasan de fiesta en fiesta»; pero la constancia es que no es así ¡todos los días se vende en los comercios, estudian jóvenes y niños, transitan los carros, hay en lo público y privado producción, servicios y circulación de artículos varios! ¿Cómo que no se trabaja? ¡Claro que sí!

Dejando atrás la primera impresión, con el trascurrir del tiempo y los cambios políticos del país, comencé a tener la certeza de que vivía una realidad dinámica de transformación e incertidumbre. Animada con el impulso que dan las causas sociales colombianas, procuré integrarme a la propuesta del Socialismo Siglo XXI y como voluntaria me incorporé a varias de las Misiones impulsadas por el gobierno con Hugo Chávez a la cabeza para así contribuir en la construcción del poder popular.

En corto tiempo me quedó claro que los esquemas tradicionales de construcción social que plantean procesos de largo aliento, con rigor en las metas, responsables y control para obtener resultados progresivos, no son precisamente los que funcionan en Venezuela, donde adquieren otra dinámica basada en la iniciativa, la movilidad y la motivación profunda que tienen, cuestión que para mí es aún indescifrable.

Cuestionados mis esquemas previos y ante la evidencia del acierto y contundencia que han demostrado los sectores populares y el gobierno Bolivariano para resolver situaciones críticas cotidianas o acontecimientos significativos como los paros nacionales, golpes de Estado, desembarcos de mercenarios o el sostenido bloqueo económico, me coloqué con valoración y respeto en mi oficio de etnógrafa para observar en detenimiento mis vivencias y las del entorno social.

Resolviendo la vida diaria en medio de coyunturas nacionales e internacionales muy tensas, pude identificar en medio de cambios acelerados y sorprendidos que se evidencia el quiebre y evidente cuestionamiento a lo que en Venezuela y en las sociedades tradicionales de Latinoamérica se creía constituido y perdurable, relacionado esto con el funcionamiento de las Instituciones Públicas (universidades, hospitales, servicios, entre otros); la estabilidad monetaria y el cambio de divisas internacionales; la garantía del abastecimiento alimentario, del suministro de combustible y transporte.



Misión Robinson,
Plan Nacional de Alfabetización.

Todos estos puntos, y muchos otros, han dejado de funcionar de la manera tradicional, de modo temporal (en lapsos cortos o largos) o permanente. Se ha colapsado la forma habitual de existir, afectando a la población venezolana, provocando periodos críticos de carencia, precariedad y conflicto.

En esta realidad compleja, algo que considero significativo y que se expresa tanto en lo cotidiano como en acontecimientos cruciales, es la capacidad y talento que se tiene para convocarse, movilizarse y resolver las cosas; veo que hay iniciativa y músculo movilizador para actuar de manera decisiva, con cohesión y disciplina.

He observado que ante la crisis generada por la desestructuración social e institucional, existe la urgencia de resolver las necesidades básicas, el empuje de la vida y de lo vivo, han permitido aflorar con fortaleza nuevos modos de vivir, que se manifiestan en diversas experiencias organizativas, en la construcción de un original y novedoso tejido de relaciones y prácticas sobre el cuidado y la reproducción de la vida, realidad que evidencia la manera particular de combinar en armonía y equilibrio las relaciones entre lo físico, lo biológico y lo humano, como lo señala Moncayo (2017).

Es ante la evidencia de estos modos de vida diferentes que puedo constatar la existencia de lo que denomino el Sujeto Viviente, que contribuye a dar nuevas dimensiones a la persistencia social venezolana, pues no sólo resiste, re-existe y se re-plantea, sino que además crea, resuelve y construye nuevos referentes de vida en medio de la tensión y la carencia.

Me admira en esta Venezuela de hoy ver cómo un obrero/a, trabajador/a o funcionario/a público, resuelve dificultades sin mayores recursos, con limitados conocimientos y despliega una increíble creatividad e ingenio al solucionarlos siendo capaces, pese a los inconvenientes, ¡de mantener funcionando este país! Resalto en particular los esfuerzos educativos, de investigación, productivos, de innovación tecnológica y de gestión social que se desarrollan por fuera de la institucionalidad tradicional.

Con cierto asombro, procuro indagar qué hay en estos maestros y maestras, trabajadores y obreros, funcionarios o pobladores que desarrollan su trabajo y servicio no por estímulos salariales, y producen «matando tigres» con diversos emprendimientos, que les permita aumentar los ingresos económicos.

No preciso calificar qué virtudes y capacidades se han desarrollado para que cualquier ciudadano o ciudadana del común pueda hacer sus compras, manejando tres monedas diferentes

(dólar americano, bolívar soberano y peso colombiano). Con cualquier noticia o acontecimiento al parecer absurdo nos podemos levantar a diario y aún así, en medio del acoso, a diario se resuelve la vida de manera creativa o quizá para algunos con el favor de la providencia divina.

Es de señalar que, a la par de resaltar las potencialidades, está el lado oscuro y las contradicciones, que evidencian y hacen posible la «disociación mental» y otras «locuras sociales» como el bachaqueo, matraqueo, la dolarización de facto que propician el acaparamiento, la desigualdad y la especulación. Precisamente en medio de esta compleja realidad, es que se visibiliza y emerge el Sujeto Viviente, con un «rostro propio» de rasgos imprecisos y maltrechos, quien está construyendo «otras formas de ser y vivir» imperceptibles, propias y novedosas. Percibo y valoro la capacidad y sentido para hacerse y reinventarse de manera permanente, en circunstancias tensas; de expresarse desde su vacilación y valentía, con capacidad de disentir y de crear lo novedoso; esto me anima a seguir preguntándome sin esperar respuesta cierta: ¿Qué mueve a ese Sujeto Viviente en Venezuela, que es capaz de reorganizar y garantizar el cuidado y la reproducción de la vida en medio de la precariedad?

No es de mi interés justificar o validar la compleja situación que se vive, como tampoco minimizar su impacto desfavorable en el transcurrir diario de quienes habitamos en este país; sin embargo la persistencia y perdurabilidad de este proceso invitan a descifrar por qué, pese a la adversidad, este proceso no se viene abajo.

Tengo la opinión de que en Venezuela nos mantenemos en incertidumbre, caos, crea-acción, movimiento y ¡todo lo que se mueve, está vivo!. Las interrogantes se multiplican en medio de la presión y la rapidez de los cambios, esta realidad no hay verdad que la descifre con claridad, ni que señale ante ella certeza alguna.

Con esta reflexión ofrezco otra mirada sobre Venezuela y aludo a la constitución de un Sujeto Viviente que expresa un sentido y compromiso profundo con la Vida y que es quien contribuye a sostener y desarrollar este proyecto histórico, de características tan imprecisas como novedosas.

Como interpretación personal, este escrito tiene el interés no sólo de referirme a la experiencia vivida, sino también de motivar a los lectores y lectoras a una reflexión propia de su realidad y territorio, e invitarlos a identificar allí al Sujeto Viviente, en los nuevos modos y formas de vivir que emergen en medio de la inoperancia institucional y la precariedad existente, e invitarles al diálogo y valoración sobre las recientes experiencias y estallidos sociales, que sin duda, trazar renovados horizontes de transformación.

Antecedentes y contexto necesario

Fui, de quienes finalizando el siglo XX, ante la consigna «¡muerte al Socialismo, larga vida al capitalismo!» y la ofensiva de la derecha mundial, sintieron desconcierto y refundida la perspectiva de la lucha y reivindicación social.

Es en ese momento obscuro para las alternativas revolucionarias, que resurgen con el zapatismo en México (1994) y Chávez en Venezuela (1998), desde diversos caminos —la lucha armada (extra-institucional) y las elecciones (institucional)—; referentes de cambio que rehicieron la perspectiva social, confluyendo en la convocatoria según la cual *Otro mundo* es posible.

No era optimista el pronóstico de que en Venezuela un militar encabezara un cambio social y revolucionario. Sin embargo, comenzando el siglo XXI, con Hugo Chávez como presidente en Venezuela y sin mucho preámbulo, en Latinoamérica se inició un proceso de cambios institucionales, sociales y políticos que han aportado importantes aprendizajes.

En los primeros quince años del siglo XXI, con el impulso de una primera ola de gobiernos progresistas, se fue armando un mapa de integración latinoamericana conectando estrategias, planes, programas y organismos en lo político, económico, social, comunicacional y de infraestructura.

Aunque se asiste hoy a un nuevo repunte de gobiernos progresistas, entre avances y reveses, algunos de ellos han revertido o modificado sus propósitos y pocos como Venezuela aún se mantienen, con muchas dificultades.

En este complejo escenario, tan dinámico como sorpresivo, tan tenso como vigoroso, el proceso venezolano ha podido sostenerse hasta el momento actual (2024); este es un hecho que amerita ser comprendido y valorado. Para hacerlo, es aconsejable acudir a diversas y seleccionadas fuentes de información, con la precaución de discernir con ojo crítico lo recabado, porque lamentablemente la versión mayoritaria que se maneja sobre este país no sólo es sesgada sino que de manera intencional presenta una imagen irreal y deformada.

Por acceder de primera mano a la gestión pública venezolana identifiqué el impacto que tienen algunos vacíos estructurales, como la escasa formación y experiencia administrativa, de planeación y proyección estratégica; por otra parte, el tener una baja tradición y capacidad productiva favoreció la existencia de una relación calificada de *parasitaria*, tanto en lo social como en algunos renglones productivos. Estas carencias han sido determinantes cuando se

evalúa el acierto o fracaso de varias iniciativas productivas y sociales. Muy pronto fui constataando el impacto de los *factores externos desestabilizadores*, que de manera permanente desarrollan acciones contundentes, sostenidas y coordinadas, que contribuyen a la disfuncionalidad y desestructuración, tanto social como institucional y afectan a nivel nacional e internacional la estabilidad del país agravando con ello la precariedad y conflicto existente.

Me sorprende que en tan corto tiempo se haya pasado por tanta variedad de acciones desestabilizadoras, como golpes de Estado, paros patronales, marchas a Miraflores (sede de gobierno en Caracas), acciones violentas como las guarimbas que paralizaron al país, intentos de magnicidio, invasión mercenaria, autonombramiento presidencial de Juan Guaidó, bloqueo internacional y sabotaje interno permanente a la infraestructura pública.

Fue visible que este modelo desestabilizador fue aplicado en otros países con gobiernos progresistas, generando en Latinoamérica un retroceso social y político.

Como colombiana que he crecido y vivido por décadas en medio de la guerra, no me fue difícil identificar algunas de las medidas de intervención violenta, que no sólo afectan a Venezuela y Latinoamérica sino al mundo, y que por muchos medios se ha revelado que hacen parte de un diseño estratégico y geopolítico mundial; que es aplicado con medidas activas, preventivas o de confrontación, según los lugares donde requieren garantizar el control y dominación, los grandes capitales mundiales.

Una mirada somera a la realidad existente, invita a indagar e identificar cómo se ejecutan las medidas y estrategias de dominación en cada lugar del mundo, y qué impacto tienen sobre el territorio, la población y las políticas públicas de cada país. Comprenderlo permitirá sumar aciertos en el avance de los procesos de cambio social.

Los últimos veinte años, vividos en esta compleja realidad, me generan preguntas: ¿Por qué fracasa la desestabilización violenta en Venezuela? ¿Cuál es el acierto que ha tenido el gobierno y la población venezolana para hacer frente a este prolongado y agotador conflicto?

Fue en el Foro Social Mundial realizado el año 2006 en el Teatro Teresa Carreño, Caracas, que la muy breve exposición de la investigadora mexicana Ana Esther Ceceña (2006 a, 2006 b, 2014 y 2023) me permitió comprender el carácter de las nuevas guerras del hegemón dominante y la existencia de diseños y estrategias de Dominación de Amplio Espectro.

Estas referencias me permitieron identificar en la vida cotidiana y en las coyunturas de crisis que se han vivido, cómo el asedio permanente, las acciones simultáneas y el sentirnos sin

resguardo ni descanso; hacían parte de la ejecución de estas nuevas formas de guerra, identificadas por sus estudiosos como guerras asimétricas o híbridas.

Recuerdo que comenzando el proceso Bolivariano, reformada la Constitución, ratificado en referendo Hugo Chávez como presidente en el 2004, legitimada ante el mundo la vía democrático-electoral para adelantar los cambios y gobernar Venezuela, se inician también las acciones desestabilizadoras de la derecha opositora y la contrarrevolución.

Me parece que, conscientes o no, en Venezuela estamos resolviendo la vida en un teatro de operaciones de guerra, en medio de los peligros propios de este tipo de conflicto, que desconocemos, pero que no es la clásica guerra que se podía identificar.

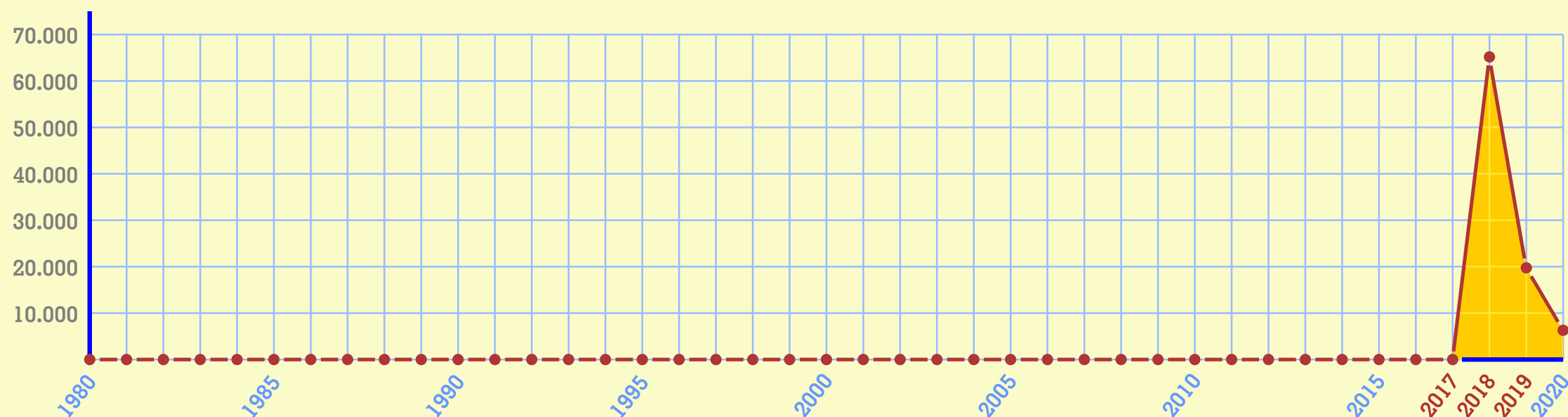
Con interés y disciplina acudí al estudio y observación de la realidad que vivíamos y así pude identificar que es importante el «manejo de las emociones y la manipulación del miedo»; que quienes hacen la «desestabilización financiera y de divisas» quizá no son los que comúnmente dirigen el ámbito militar; que realizan actividades desestabilizadoras no sólo el personal militar sino también personajes e instituciones públicas, políticas, eclesiásticas, empresariales, incluyendo la farándula, y con especial protagonismo, la criminalidad; y que las tensiones se dan a todo nivel en lo local, nacional e internacional.

Me sorprendió en una sociedad más bien tranquila y tolerante, verme ante un escenario cotidiano tan violento. Me detengo en las *guarimbas*, como un fenómeno agresivo, que fué reconocido publicamente como agenciado por instancias militares, paramilitares y de inteligencia de los EE.UU. y que contó con la participación de la derecha venezolana siguiendo el formato de las Revoluciones de Colores planteado por Gene Sharp (1988) para desestabilizar y tumbar gobiernos. La primera de ellas se desarrolló en el 2014 paralizando el país por un mes, con un saldo de 43 muertos; la segunda fue en el 2017 con el país inmovilizado durante 4 meses y con 130 muertos, dejando una huella trágica en la sociedad venezolana, así como daños significativos en todo el país.

Como sorpresa del día, en el 2015 se hizo pública la declaratoria de Barack Obama señalando a Venezuela como «*una amenaza inusual y extraordinaria para la Seguridad Nacional de Estados Unidos*», lo que ha desencadenado una serie de medidas externas como el *bloqueo* comercial, bancario y diplomático; la *descertificación*; el embargo de bienes y divisas; sanciones a personajes públicos y sedes diplomáticas; medidas que forman parte de un cerco global y colocan un estigma sobre Venezuela.

Muñeco representando a un médico cubano, colgado durante una protesta opositora en Caracas. El letrero dice «Fuera los ¡qué médicos cubanos!!»





Inflación en Venezuela según el FMI.
Fuente: www.epdata.es

Puede ser que fuera del país se desconozca que en muchos países no se reconoce y respeta la representatividad política, financiera, científica, cultural o religiosa de Venezuela y que por ejemplo, hoy día cualquier venezolano o venezolana no puede viajar por rutas internacionales que pasen por países que les hayan vetado; hay científicos o deportistas que no pueden asistir a eventos internacionales porque los organizadores les niegan su participación o la logística; a los artistas no les permiten ingresar o presentarse en ciertos países.

Un problema que se ha hecho público es el bloqueo al transporte marítimo o terrestre que podría abastecer de combustible, comida o medicinas, éstos son sancionados o devueltos, para impedir que lleguen estos recursos al país, situación que fue más crítica en la época de pandemia.

La restricción de divisas en dólares ha significado que las exportaciones venezolanas no se paguen en dólares, sino en recursos (carros, comida, pintura, logística, entre otros) lo que hace más difícil garantizar una economía nacional que pueda proveer y resolver las necesidades más urgentes para un digno vivir de la población venezolana.

Pareciese que se hubiera vuelto habitual la angustia e incertidumbre para sobrellevar la vida cotidiana, la que fluctúa y se agudiza de acuerdo a las coyunturas que genera el contexto internacional y nacional, y que mantienen al país debilitado.

Una pregunta que me hago a menudo es ¿por qué habiendo una situación tan propicia para un estallido social mayoritario, las opciones que ha hecho y convocado la derecha venezolana, han fracasado diluyéndose en su desatino e ilegitimidad?

Ante la pregunta hecha creo que estos formatos violentos y las lógicas externas impuestas han chocado con la identidad y el ser venezolanos, provocando su rechazo y han cimentado un sentimiento de dignidad personal y nacional, que se suma en contra de la intervención extranjera y de quienes lo han incitado, como es la derecha política venezolana. Las acciones sostenidas por medios externos y mercenarios no convocan a las mayorías y cualquier acción o intención de cambio que no surja de la propia entraña venezolana, casi con seguridad fracasará.

Me ha llamado la atención que los episodios violentos hayan sido neutralizados y desvanecidos en el tiempo, haciéndoles frente por medio de la **disuasión, capacidad de control y disciplina social**, impidiendo que la población se desborde ante tensiones violentas con una esperanza: «esto ya pasará».

En busca de comprender esta situación, fue revelador para mí encontrar en Gilberto López y Rivas (2020) el estudioso mexicano de la Contrainsurgencia y uso de la Antropología en la guerra, la explicación sobre la importancia que tiene para el ejército de los EEUU el **«entender la cultura local y los factores políticos, sociales, económicos y religiosos»** para poder obtener resultados favorables. En el caso venezolano queda cuestionada la efectividad de estas recomendaciones y su aplicación práctica.

Cierto es, desde mis vivencias y la percepción global del mundo, que estamos en un momento de reordenamiento geopolítico y en medio de tensiones propias de los conflictos no convencionales, esto nos afecta a todos sin distingo alguno; la agudeza de la observación, los aprendizajes y su sistematización, serán para las poblaciones marginadas y los interesados, de un valor incalculable para transitar con más aciertos y menos extravíos, en estos caminos de cambio social.

Desestructuración de la institucionalidad venezolana, *la no permanencia*

En los años que he vivido en Venezuela he presenciado cómo, en medio de un contexto complejo, con una realidad nacional cambiante, se han paralizado y/o revertido algunos de los esfuerzos iniciales de cambio social propuestos e impulsados por el Proceso Bolivariano.

He visto que por diversas circunstancias, van agonizando algunas instituciones y estructuras que tradicionalmente se cree que deben sostener a las sociedades. Podría decirse que hay una «desestructuración» de la institucionalidad, tanto pública como privada, puesto que las entidades no funcionan o no cumplen su papel asignado.

Algunos cambios notables que evidencian la percepción de esta desestructuración son que Venezuela hoy es un país sin el empuje de universidades públicas formando profesionales; un país con un sistema de salud incapaz de resolver los padecimientos y enfermedades; con un sistema deficitario en los servicios públicos de electricidad, agua, combustible; con unas finanzas de saldo en rojo y una devaluación sostenida de su moneda; con su estructura petrolera medianamente productiva; quebrado e impotente en sus aspectos salarial y pensional, y deslegitimado en los niveles de autoridad (administrativa, política, militar, eclesial).

He visto cómo agoniza la universidad clásica, agoniza porque profesores y alumnos emigraron, porque fue saqueada la infraestructura, porque no hay trabajadores de planta, porque no hay currículos actualizados; pero lo que agoniza es ESE TIPO DE INSTITUCIÓN, la que concibe e implementa una forma de relaciones que ha demostrado su iniquidad e inutilidad en el contexto social actual que se vive; agoniza pero no muere. Este estado de agonía se puede extender a cualquiera de las instituciones productivas, de servicios, educativas, comunicacionales entre otras.

Desde que llegué a este país se me dijo que no podría entenderlo sin el petróleo, o concretamente sin la renta petrolera. Esta ha moldeado muchos anhelos con su abundancia en recursos e infraestructura, así como ha generado las más variadas y ambiguas características tanto sociales como políticas.

Esa parte que se lamenta, que sufre, busca culpables y padece de manera negativa su ausencia, no se queda sólo en ese dolor, no se puede vivir con la nostalgia de «cuando éramos ricos y no lo sabíamos» como es un decir común en Venezuela. En este estado no habitual, no común, incómodo y difícil, hay una característica muy llamativa y prometedora, y es que no resalta el paradigma tradicional basado en el éxito material y el consumo.

Para aproximarse a lo que significa vivir en esta condición atípica y de tensión, invito a imaginar el impacto que en su vida puede tener que, de un momento a otro, se quede sin internet, sin luz, sin gas, sin combustible, sin alimentos o artículos de higiene personal, sin ingreso monetario suficiente; bien sea de manera temporal o prolongada, con la sensación de que está ante algo inexplicable e incierto.

Como «¡pal perro!», dirían las abuelas ante un panorama negativo como el existente; pero veo como este país ¡sigue funcionando!, ¡la sociedad venezolana sigue viviendo y reproduciéndose!; inventa nuevas formas de resolver las necesidades en medio de la adversidad presente, constituyendo nuevos valores y prácticas que son la **constancia viviente** de la capacidad humana para adaptarse y mantenerse de manera diferente a lo usual, explorando otras formas y referentes posibles para organizar y reproducir la vida humana.

En la cotidianidad vivimos una realidad ambigua que oscila entre dos actitudes principales, hay un dolor por no tener algo que se valora tras su pérdida, como la abundancia material; y lo nuevo, teñido de despojo, no es recibido con alegría o júbilo, pero enseña algo, una nueva actitud: la gente está más dada al trabajo, a moverse para resolver su nivel básico de subsistencia, no está esperando a que le resuelvan la vida. ¿Y no es esto último fundamental para la autonomía de cualquier persona o sociedad que busque su identidad e independencia?

Valoro que se manifiesta un ímpetu que coincide con el espíritu legado por Simón Rodríguez —«o inventamos o erramos»— así que surgen y se promueven los saberes, la cura para los males, los alimentos que se necesitan, la innovación de tecnologías propias y apropiadas; brotes éstos de una planta renovada, podada, retoños juguetones que disfrutan de las caricias del viento y del alimento del sol para hacer frondoso de nuevo su árbol-nación, que quiere florecer y dar fruto en abundancia.

Esta forma colectiva de obrar, esta actitud vacilante y valiente ha ido engendrando nuevas formas e instancias de organización social e institucional que aportan a los requerimientos urgentes que hay, soluciones útiles, necesarias y pertinentes; ahora bien, que éstas sean mejores o no respecto a las ya establecidas no es cosa de juzgar por ahora.

Sólo me queda por resaltar de esta experiencia lo significativo que es tener el valor, la convicción y el compromiso con la vida, su cuidado y reproducción, y mantenerla ante la dificultad con un ánimo bromista y decidido.

Precariedad en Venezuela

Para quienes residimos en Venezuela, vivir y convivir con la carencia y precariedad ha facilitado asumir una serie de actitudes y nuevos hábitos, que evidencian la gran capacidad de la especie humana para **adaptarse y resolver creativamente** las necesidades básicas de supervivencia en medio de la tensión.

Ante la pregunta curiosa de: cómo hacen para vivir ? no he podido encontrar explicación precisa; sin embargo, considero que una dinámica activa en pequeñas y grandes acciones, entre el **dar** y compartir con generosidad, así como el **recibir** con gratitud, resuelve demandas inmediatas para vivir y es en la reciprocidad que se genera al reconocer el **mérito** con que obra cada quien, lo que contribuye a solventar las **necesidades** propias o ajenas de acuerdo a las **posibilidades** que se tengan.

Por experiencia, he constatado que a medida que se manifiesta una carencia también aparece una solución básica y creativa, por ejemplo: a falta de útiles de aseo personal como el papel higiénico, jabón o crema dental, se resuelve con el uso de agua, jabón y cremas artesanales; cuando no hay harina industrial o azúcar, se recurre al maíz en grano y la panela; cuando no funciona la medicina alopática, se opta por las yerbas, la sanación y el naturismo; de tal manera que siempre se encuentra el sustituto, la «otra forma de Ser y Hacer», que por lo general se refiere a prácticas ancestrales o naturales, comúnmente desconocidas o relegadas, que se rescatan y se hacen vigentes en la nueva situación.

Me ha llamado la atención la capacidad de adaptación y resolución, así como el autocontrol emocional en los momentos más rudos cuando hay tensiones sostenidas por largo tiempo, como cuando quedamos sin luz 5 o 7 días continuos a nivel nacional, o cuando se ha carecido de gasolina, o se raciona el suministro de agua por semanas, o hace falta el gas para cocinar. Precisamente en esos momentos resalta la necesidad de los otros, se evidencia la existencia del nos-otros y en el ejercicio de la solidaridad humana, se revitalizan el ser y actuar en comunidad.

En esta realidad multifacética, con la precariedad como duro maestro, donde se vive la cotidianidad en incertidumbre permanente, la mayoría de las situaciones se resuelven en «el aquí y el ahora» sin mediar trámites o preámbulos, de manera personal o colectiva y **sin mayor perspectiva** sobre lo que sucederá en adelante, **ni mayor queja** sobre lo que ya sucedió. Esto incentiva la vida **sin lamento y sin promesa**, experiencia y postura que podría invitar al escepticismo o a sentirse desvalido, pero para quienes residimos en el país, ha sido una oportunidad para constituirnos como Sujetos corresponsables del cuidado y continuidad de la existencia de la vida en comunidad.

Resalto, además de la capacidad de adaptación y creatividad para resolver la existencia material, la disposición anímica y emocional que no hace de la precariedad una «tragedia» irresoluble, y más bien integran su característica cultural de comunidad festiva y de vigor para sobrellevar las situaciones críticas y las tensiones prolongadas.

Esperando que llegue la gasolina.



De todas formas, por diferentes presiones que genera esta situación, han migrado a otros países, en este último tiempo, una gran cantidad de venezolanos y venezolanas en lo que señalo como diferentes olas (2002: sectores acomodados privados y petroleros; 2015: sectores medios afectados por la decadencia institucional; 2018: sectores populares afectados por una amplia adversidad; 2020: migración de «ida y vuelta», 2023: apertura al «sueño americano»). Detrás de «un mejor futuro», bien sea por el anhelo del bienestar perdido o por la creencia de ayudar a sus familiares enviando divisas desde el extranjero, están viviendo la experiencia de ser inmigrantes en países y realidades nuevas, viviendo y relatando también cómo se han constituido como sujetos de aprendizaje y contraste.

La posibilidad de ir temporalmente a Colombia y el diálogo con diversas personas que han estado en países europeos, me permitió identificar un argumento que rebasa la existencia de una «xenofobia contra los venezolanos». Es común en Europa señalar que africanos, asiáticos o latinos, perturban la sociedad (por ser: sucios, mal educados, oler a feo, ser perezosos, proclives al delito, etcétera), lo que también se expresa en Latinoamérica con los venezolanos.

Mi percepción es que ese discurso no se aplica sólo contra los migrantes, sino que expresa una forma de mirar y tratar a los marginados y excluidos, en todas partes, a quienes se les despoja del valor de su origen y cultura quedándoles sólo la posibilidad de adaptarse o «civilizarse» en la cultura dominante de los países donde están.

Considero como un logro que se haya podido mantener y potenciar la existencia humana en términos de conciencia, organicidad, autonomía y corresponsabilidad ante la vida, lo que ratifica la fortaleza de la **persistencia social venezolana** pues, obligados o no, con conciencia clara o no, de manera voluntaria o no; se han constituido y persisten **formas diferentes de resolver la vida** en armonía y equilibrio, de acuerdo a las posibilidades actuales.

Revisando el panorama mundial se ha de reconocer que diferentes formas de precariedad, marginalidad y falta de credibilidad institucional, motivan en las últimas décadas múltiples insurgencias y explosiones sociales, que exigen otros modos de vivir al que tienen y que convocan su voz y su acción por el cambio social.

Queda pues por indagar sobre los motivos, visiones y propuestas varias que han emergido en el mundo y que son ya banderas o proclamas que piden tejer diálogos y acciones comunes hacia qué **otro mundo es posible**.

Persistencia social: Identidad y potencia

Ante la evidente desestructuración de la institucionalidad y de las lógicas comunes, que sostienen a sociedades como la venezolana, cabe la pregunta: ¿de dónde surge *la fuerza y potencia con que se reorganiza la vida en Venezuela?* ¿*Qué alienta a esta persistencia social?*

A estas preguntas, con seguridad, no habrá respuesta clara o definitiva, pero hacerlas es señalar hacia dónde debe enfocarse el estudio y observación sobre la persistencia social. Hay en ellas, además, una invitación a que, en cada lugar y realidad donde ella se exprese, se procure esclarecer qué mueve a este pueblo, que ha sido precarizado y empobrecido, a construir y sostener experiencias de otros modos de vida, en medio de la presión y la incertidumbre.

Siendo mi tutora y profesora la antropóloga Jackeline Clarac (2010), al referirse a la formación histórica venezolana, resalta en sus explicaciones la importancia que tiene la colonización europea tardía, la débil imposición de la cristiandad en estos territorios y la conformación como país de múltiples raíces y olas migrantes, provenientes de variadas culturas como la portuguesa, española, croata, china, árabe, latinoamericana; características que dan a Venezuela una identidad multicolor, permeada e integrada con su esencia y vigencia ancestral Caribe. Estas fuentes han constituido una cultura flexible y de confluencia con la diferencia y la diversidad, además de un arraigo y pertenencia tejida a través de vínculos, encuentros y unidades simbólicas, de origen diverso.

Me llama la atención y hago referencia especial a cómo la filiación espiritual se hace explícita y es abierta a múltiples creencias, ritos, mitos y tradiciones que entretejen diversas cosmogonías de las cuales se «goza» de manera indistinta como ciudadanos, funcionarios y/o visitantes. «Si Dios quiere» te lo dice la vecina o vecino de calle, así como el ministro o el presidente; un funcionario público puede sin tapujo proclamar ser budista, masón, musulmán o cristiano; y las diversas creencias se pueden juntar en una petición común (como cuando Chávez estuvo enfermo).

Tuve el prejuicio de señalar en los venezolanos su falta de organicidad, de estructuración, de solidez institucional, su desenfado protagónico. Pero en verdad, la respuesta de la población es rápida, organizada y contundente, bien sea para garantizar el alimento diario o como para actuar ante un golpe de Estado, un desembarco mercenario o una guarimba. En esta aún desconocida y extraña realidad prevalece el movimiento, la versatilidad, la iniciativa del

«momento»; sin precisarlo, aún reconozco que hay «algo», un hilo que conecta a la gente, que la convoca para actuar. Lógicas particulares y sociales constituidas, quizá ocultas para el visitante, permiten que el movimiento, la transitoriedad y el aparente desorden ocioso sea un camino válido para hacer cambios sustanciales en la sociedad.

La potencia de este flujo dinámico se complementa con algo que yo califico de asombroso y que la Antropóloga Jackeline Clarac lo refiere en una anécdota de los años de agitación estudiantil en la Universidad Central de Caracas. Ante su preocupación por la continuidad de los estudios, su profesora, la Doctora Díaz Ungría —catalana que había huido del régimen de Franco— le decía **«no te preocupes, aquí las cosas son así, a uno le parece que la situación es terrible, no ve ninguna salida posible y de repente un día, no se sabe cómo ni por qué, todo vuelve a empezar como si nada hubiese pasado»** (Clarac 2018).

Más allá de la anécdota ¡lo he vivido y constatado! y entre más dramático el episodio, mayor el contraste; es como si «de la noche a la mañana» nada hubiese pasado, todo vuelve a la tranquilidad para retomar una nueva espiral de sucesos y tensiones.

A menudo me pregunto ¿por qué con tanta presión, precariedad y adversidad, tanto para el gobierno como para la población, no se cae el primero ni se detiene el proceso social? ¿por qué persisten?

Me atrevería a decir que juegan varios factores: uno es la geopolítica y las alianzas multipolares, las cuales son un respaldo sustancial; otro aspecto es que por muchas razones se tiene cómo sobrevivir y pareciera que ello fuera suficiente para sobrellevar la «crisis»; por otra parte, ante los desenfoques de los referentes de poder político opuestos al gobierno de Nicolás Maduro, no hay opciones creíbles de una alternativa diferente a lo que hay.

Es lamentable pero cierto que a la oposición o derecha venezolana se le identifique con intereses extranjeros y en contravía del ser venezolano; se le relaciona con un proceder insensato e irresponsable en situaciones críticas, no sólo cuando promovieron las trágicas guarimbas, sino cuando ganaron en las elecciones de diciembre del 2015, los $\frac{2}{3}$ de los escaños de la Asamblea Nacional y pudiendo hacer cambios radicales en el país, negaron la vía democrática y optaron por la violencia. Ha sido inaceptable su interés por figurar públicamente en acciones violentas e ilegales y luego, cuando se fracasa, tener una actitud cobarde de huida y refugio en otros países, con un estilo de vida por demás ostentoso. Su desacierto al apoyar las medidas de bloqueo al país, el robo de recursos nacionales y pedir la intervención directa de Estados Unidos en Venezuela, ha sumado un historial de ilegitimidad e inconsistencias tales, que la

invalidan como opción política o alternativa al actual gobierno constituido.

Particularmente creo que este proceso de cambio social se sostiene y sustenta porque no se basa en la institucionalidad y estabilidad tradicionalmente establecida en los Estados modernos; no está convocado con legitimidad o coherencia por las opciones políticas o ideológicas; pero la existencia de variadas experiencias sociales orgánicas no institucionales que tejen en los territorios y con la población proyectos concretos de empoderamiento que se enlazan casualmente pero sin depender del todo con las instituciones o programas gubernamentales, lo podría explicar; además está la conciencia de que no hay opción mejor que lo que existe y que los referentes internacionales de derecha sólo ofrecen retirar los reducidos logros sociales obtenidos.

Considero que podría decir que la persistencia social venezolana en este momento tiene que ver con su constitución histórica, su particular tejido social y arraigo territorial; las características culturales y simbólicas que los cohesionan; la capacidad de re-nacer ante la adversidad; la motivación y poder movilizador ante los retos; así como la carencia de alternativas creíbles que convoquen a otras expectativas de cambio y mejoramiento.

Procuró entonces hacer la pregunta a la inversa, ¿por qué, en otras experiencias como la de Argentina, Bolivia, Brasil o Ecuador, donde hubo menor presión, precariedad y adversidad, tanto para el gobierno como para la población, se ha caído el primero y se frenaron los procesos sociales? ¿por qué no persisten? ¿qué nos esclarecen estas experiencias?

Postal creada por Daniel González Dueñas.

Un cuerpo viviente
no es un objeto estático,
sino más bien un
acontecimiento en curso,
como una llama o un remolino.

Alan WATTS



Imagen de Ludovic Florent

Cuando vi la postal elaborada por el mexicano Daniel González Dueñas (basada en una fotografía original de Ludovic Florent), me impactó como obra de arte y capturó mi atención, porque en ella encontré una clara representación de lo que es para mí la noción del Sujeto Viviente.

La imagen presenta un cuerpo desnudo que emerge matizado y potente desde lo que pueden ser sus cenizas, sus herencias hechas polvo, su arena fundante y que en medio de un impreciso ambiente, se dispone como un posible ángel o pájaro a emprender el vuelo. Visible en el instante, en el acontecimiento hecho imagen, pero constituido con unos orígenes en apariencia borrosos, que subyacen y han permanecido ahí... ¡por siempre!

La frase de Alan Watts (2012) «Un cuerpo viviente no es un objeto estático, sino más bien un acontecimiento en curso, como una llama o un remolino» revela el impulso de la transformación y el movimiento e invita a colocar la atención en el curso de los acontecimientos, en la vitalidad que ellos expresan y a su permanencia como dinámica.

En verdad me sorprendió que luego de varios intentos, que valoraba insuficientes, para precisar una noción adecuada sobre lo que considero es el Sujeto Viviente, fuera en el arte, en la combinación mágica de la imagen y la palabra, donde encontrara su más precisa interpretación.

Soy consciente de que no es suficiente hacerlo desde el arte, así que acudo a la cercana comprensión que me permite Carlos Enrique Angarita (2012) cuando plantea que

El ser humano como sujeto, es un dinamismo continuo, un ir haciéndose e inventándose constantemente, que se mueve más por el confiar en ese proceso que por la certeza de una verdad definida a priori: por consiguiente, la existencia humana no es, sino que está-haciéndose-y-desplegándose.

Precisamente mi existencia ha venido re-haciéndose en el territorio venezolano, en medio de lo transitorio, el movimiento, la pasión del momento, la resolución operativa, que son los aspectos que caracterizan tanto a lo cotidiano como a los grandes acontecimientos; me pre-

gunto muchas veces ¿cómo yo y esta población hemos sido capaces de superar en tan corto tiempo tantas situaciones dramáticas? ¿Por qué no decaemos?¹.

Creo que es por su forma de ser, que me invita a contagiarme del ánimo y carácter de las y los venezolanos, tan alegres, tan bromistas, con un gusto de «vivir a lo bien» y que pese a las carencias, disfruta, se preocupan de lo que van a hacer en Carnaval, de lo que va a preparar en Navidad, del encuentro en familia, de la fiesta; lo dice con propiedad el escritor y filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero (2014) cuando hace referencia al ser latinoamericano diciendo «el modo de mi caminar no es patético sino en situaciones extremas y eso durante cortos momentos; en general es un andar gozoso, scherzado, festivo, humorístico, juguetón».

Considero que mi «identidad» se hizo visible al hacer parte de la voz del pueblo venezolano, en el funeral del Presidente Hugo Chávez, cuando en la multitud y desde diverso origen, considero que, se manifestó una identidad, al afirmar «no tener vergüenza de ser», «recuperar la dignidad», «saber que tengo un lugar», «comprender que soy parte», «soy capaz y sé que es posible»; son un conjunto de frases de auto-reconocimiento y valía propia, que expresan un lugar de enunciación desde el cual se mira y permite ser mirado. Este mirarse y tener la posibilidad de esbozar «un rostro propio» sin la vergüenza ajena que le fue impuesta, es un pilar fundamental para constituirse como sujeto.

De forma muy diversa el proceso comunicacional, educativo, político, emocional y simbólico, ha contribuido a profundizar los cimientos de la identidad y el valor del ser venezolano. Este identificarse como algo potente, capaz, valioso, perteneciente a una epopeya; aporta dos cosas importantes:

- 1) tener un sentido de «estar destinado a» y por tanto hacer parte de un propósito común;
- 2) tener un arraigo, un territorio y una historia, llamados Patria, donde desarrollar con dignidad sus potencialidades.

Yo identifico que la existencia de una identidad que le permite mirar y mirarse de una manera propia; la fuerza de una espiritualidad viva que se renueva y activa de manera permanente; la potencia que tienen la transitoriedad y la iniciativa para resolver en el aquí y el ahora, sin promesa ni reclamo; el acto de renovación y renacimiento luego de los trágicos episodios, son constituyentes fundamentales de este sujeto viviente.

1.

Angarita (2012, 28-29), refiriéndose a las relaciones entre el actor individual —para nuestro caso, componentes del Sujeto Viviente— con otros actores y con la naturaleza, afirma que éstas «van y vuelven y se dirigen en múltiples direcciones. Hinkelammert denomina el conjunto de estas relaciones **circuito natural de vida**. Son las relaciones que garantizan que la vida se reproduzca, pues ésta no existe únicamente de antemano sino que requiere, para seguir siendo, ser producidas de manera constante. Se trata de relaciones que —simultáneamente— le son dadas al ser humano y sobre las que puede decidir: le son dadas porque el actor se encuentra con el circuito natural de vida, es decir, no lo elige sino que se le ofrece; y puede decidir porque el actor no se encuentra determinado de manera absoluta por el circuito donde se halla, sino que cuenta con las posibilidades de transformarlo y recrearlo. [...] Con el concepto de circuito natural de vida se nos abre un horizonte de **trascendencia histórica**».

Pero ¿cómo logra reconstituirse y re-nacer de los escombros, en medio de la evidente desestructuración de una sociedad? ¿qué le permite ser consciente de la inutilidad de la queja o la promesa? ¿cómo podría definirse si aún no evidencia los rasgos precisos de un «rostro propio» al cual identificar, para mirar sus propias perspectivas?. Éste es el desafío que se plantea a lo que hasta hoy son supuestas verdades, estas nuevas dinámicas y realidades plantean interrogantes que no tienen respuestas claras desde los marcos tradicionales.

Lo cierto es que en esta circunstancia compleja, caótica y dislocada irrumpe este Sujeto constituyente y viviente, no sólo por los caminos de la conciencia, del conocimiento o de la voluntad, sino también desde la experiencia del asedio, la carencia y desestructuración de lo instituido; y que en él emergen historias, memorias y fuerzas ancestrales, que sin pretensión mayor ¡actúan!

No quiero dejar de expresar mi honra y aprecio al sociólogo venezolano Ociel Alí López, quien no sólo me permitió acceder a través suyo a una percepción clara de la voz y el rostro de este Sujeto Viviente, sino que desde su compromiso social y profesional me transmitió en imagen y voz viva su expresión:

El chavismo es un sujeto político que baila reguetón, ve telenovelas y vibra con sólo recordar a Chávez. Reúne desde ex-adecos hasta ex-guerrilleros... todo ello sin ningún complejo político. El chavismo no sufre de eso, ni anda pendiente de lo que pueda ser correcto o incorrecto políticamente (López 2015).

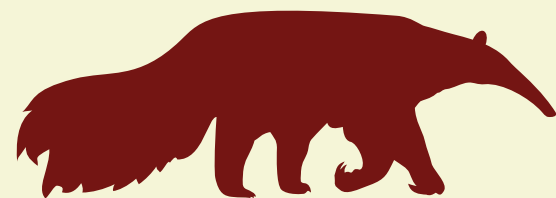
¿Cómo y dónde se expresa este Sujeto Viviente? está en todo el mundo, en territorios y con poblaciones diversas; es visible su protagonismo en los pequeños procesos o los grandes acontecimientos; allí es donde se proclama con identidad y rostro propio; es frente a la exclusión y precariedad que constituye y construye novedosos modos-de-vida. Está en los diversos tejidos asociativos, en los contenidos, las formas y las organizaciones que emergen.

Sólo me queda extender la invitación para agudizar la observación, acceder a vivenciar en los territorios su existencia, desarrollar la percepción suficiente para escucharse y reconocerse, hacerse parte y constituirse como Sujeto Viviente, y con esa identidad y «rostro propio» compartir las dudas y los asombros, seguros de que la persistencia social no es un concepto, sino que ¡existe! Hay que verla y honrarla como se merece.

Quiero concluir con una frase, que se podría tomar como premonitoria, de José Manuel Briceño:

Hay, sin embargo, una duda sísmica, una duda que me desarticula a veces, me amella la risa, me oscurece el fondo de los ojos: la posibilidad de que Occidente sea, si no el llegadero de la humanidad, por lo menos un momento necesario del devenir humano, necesario aunque transitorio; la posibilidad de que Occidente sea el momento necesario del devenir humano en nuestros días, de que nos toque a todos, ananké, occidentalizarnos para poder seguir adelante, de que la alternativa actual sea Occidente o estancamiento, cuando no Occidente o caos.

Pero cuando me sacude esta duda me restablezco diciendo que, si así fuera, yo escogería el estancamiento o el caos. Me articulo y vuelvo a amolar la risa pensando en corrientes y coherencias heterodoxas y prohibidas. Entonces otra vez me zigzaguea en la mirada el relámpago (Briceño, 2014).



Ananké: Diosa de la necesidad en la mitología griega, encarna la fatalidad o el destino.

Bachaqueo: De bachaco, una variedad de hormiga; acción de comprar productos a precios bajos, subsidiados por el gobierno venezolano, para acapararlos y revenderlos a mayor precio.

Bolívar soberano: Denominación de la moneda venezolana en el 2023.

Disociación mental: Desconexión entre la mente de una persona y la realidad del momento presente.

Dolarización de facto: Imposición del valor del dólar norteamericano regido por una página virtual, a unos precios e incrementos demenciales.

Estocástico: Estar sometido al azar.

Guarimbas: Acción violenta desestabilizadora, que incluye francotiradores, barricadas y acciones contra la población y las instituciones en Venezuela.

Matraqueo: Acción ilegal de funcionarios o fuerza pública, donde se le pide recursos o dinero al ciudadano.

Migración de «ida y vuelta»: Venezolanos que se van como inmigrantes a otros países pero vuelven frecuentemente a Venezuela.

Revoluciones de colores o «golpes suaves»: Estrategias de intervención extranjera integral y violenta para desestabilizar gobiernos.

Referencias bibliográficas

Angarita Sarmiento, Carlos. 2012. «La constitución del ser humano como sujeto. Fundamento para repensar la Teología de la Liberación y para reconstruir el pensamiento crítico». Tesis doctoral. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología.

Briceño Guerrero, José Manuel. [1994] 2014. *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Editores Latinoamericana C.A.

- Ceceña, Ana Esther. 2006 a. «Los paradigmas de la militarización en América Latina». *Alainet (América Latina en movimiento)*, 02 de enero. <https://www.alainet.org/es/articulo/113961>.
- Ceceña, Ana Esther. 2006 b. «La dimensión militar se impuso al mercado como eje ordenador». *Alainet (América Latina en movimiento)*, 13 de marzo. <https://www.alainet.org/es/articulo/114570>.
- Ceceña, Ana Esther. 2014. «La dominación de espectro completo sobre América». *Estudios & Pesquisas sobre as Américas*, vol. 8, n.º 2: 125-139.
- Ceceña, Ana Esther (coord). 2023. *Las guerras del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. [1992] 2010. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Centro Editorial La Castalia.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 2018. *El «lenguaje al revés. Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema»*. Caracas: El perro y la rana.
- López y Rivas, Gilberto. 2020. *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos: manuales, mentalidades y uso de la antropología*. Ciudad de México: Plaza y Valdés S.A.
- López, Ociel. 2015. *¡Dale más gasolina!: chavismo, sifrinismo y burocracia*. Caracas: Casa Nacional de las Letras Andrés Bello.
- Sharp, Gene. 1988. *La lucha política no-violenta*. Santiago: Ediciones ChileAmérica CESOC.
- Sharp, Gene. [1993] 2011. *De la Dictadura a la Democracia. Un sistema conceptual para la Liberación*. Boston: Instituto Albert Einstein.
- Moncayo Santacruz, Juan Eduardo. 2017. *El territorio como poder y potencia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Véase <http://hdl.handle.net/10554/42426>.
- Watts, Alan. [1968] 2012. *El gran mandala. Ensayos sobre la materialidad*. Editor digital: Titivillus.

Experiencias de resistencia, persistencia y re-existencia comunitaria en la construcción de la ciudad popular o rebelde en Latinoamérica



Capítulo 6

Paula Andrea Vargas López

Magíster en Ciencia Política, Universidad de Antioquia, Colombia.

Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia, Colombia.

Docente Departamento de Trabajo Social Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Colombia.

paula.vargas@udea.edu.co

Introducción

La construcción social, política y cultural del territorio en la ciudad de Medellín, al igual que en otros contextos de América Latina, se torna en un proceso complejo y en permanente disputa entre la institucionalidad, los actores privados, los actores armados ilegales, la acción social y política de sujetos/as, y sus estrategias de movilización social y comunitaria. Particularmente, las diferentes formas de arribar, construir, apropiarse de la espacialidad y resistir para mantenerse en un lugar, se tornan en común denominador de lo que podría nombrarse la historia constitutiva de la periferia o ladera de las municipalidades, imbricada en un contexto caracterizado por el posicionamiento de un modelo de concentración de capital, altos niveles de pobreza y la agudización de un conflicto armado con presencia rural y urbana, particularmente para el caso nacional, generadores, a su vez, de problemáticas múltiples de alta complejidad.

Todo este proceso se encuentra adscrito a la incorporación de experiencias diversas de construcción de ciudad: las instituidas, como tecnologías de regulación urbana y social, reproducidas especialmente por los gobiernos locales, la mayoría de las veces, según ejemplos de ciudades extranjeras. Es decir, se asumen desde el discurso de una ciudad ideal regida por «una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico» (Rama 1998, 19), respaldado por métodos de visibilización y formas de instauración y aceptación mediadas por correlaciones de fuerzas que permitieron su establecimiento como «ciudad ideal» en tanto marco de referencia civilizatorio en palabras de Norbert Elías.

En simultáneo, se encuentran las experiencias instituyentes. Éstas se hayan especialmente caracterizadas por posicionar la memoria de la resistencia local como práctica emancipatoria, asociada con la construcción y defensa de los territorios de la ladera. Particularmente, estas formas de acción han sido descalificadas e invisibilizadas por otras estructuras de poder, desconociendo que también han hecho y siguen haciendo parte de la construcción de la ciudad desde otras prácticas de configuración territorial, confirmando que las ciudades en Latinoamérica se configuran a través de ejercicios en disputa por el territorio, convirtiéndose en parte constitutiva de su historia urbana.

Para comprender en el contexto latinoamericano la forma como históricamente se ha venido configurando este proceso de construcción de las ciudades desde experiencias instituidas, pero especialmente instituyentes, a continuación se presentará una ruta análisis para comprender cómo se genera dicha disputa por el territorio en la ciudad. En particular se hará énfasis en las experiencias instituyentes de resistencia, persistencia y re-existencia que, emergiendo en medio de las lógicas de capitalización del territorio para el desarrollo del modelo económico ya referenciado, se consolidan en la contradicción.

Disputas entre el poder instituido y el poder instituyente en la construcción de la ciudad en Latinoamérica

La contradicción hace parte de la constitución de la ciudad en Latinoamérica. En dicho escenario confluyen múltiples factores especialmente antagónicos, asociados con la cimentación de una «ciudad formal» y una «ciudad informal», ambas configuradoras de territorio urbano. Lo enunciado demanda reconocer la co-existencia de diferentes experiencias de construcción de ciudad; una hegemónica, centrada en la gestación del desarrollo económico

para el país y con ello con la responsabilidad de garantizar su funcionamiento, consolidación y mantenimiento como motor modernizador; y otras contra-hegemónicas, sometidas en tanto saberes históricos sepultados y a su vez saberes y prácticas paralelas que del mismo modo precisan ser leídas, interpretadas y resignificadas, dado su potencial movilizador y emancipador adscrito a la configuración de una ciudad rebelde desde los planeamientos de Harvey.

Ahora bien, este campo de problematización demanda reconocer por lo menos tres ejes de discusión: en primer lugar la necesidad que tuvieron las ciudades Latinoamericanas de sembrar, en tanto ciudades modernas, el embrión industrializador —producción, mercancía, circulación, consumo y trabajo— para favorecer la ola de modernización del siglo XX, convirtiéndose, adicionalmente, en receptoras de todas las modificaciones del sistema económico imperante y otros flagelos más, correspondientes con las condiciones socio-políticas internas (Lefebvre 1976 citado por Zibechi 2008). En segundo lugar, la ubicación de gobiernos nacionales y en especial locales, para el caso de la ciudad, como mediador para favorecer la capitalización de esta y, en consecuencia, creador de prácticas y discursos normativos y administrativos para disciplinar y controlar el uso y la funcionalidad del territorio, determinando y limitando con ello las posibilidades de apropiación de éste. Y, finalmente, la presencia progresiva de sujetos/as en potencia que, a través de diversas estrategias, han trasegado una tradición de lucha y resistencia para arribar, construir, disputar y defender el territorio, gestando la otra ciudad, la paralela, la popular y la rebelde, que también obedece a una tendencia de «explotación urbana» (Santos 1996, 44) propia de los países latinoamericanos, caracterizada por un imparable proceso de urbanización durante el siglo XX.

Para introducir el primer debate asociado con la relación capitalismo-ciudad, es preciso situar en la ciudad moderna, el epicentro de consolidación del sistema capitalista adscrito al proceso de acumulación de capital (Harvey 2007). Desde este lugar de referencia, la ciudad asume un significativo dinamismo y capacidad de esparcimiento, incidiendo de manera directa en la vida social, cultural y política de la sociedad. Es, en esencia, la representación de un modo de producción con capacidad para instalarse y permanecer a pesar de las adversidades y, en consecuencia, con condiciones para permear todas las esferas de la vida, como lo plantea Marx (1970, 9):

... en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción cons-

tituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva la superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual.

Es un modo de producción que bajo el liderazgo de una clase —burguesía—, consolidó un mercado mundial y un tipo de relaciones funcionales a éste, conllevando al

perfeccionamiento de los medios de producción y al constante progreso de los medios de comunicación (...) [obligando] a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización (...) en una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza (Marx y Engels 1998, 23).

En esa dirección, este mundo que pretende impulsar el modo de producción capitalista en la era moderna adquiere sentido a través de la constitución de las grandes urbes, de esta manera,

la ciudad constituye una forma de la socialización capitalista de las fuerzas productivas. Ella misma es el resultado de la división social del trabajo y es una forma desarrollada de la cooperación entre unidades de producción. En otros términos, para el capital el valor de uso de la ciudad reside en el hecho de que es una fuerza productiva, porque concentra las condiciones generales de la producción capitalista. Estas condiciones generales a su vez son condiciones de la producción y de la circulación del capital, y de la producción de la fuerza de trabajo. Son además, el resultado del sistema espacial de los procesos de producción, de circulación, de consumo; procesos que cuentan con soportes físicos, es decir, objetos materiales incorporados al suelo (Topalov 1979, 9).

Grabado de Gustavo Doré: calle de Londres, 1850, tiempos de la revolución industrial.



En correspondencia con lo anterior, el ideario asociado a las nociones de progreso, crecimiento y libertad, hacen de la ciudad el lugar predilecto para gestar las bases necesarias para la reproducción del sistema. En consecuencia, el aumento demográfico para engrosar las filas necesarias para la producción (relación capital-trabajo), el posicionamiento del mercado como escenario para activar la distribución, el consumo y la acumulación, y con ello, la creación de las condiciones necesarias para su circulación y absorción de las mercancías producidas, conllevan a advertir, además, la importancia de las crisis como requisito infalible para su reorganización, es decir, «el crecimiento económico bajo el capitalismo es, como normalmente lo califica Marx, un proceso de contradicciones internas que frecuentemente estallan en forma de crisis» (Harvey 2007, 256).

Es decir, los obstáculos que pone a su mismo desarrollo, relacionados incluso con las amenazas al seno de los modos de acumulación, evidencian la dificultad para contener las riquezas que genera, lo que estimula la búsqueda de soluciones asociadas con: «la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; (...) por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace entonces? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios para prevenirlas» (Marx 1998, 26), permitiendo aumentar la capacidad productiva y reestablecer las condiciones para favorecer la acumulación. Asimismo, la ciudad precisa ajustarse a los cambios que traen consigo dichas modificaciones, promoviendo, como afirma Harvey, la creación de una «estructura espacial específica» (2007, 265) funcional para el tiempo concreto de acumulación, tornándose posteriormente, en obstáculo para el funcionamiento del sistema capitalista.

De esta manera, los excesos de capital y de fuerza de trabajo como problemas inherentes a la constitución misma del sistema, generan devaluaciones que precisan solucionarse a través de los siguientes recursos: «la expansión geográfica y la reorganización espacial» (Harvey 2004, 80). Siendo nuevamente la ciudad y las ciudades, escenarios propicios para evitar la devaluación y potenciar sus nuevas formas de acumulación, vinculadas espacialmente al fortalecimiento de los mercados, sin perder de vista la proyección mundial que requiere para su funcionamiento y expansión.

Bajo este contexto explicativo cobra sentido vincular el lugar del Estado en dicho proceso, en tanto que, al convertirse en ente territorial, genera las condiciones jurídicas y políticas necesarias tanto para la expansión geográfica como por ejemplo la reorganización espacial, favoreciendo la acumulación de capital. En esa dirección, «la acumulación de capital mediante las operaciones de mercado y el mecanismo de los precios se desarrolla mejor en el marco de ciertas estructuras institucionales (leyes, propiedad privada, contratos y seguridad monetaria)»

(Harvey 2004, 81), es así como el poder instituido, bajo orientaciones constitucionales, promueve dinámicas institucionales y normativas favorables a la actividad capitalista en tanto garantiza:

las instituciones de mercado y las reglas contractuales (incluidas las del trabajo) y en el que existen marcos de regulación capaces de atenuar los conflictos de clase y de ejercer un arbitraje entre las aspiraciones de diferentes fracciones del capital (por ejemplo, entre los intereses mercantiles, financieros, industriales, agrarios y rentistas) (Harvey 2004, 82).

Claves analíticas en la comprensión de la ciudad como recurso funcional a las lógicas de acumulación de capital

Para ampliar la comprensión asociada con la forma como se dinamiza la acumulación de capital en las ciudades modernas, Harvey aporta dos recursos analíticos de suma pertinencia: la importancia de reconocer la producción de una economía del espacio (2004) y las contribuciones de la urbanización a las lógicas de acumulación de capital (2013). Ambas se convierten en posibilidades para la dinamización de la sobreacumulación como característica inalienable del sistema capitalista.

Invocando siempre como fundamento central las contribuciones de la obra de Marx, Harvey (2004) sitúa para el primer recurso analítico de la producción de una economía del espacio, las implicaciones que trae consigo el intercambio de bienes y servicios en una geografía específica. Lo anterior, genera costes de producción, por un lado, y facilidades para el acceso al mercado por el otro, modelando las condiciones espaciales a su favor.

La racionalización geográfica de los procesos de producción depende en parte de la estructura cambiante de las instalaciones de transporte, de la demanda de materias primas y de comercialización por parte de la industria, y de la tendencia inherente del propio capital a la aglomeración y a la concentración (Harvey 2007, 264).

De esta manera, la innovación tecnológica en diferentes ámbitos (transporte, comunicaciones, infraestructura, etc.) se torna en el medio predilecto para cumplir tal cometido. Son, en último término, estrategias que permiten «aniquilar el espacio mediante el tiempo. [En consecuencia] tanto la expansión geográfica como la concentración geográfica se consideran producto de la misma lucha por crear nuevas oportunidades de acumular capital» (Harvey 2007, 264). Los cambios en el espacio se harán conforme a las demandas propias del momento de producción y acumulación del capital, lo que traerá consigo momentos de destrucción de la infraestructura que, siendo obsoleta para las condiciones actuales, pudieron haber sido en otro tiempo, la cúspide en innovación. Con lo enunciando, se validan los planteamientos de Marx asociados con la aniquilación del espacio por medio del tiempo en correspondencia con las demandas propias del modo de producción y de las condiciones necesarias para garantizar la acumulación del capital. Es así como se convierte en máxima básica para los debates que introduce Harvey, como el espacio nunca deberá ser un límite para el funcionamiento y expansión del capitalismo, todo lo contrario, será siempre funcional y deberá estar dispuesto a ampliarse y transformarse para garantizar los objetivos que le son inmanentes en tiempos determinados.

La competencia será precisamente la actividad que impulsará esta concentración y contradictoriamente, la expansión de las lógicas de producción, distribución, circulación y consumo, es decir, «la actividad de los comerciantes capitalistas ha supuesto históricamente un constante desplazamiento y derrumbe de barreras espaciales (...) y la creación de nuevas modalidades de movimiento y espacio para el comercio» (Harvey 2004, 84). Bajo esta lógica, la tendencia a la generación de monopolios u oligopolios puede incidir en el dinamismo del capital en un espacio determinado, no obstante, también se convierte en una estrategia potente del mercado. Sin embargo, dadas las tendencias transnacionales y la sobreacumulación, sobrepasar las barreras del espacio se torna en el mecanismo más expedito para mantener y seguir alimentando los monopolios contruidos, manteniendo el trasegar histórico y geográfico del sistema, instalando en su línea de tiempo, las dinámicas propias de la globalización. Se torna evidente entonces, en esta lectura de la producción de una economía del espacio, como las contradicciones hacen parte de su constitución.

El panorama geográfico de la actividad capitalista se ve atravesado por contradicciones y tensiones y que es perpetuamente inestable debido a las presiones técnicas de todo tipo que actúan sobre él. Las tensiones entre competencia y monopolio, entre concentración y dispersión, entre centralización y descen-

tralización, entre inmovilidad y movimiento, entre dinamismo e inercia entre diferentes escalas de actividad derivadas todas ellas de los procesos moleculares de acumulación de capital en el espacio y en el tiempo, y todas ellas se insertan en la lógica expansionista general de un sistema capitalista en el que domina la acumulación incesante de capital y la búsqueda interminable de beneficio, lo que da lugar, (...) a la pretensión perpetua de crear un entorno geográfico que facilite las actividades capitalistas (Harvey 2004, 88).

Respecto a la relación entre urbanización y acumulación de capital, Harvey (2013) señala la importancia de reconocerla como una condición determinante en la constitución del capitalismo como sistema hegemónico, siendo representativo históricamente y con mayor contundencia en la contemporaneidad. Invocando nuevamente los planteamientos de Marx, al reconocer en el capitalismo la necesidad permanente de generar plusvalor y, en consecuencia, la reproducción de excedente, la urbanización se torna en un sector preciso para su inversión, permitiendo la absorción de este. La construcción de grandes proyectos de infraestructura (vías, represas, túneles), centros comerciales, amplios espacios de almacenamiento, escenarios de diversión, proyectos de vivienda, entre otros, hacen del sector inmobiliario un campo expedito para la inversión del excedente, claramente representado en diferentes ciudades del mundo, confirmando con ello, como los procesos de urbanización han permitido dinamizar el funcionamiento del sistema capitalista a través de la inversión del excedente de capital. Lo enunciado, concuerda con los planteamientos de Borja (2014, 14) al manifestar que «la urbanización es uno de los procesos principales de acumulación de capital, es decir es un mecanismo fundamental para el desarrollo de la clase capitalista»).

Adicional a lo anterior, dichos procesos de urbanización traen consigo cuatro dinámicas¹ altamente complejas, que precisan ser enunciadas para ampliar la comprensión de la forma como ha operado y opera el sistema capitalista: la primera, asociada con la necesidad de generar lógicas institucionales que permitan su dinamismo, propiciando la creación de un amplio sector financiero con potentes y creativos sistemas de crédito, que, además de activar el mercado hipotecario, revitalizan el sector inmobiliario. La segunda, directamente vinculada a la generación de fuentes de trabajo, activan a partir de la construcción y otros sectores, la absorción de amplias masas de trabajadores/as, reafirmando como la ciudad se torna en portadora de posibilidades del ideario de progreso para un amplio número de población. La tercera dinámica, está referida a la gestación de una estructura institucional estatal funcional a tales propósitos, fomentando las denominadas alianzas público-privadas como opción de desarrollo

1.

Si bien pueden ser más las dinámicas gestadas en las formas de implementación del sistema capitalista en la era contemporánea, para efectos de este análisis, se acudirán a cuatro de suma pertinencia para comprender la manera como se ha instalado en las ciudades latinoamericanas. En esta dirección, se convierten en campos analíticos iluminadores para comprender la realidad local en el caso de la ciudad de Medellín.

de grandes obras y, en consecuencia, un sistema jurídico favorable que lo viabiliza, disminuyendo cualquier obstáculo institucional o normativo. Y finalmente, la perversidad en los procesos de urbanización, que, excusados en las dinámicas mismas de las formas de acumulación y generación de plusvalor, conllevan a varias acciones de apropiación del espacio en relación con la denominada «destrucción creativa» (Harvey 2013, 37) de los espacios creados en otros momentos y la «acumulación por desposesión» (Harvey 2004, 116).

Los dos últimos fenómenos cobran especial relevancia para comprender las lógicas de despliegue de la producción económica del espacio en las ciudades latinoamericanas bajo las orientaciones del capitalismo y, por tanto, del neoliberalismo y la globalización ². Las transformaciones urbanas, propias y necesarias para la inversión del excedente, históricamente han «supuesto repetidas rachas de reestructuración urbana mediante una «destrucción creativa» que casi siempre tiene una dimensión de clase, ya que suelen ser los más pobres y menos privilegiados, los marginados del sector político, los que más sufren en esos procesos» (Harvey 2013, 37). Asimismo, las denominadas «nuevas geografías urbanas» adscritas a resignificadas formas de definición y usos de los espacios, «suponen inevitablemente desplazamiento y desposesión, como horrorosa imagen especular de la absorción de capital excedente mediante el desarrollo urbano» (Harvey 2013, 39), fenómeno claramente retratado en la recuperación histórico-geográfica que puede hacerse de la forma como ha operado el capitalismo en el mundo, cuyos mecanismo para hacerlo viable, han estado respaldados por acciones legales e ilegales y a su vez, legítimas e ilegítimas.

La acumulación por desposesión, relacionada con la forma de acumulación «primitiva» desarrollada por Marx en *El Capital*, y que se ha convertido en referente obligado para comprender las lógicas coloniales e imperialistas de acumulación de los países europeos, sigue teniendo pertinencia según los planteamientos de Harvey. Los diferentes mecanismos utilizados por el capitalismo para instalarse y permanecer en lugares determinados, pero a su vez, la capacidad para moverse y dinamizar otros territorios es un claro ejemplo de ello.

Un amplio abanico de procesos, que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc) en derechos de propiedad privada exclusivos, la supresión del acceso a bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los recursos naturales); la mone-

2.

Harvey en varias de sus obras (2004, 2007, 2013) hace una geografía-histórica amplia para ilustrar la forma como el capitalismo ha hecho uso de la producción espacial un medio para favorecer la acumulación de capital. Invocando la recuperación de las formas como se ha venido haciendo históricamente la producción del espacio en Francia, particularmente en París, varias ciudades de Estados Unidos como Baltimore, New York, entre otras, y las principales ciudades de India, China y México, ilustra con claridad los procesos de urbanización a través de la acumulación por desposesión.

tarización del intercambio y los impuestos, en particular sobre la tierra; la deuda nacional y más recientemente el sistema de crédito (Harvey 2004, 116).

Como se ha venido enunciando, la acumulación por desposesión tiene diferentes frentes de acción. Para este caso, cobra especial sentido la forma como determinados activos (propiedades, el suelo en sí mismo) empiezan a devaluarse, especialmente en las ciudades, a causa de múltiples circunstancias (precarización, zonas de riesgo, altos índices de pobreza, inseguridad, entre otros), siendo «recuperados» a través de la inversión del excedente de capital, derivando un uso rentable para sus fines de acumulación. Las formas de apropiarse de dichos espacios, la mayoría de las veces se encuentra respaldada por la institucionalidad estatal, que, bajo concesiones administrativas, técnicas y jurídicas desde una clara orientación neoliberal, favorecen las pretensiones de devaluación, adquisición y reorientación de sus usos para fines de acumulación.

Es así como el Estado en general, y los gobiernos locales en particular, cumplen un papel determinante en el despliegue de los mecanismos de expansión capitalista. Tanto en los países europeos, como americanos, esta se ha convertido en una clara manifestación. Desde finales del siglo XX, ha sido precisamente el proyecto neoliberal el que ha definido la modernización del Estado, reorientando su papel en el funcionamiento del mercado mundial. En esa dirección, los esfuerzos de integración de los mercados locales y nacionales a dinámicas macroeconómicas, denominada integración transnacional, conllevó a que se asumiera como prioridad la racionalidad instrumental a través de importantes desarrollos tecnológicos y reformas estructurales, no solo del mercado sino también del Estado. En esa dirección, «la modernización ha llegado a ser (...) un criterio ineludible para el desarrollo económico, pero, además — punto decisivo— una norma legitimadora del proceso político» (Lechner 1990, 2) favoreciendo en especial los intereses de una clase social determinada, como lo ha sido siempre desde los orígenes del Estado moderno.

Desafortunadamente, dichas pretensiones trajeron consigo una fuerte profundización de la pobreza y la marginalidad. Justamente lo precedente, se da por las desventajas competitivas de los países Latinoamericanos para incursionar en la lógica transnacional, tornándose recurrentes estos fenómenos en la vida económica, social y política de dichos contextos debido al déficit industrial y tecnológico para cualificar e incrementar la productividad y a su vez, convertirse en actores competitivos para enfrentar los estándares internacionales. Tal condición conlleva a los Estados a endeudarse y desmejorar sus políticas de bienestar en función de garantizar condiciones de favorabilidad para el mercado mundial, agravando las manifesta-

ciones de desigualdad y exclusión social, ampliándose los márgenes de pobreza y pauperización de extensos sectores poblacionales con presencia en el campo y las ciudades, siendo justamente estos sectores poblacionales los que históricamente han participado en la construcción de las ciudades dados los procesos migratorios voluntarios e involuntarios.

Son precisamente los procesos migratorios, propios de los momentos de consolidación del capitalismo, los que derivan monumentales desplazamientos entre países, ciudades y el campo, propiciando el crecimiento demográfico y con ello, diferentes formas de apropiación y distribución espacial en el territorio especialmente urbano. A este fenómeno se suma, para el caso colombiano, el desplazamiento derivado de un cruento conflicto armado de larga duración, expulsor de centenares de mujeres, hombres, jóvenes, niños/as y población diversa de la zona rural a la urbana y dentro de las mismas ciudades, quienes, históricamente han llegado a insertarse al complejo cordón de miseria de los barrios de la periferia, creando maneras otras de hacer ciudad.

Es éste el contexto explicativo que orientará la comprensión del posicionamiento del sistema capitalista en América Latina y en especial, en el contexto nacional. El mismo que permitirá comprender como los procesos de urbanización y de construcción de ciudad, se convierten en elementos funcionales y constitutivos en su configuración, en los cuales también hacen presencia lo que puede denominarse fugas, en relación con los procesos de urbanización popular que le son inherentes. Lo anterior, en conjunto, será el telón de fondo para comprender las prácticas instituyentes de construcción de ciudad, también válidas y necesarias para tener una visión crítica al momento de leer los procesos de cimentación de las ciudades modernas y en particular, la construcción de una ciudad como Medellín, históricamente funcional a las lógicas de implementación del sistema capitalista, aunque sus configuraciones siempre hayan sido denominadas como incipientes.

En este campo de análisis, Medellín, como ciudad con realidades paralelas, pero contradictoriamente entrecruzadas, cuenta con lo que puede denominarse: por un lado, la ciudad funcional y por el otro, la ciudad rebelde, ciudad otra o popular, ésta última, en relación con la existencia de otras prácticas y discursos para la construcción del territorio. Es así como la urbanización popular se torna en un componente determinante de esta ciudad, haciendo de la resistencia, la persistencia y la re-existencia, especialmente comunitaria, el eje constitutivo de las acciones asociadas con apropiarse, disputar y defender el territorio y el derecho a la ciudad dadas las características de sus pobladores/as —víctimas de conflicto armado, desplazados/as, empobrecidos/as y marginalizados/as— pero adicionalmente con un significativo

potencial como sujetos/as políticas para contrarrestar las manifestaciones propias de las contradicciones ampliamente enunciadas, con la presencia o no del gobierno local.

El poder instituyente en la construcción de la ciudad otra: experiencias de resistencia, persistencia y re-existencia comunitaria.

Desde este campo de análisis, una de las emergencias conceptuales más representativas para los contextos Latinoamericanos, es precisamente la ineludible referencia al carácter vinculante y relacional de la resistencia, la persistencia y la re-existencia de las experiencias instituyentes o contrahegemónicas de construir ciudad. En consecuencia, dicha intersección tiene lugar y cobra sentido en los escenarios tanto rurales como urbanos, en expresiones indígenas, afrodescendientes, campesinas, populares y de mujeres en tanto poderes instituyentes que luchan ante lógicas de explotación, subordinación y exclusión múltiples. Es decir, siendo efectuadas por actores diversos tienen lugar ante la reproducción histórica y estructural de lógicas de dominación, asociadas de manera directa con el capitalismo, el patriarcado, el racismo, el colonialismo y diferentes prácticas de saber-poder.

Su comprensión situada, relacional e interdependiente, permite ampliar los marcos de lectura de la resistencia, al reconocer en ésta un carácter dinámico que trasciende toda comprensión reduccionista centrada en sus limitaciones y no en el potencial que le es inmanente y característico de las realidades latinoamericanas. Es así como la resistencia³ en tanto práctica reivindicativa y emancipatoria cobra sentido en el escenario de la lucha y la exigibilidad política de condiciones de vida digna, y en consecuencia, se convierte en eje transversal de las expresiones de existencia de los grupos poblacionales en mención, que hace de la persistencia y la re-existencia aliados principales.

De la persistencia⁴ recupera la capacidad del sujeto o sujetos para mantenerse firme y no declinar ante una pretensión o convicción común a pesar de las adversidades o configuraciones del poder que genera su despliegue, haciendo uso o creando dispositivos múltiples para garantizarlo. Su intensidad está directamente asociada con los vínculos comunitarios creados y la relación con el territorio respecto a las territorializaciones y territorialidades construidas en correspondencia con los procesos de recuperación de memoria que se gestan cotidiana-

3.

Acudiendo a su derivación etimológica para ampliar su comprensión, la palabra de resistencia «viene del latín **resistentia**, nombre de cualidad del verbo **resistere** (mantenerse firme, persistir, oponerse reiteradamente sin perder el puesto), compuesto de re- (intensificación de la acción, reiteración o vuelta atrás) y el verbo **sistere** (establecer, tomar posición, asegurar un sitio)». Tomado de: <http://etimologias.dechile.net> y de <https://dle.rae.es/resistencia?m=form>.

4.

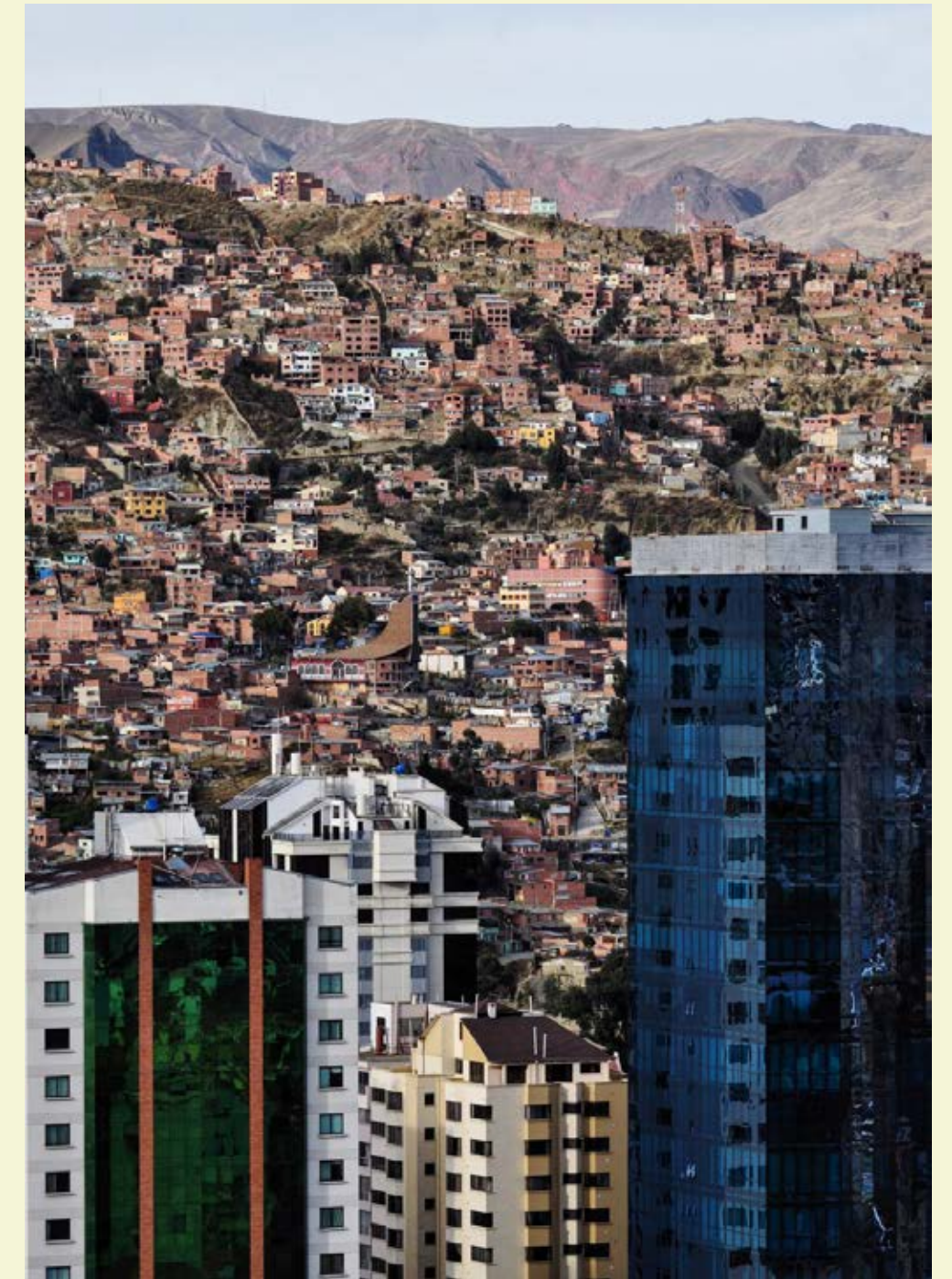
Rastreando su derivación etimológica, esta viene del latín **persistentia** concebida como la «cualidad del que se mantiene firmemente parado. Sus componentes léxicos son: el prefijo per- (a través de, por completo), **sistere** (establecer, estar fijo), **-nt-** (sufijo que indica agente, el que hace la acción), más el sufijo **-ia-** (cualidad)». <http://etimologias.dechile.net/?persistencia>.

mente y las subjetividades políticas producidas. Es la necesidad de reafirmarse ante una certeza y mantener la tenacidad para no desistir ante las pretensiones que la configuran para garantizar la continuidad histórica (Torres 2020, 44).

La re-existencia por su parte, con un mayor avance conceptual con relación a la noción anterior, tiene importantes desarrollos en los planteamientos de Albán, quien a partir de la recuperación de las expresiones socioculturales asociadas con la gastronomía y las territorialidades de la población afrodescendientes en el contexto colombiano y ecuatoriano, hace de la re-existencia un recurso conceptual y analítico de suma pertinencia. De esta manera, la concibe «como las formas de re-laborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia (...) reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza» (2007, 23). Es la capacidad de crear subjetividades en medio de contextos adversos que buscan dignificar la vida, es decir, los «dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por un proyecto hegemónico (...)» (2013, 455) buscando descentrar sus lógicas de dominación, resignificando expresiones propias que permitan reinventar la vida y aportar a su transformación. Dicho accionar si bien en muchas ocasiones tiene lugar por fuera de los referentes legales instituidos, también logra moverse en sus lógicas, invocando el accionar estratégico que le es inmanente.

La lectura articulada de la resistencia, persistencia y re-existencia en contextos de vulneración de derechos y la presencia de poderes diversos en disputa, invita a reconocer el potencial instituyente de los sujetos colectivos que las dotan de sentido y contenido. Bajo tales condiciones, las y los sujetos que las encarnan, logran conjugarlas en una intersección que, además de pertinente, se torna completamente necesaria, permitiendo aunar intereses y estrategias para dinamizar lo que le es constitutivo a las tres: la acción emancipadora y transformadora. En esa dirección, la capacidad de interpelar, mantenerse firme y reinventarse en escenarios de extremas adversidades, se convierten en los dispositivos que orientan expresiones de organización, movilización e incidencia múltiples con especial presencia en los contextos latinoamericanos.

Particularmente para este caso, cobrará especial sentido las gestadas en las márgenes, periferias o laderas urbanas, en las cuales históricamente las acciones de resistencia, persistencia y re-existencia han permitido construir territorio, territorializaciones y territorialidades diversas para sostener la vida. Es decir, se constituyen en expresiones que aportan a la producción de la existencia cotidiana, familiar y comunitaria en territorios en permanente disputa.



Barriadas y edificios modernos,
La Paz, Bolivia.

Con el ánimo de recuperar las experiencias en mención, especialmente las relacionadas con ejercicio de resistencia, el presente artículo se centra en presentar la manera cómo desde el poder instituyente de lo comunitario, diferentes procesos de movilización, organización e incidencia en diferentes ciudades de Latinoamérica, se instalaron como objetivo de lucha la construcción y defensa del territorio, reivindicando con ello maneras otras de hacer ciudad por fuera de las lógicas instituidas, en ciudades históricamente excluyentes de lo creado por fuera de los cánones establecidos. Se parte así por reconocer que el territorio, en el posicionamiento de las ciudades capitalistas como las Latinoamericanas especialmente el caso de México, Chile, Brasil, Argentina, Bolivia y Colombia, se encuentra en permanente disputa. Dicha condición está mediada por múltiples correlaciones de fuerza que conllevan a la gestación de procesos de exigibilidad política con diferentes pretensiones de reclamación que, por fuera de la institucionalidad gubernamental, y en muchas ocasiones, mimetizadas o insertas en sus lógicas de regulación y planeación, también promueven desde lo cotidiano y organizativo, múltiples formas de territorialización, reterritorialización y configuración de territorialidades, tornándose en acciones que confrontan una o varias formas de poder, siendo poder en sí misma. Lo hasta ahora enunciado, demanda reconocer como «los de abajo son capaces de crear sus propios espacios y convertirlos en territorios» (Zibechi 2007, 190) en medio de la desigual configuración de la ciudad capitalista.

El rastreo realizado de experiencia de resistencia, persistencia y re-existencia en Latinoamérica permiten identificar cuatro momentos en la configuración de la organización y movilización social por la disputa de un lugar en la ciudad capitalista propia del siglo XX. Un primer momento puede definirse como el proceso de organización y movilización para el arribo, entre las décadas del 40 y 50, caracterizada precisamente por la llegada de un número significativo de campesinos y sus familias. Asumen como pretensión básica de su migración, vincularse a las dinámicas de trabajo propias de la época y a un lugar en la ciudad, convirtiéndose en un momento de conquista y, en consecuencia, de colonización de la ciudad. No obstante, la incapacidad de la economía industrial incipiente para absorber la amplia oferta de mano de obra generó altos niveles de desocupados y de empobrecimiento, conllevando a la ocupación de terrenos de la periferia y la participación en otros sectores de la economía, entre estos la informalidad. Asimismo, se da la apropiación de terrenos, la construcción familiar de

Villa 31, Retiro, en pleno centro de la Capital Federal de Buenos Aires, Argentina.



soluciones precarias de vivienda, la construcción comunitaria de hábitat popular y el respaldo de nuevos migrantes para la llegada a la ciudad. Como lo expresa Castells (1973, 49),

la adaptación del migrante recién llegado al medio social se produce frecuentemente mediante mecanismo de ayuda mutua y de solidaridad de los migrantes más antiguos. Esto significa que el lugar que el nuevo migrante ocupará en la estructura social ya está, en buena parte, predeterminado por su relación social, esto es, por su situación de clase anterior.

El caso peruano representa con claridad este momento (Matos Mar 1984). Con antecedentes de movilización obrera y campesina desde la década del 20, la consolidación de partidos políticos de derecha y de izquierda, y un proceso paulatino de modernización del Estado, se empieza en la década del 40 el mejoramiento de la red vial y con ello la consolidación de un mercado interno provocando altos niveles de migración a la ciudad de Lima. Se da paso entonces a la constitución y proliferación de asentamientos urbanos denominados barriadas, definido como un momento de desborde, caracterizados por la «invasión de predios urbanos en la capital y ciudades principales, dando lugar al crecimiento desmesurado de barriadas y asociaciones vecinales. Sus pobladores reclaman viviendas, títulos y servicios básicos» (Matos Mar 1984, 37). Ante la avanzada de la migración y el incremento de las barriadas, la respuesta estatal estuvo mediada por contestaciones conservadoras y represivas; los partidos de izquierda, por su parte, no lograron responder a tan amplias demandas, derivando posteriormente para la década del 80, decepciones que llevaron al movimiento popular a tomar distancia de los espacios y procesos institucionalizados y a gestar sus propias estrategias de defensa de sus territorios.

El segundo momento de los procesos de urbanización o colonización popular en Latinoamérica, puede denominarse organización y movilización por la satisfacción de necesidades básicas en la ciudad, que, si bien su intencionalidad central tiene una presencia permanente en los demás momentos, logra para las décadas del 60 y 70, la consolidación de significativas experiencias. Es así como los procesos migratorios seguían haciendo parte de la constitución de las grandes ciudades y con ello, la construcción de las periferias urbanas como fenómeno propio de configuración de la ciudad Latinoamérica. Con procesos organizativos más consolidados y altos niveles de autonomía con respecto a la institucionalidad estatal, las experiencias de movilización popular de este periodo adquieren sentido en la necesidad de autoorganizarse, autoconstruir y autogestionar el acceso a necesidades básicas como vivienda y servicios públicos a través de ejercicio solidarios en medio de profundos niveles de precariedad urbana.

Acapatzingo: construyendo
comunidad urbana
(<https://enriquepineda.info>).



Una de las experiencias que hacen parte de este momento de lucha urbana por la construcción de un hábitat popular, es precisamente la desarrollada en la comunidad de Acapatzingo en México en la década del 70, también conocido como la Polvorilla (Pineda 2013, Zibechi 2015). Al igual que en las principales capitales de los demás países latinoamericanos, Ciudad de México también vivió un exponencial proceso migratorio, caracterizado además por la falta de respuesta estatal ante el fenómeno de desbordamiento urbano y la consolidación de movimientos y partidos de izquierda ⁵, en cuyo escenario se gesta un movimiento centrado en las conquistas de amplias extensiones de tierras urbanas y en particular, una experiencia adscrita a la lucha por la vivienda. Es un proceso constituido como un orden alternativo en el marco de la ciudad capital, adquiriendo fuerza por su alto sentido comunitario, cooperativo y solidario en la posesión de las tierras, la distribución de estas y la construcción de la vivienda. Como expresión eminentemente comunitaria de construcción de territorio ⁶, adquirió mayor fuerza después del terremoto de 1985 en México, fortaleciendo el trabajo de base como ejercicio eminentemente constituyente. Dicha experiencia de conquista y resistencia se hizo extensivo a otras regiones, convirtiéndose en referente para «el poderoso movimiento de los sin techo» (Pineda 2013, 51) con amplio reconocimiento en Latinoamérica.

El tercer momento de los procesos de urbanización popular en Latinoamérica, comprendido como la organización y movilización por el reconocimiento y la inclusión con presencia en las décadas del 80 y 90 ⁷, se convierte en una temporalidad con expresiones de lucha y resistencia de gran valor para comprender los movimientos por la defensa y lucha por el territorio. Se reafirman en el reconocimiento de la cultura, la valoración de la identidad y la ganancia de autonomía como referentes de movilización y exigibilidad. Este tipo de organización se gesta en un escenario altamente complejo dada la desventaja competitiva de los países Latinoamericanos para incursionar en la lógica transnacional del capital. Lo anterior se tornó en un factor recurrente en la vida económica, social y política de dichas realidades debido al déficit industrial y tecnológico para cualificar e incrementar la productividad y a su vez, convertirse en actores competitivos para enfrentar los estándares internacionales, llevando a los estados a endeudarse y a desmejorar sus políticas de bienestar en función de garantizar condiciones de favorabilidad para el mercado mundial, agravando las condiciones de desigualdad y exclusión social, ampliándose los márgenes de pobreza y pauperización de extensos sectores poblacionales. De otro lado y ante los acentuados gobiernos dictatoriales y las débiles condiciones de incursión de la ciudadanía, la sociedad civil y los movimientos sociales en la vida pública, el escenario se torna aún más complejo, propiciando con ello una «desprivatización del Estado (...) más permeable al interés público» (Dagnino, Olvera y Panfichi 2006, 51).

5.

Se alude en particular al fortalecimiento de los movimientos estudiantiles, comunidades religiosas de base y movimientos radicales de izquierda, los cuales se convierten en respaldo para este tipo de expresiones de lucha urbana en el contexto mexicano (Pineda, 2013).

6.

Es preciso advertir que este se convierte en un proceso realmente contra hegemónico, es decir **«es una verdadera contratendencia, en medio de la extracción de rentas del suelo y los inmuebles por el capital, proceso intensificado y acelerado por las políticas de los gobiernos de centroizquierda que facilitaron, por todos los medios estatales, la especulación, la gran construcción privada y la gentrificación en Ciudad de México»** (Pineda 2013, 51).

7.

Particularmente para la década del 90, Latinoamérica presenta el incremento de una serie de movimientos sociales asociados con «Guerra del Agua» cochabambina y las luchas del movimiento cocalero en el Chapare boliviano; a los levantamientos indígenas por la CONAIE en Ecuador en 1996 y en 2000 que culminan ambos casos en la caída de los gobiernos; a la emergencia y extensión del movimiento de trabajadores desocupados en Argentina y las movilizaciones y protestas que desencadenaron la renuncia del gobierno en los finales de 2001; a las iniciativas de ocupaciones de tierras masivas de carácter nacional acometidas por el Movimiento de Trabajadores Sin tierra (MST) en Brasil; a las movilizaciones campesinas en Paraguay que habrán de jugar un rol importante en la caída del presidente Cubas Grau; a las intensas protestas sociales en Perú (particularmente la experiencia de los Frentes Cívicos Regionales) que signarán el fin del régimen de Fujimori; y claro, al movimiento zapatista» (Algranati, Seoane y Taddei 2004, 140). Se suma, además, el Movimiento del Alto en Bolivia.

Particularmente este tipo de organización y movilización en dicho contexto se caracteriza por buscar en la ciudadanía posibilidades de reconocimiento en la sociedad y el Estado. De esta manera, al tomar distancia de los partidos y movimientos sindicales, aunque no desconocen sus antecedentes e influencias, advierten la presencia de una variedad de movimientos populares y sectores diversos y por demás excluidos, centrados en la denuncia de la vulneración histórica y sistemática de derechos. Convergen en tener la perentoria necesidad de interpelar y abolir prácticas culturales de dominación, exclusión e invisibilización para posicionar la diferencia como principio. De esta manera, abogan por la profundización de la democracia y nuevas ciudadanía, en relación a generar condiciones de vida dignas para todos y todas ante altos niveles de desempleo, marginalidad y pobreza en las ciudades epicentros de la desindustrialización. Dentro de las experiencias que se ubican en este momento están el Movimiento de Piqueteros en Argentina (Svampa y Pereyra 2005, Rodríguez 2006) y las Asambleas del Pueblo en Brasil (Dagnino 2006).

Concretamente, el Movimiento de Piqueteros en Argentina emerge en el posicionamiento de las reformas estructurales del modelo neoliberal y desbordados niveles de desempleo y empobrecimiento en las principales ciudades de este país en los 90. La apertura económica derivó una avanzada privatizadora y con esto, un serie de despidos masivos que desencadenaron una amplia masa de desocupados/as en las ciudades, quienes al tener como referentes inmediatos significativas experiencias de movilización sindical y popular, activaron diferentes repertorios de lucha y con ello «una nueva identidad: los piqueteros, un nuevo formato de protesta: el corte de ruta, una nueva modalidad organizativa: la asamblea y un tipo de demanda: los planes sociales» (Svampa y Pereyra 2005, 347)⁸ con asiento en los barrios y experiencias significativas en Neuquén, Salta y Jujuy, haciéndose extensivo a otras regiones de la Gran Buenos Aires. En consecuencia, reconocieron en los liderazgos de tipo barrial posibilidades de movilización altamente potente y en la exigencia de ser «integrados (Rodríguez 2006, 320) su consigna mayor, buscando superar ayudas asistenciales para alcanzar el reconocimiento de derechos. Adquiere como características representativas la heterogeneidad social en su constitución, la presencia significativa de mujeres y jóvenes, así como el fortalecimiento de la formación y el trabajo comunitario como posibilidad de acceder a la satisfacción de necesidades básicas (Svampa y Pereyra 2005).

Por su parte, el caso de las Asambleas del Pueblo en Brasil, se constituyen en un escenario de transición democrática caracterizada por el afianzamiento de la sociedad civil y de varios movimientos sociales fuertemente reprimidos en la época de la dictadura militar (1964). Ante el incremento de la migración y la proliferación de las favelas en condiciones de precariedad,

8.

El Movimiento de Trabajadores Desocupados se convierte en el respaldo más potente de esta experiencia de movilización (Rodríguez, 2006).

las Asambleas se convierten en escenarios de participación y exigibilidad de derechos en relación con mínimos vitales, especialmente los asociados con el agua potable, vivienda digna, salud, entre otros. En esa dirección, asume como expresiones centrales «la necesidad de reafirmar el derecho a tener derechos [considerando] los niveles extremos de pobreza y exclusión, aunque también con el omnipresente autoritarismo social que domina la organización desigual y jerárquica de las relaciones sociales en su conjunto» (Dagnino 2006, 393). Asimismo, reconoce la ciudadanía como posibilidad de una nueva sociabilidad, la exigibilidad de otros derechos y la consolidación de sujetos sociales activos. Es, en definitiva, la necesidad de hacerse a un lugar en los espacios donde se toman las decisiones para hacer parte de estas en tanto esfera pública incluyente, con reconocimiento político.

En esta temporalidad también se ubican los movimientos socio-territoriales abordados por Fernandes (2000), propuestos como alternativa para trascender los referentes sociológicos de los movimientos sociales de cara a reconocer las dimensiones socioespaciales producidas por diversos actores en los territorios. Es decir, reconocen procesos «espacialidad y espacialización» (Fernandes 2000, 6) que se derivan en transformación territorial liderada por diferentes actores, por consiguiente:

la creación o conquista de un territorio puede ocurrir con la desterritorialización y con la reterritorialización. Los territorios se movilizan también por la conflictualidad. El territorio es espacio de vida y muerte, de libertad y de resistencia. Por esta razón carga en sí, su identidad, que expresa su territorialidad (Fernandes 2000, 6).

Finalmente, las experiencias de organización y movilización de «los de abajo» propias del siglo XXI (se alude en concreto a las desarrolladas entre el 2005-2017) (Zibechi 2017, 72), adscritas a múltiples expresiones de resistencia con presencia no solo en lo urbano, sino también en contextos rurales, adquieren fuerza para esta clasificación dados los aportes que, en términos de organización comunitaria, autonomía e incidencia social y política, representan. La configuración de modelos extractivistas basados en una «acumulación por desposesión» (Harvey)

Favela Dona Marta,
Río de Janeiro, Brasil.



conlleven a la activación de una serie de expresiones de movilización y resistencia que además de manifestar su abierta oposición a las lógicas capitalistas, subrayan la confrontación directa al colonialismo y al patriarcado como expresiones históricas de dominación. Bajo estas intencionalidades de carácter general, emergen una serie de experiencias indígenas, campesinas, afro, populares urbanas y de mujeres en todo el contexto latinoamericano⁹, no obstante, para los efectos de la presente investigación, cobrará especialmente fuerza las asociadas con procesos organizativos y de resistencia por la defensa del territorio en la ciudad.

En conjunto, este tipo de organizaciones y «sociedades en movimiento» como les denomina Zibechi (2017), confluyen en las siguientes características: la primera, de suma relevancia, es precisamente la territorialización de su lucha como principio, en relación directa a defender el territorio en tanto escenario en disputa dadas las pretensiones del sistema capitalista en su fase extractivista. La segunda, se encuentra asociada con hacer de la resistencia y la creación de nuevas expresiones de organización y movilización, posibilidades de resguardo, autogestión y protección de los sujetos, los procesos y sus territorios. La tercera, alude a la participación de las mujeres y los jóvenes como sujetos activos en la reproducción de bienes materiales y simbólicos necesarios para la construcción de lo común. Y finalmente, la configuración de poderes autónomos, basados en la constitución de entidades por fuera de los órdenes estatales, posicionado otras formas de relacionarse con un fuerte sentido de lo comunitario (juntas, asambleas, comunidades vecinales, entre otras).

Dentro de la diversidad de experiencias que podrían destacarse en este periodo, cobra importancia la representada por el Movimiento de Pobladores/as de la ciudad del Alto en Bolivia, el Movimiento de Pobladores en Lucha (MPL) en Santiago de Chile, concretamente la liderada en la comuna de Peñalolén (Renna, 2011) y las acciones de organización social y comunitaria en las Comunas 1-Popular y 8-Villa Hermosa en Medellín. Si bien las experiencias en mención cuentan con una trayectoria amplia, especialmente la de la ciudad del Alto en Bolivia, se rescata de ésta en particular los procesos organizativos y de resistencia desarrollados a partir del 2003, los cuales permitieron consolidar una trama comunitaria y constituyente de gran valor para la sociedad boliviana y latinoamericana.

El Alto, ciudad constituida por aymaras como pueblo originario de América del Sur, empieza su poblamiento desde mediados del siglo XX, con un aumento paulatino hasta la década del 80, representando para el año de 1985, un incremento gigantesco a causa de la llegada del neoliberalismo y con esto, altos índices de pobreza (Zibechi 2007). Ante dicho panorama,

9.

Zibechi (2017), sin desconocer la diversidad y la cantidad de experiencias que en esta dirección se han venido configurando en diferentes países de América Latina, recoge un conjunto de procesos directamente vinculados a acciones de oposición directa a lógicas extractivistas y de subordinación presente en diferentes territorios. En concreto, recupera expresiones indígenas, campesinas, de mujeres, población afro y sectores populares urbanos especialmente centrados en defender el territorio, identidades y autonomías, basadas en la pretensión última de construir «mundo otro». Alude en particular a expresiones como: EZLN Sexta y La otra en México, La Minga Indígena en Colombia, El Gasolinazo en Bolivia, El Parque Indoamericano en Argentina, Marcha Tipnis en Bolivia, Resistencia Conga en Perú, Jornadas de Junio en Brasil, Ni una menos en Argentina, entre otros.

migrar a la ciudad juntos e instalarse en ella era la única opción, siendo recibidos por las aymaras urbanas, activando los lazos comunitarios como dispositivo para recibirlos e insertarse a una dinámica de trabajo colectivo para garantizar la satisfacción de las necesidades más apremiantes. Se constituyen entonces barrios con identidades propias según los lugares de procedencia y las características de sus pobladores/as, respaldados por juntas vecinales como estructura organizativa y una comunalización de las relaciones y prácticas colectivas, es decir:

por comunalizar entendemos un proceso en el cual los vínculos sociales adoptan un carácter comunitario, en el que por lo tanto se fortalecen la reciprocidad, la propiedad colectiva de los espacios comunes, la «democracia ayllu», el papel de la unidades familiares en la vida social (Zibechi 2007, 57).

Las comunidades del Alto representan un claro ejercicio de «apropiación y defensa del territorio» (Torres 2013, 169). Se instauran en comunidades urbanas articuladas a partir del reconocimiento de demandas comunes como el «asfaltado de la Panamericana, hospital, energía eléctrica, agua potable y universidad» (Zibechi 2007, 61), asimismo, a partir de la reivindicación de la ayuda mutua como recurso colectivo y la constitución de una identidad mediada por el «dolor», se convierten en los activadores de la potencia comunitaria (Zibechi 2007). En ese sentido, sin perder de vista sus raíces indígenas y su amplia tradición de lucha, configuran y resignifican el sentido de lo comunitario en lo urbano haciendo de este un territorio en resistencia en tanto «alternativa a la racionalidad capitalista» (Torres 2013, 171).

Por su parte, el Movimiento de Pobladores en Lucha (MPL) de la comuna de Peñalolén en Santiago de Chile (Renna 2011), se convierte en otra de las experiencias que hacen del derecho a la vivienda y a la ciudad su consigna mayor. Con antecedentes en las expresiones de movilización popular de la década del 60 y durante la dictadura en Chile, recupera el sentido de la «lucha habitacional» y en general, la defensa de la vida digna como intencionalidades centrales. En consecuencia, advierten como campo problemático la presencia de un modelo de ciudad competitiva que, basado en propuestas de ordenamiento territorial y una fuerte presencia del sector inmobiliario, reproduce ciudades desiguales y por ende excluyentes. En esta dirección, si bien reconocen en la lucha por la vivienda una apuesta clara, también afirma que su accionar como movimiento no se reduce solo a la solución habitacional, es decir:

Insurrección conocida como la «Guerra del gas», 2003, El Alto, Bolivia.



las acciones del MPL no se limitan al techo ni se agotan en cubrir una necesidad; la casa es sólo el principio de una larga y permanente lucha, la lucha por la Vida Digna. Es una opción de libertad que no se pide, sino que se conquista en el día a día. Representa un sendero amplio que abarca distintas dimensiones del vivir y de poblar un territorio, como la vivienda pero también la salud, la educación, el trabajo, nuestra identidad; es recuperar todo lo que nos han reprimido y negado por quinientos años (Renna 2011, 31).

Por tanto, haciendo de la autonomía un principio y de la autogestión una apuesta, este movimiento apela a la creación de una estructura interna y una generación de alianzas que permiten su funcionamiento. Se alude a la confirmación de cuatro instancias con potencial movilizador: la primera Entidad de AutoGestión inmobiliaria Social (EaGiS) en el país, la Constructora de Pobladores, la propuesta de educación popular recogida en la Corporación Educacional Poblar y en articulación con otros procesos populares, la constitución de la Federación Nacional de Pobladores después del terremoto del 2010. Es así como este movimiento «surgido desde de las poblaciones, [sus] acciones no se insertan en las tradicionales demandas elevadas al Estado, más bien se proyectan hacia la construcción de un poder de base mediante la lucha, la autogestión y la educación popular» (Renna 2011, 25) buscando ganar autonomía con relación al Estado y el mercado.

Para el caso de Medellín es preciso reconocer experiencias diversas de resistencia, persistencia y re-existencia altamente significativas que tienen lugar en toda la ciudad, pero que, para este caso, cobra especialmente sentido las trayectorias las Comunas 1 - Popular y 8 - Villa Hermosa de la ciudad de Medellín. Ambas comunas tienen un recorrido sumamente potente en procesos de urbanización popular, y de organización social y comunitaria para garantizar la apropiación y defensa del territorio, especialmente situadas en la parte o franja alta de las mismas. En particular, para las dos comunas, aparece como punto de intersección un proceso paulatino de movilización y organización comunitaria, asociada con: experiencias de organización para la defensa y protección de territorios ante las complejidades en sus proceso de constitución; la organización para la solución de necesidad básicas vinculadas especialmente con el acceso a servicios públicos; y el posicionamiento de un accionar basado en la resistencia y la exigibilidad como opción para el reconocimiento e incidencia social y política interna y externa, cuyos niveles de autonomía y autolimitación dependen de su capacidad articuladora y disruptiva, cuyo valor social y político se encuentra desestimado, especialmente por el poder instituido.

La comprensión de la resistencia, la persistencia y la re-existencia como acciones potenciales de confrontación directa e indirecta de las manifestaciones del poder, pero también de sobrellevar la existencia misma, se torna transversal a los procesos de construcción y defensa del territorio de ambas comunas, que se activa ante las injusticias sociales y espaciales, instalándose como una experiencia constitutiva de la memoria popular de las periferias urbanas en Medellín. Dejando de ser acciones puntuales, circunstanciales, conformistas o de resignación, pasan a erigirse como dispositivos confrontacionales pero también propositivos, en el que se apoya la población subordinada o invisibilizada que al estar siendo y con vocación a ser más, la ubican en el epicentro de las demás iniciativas que en relación a la construcción y defensa del territorio, se han gestado en esta ciudad. Todo lo enunciado, tiene lugar precisamente en el posicionamiento de una ciudad neoliberal como Medellín.

De esta manera, tales expresiones emergen ante dispositivos instituidos asociados con el ordenamiento del territorio en las dos últimas décadas en Medellín, pero también por la presencia de actores armados en los territorios. Para el primer caso dichos dispositivos se han perfilado para responder a las demandas de internacionalización de las ciudades en la era transnacional del capital. El posicionamiento de una modelo de ciudad, acorde a estándares internacionales y, en consecuencia, a la necesidad de mercantilizar la ciudad para favorecer la circulación del excedente del capital tanto local, nacional, pero en especial extranjero, han instalado en el ideario de los últimos gobiernos, incluyendo los de corte progresista, una necesidad inapelable de generar arreglos espaciales e institucionales que permitan la instalación del segundo circuito del capital. Dichas pretensiones han conllevado a una suerte de instrumentalización de los discursos de la planeación, la democracia y la participación, y en ese marco al posicionamiento de una visión homogenizante del ciudadano/a que se requiere —bilingüe, con formación técnica, mano de obra a bajo costo y consumidor de ciudad por demás, despolitizado dados los limitados o invisibilizados espacios de participación para debatir de manera colectiva, los horizontes de sentido de la ciudad.

Desde este lugar de enunciación, la normalización de los arreglos espaciales y la invitación a validarlos por diferentes medios, dentro de estos el periodístico, instaló la urgencia de la nueva ciudad. La crisis económica de la ciudad industrial, y, por tanto, la perentoria tarea de superarla, vinculando directamente el accionar del gobierno nacional, pero en especial el local, hizo del marco referencial del neoliberalismo y la globalización, el escenario más expedito para alcanzar tal fin. Se ratificó así, para el caso de Medellín, como la condición funcional de la ciudad para seguir favoreciendo el emplazamiento del sistema económico capitalista y por consiguiente, el despliegue del respaldo normativo, administrativo y técnico necesario para la

instalación de las nuevas actividades del segundo circuito del capital —desarrollo tecnológico y comunicacional, turismo, venta de bienes y servicios en educación y salud, entre otros—, fue el requisito inapelable para insertarse en dichas dinámicas.

Después de esta recuperación de momentos, temporalidades y experiencias asociados con los procesos de organización y movilización popular en las ciudades, gestados en la instalación perversa del sistema capitalista en América Latina, conllevan a reconocer la confluencia de dos formas de construir ciudad: la edificada bajo órdenes regulares estatales y especialmente económicos, y la construida desde apuestas populares, basada en la conquista, la resistencia y la lucha por hacerse a un lugar en ese territorio excluyente e inhóspito. Tal afirmación permite develar el posicionamiento de poderes instituidos e instituyentes en disputa al momento de reconocer la historia de las ciudades latinoamericanas, siendo ambos pertinentes y válidos para comprender las realidades urbanas que las determinan.

Reflexiones finales

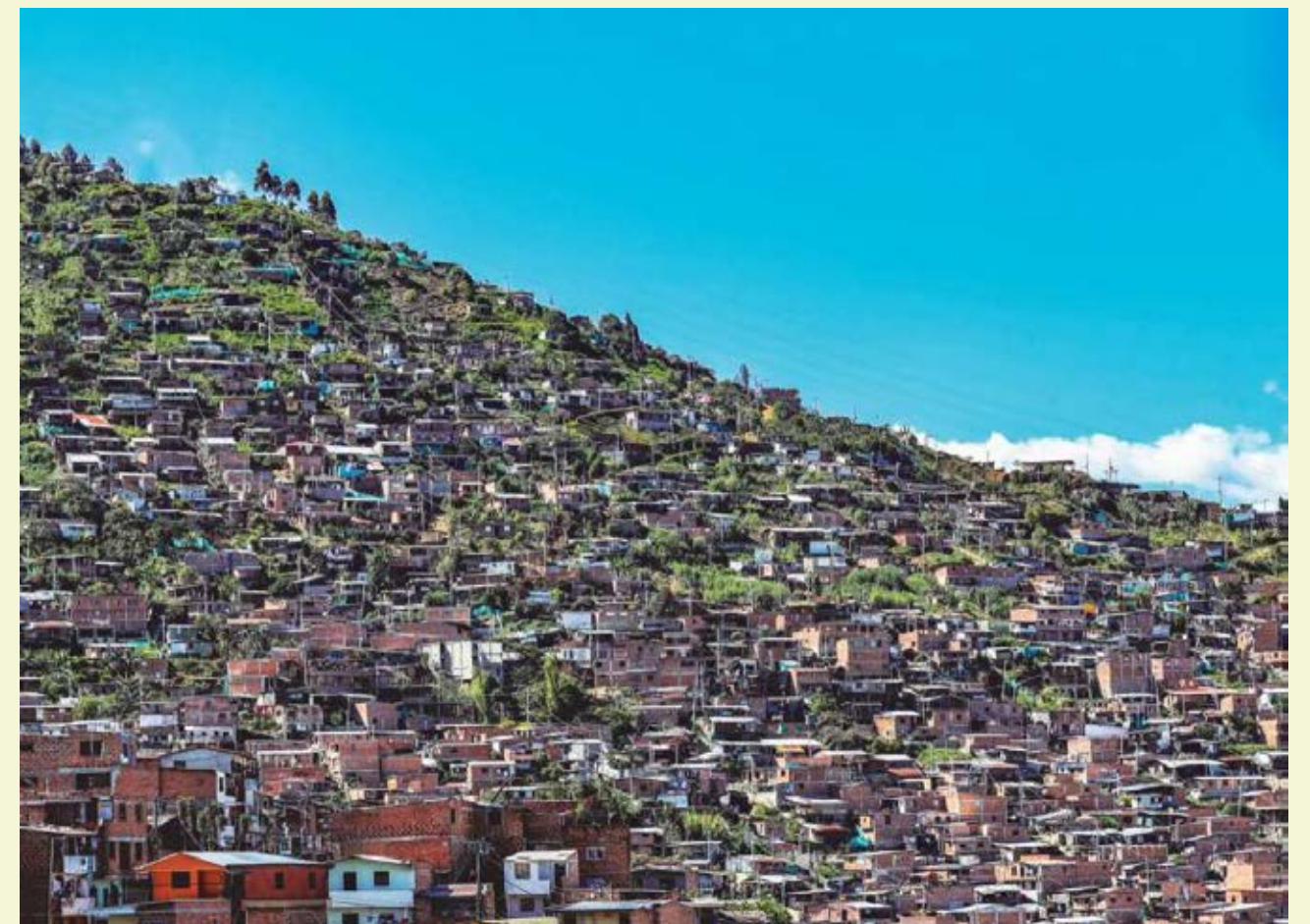
Con el ejercicio de recuperación de experiencias de resistencia, perspectiva y re-existencia especialmente de confrontación al poder instituido, se pretende interpelar las prácticas y discursos estatales asociadas con ordenar y planear ciudad, y ciertas corrientes académicas de corte funcionalistas que aluden a esta segunda forma de construir ciudad como «informal», «ilegal», «desordenada» y «problemática» desconociendo su potencial histórico, social, político y cultural en la producción del espacio urbano. Se convierten, en último término, en la representación histórica de las contradicciones propias de un sistema económico, colonial, racista y patriarcal excluyente, generador de múltiples expresiones de dominación, pobreza, segregación e injusticia. Pero en simultáneo, se tornan en «sociedades otras que se mueven no solo para reclamar o hacer valer sus derechos ante el Estado, sino que constituyen realidades distintas a las hegemónicas» (Zibechi 2017, 14). Es decir, se configuran en prácticas colectivas vivas, diversas e instituyentes de construcción de ciudad, haciendo de la colonización, urbanización y construcción de hábitat popular componentes constituyentes de las ciudades Latinoamericanas.

Se posiciona así la necesidad de orientar una lectura de interfaz para comprender la historia constitutiva de las ciudades latinoamericanas. La coexistencia de lógicas instituidas o formales y lógicas instituyentes o formas otras en la constitución de ciudad, advierten la presencia de un complejo escenario de intersección entre formas diferentes y por demás válidas, asocia-

das con la gestación de lo urbano. Para el caso de Medellín, aparece como campo problemático adicional, la presencia de un conflicto armado urbano de alta complejidad que también profundizan condiciones de desigualdad, segregación y empobrecimiento.



Barrios en las laderas de Medellín.
Fotografía: Jaime Pérez (www.elcolombiano.com)



Referencias bibliográficas

Albán Achinte, Adolfo. 2007. «Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX». Tesis Doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/468>.

Albán Achinte, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Borja, Jordi. 2014. *Ciudad, urbanismo y clases sociales*. <https://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/jborj.pdf>.

Castells, Manuel. 1973. *Imperialismo y urbanización en América Latina*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. S.A.

Dagnino, Evelina, Alberto Olvera y Aldo Panfichi. 2006. *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS e Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

Fernandes, Bernardo Mançano. 2000. «Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales». En: https://tinyurl.com/34axw98d_

Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Harvey, David. 2007. *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, David. 2013. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Lefebvre, Henry. 1968. *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.

Lefebvre, Henry. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

- Lechner, Norbert. «¿Son compatibles modernidad y modernización? El desafío de la democracia latinoamericana». *Documento de Trabajo*, FLACSO-Chile, Serie: Educación y cultura, n.º 440. Santiago de Chile.
- Marx, Karl. 1970. *Contribución a la crítica de la política económica*. Medellín: Editorial Oveja Negra Ltda.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1998. *Manifiesto del partido comunista*. Santa Fe de Bogotá: El Pensador Editores.
- Matos Mar, José. 1984. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruano - IEP.
- Pineda, César Enrique. 2013. «Acapatzingo: construyendo comunidad urbana». En *Revista Contrapunto*, n.º3: 49-61. Montevideo: Universidad de la República.
- Rama Facal, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rodríguez Blanco, Maricel. 2006. «Representación política, deliberación y acción colectiva. Piqueteros assembleístas: dos figuras de la participación de la sociedad civil en Argentina». En *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*, editado por Isidoro Cheresky, 317-344. Argentina: Miño y Dávila Editores.
- Svampa, Maristella. y Sebastián Pereyra. 2005. «La política de los movimientos piqueteros». En *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*, editado por Federico Schuster, Francisco Naishtat, Gabriel Nardacchione y Sebastián Pereyra, 343-363. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Topalov, Christian. 1979. *La Urbanización capitalista: algunos elementos para su análisis*. México: Edicol.
- Torres Carrillo, Alfonso. 2013. *El retorno a la comunidad*. Bogotá: El Búho.
- Torres Carrillo, Alfonso. 2020. *Comunidad en movimiento. Persistencias, renascencias y emergencias comunitarias en América Latina*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Zibechi, Raúl. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Unidad de Post Grado.
- Zibechi, Raúl. 2008. *América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Zibechi, Raúl. 2015. «Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólico». *Revista de Estudios comunitarios. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos*, n. ° 1, Puebla-México.
- Zibechi, Raúl. 2017. *Movimientos sociales en América Latina. El «mundo otro» en movimiento*. México: Bajo Tierra A.C., Comunidad Autonomía y Libertad (Comunal), El Rebozo.



Parte 3

Otras epistemes, otras teologías

Homenaje a Antonio Conselheiro, Canudos



Imagen: Eugenio Tellez,
pintor chileno.

Parte 3

Capítulo

Episteme, acontecimiento y persistencia



Fernando Antonio López

Investigador del Grupo de Investigación Vidas, Violencias y Con-Vivencias en América Latina y el Caribe, VALEC, Universidad de Los Andes, Venezuela.
Diseñador gráfico.
fernando.ggzz2020@gmail.com

Introducción

*Cualquiera puede clavar un clavo con una piedra en un zapato que se ha desarmado, pero un zapatero lo hace con un clavo y martillo hechos para esa tarea... y lo hace mejor.
Los conceptos son como el martillo del zapatero y el clavo que usa.*

«Viejo» Óscar Mendoza
Obrero zapatero y uno de los más lúcidos dirigentes
de los Cordones Industriales chilenos (1972-1973).
(Kriess 2013, 99).

El presente capítulo nace de la inquietud política —de la necesidad política— de comprender las luchas de los sectores populares urbanos en América Latina en las últimas tres décadas, cuando el paradigma que se pudiera denominar **sindical-revolucionario**, aquel donde el conjunto de los trabajadores organizados de un país, conducidos casi siempre por partidos políticos de impronta marxista y auto-definidos como vanguardias, buscaban apropiarse del aparato del Estado con el apoyo de las demás clases populares, deja de ser el modelo a seguir por las organizaciones del mundo popular a causa de las duras derrotas propinadas por la ofensiva neoliberal ejecutada por las

dictaduras militares del Cono Sur y también por gobiernos criminales y corruptos como los de México y Colombia. Esta ofensiva neoliberal en América Latina, basada en la violencia y el terror, fue parte de un esfuerzo global del capital para desestructurar sujetos políticos y formas de vida potencialmente incompatibles con el capital, instalando en su reemplazo la resignación frente a la realidad, el nihilismo y el individualismo como valores sociales.

El triunfo de este capitalismo extremo se vio coronado a nivel mundial, en la década de los 90, con la brusca e irreversible caída de los «socialismos reales¹», lo que terminó cerrando el prolongado ciclo histórico de las **revoluciones proletarias** que abriera el año 1917 la Revolución Rusa y cuyo paradigma era justamente el sindical-revolucionario. Este ciclo, si bien difiere en algunos matices conceptuales, tiene una coincidencia temporal con el que hace Eric Hobsbawm del «corto siglo XX», una etapa que en el ámbito latinoamericano fue plena de luchas sociales, políticas, ideológicas e incluso militares (guerrillas), donde jugaron un rol importante como actores históricos trabajadores, pobladores y estudiantes, en su mayoría urbanos, que buscaban, y algunas escasas veces consiguieron, apropiarse del Estado (Nicaragua, 1978) o al menos mantenerse en el gobierno por breve tiempo (Chile, 1970-1973). Esto sin negar la permanente participación de sectores campesinos e indígenas en la historia del siglo pasado.

Las derrotas que produjo la ofensiva neoliberal trajeron el olvido, el menosprecio o la tergiversación de esas luchas. Sin embargo, la memoria histórica, más terca mientras más acallada, renace en cada rebelión, en momentos singulares de los conflictos para dejar en evidencia **persistencias** insospechadas, aprendizajes subrepticios, esperanzas renovadas, dignidades incólumes en su silencio obligado. Esto fue notorio en la reciente insurrección chilena (octubre 2019) donde los escombros de edificios y transporte públicos, las iglesias quemadas y la destrucción de monumentos abrían la posibilidad, interpretados como lenguaje simbólico, de recordar oprobios y malestares silenciados y aislados en el individualismo por largos años, de leer las memorias de un modo nuevo y construir un espacio común reformulado desde lo más profundo. Incluso las técnicas de lucha callejera en los barrios, aprendidas en las jornadas nacionales de protestas de los primeros años 80 contra la dictadura se repitieron y actualizaron en una evocación que iba mucho más allá de la nostalgia. Memoria histórica y persistencias van siempre de la mano. Interesa entonces conocer estas persistencias, no sólo como mero ejercicio intelectual o, peor aún, nostálgico, sino para transformarlas en herramientas útiles para una brega que no ha cesado, que continúa a pesar de sus aparentes interrupciones y retrocesos. No se trata de hurgar en el pasado para «persistir» en métodos organizacionales, tácticas políticas o estrategias de lucha que lo más probable es que resulten inoperantes en las actuales circunstancias y contexto global. Se trata en cambio de descubrir **qué hay detrás** de

1.

Es decir, de los regímenes socialistas de la Unión Soviética y los países de Europa Oriental. También provocó la deriva irreversible de otros socialismos hacia un capitalismo con fuerte dirección estatal, como China. Como excepción, Cuba, país latinoamericano, persistió en su proyecto socialista a pesar de que el impacto sufrido fue durísimo.

aquellas persistencias actualizadas por los propios actores —sea como decisión voluntaria y consciente en base a criterios político-estratégicos o como una tradición hecha sentido común e inherente a sus mundos de vida—, de dónde obtienen estas persistencias sus fortalezas y su larga duración, cuál es su fundamento, qué las rige y posibilita. Se trata de comprender el significado y la potencialidad, interpretados desde la concreta realidad actual, que poseen aquellas persistencias útiles a la sobrevivencia y a la consolidación del buen vivir, investigando sus recorridos históricos, los mundos de vida donde se originan y sus genealogías.

La noción de persistencia, acompañada con otras como resistencia y re-existencia, con las connotaciones con que la viene trabajando nuestra Red Latinoamericana y del Caribe de Persistencias y Precariedades, manifiesta su sentido en el contexto de lo que se conoce como la *inflexión* o *giro decolonial* del pensamiento crítico pues este pensamiento, y no otros, como pudiera ser el posmoderno o el neo-marxista, tiene anclajes profundos en los márgenes diversos de la modernidad, el que se sustenta en aquellas múltiples realidades sociales que resistieron los embates de lo moderno o lo asimilaron desde disposiciones de resistencia, «negociando» con/contra lo moderno, siempre muy duramente. Es decir, tiene anclajes en aquellos espacios que existen hoy gracias a persistencias de prácticas de vida que han confrontado, con más o menos éxito, más o menos conscientemente, condiciones de precariedad y dominación derivadas de la colonialidad de la modernidad particular que se dio en América Latina. El pensamiento decolonial ha puesto desde sus comienzos los mayores énfasis en las realidades sociales de los pueblos indígenas y colectividades afrodescendientes, es decir aquellos más marginados y golpeados por «el lado oscuro» de la modernidad, y ha dado sus primeros pasos en la década de los noventa, en gran medida como una respuesta al vacío y al desconcierto que dejó el fin del ciclo de las revoluciones proletarias y la constatación de la obsolescencia de la ideología sostenida por sus vanguardias. En otras palabras, una vez que se hizo evidente el fracaso amplio y definitivo de la variante socialista de la modernidad, la comprensión teórica de lo no-moderno referido a los pueblos indígenas y afros tuvo en América Latina mejoradas condiciones para emanciparse de la colonialidad del saber² al apoyarse, como lo hizo, en las infinitas y tenaces persistencias de estos pueblos y en la afirmación permanente de sus historias.

Así, cualquier interpretación emprendida desde el giro decolonial de las muchas persistencias de los pueblos subalternizados tiene una coherencia con el carácter de paradigma «otro» que caracteriza a este giro, a condición de que se ponga interés en aquellas persistencias que surgen en mundos de vida, historias y experiencias que «niegan la universalidad abstracta del proyecto moderno y apuntan modos de pensar, ser y actuar distintos» (Walsh 2005, 22).

2.

Mignolo (2009, 17) afirma: «La colonialidad del saber (y del ser) es perversa, tanto de derecha como de izquierda. Nos hace creer y pensar que fuera de los pensadores Europeos y de las grandes prensas periféricas que reproducen la magia para asegurar ganancias (y reproducir subjetividades dependientes) nada existe».

Sin embargo esta coherencia no es traicionada, como pudiera parecer en un primer momento, sino al contrario, fortalecida, si se establece un diálogo con otros pensamientos críticos a la modernidad, para el caso, aquellos que han sido elaborados en torno a realidades sociales distintas a la de los indígenas y afrodescendientes, como es el caso de los sectores pobres urbanos de nuestro continente.

Episteme

En este sentido, un pensamiento que interesa particularmente es el desarrollado por Alejandro Moreno Olmedo como resultado de una investigación que no partió, como el mismo afirma, «de una preocupación académica ni solamente científica, sino de la vida, de la necesidad de comprender a fondo la vida que estaba viviendo en mi comunidad y la de esa misma comunidad». En principio, interesa por dos razones: porque está conectada con el mundo popular urbano —de los barrios de Caracas³— desde un punto de vista tal que nos deja en evidencia que también este mundo ha resistido a la modernidad/colonialidad, y porque aporta nociones, como la de «episteme», «mundo-de-vida» y otras relacionadas entre sí, que tendrían la potencialidad de hacer conexiones profundas con aquella interrogación que se hace más arriba: qué hay detrás de estas persistencias, qué las fundamenta. En el cruce de estas dos razones estaría, además, la posibilidad de profundizar la comprensión del carácter procesual e histórico de persistencias y re-existencias concretas mediante una búsqueda del «método» más adecuado a la investigación de éstas, inspirándose en los pasos dados por Alejandro Moreno, no repitiéndolos, y recordando que él mismo se niega a dar normas metodológicas al respecto. Este interés, en verdad, es el intento de darle curso a una intuición: que es posible y fructífero establecer un diálogo entre la noción de episteme y su elaboración filosófica, por un lado, y el giro decolonial, por el otro.

Alejandro Moreno fue un sicólogo social, doctor en ciencias sociales y sacerdote salesiano de origen español (fallecido el año 2020), que elaboró un pensamiento original y profundo sobre el mundo popular venezolano en base a una experiencia directa de investigación en Petare, barrio periférico caraqueño en el que vivió y trabajó por largas décadas. Como buen salesiano, tenía una acabada formación en catequesis, pedagogía y en especial filosofía. Fue profesor de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Universidad de Carabobo, ambas de Venezuela, fundador del Centro de Investigaciones Populares —CIP— y autor de varios libros, entre los que destaca «El aro y la trama», que ha servido de referencia para el presente trabajo.

3.

Estos barrios son urbanos porque pertenecen a la ciudad, porque están dentro de su perímetro más amplio. Sin embargo, la carencia de servicios e infraestructura de que adolecen los califica como no urbanizados.

Lo primero que salta a la vista en la investigación que hace Moreno es su apuesta epistemológica radical que ya en la introducción del libro *El aro y la trama* aparece delineada como esencial:

A mí se me plantea una apuesta epistemológica mucho más radical.

Sumergirse en la vida total de una comunidad humana y ciertamente extraña, aunque ilusoriamente conocida, genera vivencias y problemas sorprendentes y convulsionantes que obligan a replantearse desde la más profunda entraña lo que uno quizás había cuestionado en teoría y lo que nunca había pensado cuestionar.

Al principio el nuevo mundo parece distinto pero asequible. Luego emergen con fuerza las dificultades en la comunicación. Atribuir las al lenguaje pronto se descubre como ilusión. Poco a poco se va entrando en la duda y la confusión. La realidad cotidiana parece una excavadora implacable que sin ninguna misericordia va dejando al aire las raíces. No es posible cerrar los ojos. Las raíces están ahí y con esas raíces el árbol no puede ser otro.

[...]

Comprendí, entonces, cuál era el abismo que separaba mi ciencia y mis métodos de la realidad a la que con ellos pretendía llegar. Ni las reformas cualitativas, ni los cambios de paradigma, [...], tendían un puente sobre él.

Reconocer este abismo no sólo es una cuestión de metodología o de estrategia investigativa; es también una ética frente a las personas y comunidades pues reconoce que son diferentes y se debe intentar ver el mundo desde su punto de vista si queremos comprenderlo⁴. Poco más adelante Moreno comienza a bosquejar su noción de *episteme*:

El análisis epistemológico de Foucault me llevó a sospechar de una *episteme* más allá de la que él postula, más abarcante y de otra condición. Surge así [...] un intento de aferrar y revelar la episteme-madre, *la matriz generante del conocer* en el que un mundo conoce ya desde que existe como tal mundo.



Alejandro Moreno Olmedo

4.

En el mismo sentido, la antropóloga Yanett Segovia afirma, refiriéndose a la etnografía: La etnografía, como «fuerza metódica», es planteada como una manera de hacer conocimiento, de acercarnos al mundo que queremos conocer e interpretar. Se acude a la hermenéutica al preguntarnos por las posibilidades que existen en el proceso de comprensión que acude al diálogo en el acto de abrirse al otro, al crear acuerdos, negando una verdad unificadora única.

Moreno, en su propósito de acercarse a los fundamentos más amplios y generales del conocer, para exponer su noción de episteme, arranca estudiando diferentes referencias teóricas relativas a los fundamentos de las ciencias y del conocimiento científico. De Marx recoge la idea de que los fundamentos de la ciencia no están en los principios, métodos y teorías de la ciencia misma sino más allá de ella, como un hecho histórico. En todo caso Moreno critica la posibilidad que deja abierta el marxismo de una «ciencia no ideologizada» en una utópica sociedad sin clases y la posibilidad, por tanto, de la existencia de una objetividad científica. La propuesta de los paradigmas científicos de Kuhn le permite un siguiente acercamiento, aún insuficiente en todo caso pues este autor no percibe sino paradigmas para cada ciencia y no uno más amplio donde se constituyan todos ellos.

De modo paralelo, observa Moreno, también los distintos modelos filosóficos de una misma época, que están a un nivel más profundo que el de las ciencias y en una relación con ellos que no es ni inmediata ni lineal, comparten una estructura común, un paradigma epistemológico, más allá de las diferencias y contrastes existentes entre ellos. Llegado a este punto, quien más se aproxima a la idea de episteme que Moreno quiere explicitar es Foucault:

En *Las palabras y las cosas* M. Foucault se sirve del término «episteme» para denotar las reglas generales o presuposiciones epistémicas inconscientes que rigen el discurso general de la cultura en un período histórico determinado, reglas que insensiblemente cambian con el tiempo. No habría, según esto, una lógica universal y permanente del discurso sino conjuntos de reglas epistémicas que lo definen en un momento histórico y que, al cambiar, constituyen otro discurso.

[...]

Para este brillante autor, ningún discurso se explica por sí mismo; su verdad no está en él sino en la episteme que lo define. La episteme, sin embargo, no está fuera de él sino que lo constituye desde dentro, infiltrándose en sus intersticios, en las redes de su misma trama, y ahí, en el discurso, en su positividad, puede y debe ser aferrada.

Sin embargo, Moreno observa que, dentro de la propia lógica de Foucault:

... hay que suponer que también su discurso está regido por una determinada episteme, un tema que no ha desarrollado explícitamente.

[...]

Antes de los discursos y más allá de ellos están pues las prácticas de las que los discursos mismos forman parte. Es más, las prácticas no discursivas generan las prácticas discursivas. Estas a su vez modifican a aquéllas.

Hasta el momento Moreno ha dejado claro que el conocimiento no tiene ni puede tener fundamento en sí mismo, por el contrario, «se ha manifestado su dependencia en un otro fundante: paradigma, programa, episteme». Continúa avanzando este autor, yendo más allá de Foucault, planteando que toda cultura, en especial sus fundamentos, no son un sistema de conocimientos o un **conocido**, como sugeriría la idea de episteme de Foucault, sino más bien un **vivido**. Por ser vividos son justamente culturales. La vida **viviéndose**, actualizándose, produciéndose y reproduciéndose cada día en su discurrir, produce la cultura, las costumbres, las cosmovisiones. Esta vida no puede no ser vivida, y si bien es posible que sufra discontinuidades en sus **formas**, que afectarán inevitablemente a la cultura, no implican discontinuidad de la vida misma. Y concluye Moreno: «Así pues, el conocer en general, y el conocimiento científico en particular, tienen fundamento en el marco general de una **episteme histórica**» (Moreno 2015, XXX).

Seguidamente Moreno, distanciándose de una serie de nociones que podrían ser confundidas con la que él quiere definir, concluye que **episteme es un modo general de conocer**, son las condiciones históricas de posibilidad de todo conocer de una cultura, de una praxis determinada. Por ello la episteme «no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido».

Esta definición tiene la virtud de que ayuda, aún en su simplicidad introductoria, comprender que el pensamiento de los sectores populares —que es el espacio social de donde Moreno extrae su conceptualización— es regido por una episteme que es producida a su vez por el modo de vida particular que dichos sectores construyen histórica y cotidianamente, aunque sea en condiciones de subalternidad. Los sectores populares urbanos carecen —o pareciera que carecen— de una ancestralidad inequívoca, como la de los indígenas o afrodescendientes, con tradiciones, mitos y ritos bien perfilados, con una cultura que sea expresión de una identidad claramente reconocible y continuada durante largos tiempos históricos; carecen de identidad étnica, de tierras, de sistemas de justicia propios, de cosmovisiones elaboradas y otros elementos característicos que permitan distinguirlos nítida y tajantemente de otros sectores

de la sociedad nacional al cual pertenecen. Al contrario, a veces ni siquiera quieren reconocerse a sí mismos como algo distinto y buscan asimilarse a otras capas sociales, en especial las medias. Entonces, tomar nota de que a pesar de estas reales o figuradas carencias los sectores populares sí tienen una episteme propia, es un paso teórico disruptivo pues anula cualquier duda de su similitud profunda, en cuanto subalternizados y dentro del contexto del pensamiento decolonial, con los pueblos indígenas y las comunidades afro. La episteme de los sectores populares es sólo una de las varias que pueden existir, y de hecho existen, en las sociedades latinoamericanas que se organizan según el modelo político del estado-nación⁵, modelo que es cuestionado en su forzada unidad justamente por la existencia de varias epistemes. La episteme popular no sólo es distinta sino contrapuesta a la episteme de los sectores dominantes que, por continuidades históricas, son los mismos que desde los tiempos coloniales han impuesto la modernidad/colonialidad al conjunto de la sociedad.

Es el mundo de vida de los sectores populares el que crea, en su devenir histórico, la episteme que le es propia, es decir «el modo de conocer» que le es propio y que rige los discursos (incluidos los políticos), credos de distinto tipo, convicciones, etcétera, que los caracteriza. Esto es así porque la episteme es la que define «las condiciones de posibilidad de lo que [un sector social] puede pensar, conocer y decir en un momento histórico determinado además de la forma posible de un determinado hacer y de la existencia misma de algunos haceres». Es, por tanto, la que rige también los haceres constitutivos de las persistencias y modos de re-existencias que van creando en su confrontación/negociación con las otras epistemes presentes en la sociedad.

La episteme de los sectores dominantes y hegemónicos en América Latina es la episteme burguesa, la episteme de la modernidad, reproducida en nuestro continente en un proceso histórico específico y por ello, aunque a primera vista parezca natural su existencia y universal su validez, no es así. La episteme burguesa, o moderna, tuvo sus orígenes, como se sabe, en Europa, de donde es transportada a América sin lograr nunca dominar la totalidad del mundo que encontró pues topó con fuertes resistencias además de las limitaciones propias. Desde el punto de vista epistémico, es producida por una clase —la clase burguesa— cuyo mundo de vida primigenio, ubicado por muchos historiadores en el siglo XI, aparece dentro del mundo de vida feudal, cristiano y aristocrático del medioevo como una praxis nueva, un «nuevo vivido», el mundo de los burgos. Esta praxis, este vivido, en sus comienzos sólo se da en el espacio de la vida cotidiana y es, como afirma Moreno:

5.

Esta afirmación incluye a los modelos de Estados plurinacionales pues aunque éstos reconozcan constitucionalmente la existencia de varias naciones, indígenas por ejemplo, dicho reconocimiento es hecho desde la episteme moderna que rige a dichos estados plurinacionales y no desde las epistemes indígenas.

... una praxis con objetos, de cosas, de cosas que son en sí, que están separadas unas de otras entre sus manos y ante sus ojos y que, separadas, con su propio valor, pasan de sus manos a las de otro.

[...]

Las cosas para el burgués no tienen misterio ni se relacionan esencialmente con otras.

Sus objetos se pueden juntar o separar a placer. Se pueden acumular, cambiar por otros, dividir y subdividir. Son cuantitativos.

Sobre todo, se poseen.

[...]

Poseer los objetos es ser dueño absoluto de ellos, tenerlos a plena disposición.

El burgués además, es él mismo un individuo *separado*. No sólo su *praxis* lo separa, sino que incluso inicia esa *praxis* porque ya se ha separado y ha emigrado a otra *praxis* o a otro lugar.

Una de las consecuencias de vivir la praxis burguesa es que el «mundo así conocido es una multiplicidad de individuos. Ello implica la producción de otra representación-regla: la cantidad. Se conoce cuantitativamente». En otras palabras, lo cuantitativo y el individuo separado, son reglas epistémicas fundantes del mundo moderno y que perviven hasta hoy. Este yo-individuo resultante de la praxis de los primeros burgueses será, con el correr de los siglos, el sujeto cartesiano, constituido como la subordinación de todas las facultades humanas a la razón, como condición ineludible para imponer en todo momento y circunstancias el dominio sobre los objetos. Desde el punto de vista de la filosofía política moderno/colonial, discurso evidentemente regido por la regla epistémica del individuo separado, es decir, por la episteme moderna, la categoría de individuo pasa a ser un principio metafísico, pues es imaginado anterior a toda relación humana y a toda comunidad. Traducido esto en términos del pensamiento decolonial equivale a decir que la ficción metafísica del individuo, y la acción disolvente de lo común que es la consecuencia inevitable de esa ficción, resultan ser una necesidad de la matriz colonial de poder ⁶.

La episteme burguesa, moderna desde sus mismos orígenes en los burgos, se confrontó a la episteme feudal-aristocrática por dos siglos antes de conseguir imponerse en el siglo XIV, manteniendo sus características cualitativas esenciales durante toda esa confrontación. Éstas

6.

Entendemos aquí «individuo» no como una noción elaborada por alguna filosofía o ideología la modernidad, en cuyo caso estaría regida por la episteme de ésta, sino en términos más profundos, como una **regla epistémica** que consiste en conocer toda realidad «individuada», compuesta por entes indivisos, portando en sí mismos su propia razón, y a la vez divididos entre sí, separados de los demás. Lo intrínseco al «individuo» es la **no-relación**.

se manifestaron con claridad sobre todo en aquellos acontecimientos que, desde otros criterios histórico/filosóficos, se consideran como la fecha inicial de la modernidad: el descubrimiento de América o la Ilustración y la Revolución Francesa en el siglo XVIII. Aquí cabe un paréntesis necesario. Moreno, como español, filósofo y religioso cristiano, proviene de una formación española tradicional, europea. Sin embargo, esto no debe llevar a pensar que la datación que hace del origen de la episteme burguesa en el siglo XI es mera consecuencia de un eurocentrismo ligado a su formación, que niega, como toda la filosofía eurocéntrica, la importancia de la conquista de América en el nacimiento del mundo-moderno y el capitalismo colonial, como bien afirma Dussel. Son dos cosas distintas; la episteme, el modo de conocer nacido de la praxis burguesa se origina antes, y no puede ser de otro modo, de la irrupción avasallante de la modernidad, su epifanía: la conquista de América. Por otro lado, Moreno hace explícita la superación radical que hizo de su formación cuando escribe, a propósito de su larga investigación, que «... supe de mi mundo y sus matrices y supe del mundo popular. Mi mundo se perdió por el camino».

La episteme burguesa es el motivo por el que la razón moderna sea totalmente cerrada a la transcendencia y por tanto tenga la posibilidad de ser un instrumento al servicio de los fines que fija la voluntad individual; el individuo moderno no está sometido a ninguna razón transcendental, como la de una comunidad o incluso la de Dios mismo, ni ninguna razón esencial de las cosas (metafísica), como es para el campesino la tierra, razonada como milagro de vida, como misterio trascendente a él mismo. O como es para un habitante de un barrio popular el misterio de las relaciones, que nunca se agota por más que se reflexione e investigue sobre ella. Por el contrario, el propio individuo moderno es quien produce esta razón moderna, instrumental, cosificadora. Además, como consecuencia de esto, en el pensamiento moderno lo comunitario, lo común, como dato fundamental, se hace impensable y la libertad no es concebible más que como libertad-individual, una libertad de elección para disponer de los medios y defi-

Revuelta en Chile, octubre 2019



nir los fines; en ese sentido es también esencialmente «racional». La individualidad, como elemento clave de un modo de conocer, es el naufragio en la irrealidad, en el artificio de un mundo que no existe al no existir conexiones humanas con el «otro», relaciones entre personas. Como dice Espósito:

Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales —es decir, perfectamente in-dividuos, individuos «absolutos», rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— sólo habiéndose liberado preventivamente de la «deuda» que los vincula mutuamente [se refiere a la deuda o deber con la comunidad, con el *communitas*]. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación (Espósito 2007, 41).

En resumen, la episteme moderna, como modo de conocer, fue y es el requisito para la conquista de la naturaleza y el dominio de los demás pueblos y hasta el día de hoy sigue viva, incluso en tiempos de crisis de la modernidad⁷. Es también el requisito para el surgimiento y permanencia de una matriz de poder colonial que clasifica y cosifica a los seres humanos.

Quiero insistir, firmemente, en que este pensamiento *otro-a-la-modernidad* [se refiere a un pensamiento donde la relación se plantea como una manera de ser, la única real], abre la puerta no solamente a *otro* hombre, sino a *otro* mundo, a *otro* conocimiento, a *otra* afectividad, a *otra* ciencia, a *otra* economía, a *otra* política, a *otro* ser (Espósito 2007, 289).

El «otro» del sujeto moderno son los pueblos avasallados, colonizados, sometidos, controlados o subsumidos por la modernidad: pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, etcétera, que han sido tema de atención preferencial en el pensamiento decolonial. Pero también lo son los sectores populares urbanos, colectivos humanos que aun insertos en sociedades más abarcentes y hegemónicas, construyen sus propios mundos de vida resistentes y persistentes, y por tanto poseen sus propias epistemes. Por eso es pertinente hablar de una episteme popular⁸, con otros requisitos para pensar, conocer y actuar, aunque no tenga discursos explícitos —a diferencia de la episteme moderna que los tiene en abundancia— porque le han sido negados o silenciados.

7.

La posmodernidad, en tanto modernidad *in extremis* o modernidad tardía, tiene la misma episteme burguesa. El individuo posmoderno adolece como nunca antes de relaciones; sólo que ahora la ruptura de la relación es transparente. El posmodernismo conecta en profundidad con el nihilismo nietzscheano, tema tratado por Vattimo en su libro *Apología del nihilismo*, y se abre a otras posibilidades que son, sin embargo, al decir de Moreno (2015, 271), «solamente aquellas que ya están inscritas en la episteme de la modernidad, las posibilidades del individuo, mas individualizado que nunca [...]. Cierre, desde la posmodernidad, a toda posibilidad de una episteme-otra».

8.

La episteme popular es, más que opuesta, externa a la de la modernidad. Por ello la existencia simultánea de ambas no puede ser reducida a una simple contradicción, como sería la de «individualismo versus colectivismo». Ambos enfoques, individualista y colectivista, son abstracciones que niegan las relaciones inter-humanas y son, entonces, incompatibles con la episteme popular.

Diríamos que el paso de una episteme a otra sería lo que he llamado el viaje iniciático. Al entrar en una práctica inserta en el pueblo, se me han ido mostrando los símbolos, la estructura de pensamiento de ese pueblo, la estructura de la práctica, de la vida, etc., que para mí han sido un descubrimiento: pasar a otro mundo, a otra manera de pensar, ser y conocer (Moreno 1996).

Desde la episteme popular —y de otras a-modernas: indígenas, afros, etcétera— se abre la posibilidad de romper con la modernidad y su episteme del individuo y la cantidad, pues es externa a ésta a causa de que se basa fundamentalmente en la relación. Relación como praxis: relaciones vecinales dinámicas, relaciones familiares matricentradas como un espacio humano de creación de un sentido cultural, relaciones en la práctica del trabajo. Moreno afirma que «lo primero que entiendo en la vida de mi comunidad popular es que para ese hombre las cosas son menos importantes que las personas» (1996, 131). La vida en los barrios populares es un mundo-de-vida relacional, de convivencia, como ejercicio cotidiano de la vida. Es una otredad para la episteme burguesa, incomprensible por tanto desde su modo de conocer; por ello es calificada por los científicos sociales «modernos» como primitiva, salvaje, inferior, anómala, retrasada. Ya lo dice Gino González en su conocida canción *Nosotros con Chávez*:

Somos pa' los poderosos
chusma, turba, lumpen, monos,
malandros, zarrapastrosos,
borrachos, vagos y flojos;
los sarnosos, las cachifas
los macacos, el perraje;
nosotros somos chavistas,
nosotros somos la calle.⁹

Y lo dijo también la esposa de Piñera, con la absoluta sinceridad que surge del miedo, cuando calificó al pueblo que salió a la calle el año 2019 de «alienígenas»¹⁰, es decir, más que personas despreciables, seres carentes de toda humanidad en su otredad epistémica incomprensible para ella.

9.

Gino González es un cantautor venezolano, del estado Guárico. Se hizo conocido en su país con la canción *Nosotros con Chávez*, pero su trayectoria musical abarca más de 30 años. Sus canciones críticas al mundo moderno-occidental es afín con el pensamiento decolonial. Una de sus primeras canciones es *La historia de El Sacudón*, referida al Caracazo.

10.

«Estamos absolutamente sobrepasados, es como una invasión extranjera, *alienígena*, no sé cómo se dice». Y continúa: «Por favor, mantengamos nosotros la calma, llamemos a la gente de buena voluntad, aprovechen de racionar la comida, vamos a tener que disminuir nuestros privilegios y compartir con los demás».

11.

Neologismo creado por Moreno a partir de la palabra latina «convivium», que significa banquete, en el sentido de reunión para vivir, es decir, de convivir.

Lo que define a los sectores populares no es la pobreza, no es la carencia —que siempre son criterios de valor utilizados para juzgarlos por el que posee, por el que domina— sino su otredad, su externalidad a la episteme moderna. Esta externalidad es irreductible desde la episteme moderna porque los integrantes de los sectores populares son ***homo-conviviales***¹¹, no son ***homo-faber*** ni ***homo-oeconomicus***. Muchos de los errores en las interpretaciones de la realidad popular urbana son consecuencia de no ubicar sus discursos, sus pensamientos, o aquello que un tanto imprecisamente se denomina cultura, en la episteme que los genera. O dicho en positivo, la noción de episteme es una verdadera clave interpretativa para comprender la realidad de los grupos subalternizados, aunque esta clave sólo toma sentido en un proceso de inserción profunda del investigador en la vida de dichos grupos, condición para conocerlos desde dentro.

Como la episteme popular es generada por un mundo de vida donde la relación con la madre es el ***primer vivible*** y el ***primer pensable***, toda la cultura y pensamiento populares son derivados de estas reglas epistémicas que rigen relaciones vivificadas por este sentido original. La relacionalidad del hombre y mujer populares lleva en sí la afectividad. La comunidad de los sectores populares es un conjunto de relaciones ***conviviales***, que no se entienden desde la filosofía política de la modernidad para la cual, al menos en sus autores clásicos, es un contrato que debe ser cumplido obligadamente por todos los ciudadanos (Hobbes, Locke, Rousseau y otros). Y si de persistencias se trata, el problema que debe resolver un proyecto que sea auténticamente popular no es el de su inclusión en la modernidad o, lo que para el caso es lo mismo, en la actual sociedad, sino el despliegue permanente de lo que ha persistido, esto es, su episteme relacional, más humana que aquella regida por el individuo y la cantidad. La marginalidad y la pobreza como caracterizaciones frecuentes de lo popular adolecen de una condición que las debilita como nociones útiles a un proyecto emancipatorio: el haber sido producidos dentro de un modo de conocer, episteme, que no es el de los propios sectores que buscan emanciparse. Este fue una de las causas de graves errores de las vanguardias de izquierda tradicional latinoamericana en el siglo pasado. Potenciar y profundizar las epistemes relacionales de los diversos grupos subalternos, cosa que sólo pueden hacer estos propios grupos persistiendo en sus relaciones conviviales, no se condice con las ideas de combatir la pobreza o terminar con la marginación; son estrategias que corresponden a epistemes irreductibles una a la otra.

Tampoco se debe imaginar la episteme popular como una etapa previa de la burguesa, en una visión lineal de desarrollo que va de lo más simple a lo más complejo y elaborado, o como un defecto que debe corregirse; simplemente son externas una a la otra, como externas son las

epistemes indígenas y demás. Tampoco debe soñarse con una «síntesis dialéctica» de ambas, que las supere integrándolas en una episteme superior. Asumir la mutua externalidad permite conectar la noción de episteme con el pensamiento decolonial en la medida que posibilita imaginar y sustentar desde la reflexión, un desarrollo autónomo de la episteme popular con derecho propio. Como escribe Moreno, «el problema de la modernidad es totalmente distinto del problema popular. El conflicto amor-desamor en la relación estará siempre replanteándose y siempre acicateando la creatividad en el proyecto popular».

Esta externalidad tiene, para más evidencia, consecuencias en el ámbito de lo político. El Estado, como institución basada en la razón moderna y, por tanto, regida por la episteme burguesa (moderna) **será siempre externo**, en su condición más inflexible y profunda, a los sectores populares —y por supuesto también a indígenas, afros, etcétera—, por lo que cualquier proyecto emancipatorio que tenga como eje o estrategia la «apropiación» del Estado para su concreción, enfrentará irreductibles limitaciones y contradicciones. Este es otro punto posible de diálogo fructífero entre la noción de episteme y el pensamiento decolonial, en el sentido de que éste reconoce al Estado-nación y al andamiaje institucional del actual sistema-mundo estructurados, como se sabe, por la matriz colonial de poder, matriz que merecería ser estudiada relacionándola con la noción de episteme, moderna en este caso. En sentido inverso, un elemento estratégico primordial para cualquier proyecto político emancipatorio es la persistencia, como se dijo, de su episteme, como modo histórico de conocer, y de su mundo-de-vida concreto, aun cuando esto pueda ser interpretado —mal interpretado— como resignación frente a la marginalidad. Entendida como **externalidad epistémica**, la marginalidad, es decir, estar al margen de lo dominante, es de valor estratégico para los subalternos. Es lo propio, es el requisito para que la belleza de lo distinto siga viviendo, sin rendirse a las seducciones de lo moderno. Si esa marginalidad debe ser superada, no lo será en el sentido de su inclusión en estructuras sociales regidas por epistemes ajenas, aunque sean las conquistadoras, o más bien por eso mismo, sino en su desarrollo y en el enriquecimiento de sus potencialidades, en su autovaloración, en su re-existencia, para usar el término introducido por Adolfo Albán. En otras palabras, lo marginal dejará de serlo cuando subvierta el actual estado de injusticia y la humanidad implícita en sus diversas epistemes relacionales tenga tal fuerza de desestabilización de la ideología hegemónica que el poder ya no sea capaz de obrar directamente sobre los cuerpos, los afectos y los hábitos en la vida cotidiana como hoy lo hace.

Debería ser posible —y esta es la segunda *intuición* que moviliza el presente trabajo— colocar en diálogo productivo las nociones de persistencia, resistencia y re-existencia que vienen siendo parte del bagaje conceptual de nuestra Red, potenciadas por el paradigma del giro decolonial en que toman sentido y consistencia, con la idea de *acontecimiento*, definido como aquello que desajusta inesperadamente un estado de cosas establecido, que modifica el curso rutinario y controlado de una normalidad social, que desorganiza de súbito conceptos, saberes y discursos de la dominación. Una dificultad que debe superar este diálogo es la aparente contraposición de estas nociones pues, en principio, lo que persiste poco tiene de inesperado y, a la inversa, lo que irrumpe no tiene nunca garantizada su persistencia. Sin embargo, todo grupo social tiene momentos de estabilidad y de ruptura que de algún modo deben estar relacionados. Un punto de vista posible para acercarse a esta relación es desde *lo político* de las luchas emancipatorias.

Por *lo político* entendemos aquí a todo lo que apunta al despliegue de la vida, una vida intensificada y con sentido, auto-organizándose en su pluralidad y autonomías irreductibles, a la potencia nacida de los deseos y los cuerpos, a los saberes que permiten identificar a amigos y enemigos desde su materialidad y acciones concretas, a la construcción de solidaridades para afrontar en comunidad las dificultades de la realidad. No constituyen parte de *lo político* aquellas maniobras o discursos que se hacen en lugares separados de la vida —instituciones del Estado principalmente pero también en espacios manejados por líderes comunitarios que muchas veces creen en la necesidad de controlar decisiones y procedimientos colectivos— y que son imaginados como irremplazables o incluso «majestuosos» desde un pensamiento fetichista.

Cualquier sublevación es, en principio, un *acontecimiento* político, en el sentido bosquejado más arriba y que, además, tiene relaciones y consecuencias en los ámbitos económico, histórico y social. Al respecto de las sublevaciones dice el Comité Invisible (2014, 46):

No son ni los excluidos, ni la clase obrera, ni la pequeña burguesía, ni las multitudes quienes se sublevan. Nada que tenga bastante homogeneidad como para admitir a un representante. No hay ningún nuevo sujeto revolucionario cuya emergencia habría escapado, hasta entonces, a los observadores. Si se dice entonces que «el pueblo» está en la calle, no es un pueblo que habría

previamente existido, al contrario, es el que previamente *faltaba*. No es «el pueblo» quien produce el levantamiento, es el levantamiento quien produce su pueblo, al suscitar la experiencia y la inteligencia comunes, el tejido humano y el lenguaje de la vida real que habían desaparecido.

La anterior cita, si se la lee desde cierta visión tradicional de la izquierda latinoamericana, puede resultar un tanto absurda o, peor aún, banalmente provocativa. Un cierto talante posmoderno y anarquista atribuido al colectivo anónimo que lo escribe quizá facilita esta interpretación. Si es un levantamiento, una insurrección o una sublevación, como quiera llamársele, el *acontecimiento* que «produce su pueblo», entonces, sin importar sus luchas, sus resistencias y persistencias (a veces por siglos), los cientos de pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y en particular los sectores populares urbanos, no podrían ser considerados sujetos históricos (o sujetos revolucionarios) sino tan sólo en algunos de sus momentos de sublevación, por lo demás siempre escasos, atípicos. Extremando este razonamiento se concluiría que la condición de pueblo atribuible a un colectivo humano no sería más que una anomalía, indescifrable y enajenada. Sin embargo, una lectura más atenta nos lleva a comprender que hay algo esencial de la cita concentrado en sus últimas palabras (aunque no la compartamos en su integridad o lo hagamos con matices). Ahí vemos que un pueblo, en el sentido que quiere darle el Comité Invisible a esta palabra tan polisémica, es consustancial a la reaparición de «la experiencia y la inteligencia comunes, el tejido humano y el lenguaje de la vida real». Esta reaparición, aunque sea repentina, y sobre todo cargada de novedades, es expresión de una continuidad profunda de resistencias y persistencias; así es como debe entenderse, aun sabiendo que el acontecimiento termina modificando rasgos esenciales de esa misma continuidad.

Aquí cabe un breve paréntesis. El Comité Invisible es un colectivo francés anónimo que se propone replantear la necesidad de una *transformación radical de lo existente*, sustentada en el *deseo social* y en la condición situada de determinado sector o grupo social. El origen francés del Comité Invisible lo ubica dentro de una concepción eurocéntrica que nos obliga, como latinoamericanos, a tener cierto cuidado frente a sus propuestas teóricas. Sin embargo, si se asume el reto de interpretar estas propuestas guiados por el hecho de que nuestro continente está inmerso en la misma globalización moderno-capitalista de que participa Europa, si bien en el polo más desventajoso y subordinado, lo que no es un detalle —globalización que el Comité Invisible critica con singular radicalidad— tendremos un conjunto de elementos de gran agudeza crítica para comprender nuestra realidad latinoamericana, aun siendo ésta el potente popurrí criollo, indígena, afro y popular tan diferente del

12.

En este trabajo con la palabra *chavismo* nos referimos al sujeto popular y no a la alianza cívico-militar que funge de dirigencia oficial. En relación con esta diferencia, Ociel López (2015, 31) afirma «Es curioso que el chavismo no se haya convertido en ‘objeto de estudio’ de intelectuales, académicos y científicos sociales, de políticos de izquierda o derecha ni de analistas políticos. Todos ubican la cuestión política en las cosas ‘buenas’ o ‘malas’ de la dirigencia oficial, en el cumplimiento o desapego de modelos universalistas, unos más ‘colonialistas’, otros más ‘críticos’, pero casi siempre desde la impronta europea.»

mundo europeo como es posible imaginar. Además, en el segundo libro del Comité Invisible, titulado *A nuestros amigos*, deja ver afinidades con sucesos del ámbito latinoamericano como la revuelta en Argentina del 2001 que terminó con el gobierno de De la Rúa e instaló la consigna «¡Que se vayan todos!», o con las luchas indígenas de Oaxaca, México, de la década de 1980, que llegaron a la noción de «comunalidad» que apuntaba a una «reconstrucción ética de los pueblos».

El Caracazo, la insurrección popular ocurrida los últimos días de febrero del año 1989 en Venezuela, en el mismo año de la caída del muro de Berlín, es uno de los más impactantes *acontecimientos* de Latinoamérica. El «pueblo» que surgió de ese acontecimiento fue el sujeto colectivo —popular— denominado «chavismo»¹² (por ser Hugo Chávez quien llegara a ser su líder indiscutido pocos años después). El Caracazo, o 27F, o Sacudón como también se le conoce para enfatizar su reproducción casi inmediata en varias ciudades importantes del resto del país, fue la irrupción imprevista de miles de pobres que «bajaron de los cerros» donde habitan, en las zonas céntricas y comerciales de la ciudad de Caracas para protestar contra las medidas neoliberales anunciadas por el gobierno unos días antes, a asaltar comercios considerados de especuladores, quemar vehículos del transporte público y hacer barricadas, convertidos en una «turba». Reinaldo Iturriza, uno de los primeros autores en «atreverse a pensar el 27F de otro modo, en lugar de continuar repitiendo los mismos lugares comunes sobre un suceso que definitivamente marcó un antes y un después en nuestra historia reciente», como él mismo dice en la introducción de su libro (Iturriza 2017), expone lo que entiende por «turba», a primera vista una palabra despectiva y estigmatizadora:

Graffiti en Caracas (Comando Creativo)



A eso que se manifiesta, a ese algo desproporcionado, a esa otra fuerza, nosotros lo llamamos *la turba*, que es diferencia de naturaleza y no diferencia de grado. Habría que empezar por dejar de verlo como un intermedio tumultuoso.

A continuación Iturriza (2017, 50) cita la definición que hace el posmoderno Paolo Virno de la *multitud*, similar o equivalente a la noción de turba (acá la citamos de modo más extenso):

... no es un torbellino de átomos a los que *todavía* les falta la unidad, sino la forma de existencia política que se afirma a partir de *una* Unidad radicalmente heterogénea con relación al Estado: el Intelecto público. La multitud no concierta pactos, ni transfiere derechos al soberano, porque dispone ya de una «partitura» común; nunca converge hacia una *voluntad general* porque comparte ya un *general intellect* (Virno 2003, 105).

Más adelante, continúa Iturriza:

Percibir la turba en su positividad: incluso si hablamos de destrucción, de barbarie o de pobreza. En la turba «hubo de todo», y no está mal. No está mal, y no tiene nada de «simple» que «los habitantes de los barrios populares» no se manifiesten como clase. Tan simple como que la turba no tiene «el mismo movimiento, la misma distribución, ni los mismos objetivos ni las mismas maneras de luchar» [Deleuze, Guattari: *Mil mesetas* 1997, 218] que las clases sociales. Ya lo advertía Châtelet: hay que cuidarse de invocar a las clases en cada lucha. Desgraciadamente, los hay quienes son incapaces de ver las luchas políticas más allá de las fronteras de las clases.

[...]

Venimos de decir que, contrario a lo que se opina comúnmente, el 27F es un suceso de naturaleza política; que ese «algo distinto que aparece en escena» es la turba, tanto más distinta del Estado, cuanto que es diferencia de naturaleza; que la turba no es una clase, aunque ella la compongan también los pobres, los obreros; que la turba no tiene ni los mismos objetivos ni las mismas maneras de luchar que las clases, pero que tampoco tiene como objetivos el pillaje

ni el saqueo. Además, nos hemos preguntado: ¿por qué tanta insistencia en dar con la «significación» del 27F, en lugar de tratar de percibir el funcionamiento de las fuerzas enfrentadas durante el suceso? (Iturriza 2017, 55 y 56).

Es necesario romper, entonces, con las interpretaciones dominantes, no sólo las oficiales de los gobiernos represores y sus intelectuales orgánicos sino también las tradicionales de la izquierda, que descalifican las insurrecciones, acontecimientos, porque las entienden como incompletas, carentes de objetivos, de tácticas de lucha y de una estrategia clara. En años recientes ha habido mucha reticencia por parte de algunos intelectuales comprometidos con las luchas de los subalternos para aceptar la noción de **multitud**, por considerarla expresión de teorías posmodernas. Es el caso de Atilio Borón, todo un referente del neo-marxismo latinoamericano, director de CLACSO por varios años (1997 - 2006), que critica a Negri y Hardt, calificados como post-marxistas, en relación a esta noción. Algo de cierto haya tal vez en esta crítica; sin embargo los sublevados que generan un acontecimiento, si bien pueden ser pobres y obreros, como reconoce Iturriza en el Caracazo, o indígenas urbanos, en el caso de la insurrección de El Alto, en Bolivia el año 2003, es decir, pertenecientes a un grupo social previa e históricamente existente, lo que importa acá es que **hacen política de otro modo**, distinto al tradicional basado en instituciones estatales, alejado de toda normatividad establecida, pues es «algo distinto que aparece en escena». Ese «algo distinto» es la irrupción de **la novedad** que hace disruptivo al acontecimiento, el que le permite, al decir de Walter Benjamin, suspender el tiempo histórico.

Escribe Iturriza (2017, 62):

Lo que hace la turba no es el número de elementos que la componen, sino la conexión entre los elementos. De esta conexión puede resultar una manada de bestias absolutas o un enjambre de veloces animales de metal [se refiere a los motociclistas que agitaban la insurrección llevando y trayendo informaciones], una oceanidad incontrolable o una marejada indetenible. Combinaciones impensables, impredecibles entre elementos: la turba es el producto de estas combinaciones.

Tanto para Negri y Hardt como para Virno, las nociones de multitud y pueblo se oponen. Para ellos, multitud es relación constituyente abierta; pueblo es unidad e identidad ya cons-

13.

Aun así, es una noción con contundentes ribetes emancipatorios. La idea de **multitudo** en Spinoza no es, como se pensaba antes de él, una mera falta de orden de una multiplicidad de sujetos, sino por el contrario, el sujeto político por excelencia. Spinoza ubica a la democracia como un efecto resultante de la **potentia** inmanente de la **multitudo**. Negri trabaja este tema en profundidad en su libro **La Anomalía Salvaje**.

14.

La **multitud** de Negri es el sujeto del poder constituyente, previo al poder constituido del Estado y de la soberanía, es decir, a pesar de que se contrapone al Estado, su definición está dada en relación a éste. Al contrario, las barriadas caraqueñas no se definen en función de un Estado, sea éste un proyecto de dominación o una utopía revolucionaria. Son poder constituyente por sí mismas y **para sí** mismas; más bien habría que caracterizarlas como de inmanencia auto-constituyente.

tituidas. Por ello, «mientras el pueblo está formado como una unidad por un poder hegemónico colocado sobre el campo social plural, la multitud está formada a través de articulaciones en el plano de inmanencia sin hegemonía» Hardt y Negri (2009, 169). Sin embargo, considerar que el pueblo fue formado por un poder hegemónico es una limitación teórica seria pues no da cuenta de las capacidades o potencialidades de autonomía que siempre tiene un grupo social, más aún si se sabe que posee un mundo-de-vida y por tanto una episteme, no moderna para el caso, que no ha sido conformada por un poder hegemónico alguno, ni mucho menos, sino más bien por su propio vivido. Esta limitación tal vez tenga más sentido para la realidad europea o aquella donde la modernidad anglosajona ha sido la más fuerte. Pero para las barriadas caraqueñas donde investigó y se insertó Moreno Olmedo, y que irrumpieron un 27F, las cosas son distintas.

La noción de multitud propuesta por Negri y otros intelectuales, mayormente en base a la filosofía spinoziana, tiene fuertes connotaciones europeas¹³, además de posmodernas. Sin embargo, para lo que interesa aquí, la *turba* fue *caraqueña, venezolana*, y por tanto, parafraseando a Bolívar, no fue una *multitud boba* sino una *multitud caribe*, distinta a la europea y otras en un grado profundo pues las «combinaciones impensables, impredecibles entre elementos» que la producen, al decir de Iturriza, expresan el modo de conocer particular de los barrios de Caracas y otras ciudades latinoamericanas, es decir, de la episteme popular. En otras palabras, el modo de conocer que es la episteme popular produjo un modo de actuar popular el día de la sublevación, y no otro, que ha sido por lo demás descrito en innumerables crónicas y descripciones de testigos. Como piensa desde otro paradigma, la noción de Negri no tiene como horizonte explicativo la externalidad epistémica existente entre el pueblo al que alude y el poder hegemónico que supuestamente lo conforma¹⁴. En el 27F los pobladores de los cerros que bajaron a Caracas hicieron política por otros medios, una política ni moderna ni premoderna, más bien a-moderna, con fuertes rasgos relacionales y un profundo sentido de ser todos uno en ese momento. Como dice un testigo, citado por Iturriza (Ibidem, 16), en una declaración fuertemente política: «Yo me sentí muy contento. Tenía alegría porque habíamos dado un paso. ¡Apoderarnos siquiera por dos días de Caracas! ¡El pueblo fue dueño!». Razones de pueblo pobre que valen por sí mismas. El *movimiento de lo real*, tan caro a Marx, en pleno y poderoso despliegue.

La sublevación en sí misma puede considerarse como una extensión excepcional en sus formas e intensidad pero a la vez continuidad sin grietas del vivido a que se refiere Moreno, un vivido que por alcanzar tal intensidad y estar concentrado en cada escaramuza de vida o muerte de esos tres días de insurrección, por estar actualizándose en cada uno de esos instantes a la vez



Graffiti callejeros en Mérida. Atrás dice: «Chávez está en la calle de nuevo, con Cristo y con el pueblo». En un primer plano, semicubierta por la planta, la firma de Chávez.

bellos y terribles, deja fuera la pausa, la espera; deja, en fin, fuera a cualquier política de la espera, propia de las utopías modernas con sus promesas del mejor de los futuros pero al que nunca se atreve a fijar fecha de advenimiento. De la actuación de la turba como expresión genuina de los sectores populares, de sus hábitos, afectos y de su condición de sujeto político de la sublevación del 27F se deduce que estos sectores eran los únicos con potencialidad de hacer una ruptura política radical con la dominación. Quebraron un pacto político de las élites que llevaba nada menos que treinta años funcionando. Era para ellos una cuestión de sobrevivencia, no sólo física a causa de las extremas precariedades materiales que sufrían, sino como mundo-de-vida popular en su integralidad. Esta ruptura no fue el resultado esperado de una estrategia política que la propuso con antelación o de un largo trabajo de «concientización» de los sectores populares que por fin les permitió «comprender» que su situación no tenía otra salida. Tampoco fue una *equivocación*, o un *cálculo político errado*, de un pueblo carente de la «indispensable» vanguardia que lo dirigiera. Al contrario, fue una *praxis* que se presentó con fuerza concentrada, una actualización de *potentia* —Spinoza (2014)— esencialmente inmanente y ajena a cualquier uso instrumental o trascendencia. La noción de *potentia* spinozista es pertinente aquí porque es definida como potencia colectiva, común.

Es posible, por tanto, interpretar con provecho los aportes posmodernos o post-marxistas de estos autores, y de tantos otros, confrontándolos con un bagaje teórico propio, crítico y situado. Es lo que adelanta Iturriza, venezolano, latinoamericano por tanto, chavista crítico y comprometido con aquel pueblo que ahora, en una Venezuela enfrentando bloqueos y dificultades internas, pareciera —para un observador poco atento— que retornó a su anterior invisibilidad a pesar de seguir siendo *aquella gente con la cual es posible comenzar de nuevo*¹⁵.

Lo nuevo que genera el acontecimiento y la suspensión del tiempo histórico que conlleva, no niegan, en todo caso, la continuidad de un grupo social, en este caso los pobres de los barrios caraqueños, sino al contrario, lo reafirman en la medida en que son una manifestación y autopercepción de su propia potencia; por eso, después del Caracazo los pobres ya no fueron los mismos, había surgido un sujeto político que sacudiría incluso a toda la intelectualidad orgánica de los grupos dominantes que trató sin éxito de definirlo y comprenderlo. Lo negado es la continuidad de determinada forma de dominación, de su aparente solidez, y para la izquierda —también para la academia— es un impacto que la obliga a revisar en profundidad sus presupuestos teóricos y epistemológicos.

La continuidad del grupo social, de sus persistencias y re-existencias, es reconocida por otro autor venezolano, Ociel López (2015, 28), quien afirma:

15.

El último libro de Reinaldo Iturriza lleva por título *Con gente como ésta es posible comenzar de nuevo*.

El chavismo es la reemergencia del bloque de poder popular compuesto por los grupos en lucha contra la exclusión y el coloniaje. Son los mismos grupos que lucharon en la Colonia pero en un nuevo escenario especialmente urbano. Es el barrio el espacio privilegiado del chavismo como sujeto político; pero son los campos, llanos y montañas desde donde se alimenta histórica y simbólicamente.

Y escribe de lo nuevo, de la posibilidad impensada abierta por el acontecimiento después de cuatro décadas de derrota y marginación de la izquierda, tanto en su variante institucional como guerrillera, durante la IV República:

... el chavismo es la ruptura con los partidos políticos [de izquierda y derecha] que hegemonizaron «las masas». Irse detrás de Chávez implicó despachar el moderno modelo de partidos que se implantó en Venezuela desde el 58¹⁶, por ende, el chavismo es una ruptura con la modernidad política y un giro hacia el «populismo» o «socialismo» o «caudillismo» de Chávez, dependiendo de la mirada. Todo ello sin ningún complejo político. El chavismo no sufre de eso, ni anda pendiente de lo que pueda ser correcto o incorrecto políticamente, sencillamente lleva su cultura popular a la política y si Chávez pudo mantener el apoyo fue porque pertenecía a esa cultura y la exponía en el mundo sin complejos. (Ibidem, 16).

[...]

Así, la «formación cultural» en tanto “visión-de-mundo» va produciendo una nueva dimensión política cargada de acontecimientos sociales y simbólicos que hay que analizar como *ruptura tempo-histórica* pero también como *continuidad étnica-política*. (Ibidem, 32).

Entonces, se puede comprender mejor al chavismo si relacionamos la idea de *ruptura tempo-histórica* con la idea de suspensión del tiempo histórico que produce una sublevación —el Caracazo en este caso— y la expresión *continuidad étnica-histórica* con la noción de episteme. La ruptura tempo-histórica es la que permite que las futuras luchas se den en nuevas condiciones. La aparición del chavismo, y la existencia del propio Chávez como líder, no se comprenden sin este cambio en las condiciones; en esos días de rebeldía popular era un per-

16.

Modelo acordado entre los partidos Acción Democrática, Unión Republicana Democrática y Comité Político Electoral Independiente (Copei) una vez derrocada la dictadura de Pérez Jiménez el año 1958, llamado Pacto de Punto Fijo.

fecto desconocido que preparaba un golpe de estado en reducidos ámbitos conspirativos dentro de la fuerza armada con apoyo de algunos civiles. Más allá de la sofocación de la sublevación, consecuencia de sus limitaciones materiales frente al poder militar casi omnímodo del Estado, lo que interesa rescatar es la positividad de ésta.

Por otra parte, en la insurrección chilena iniciada en octubre de 2019, los vecinos de un barrio de clase media colocaron un sencillo papel pintado con la emotiva frase «Volvimos a ser pueblo». En los días posteriores esta frase fue replicada cientos de veces, en paredes y en grandes pancartas llevadas por personas que exigían reivindicaciones específicas. «Volver a ser pueblo» después de 46 años de un neoliberalismo extremo que pareció durante todo ese largo lapso haber conseguido a cabalidad el objetivo definido por Margaret Thatcher de «cambiar el alma» de una sociedad¹⁷, necesitó de una insurrección, es decir, del acontecimiento. Por otro lado, «volver a ser pueblo» implica que en algún pasado se lo fue y que en algún momento, o tal vez paulatinamente, se dejó de serlo: hay ahí por tanto una persistencia, una memoria histórica, un sentimiento, una pasión que se mantuvo latente por 46 años a pesar de las más terribles violencias cometidas primero por la dictadura de Pinochet y después por el hundimiento forzado de toda una sociedad en un escenario económico-social de feroz competencia presentado ilusoriamente como único camino posible hacia el progreso. Sin embargo, el pueblo «vuelto a ser» que fue vislumbrado por la emotividad surgida en medio de una rebelión —lo que no es un detalle— salió reconfigurado por el acontecimiento, ya no era el mismo de antes de la dictadura sino un nuevo *pueblo pobre*¹⁸, urbano principalmente, capaz de auto-dirigirse y formar organizaciones que, si bien servían sólo para responder a las exigencias de la rebelión, poseyeron la cualidad de ser solidarias, eficientes y constituyeron un aprendizaje colectivo que es parte de un acumulado que se manifestará tarde o temprano.

Llegado a este punto se hace pertinente un alcance. Las sublevaciones no son actos irresponsables orientados a alterar un orden «democrático» que tal vez ofrezca posibilidades de mejorar la vida dentro de ciertos límites sin recurrir a la violencia. Las sublevaciones son fundamentalmente prácticas emancipatorias y de insubordinación que buscan *afirmar la vida* rompiendo con las imposiciones de determinado régimen injusto y autoritario. Que esta afirmación sea violenta y destructiva, que produzca daños a veces injustos si se los considera sólo en sí mismos, que motive la represión inmisericorde del Estado y que, más encima, no tenga objetivo político definido —a pesar de tener un inmanente sentido político— ni obedezca a un programa colectivo o a una estrategia planificada con cuidado, no invalida en nada su positividad, su condición festiva por interrumpir un estado de cosas injusto, incluso su necesidad; de ahí nace su dimensión ética y la imposibilidad de calificarla como una serie de actos irresponsables que

17.

La frase completa de Margaret Thatcher es: «la economía es el método, el objetivo es cambiar el alma».

18.

La expresión *pueblo pobre* se refiere a un sujeto político o a un sujeto histórico, significa justamente lo opuesto a *pobre pueblo*, caracterización despectiva y lastimera.

en el mejor de los casos se les justifica como debilidades o insuficiencias de un grupo oprimido. Sin embargo, es una responsabilidad ineludible preocuparse, sea en calidad de participante activo en la insurrección o intelectual comprometido, por los muertos, mutilados y presos que deja la sublevación —que siempre y para siempre serán **nuestros**— y, en términos más estrictamente políticos, por lo que viene **después**, en muchos casos una restauración conservadora y una dominación más dura que la anterior. Esta responsabilidad tampoco se puede ocultar detrás de la inevitabilidad propia de estos sucesos colectivos e incontrolados, debe asumirse a plenitud.

Villalobos-Ruminott, chileno, profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Michigan, aproxima una respuesta a esta inquietud, si bien es reflexionada en el contexto de una rebelión que se mantuvo en las calles cuatro meses, lapso suficiente para que se crearan dinámicas y organizaciones autónomas del Estado menos efímeras que en otras de muchísima más corta duración:

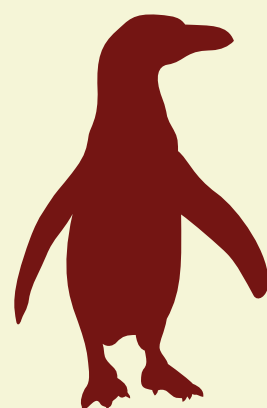
... es fundamental mantener las dinámicas de auto-organización popular, interseccional y transversal, y sus lógicas no institucionales de articulación, para triangular exitosamente el pacto auto-referencial de la gobernabilidad chilena. Aunque el efecto último de la revuelta no es la fundación de un nuevo orden, sino la contaminación profana del orden sacralizado por los dominadores, todavía necesitamos pensar en un **institucionalismo salvaje** que vaya más allá de las formas convencionales de organización y que piense históricamente las limitaciones del Estado nacional soberano y su expresión política: la hegemonía. [...] Después de todo, el llamado a un nuevo pacto social no debe ni tiene porqué ser leído sólo como un llamado a restituir la clásica política del compromiso de clases. (Villalobos 2019, 14-15).

Pensar en un **institucionalismo salvaje** en Chile es posible sólo desde una alianza o conjunción de las externalidades epistémicas que coexisten en ese país —mapuche en el sur, aymará en el norte, campesinas de la zona central, populares urbanas y demás— con el propósito de construir un buen vivir donde quepan todas ellas. Lo de **salvaje** debe ser reivindicado, en el sentido implícito que toma en la cita anterior, como lo hace también Iturriza respecto del chavismo en otro de sus libros, titulado justamente **El chavismo salvaje**. Lo **salvaje**, lo que no se deja domesticar, es aquella dimensión emancipadora de un pueblo que se manifiesta muy especialmente cuando la dominación se apoya en una institucionalización estatal que

busca controlar la fuerza popular que le dio origen, como ha sido el caso de todos los gobiernos progresistas latinoamericanos, para imponer la continuación del proyecto de sociedad epistémicamente moderno que ya lleva más de medio milenio.

Epílogo

Este trabajo está motivado por una intuición y por el deseo de que sea útil. La intuición consiste en que cruzar las nociones de acontecimiento, episteme y persistencias, poniéndolas a la vez en diálogo con el pensamiento decolonial —por lo que tiene de nuestro, de latinoamericano, de tercermundista, de subalterno— y con distintos modos o tendencias actuales del pensamiento crítico, es fructífero en función de potenciar y actualizar nuestro compromiso como Red, y más allá de ella, con las luchas de los pueblos. Es seguro que esto ya lo vienen haciendo pensadores mejores, tal vez no como aquí se hace; sin embargo, los diferentes ámbitos de todo pensamiento, y sobre todo del crítico, se interrelacionan, se influyen y se potencian en su confrontación y contactos.



Referencias bibliográficas

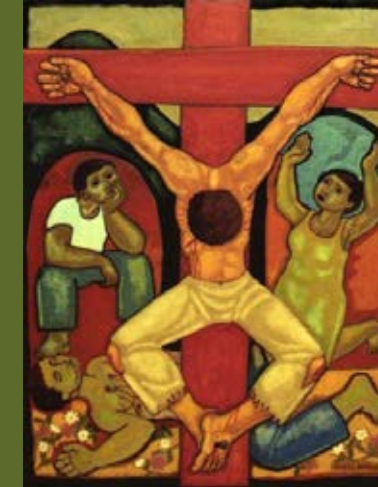
- Comité Invisible. 2014. *A nuestros amigos*. http://mexico.indymedia.org/IMG/pdf/a_nuestros_amigos_-_comite_invisible.pdf
- Espósito, Roberto. 2007. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gilles Deleuze y Félix Guattari. 1997. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-tex-tos.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2009. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Ediciones Akal.
- Iturriza, Reinaldo. 2012. *27 de febrero de 1989, interpretaciones y estrategias*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Iturriza, Reinaldo. 2017. *El chavismo salvaje*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Kries, Rafael. 2013. *Los viejos del cordón industrial: reflexiones sobre poder popular y movimientos de base en Chile (1972-1973)*. Caracas: Fundación Celarg.
- López, Ociel. 2015. *¡Dale más gasolina! Chavismo, sifrinismo y burocracia*. Caracas: Editorial Fundación Casa Nacional de las Letras Andrés Bello.
- Mignolo, Walter. 2009. Prefacio de *La teoría política en la encrucijada descolonial*, de Walter Mignolo et al, 7-18. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Moreno Olmedo, Alejandro. 1996. «Una episteme alternativa». *Heterotopía*, n.º 4: 62-98.
- Moreno Olmedo, Alejandro. 2015. *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Miami: Editorial ConviviumPress.
- Spinoza, Baruch. 2014. *Tratado político*. España: Alianza editorial.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. 2019. *Anatopía de la insurrección*. Santiago: Editorial Moneda Falsa.

Virno, Paolo. 2003. *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*.

Madrid: Traficantes de sueños.

Walsh, Catherine. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*, editado por Catherine Walsh. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Razón mítica y poder: la humanización de dios y la divinización del ser humano¹



Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Doctor en Teología y Magíster en Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
Especialista en Orientación Educativa y Desarrollo Humano, Universidad El Bosque, Colombia.
Licenciado en Filología y Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
Profesor e Investigador, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
carlosenrique.angarita@gmail.com

Espacio mítico y mito

En el lenguaje cotidiano escuchamos o usamos expresiones como las siguientes: «...esto es un regalo del universo»; «deja que la vida fluya...»; «... si se me dan las cosas...». O de otra manera: «con el favor de Dios...»; «si Dios me lo permite...»; «si Dios quiere...».

Son expresiones reveladoras. Las primeras, desde una visión secular, sugieren que lo alcanzado o aquello que se desea no depende enteramente de una voluntad autónoma o de la iniciativa propia. Se intuyen dinamismos por medio de los cuales la vida da o puede dar, independientemente de que las personas pretendan conseguir algo. Implícitamente se reconoce la existencia de un más allá del cual dependemos y que, en todo caso, nos es descono-

1.

A partir de la Investigación ***Cristianismo Liberador y Construcción de Paz y Reconciliación en Colombia***, efectuada entre 2017-2019 por el grupo ***Pensamiento Crítico y Subjetividad***, Facultades de Teología y Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, en el siguiente ensayo se proponen unas reflexiones que articulan hallazgos de este trabajo con la historia de Occidente y con la de Colombia desde la perspectiva del concepto de ***razón mítica*** propuesto por Franz Hinkelammert.

cido: no lo conocemos, pero ahí está. Con ese más allá hay que contar porque somos parte de él, nos contiene.

Las otras expresiones provienen de una visión religiosa, no obstante, están en la misma lógica. De manera explícita se reconoce la existencia de alguien que posee una voluntad insoslayable y que determina la propia del ser humano. Esa voluntad está más allá del mundo experimentado y supuestamente interviene la historia y la experiencia cotidiana. Con ese más allá hay que contar porque nos determina.

Trátese de un más allá histórico o de un más allá metafísico, se trata siempre de una trascendencia que hace parte de la realidad humana. Los seres humanos descubrimos que nuestras acciones no dependen de manera absoluta de nuestra propia voluntad. Nuestra voluntad, por el contrario, hace parte de procesos que no podemos controlar y a los que ni siquiera podemos acceder con nuestra capacidad racional. Nos descubrimos, entonces, limitados. Este es un dato antropológico fundamental.

El límite, llevado a su expresión máxima, es la muerte. El límite nos advierte de la muerte y nos recuerda que con ésta acaba la vida. La muerte es ineludible, en el mejor de los casos y sólo en pocos, apenas intentamos aplazarla. Así que nuestra voluntad de vida no nos exime de la muerte.

De modo que aquello que rebasa nuestras pretensiones absolutas, en la vida diaria, nos acerca un poco a la experiencia límite de la muerte. A ello, de cierto modo, accedemos, pero nos es difícil racionalizarlo completamente. Lo que no podemos domesticar permanece en el campo de lo desconocido y es apenas perceptible. Sin embargo, ahí está, como especie de presencia ausente. Estamos en la antesala de la frontera última que nos coloca en la encrucijada dialéctica entre la vida y la muerte.

Lo anterior —ese ámbito de la *realidad trascendente* en medio de la cual se encuentra la vida humana rebasándola— es lo que Franz Hinkelammert denomina *espacio mítico*. Lo mítico es una dimensión radical de la condición humana que nos abre al horizonte insospechado de posibilidades de la vida en sus diversas formas: los hombres y mujeres estamos en dependencia de su devenir. Así lo plantea el autor de origen alemán:

Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no

tenerlo o no ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él. Pero tiene un origen.

Este origen es el ser humano mismo, en cuanto se relaciona con el mundo y no puede no relacionarse con el mundo. En esta relación —con los otros, con la naturaleza externa, consigo mismo— el ser humano se enfrenta con la muerte. Es ser vivo enfrentado a la muerte. Toda nuestra vida es relación vida-muerte... Eso hace que el sentido de la vida sea siempre una cuestión abierta (Hinkelammert 2007, 68-69).

Dando un paso más, al intento de acercarse al espacio mítico por medio del pensamiento y del lenguaje, Hinkelammert lo denomina *mito*:

La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales —en especial las relaciones de dominación— se forman. Este espacio mítico no es necesariamente consciente, aunque el mito fundante lo exprese de alguna manera. El mito fundante crea una continuidad, que es muy difícil [de] romper, y que a través de muchas rupturas aparentes vuelve a imponerse en nueva forma. Siempre el mito fundante trata de vida y muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Lo que cambia, es el significado del asesinato y la manera de superar sus consecuencias y llegar a la recuperación (Hinkelammert 1991, 15).

A riesgo de ser tautológicos, destaquemos los elementos que señala el autor: **1)** El mito —ese lenguaje elaborado a partir del espacio mítico— *constituye* la sociedad humana en su conjunto, *funda* la conciencia social y *formula* el espacio donde las relaciones sociales toman cuerpo. En otras palabras: el mito, con algún grado de conciencia, le da forma, naturaliza y envuelve la totalidad de las relaciones entre los seres humanos de un modo u otro. **2)** Al hacerlo así, el mito tiene la facultad de perdurar en el tiempo y darle *continuidad* a la historia humana, en una suerte de permanencia y estabilidad. Y **3)** el mito es fundante porque establece una relación entre la vida y la muerte, entre un origen y un final; lo consigue, declarando un asesinato primordial que, en cuanto tal, trasciende un estado de cosas anterior y abre a un supuesto estado de cosas radicalmente nuevo.

Empero, no todos los mitos se sitúan del mismo modo frente al asesinato fundante del que hablan. La mayoría de los mitos lo justifican, lo relatan como si hubiese sido necesario para el advenimiento del estado de cosas existente actualmente y lo muestran como la superación radical de lo anterior. El principio justificativo es: ***fue necesaria la muerte de alguien para sostener la vida de todos***. Es un postulado indiscutible que se impone como verdad absoluta. Así, el asesinato aparece en tanto muerte natural que tendría que seguirse repitiendo, si es menester, para defender el orden social existente derivado del supuesto origen esencial. A este arquetipo mítico, Hinkelammert lo denomina ***mito de dominación***.

Al contrario, son pocos los mitos que, al narrar un asesinato fundante, toman distancia y lo critican o lo condenan. Estos mitos denuncian que la vida derivada de un crimen nace sobre una muerte que se ha podido impedir. Y esa muerte, aunque se intente ocultar, sigue presente en forma de clamor o de grito. El pensamiento debe escuchar sus gemidos y puede alertar en caso de que se intente repetir. El principio interpretativo es: ***la muerte fundante era evitable, segó una vida humana que debía vivir y no puede volver a suceder***. Nunca se puede naturalizar el asesinato fratricida. El criterio de verdad que se propone es: ni la vida ni la muerte pueden ser objetos de cálculo ni de control humano. A este arquetipo mítico, Hinkelammert lo llama ***mito de liberación***.

Las reflexiones que proponemos a continuación se refieren a mitos que hablan de espacios míticos en la historia de occidente. Giran alrededor de un núcleo mítico fundamental: el problema de la humanización de dios y de la divinización del ser humano, lo cual siempre se ha formulado en torno a algún asesinato fundante. Además, como lo mostraremos, estos mitos dan cuenta del asunto de quién es el ser humano desde lugares de poder diferentes. De forma particular, nuestro acercamiento a la mítica en Colombia pretende aproximarnos a la reproducción actual de los mitos hegemónicos y contrahegemónicos de occidente en el contexto latinoamericano.

El momento único en que sólo estuvo el hombre

La escritora francesa Margarite Yourcenar cita en los ***Cuadernos de notas a las «Memorias de Adriano»*** una famosa frase de Gustave Flaubert, novelista del siglo XIX: «Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón a Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre» (Yourcenar 1982, 241). La sentencia

evocada es la de un escritor realista que pretendió fungir como dios en su oficio de narrador: estar en todas partes y en ninguna, estar sin ser visto en las historias que contaba.

Flaubert se refiere agudamente a un período de aproximadamente doscientos años. Consistía en un tiempo en el que la civilización occidental se estaba fraguando social y políticamente. Agonizaba de manera paulatina un largo pasado que significaba cada vez menos y emergía un presente que permearía toda la Edad Media. Un escritor moderno se fija en ese «momento único» y primigenio para relacionarlo con su presente, un nuevo momento único en el que por fin se instalaría solamente el hombre moderno. Al igual que el propio Flaubert, ese hombre de ese momento único antiguo también intentaba ser dios.

Mas, ese hombre al que se refiere el novelista no era toda la humanidad, no eran todos los hombres: era el hombre que se forjaba desde su condición de emperador. Flaubert menciona, de un lado, al filósofo y político Cicerón (106 a.c.-43 a.c.) quien puso en tela de juicio el despotismo del emperador Julio César (100 a.e.c.-44 a.e.c.), y, de otro, menciona a Marco Aurelio (121-180) emperador con el cual culminaría, casi doscientos años después, la era de la *pax romana* y la sucesión de gobernantes por adopción. Entre uno y otro pasaron muchos emperadores que intentaban ser dioses para legitimar su poder y, de paso, para afirmarse como hombres, aunque no todos lo consiguieron de igual modo. Hablamos de la perspectiva mítica de dominación de todo occidente, que alcanzará también a la modernidad.

César Augusto o el mito fundante de la divinización del emperador

Acerquémonos al momento único como lo formuló la antigüedad occidental.

Roma intentó ser república. El último esfuerzo lo liquidó Julio César quien se consolidó como tirano afrontando las más duras diatribas de Cicerón, su gran contradictor. Cayó asesinado el dictador y sobrevino una crisis política profunda que se tradujo en veinte años de guerras civiles. El emperador Octaviano (63 a.e.c., 14), sobrino e hijo adoptivo de Julio César, resolvió el trance derrotando a Marco Antonio y a su esposa Cleopatra en Accio, en el mar Jónico, el 2 de septiembre del año 31 a.e.c.:

Fue la última gran batalla naval de la antigüedad, y nunca tanto había sido ganado para tantos por tan pocos. Con sus fuerzas diezmadas por un verano de enfermedades, desertiones y desesperación, Antonio y Cleopatra huyeron camino de un doble suicidio en Alejandría, dejando que sus tropas sobrevivieran y se rindieran de la mejor manera posible (Borg y Crossan 2009, 35).

Con este triunfo —no cualquier triunfo— Octaviano consiguió la reunificación del imperio romano que se encontraba dividido en oriente y occidente, y también puso fin a cien años de inestabilidad republicana. Roma parecía haber vuelto a nacer, ahora como el imperio más grande de la historia.

Octaviano posó de republicano pero actuó como decidido emperador. Políticamente contó con un senado que le reconoció «a perpetuidad la sacralidad de su persona», con la cual legitimó su poder. Militarmente tuvo la capacidad de anticiparse ante cualquier amenaza con sus legiones de ingenieros combatientes: como ingenieros construían infraestructuras para facilitar el comercio; como combatientes sometían el territorio. E ideológica y religiosamente gobernó durante cuatro décadas gracias al mito que cuidadosamente le construyó Horacio, su amigo poeta. En virtud de este mito se hizo creíble la figura de Octaviano y le permitió trascender en su tiempo y para todos los tiempos.

Horacio fue hilvanando en sus obras el semblante que fuera más allá del propio Octaviano hasta presentarlo como *el* César y proclamarlo *Augustus*, en latín, «el que es divino», o *Sebastos*, en griego, «el que ha de ser ado-

Extensión del Imperio Romano durante la Pax Romana



rado». El poeta partió de una pregunta fundamental: «¿En qué grutas seré escuchado buscando insertar la gloria eterna del César egregio entre las estrellas y en el concejo de Júpiter?» (Oda III, 25, 4-6). La cuestión, pues, incluía la pretensión de darle, a quien ya era visto como el padre de la patria, el lugar privilegiado en el cosmos y en el círculo del dios de dioses. Este interrogante lo formuló Horacio pues, para él, César Augusto fue:

El que abatió a la funesta Hidra y con sus trabajos, marcados por el destino, sometió a célebres monstruos, comprendió que la envidia sólo es vencida por la muerte. Abrasa con su resplandor el genio que eclipsa los talentos inferiores al suyo: será estimado después de muerto, pero a ti presente te tributamos oportunos honores y levantamos altares en los que se debe jurar por tu numen, proclamando que nada tal ha de nacer ni ha nacido en otra parte (Epist. II, 1, 5-17).

Según Horacio, este emperador personificaba la lucha total contra el mal a través del asesinato de sus oponentes. Lo muestra con una conciencia divina porque comprendió la envidia por la cual exterminó a Hidra y a célebres monstruos celosos. Así, el destino original de Roma fue corregido por César, capaz de aniquilar a Marco Antonio y a todos los demás que se le opusieron. Honores y altares para Augusto, sin igual a nadie, porque con su obra borró la culpa del asesinato primordial de Remo a manos de su hermano Rómulo. Asistimos, ni más ni menos, a la refundación de Roma. La *pax romana* adquiriría, así, una dimensión mesiánica pues establecía la armonía y el orden en este mundo y la reconciliación definitiva con el mundo de los dioses desde su triunfo en Accio:

Tu era, César, nos ha traído mieses y campos fecundos y ha restituido a nuestro Júpiter las enseñas arrancadas de las orgullosas puertas de los Partos... y ha removido las culpas y restablecido las virtudes antiguas... (Od. IV, 15, 4-12).

Así, pues, alrededor de César Augusto y del imperio romano que con él se funda, se configura la creencia absoluta en un mito de dominación política que acompañará a la cultura occidental desde entonces. Surge la divinidad de César Augusto, una suerte de omnipotencia frente a la cual el resto de seres humanos debe obedecer: el humanismo de la época se realiza a través de una fe en la sumisión. Los súbditos deben asumir esta actitud en su tiempo mortal con la esperanza remota de alguna retribución después de la muerte.

En ese contexto aparece el cristianismo con otra visión de lo divino y lo humano, que será fuente de resistencia contrahegemónica.

¿Dónde estaba Dios el día que vinieron los romanos?

«**J**esús creció en Nazaret después del año 4 a.e.c. ... El acontecimiento más importante en la vida de su pueblo fue *el día que vinieron los romanos*. Mientras fue creciendo ... *no* pudo dejar de oír hablar una y otra vez acerca del *día de los romanos*», relatan Borg y Crossan (2009, 15). Ese día ocurrió en Séforis, a pocos kilómetros del pequeño poblado de Nazaret, cuando una legión del imperio, al mando de Gayo, completó la estrategia de contención contra rebeldes que se alzaban en la región de Galilea y más al norte. Séforis fue incendiada y los alzamientos judíos, comenzados dos siglos antes por los Macabeos, igualmente fueron sofocados. Jesús, en sus primeros años, muy probablemente también escuchó historias de hombres que huían, de mujeres violadas o de hijos esclavizados en su propio pueblo.

El día de los romanos fue un ataque de tierra arrasada en Galilea, por medio del cual César Augusto mostró su poder militar en esa región lejana de Roma, treinta años después de su gran victoria en el cabo de Accio. Con la resistencia judía en tiempos de Jesús, parecía socavarse la base teológica de la *pax romana* sostenida con la confesión, en torno al emperador, de «que nadie como tú surgirá después de ti ni ha surgido antes».

La huella del *día de los romanos* hubo de tatuar la memoria de Jesús:

Un día, cuando Jesús era lo suficientemente mayor, María le llevó a lo alto de la cresta montañosa de Nazaret. Era primavera, la brisa había despejado el aire y las flores silvestres estaban ya por todas partes. Al otro lado del valle, Séforis resplandecía blanca sobre su verde colina. «Sabíamos que venían —dijo María—, pero tu padre no había vuelto a casa. De manera que seguimos esperando cuando los demás ya se habían ido. Entonces oímos el ruido, y la tierra tembló un poco. Nosotros también, pero tu padre todavía no había llegado a casa. Finalmente vimos el polvo y tuvimos que huir, pero tu padre nunca volvió a casa. Te he traído hoy aquí arriba para que recuerdes siempre el día en el que le perdimos a él y en el que perdimos el resto de las pocas cosas que teníamos. Vivimos, sí, pero con estos interrogantes: ¿por

qué Dios no defendió a quienes defendíamos a Dios? ¿Dónde estaba Dios el día que vinieron los romanos? (Ibidem, 45).

A Borg y a Crossan les llama la atención que no se cuente en la literatura cristiana cómo partió José de este mundo. De María, la madre de Jesús, algunos textos apócrifos hablaron de su ascensión al cielo. Este contraste les sirve a estos autores de pretexto para construir el anterior relato hipotético acerca de un desterrado o de un desaparecido, como pudieron haber sido José y muchos otros judíos. El relato revela una crisis de fe entre los creyentes judíos que fue caldo de cultivo para la predicación de Jesús y su crítica de la religión del templo. Vincular la crisis de fe religiosa judía a una invasión romana en territorio de israelí, desenmascara la incapacidad de imponerse el mito romano del poder del César de manera absoluta.

Adicionalmente, el relato imaginado apunta a señalar una memoria de resistencia encarnada en María y Jesús y en la que aparece la pregunta por el dios de la tradición judaica cuando, al mismo tiempo, tampoco creían en la divinidad del César. Sólo estaba el hombre —pero no el hombre de poder del que hablaba Flaubert— sino el ser humano desprotegido, como María y su hijo, defendiéndose de la barbarie imperial. Esta resistencia que históricamente tomó forma en el cristianismo primitivo fue el fundamento de fe de los nuevos creyentes. De modo que detrás del relato hipotético de María hablando con Jesús, está el replanteamiento de la fe judía y el origen del mito de liberación cristiano.

Las sangres derramadas claman hasta el cielo ²

Zarpamos desde Quibdó en la lancha conducida por Leyner Palacios. La fuerza del motor y la del río Atrato nos deslizaron hasta una orilla en la ribera izquierda. Después de varias horas de viaje, fuimos interrumpidos con una invitación a desembarcar y con un solemne saludo de Leyner: «Bienvenidos. Estamos en Bellavista Viejo, para nosotros este es un lugar sagrado». Habíamos llegado a la cabecera tradicional del municipio de Bojayá.

Caminábamos al paso calmo de nuestro anfitrión, pisando de tal manera que no quebrantáramos ni la brisa, ni la soledad de la atmósfera, ni el misterio de lo que estaba por decirse. Al poco tiempo, envueltos en su relato, empezamos a saber por qué es un lugar sagrado: «Cuando ocurrió la masacre, las personas que murieron aquí se desangraron... Nuestros sabedores...

2.

Aquí seguimos la entrevista realizada a Leyner Palacios, líder social del Chocó y ex-comisionado de la **Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición**, creada mediante el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588 de 2017, en virtud del acuerdo entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo FARC - EP. El texto de la entrevista reposa en los archivos del grupo Pensamiento Crítico y Subjetividad: EN_LeynerPalacios01032019.

nos explicaron que las almas de esas personas habían quedado aquí; venir a este lugar es la oportunidad de volvernos a reencontrar con esos espíritus que están aquí».

Mientras sus palabras doblaban nuestras rodillas, Leyner proseguía:

Aquí se derramó la sangre de mucha gente, pero esa sangre no hubo posibilidad de recogerla; para nosotros la sangre tiene que ver con el alma de esas personas, ... el alma de nuestros familiares está aquí enterrada. Aquí están cada uno de esos nombres ... no hemos podido enterrar y darles despedida a esas almas.

Y luego sentenció:

[Este lugar] es sagrado porque precisamente guarda esa memoria y esa dignidad de esas personas que perdimos ese día... venimos aquí para podernos encontrar con los vivos y los muertos y poder construir el nuevo horizonte.

Bellavista es sagrada. Aquí se consagró toda Bojayá y todo el departamento de Chocó, a donde pertenece. A Bellavista habían llegado huyendo comunidades indígenas Embera y comunidades negras y comunidades mestizas campesinas. Los paramilitares se habían instalado en sus territorios colectivos, hasta cuando la guerrilla de las FARC les declaró la guerra. Los insurgentes fueron arrinconando a los *paracos* del frente Elmer Cárdenas y los confinaron en Bellavista. De los desplazados por la fuerza, seiscientos desterrados y desterradas se habían refugiado dentro de la Iglesia Católica, lugar sagrado; quienes pudieron, sobre todo niñas y niños, se apeñuscaron debajo y alrededor del altar. Los paramilitares también se amontonaron, pero al lado de la Iglesia, detrás del escudo humano de civiles, pues ya era inútil la protección del ejército oficial de Colombia. Después de dos fallidos disparos con un cañón hechizo, justo allí, en ese tabernáculo, cayó la pipeta que no alcanzó el objetivo elegido. De este modo se consumó el sacrificio humano de inocentes. Luego, a como diera lugar, casi seis mil personas huyeron a Quibdó, la capital.

En ese instante fugaz y eterno fueron derramadas todas las sangres de setenta y nueve víctimas, cuarenta y ocho de las cuales fueron niñas y niños: desde entonces, desde ese fatídico 2 de mayo de 2002, esas sangres claman hasta el cielo, desde aquí.

¿Quién es Cristo? se preguntan en Bojayá ³

El Cristo de la Iglesia de Bojayá cayó al piso, como uno más entre tantas personas, el día de la masacre, y perdió sus piernas y sus brazos y quedó desmembrado. Desde entonces, se le conoce como el *Cristo mutilado*. Quince años después, el 8 de septiembre de 2017, el Papa Francisco en su visita a Colombia presidió en la ciudad de Villavicencio un oficio de *Reconciliación Nacional* y rezó la *Oración al Cristo negro de Bojayá*. Casi nadie ha aprendido esa oración ni casi nadie lo llama Cristo negro de Bojayá.

Los bojayaseños ven de distintas formas al Cristo mutilado. Leyner Palacios así lo explica:

... ha habido como una pérdida de la fe porque sentimos que de cierta manera vinimos aquí en busca de la protección y esa protección no nos alcanzó para todos... para la comunidad ha sido muy difícil interpretar que Dios en ese momento no nos pudo proteger a todos...

Algunas de las personas que así lo sienten, buscaron otras iglesias, y algunas más perdieron completamente su fe.

No obstante, hay una mayoría de creyentes que cree de otro modo:

El *Cristo mutilado* —añade Leyner— significa todo un sistema de protección. Cuando ocurrió la masacre aquí había más o menos seiscientas personas y aproximadamente quinientas, o un poco más de quinientas, salieron vivas de aquí. Y hubo personas que salieron sin un rasguño, no les pasó absolutamente nada. ¿Cómo entender que con una explosión de una bomba de esa magnitud quede gente viva en un lugar como éste? La única explicación que nosotros tenemos es que el Cristo, precisamente con sus brazos y sus piernas, atrapó esas balas que iban para la gente y protegió sus vidas.

Décadas después, en el contexto de las negociaciones en La Habana entre el gobierno nacional y las FARC, la guerrilla entregó otro Cristo a las comunidades, a manera de reparación simbólica. Los bojayaseños lo distinguen como el *Cristo negro de las FARC*. Pero sobre él recaen por lo menos dos reproches.

3.
ibidem

De un lado, aunque se trata de un Cristo negro, aclara Leyner, «las FARC no hizo un proceso de consulta y contrató con una persona externa que... no conocía el contexto de la región de Bojayá, no conocía a los negros de aquí, entonces el Cristo realmente es negro, pero tiene una figura de otros negros, de otras regiones del mundo, entonces... la gente dice que no encaja muy bien en esa imagen del negro chocoano».

Y, de otra parte, aunque «la comunidad de Bojayá está apostándole al tema de la reconciliación, [aún falta mucho] para aceptarlo, reconocerlo y empezar a caminar con él», explica Leyner Palacios. La aceptación de este Cristo significaría desafiar a los paramilitares...

El injusto sacrificio del 2 de mayo de 2002 quebrantó la fe de los habitantes de un municipio en los confines de la selva chocoana y desató la pregunta acerca de cómo es que actúa el dios de los cristianos. Estamos ante una situación análoga a la narrada por Borg y Crossan respecto a lo sucedido en Séforis y Nazaret. Todavía continúa en Bojayá la búsqueda de una respuesta consensuada que convoque a comunidades negras, indígenas y mestizas a una apuesta de vida mancomunada...

«Yo les digo que son dioses»⁴

Es extraño ver a Jesús en el templo de Jerusalén. Más extraño verlo aquí en tiempo de lluvias y de frío invierno. Tal vez al maestro le pareció propicia la ocasión de observar a la muchedumbre de judíos en un momento especial. En estos días, muchos judíos acuden a la fiesta de la Dedicación para recordar, una vez más, la independencia del dominio sirio, alcanzada a medias por Judas Macabeo. Con la guerra que libró el líder dos siglos atrás, el templo dejó de ser centro de adoración a Zeus, dios de dioses griego, y volvió a ser, desde entonces, residencia de Yahvé, el dios de Israel. No obstante, a los ojos de muchos ese triunfo fue mancillado por la alianza del Macabeo con el ejército romano, lo cual le abrió las puertas para establecerse en su territorio.

Mas, ¿por qué concurre esta gente a la festividad? Jesús observa y piensa: los judíos devotos y fanáticos mantienen la esperanza de que Yahvé les enviará otro mesías para consumar la obra incompleta de la liberación política y militar. Sueñan con la expulsión de los romanos de la tierra que dios les regaló otrora a sus padres Abraham y Moisés. El reino de Israel volverá a serlo, eso creen y creen que esa es la voluntad divina.

4.

Este apartado propone una recreación y unas reflexiones en torno al Capítulo 10 del Evangelio de Juan.

La mirada de Jesús se repugna ante los ostentosos muros de piedra y los artilugios de bronce, marfil y oro que acicalan aquel lugar donde alguna vez se veneró El Arca. Aquí también sucesivos reyes de Israel, desde el propio Salomón, ofrecieron banquetes espléndidos, celebraron bacanales, consintieron a sus prostitutas de oficio y sus sacerdotes ofrecieron sacrificios a distintos dioses, además de Yahvé. De este Pórtico, hace poco tiempo, Jesús iracundo expulsó a mercaderes que han seguido haciendo del templo una cueva de ladrones.

Tanto alarde —piensa Jesús mientras mira a los feligreses judíos— fue llevando al olvido la justicia que alguna vez practicó Salomón y por la cual fue reconocido como monarca auténtico: «... has pedido discernimiento para saber juzgar, cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente **como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después**» (1 Re, 3:11-12). Jesús, defraudado, ve que el Pórtico, única herencia viva, fue la causa del castigo de Yahvé a Salomón: «porque de tu parte has hecho esto y no has guardado mi alianza y las leyes que te ordené, voy a arrancar el reino de sobre ti y lo daré a un siervo tuyo» (1 Re, 11:11).

Jesús sigue caminando lentamente de un extremo al otro y divaga sobre el pasado desvaído. De pronto, lo rodean algunos desesperados judíos y lo interpelan: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente» (Jn, 10:24). Necesitan un Cristo, un Ungido, un enviado por Dios que lidere la batalla final. Necesitan una certeza. Por su parte Jesús, guardando compostura, como invitándolos a discernir, les responde: «Ya les he dicho, pero no me creen. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí, pero ustedes no creen...» (Jn, 10:25-26).

Las obras de Jesús no son como las obras de Judas Macabeo. Tampoco son como las obras de Salomón. Jesús no cree que esas obras conduzcan a la justicia auténtica, al cabo porque unas y otras procuran sacralizar, así sea de modo distinto, el templo. La fe de Jesús no está puesta en la institución que representa la extravagante construcción del templo.

De modo distinto, las obras de Jesús confrontan la ley que defiende el templo. La ley judía y la ley romana justifican la muerte. Las obras de Jesús son justas porque defienden la vida. Por eso Jesús les dice a los judíos que lo rodean: «yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo». De tal forma, él mismo se declara pórtico sustituto. Pero, por todo ello y aún más, Jesús asevera: «yo y el Padre somos uno». La ley judía sólo permite confesar divino a Yahveh; y la ley romana sólo permite reconocer divino al emperador.

Jesús sabe que su dios siempre ha reconocido a los seres humanos a su imagen y semejanza y los reconoce dioses, desde la creación, porque los hizo igualmente creadores. De manera que

aquí, en el Pórtico de quien hizo justicia entre dos prostitutas al dictar sentencia en favor de una para salvar la vida de su pequeño niño (1 Re, 3:16-28), Jesús revela que quien busca y hace la justicia, se hace dios. El oficio de ser dios es el oficio de juez:

¿No está escrito en la ley de ustedes: «*Yo les digo que son dioses*»? Pues si llama dioses a los que recibieron un nombramiento divino [los jueces], y esta frase de la Escritura no se puede anular, ¿por qué me acusan de blasfemia a mí, a quien el Padre consagró y envió al mundo, si digo que soy Hijo de Dios? (Jn, 10: 34-38).

Mas la justicia de la que habla este maestro que vino al templo sin ser del templo, es distinta: «juzguen en favor del débil y del huérfano, al humilde, al indigente hagan justicia, liberen al débil y al pobre de la mano de los impíos» (Sal, 82:3-4). La justicia, pues, no es cumplir la ley. La ley no es sagrada, la justicia sí. Salomón defendió la justicia a comienzos de su reinado, pero se extravió en el camino y eso no hay que olvidarlo. La autoridad *per se* ya no es divina, divino es el ser humano justo.

Somos diosas, dioses somos ⁵

Las comunidades de Bojayá quieren justicia. El estado colombiano reconstruyó Bellavista a doscientos metros de donde ocurrió la tragedia. A cada familia sobreviviente le entregó una casa. El estado construyó allí un parque central y una iglesia moderna muy grande. También cuentan con servicios públicos en medio de la selva. Pero sus pobladores piden justicia: «El Estado en su intento de borrar la memoria, lo primero que hizo fue trasladar el pueblo de Bojayá hacia otro lugar y dejar esto aquí abandonado para precisamente borrar la vergüenza...», denuncia Leyner Palacios.

En la mesa de negociación en La Habana, Cuba, se creó una mesa de diálogo entre la guerrilla de las FARC y las comunidades de Bojayá. Como resultado de ello, la insurgencia reconoció su responsabilidad en los hechos y sus dirigentes pidieron perdón en un acto público en el pueblo viejo de Bellavista, el 6 de diciembre de 2015. Pero, aun así, los habitantes de Bojayá piden justicia.

5.

Ibidem, Entrevista a Leyner Palacios

«La masacre de Bojayá no fue porque aquí se consiguieron coincidentalmente las FARC y los paramilitares, y las FARC tiró la pipeta y cayó aquí, apenas no es eso», asevera categóricamente Leyner. Lo asegura con su cara negra y con todo su cuerpo y con sus ojos bien abiertos. Lo dice categóricamente con el alma diáfana y con sus labios gruesos. Le mortifica la verdad a medias que ha recorrido el mundo mediático y que se repite sin cesar en Colombia. La verdad a medias es una mentira y es fruto de la injusticia.

«¿El trasfondo de esa masacre, por qué ocurre? ¿Quién se benefició con tanto dolor?», pregunta preguntándonos y pregunta preguntándose. Leyner quiere persuadirnos de una verdad que públicamente está por amasarse. Después de unos segundos, él mismo responde las cuestiones: «Las empresas, los proyectos de las palmas que se quieren instaurar en el bajo Atrato». «Este territorio tiene muchos recursos naturales, esa es la gran verdad, y por eso la violencia», sentencia Leyner.

Como líder nato y junto con sus comunidades, Leyner Palacios ha interpretado lo que sucede en su territorio y nos lo comparte: «Aquí en el Pacífico hay unos intereses económicos,... hay unos deseos de desarrollo, desde hace más de treinta años, que no tienen nada que ver con el desarrollo ni con las necesidades básicas de las comunidades, megaproyectos inconsultos que no benefician a las comunidades...».

La verdad que Leyner y las comunidades del Pacífico han pronunciado es que los de cuello blanco, que «se están enriqueciendo a costa del dolor» de las poblaciones nativas, son quienes realmente han profanado el territorio sagrado: «durante quinientos treinta y tres años hemos sido víctimas de la mirada extractivista sobre nuestro territorio» (Centro de Memoria Histórica 2015)⁶. La vida de la naturaleza y la vida humana se han violado aquí mientras que el mercado se ha sacralizado. El mercado es el nuevo templo en el siglo XXI. Esta es la verdad, la verdad de negros y negras, de indígenas, de mestizas y mestizos, y de los espíritus de la región, aquí enterrados, que aún los acompañan. Se trata de una verdad y de una mirada divina que el dios del mercado y su ley del valor quieren ocultar.

A medida que las comunidades van fraguando esta verdad, rompen el silencio y sienten que, después de cinco siglos, empiezan a habitar el mundo con dignidad. Sienten que la justicia divina renace entre ellas y desde ellas. Tal vez no sepan todavía lo que afirmó Jesús dos milenios atrás y que le costó su vida: **«Yo les digo que son dioses»**.



Iglesia de Boyacá devastada después del impacto del cilindro-bomba.

Dios se hizo hombre, el ser humano se hace Dios: el mito de liberación en Occidente

La justicia nos constituye humanamente y nos permite imaginar un mundo otro. Los primeros cristianos que se iban multiplicando a través del tiempo fueron vislumbrando una tierra sin muerte y sin ley (Ap, 21 y 22). Y fueron aprendiendo que construir dicho mundo es tarea de todos los seres humanos, porque somos creadores y somos dioses, somos diosas. A esa imaginación y a ese empeño práctico lo llamaron reino de dios. Se trataba de una utopía que permitía ver el espacio mítico de humanización en un más allá aquí en la tierra, distinto al reino de Israel o al Imperio Romano.

Estamos ante el nacimiento del mito que va a servir en occidente a las luchas de resistencia contra el poder divino despótico. Ese mito de liberación es concluyente: dios se hizo hombre, el ser humano se hace dios. Franz Hinkelammert lo explica así:

... el mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad [...] Ahora irrumpe la convicción de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios [...] Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano [...] la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios (Hinkelammert 2005, 11).

Este será un imaginario subyacente de humanización durante la Edad Media. Su origen es religioso. Desde el Renacimiento se empezará a secularizar, pero seguirá inspirando el proyecto de emancipación de un ser humano que, para serlo, madura su voluntad autónoma. Para esta visión, hacerse humano no dependerá de ningún dios; el único dios auténtico es aquel que reconoce las potencialidades divinas del ser humano para regir su propio destino y el destino social e histórico.

Adriano o el esfuerzo por sostener el mito de la divinidad del emperador

Margarite Yourcenar hace una narración de las confesiones epistolares del emperador Adriano (76-138) a su hijo Marco Aurelio, a quien escogió como sucesor suyo y con quien culminará la era de la *pax romana*. Es el relato de cómo se intentaba reconfigurar la conciencia de la divinidad humana o de la humanidad divina desde la perspectiva imperial, un siglo después de haberse constituido el mito de César Augusto y de haber empezado la expansión del cristianismo y del mito contrahegemónico de que dios se hizo ser humano.

Por aquel entonces empecé a sentirme dios. No vayas a engañarte: seguía siendo, más que nunca, el mismo hombre nutrido por los frutos y los animales de la tierra, que devolvía al suelo los residuos de sus alimentos, que sacrificaba el sueño a cada revolución de los astros, inquieto hasta la locura cuando le faltaba demasiado tiempo la cálida presencia del amor. ... Yo era dios, sencillamente, porque era hombre. Los títulos divinos que Grecia me concedió después no hicieron más que proclamar lo que había comprobado mucho antes por mí mismo...

[...] Si Júpiter es el cerebro del mundo, el hombre encargado de organizar y moderar los negocios humanos puede razonablemente considerarse como parte de ese cerebro que todo lo preside ... Lo quisiera o no, las poblaciones orientales del imperio me trataban como a un dios. Aun en Occidente, aun en Roma, donde sólo somos declarados oficialmente divinos después de nuestra muerte, la oscura piedad popular se complace más y más en deificarnos vivos... (Yourcenar 1982, 121-122).

Nuevamente el forjamiento de la conciencia divina de un emperador que oficialmente nadie más podía desarrollarla. En rigor, se trataba de una autoconciencia con la cual creyó descubrir que sus funciones corporales o sus carencias afectivas también eran divinas y no podían ser despreciables, como en cambio sí lo increpaba la mentalidad griega. La *autoconciencia* de su condición humana, de sus límites, lo hacía sentir dios. Quien no supiera de sus límites era un simple mortal. Adriano confiesa haber alcanzado la conciencia de la sabiduría imperial en

este mundo, con la que era parte del cerebro de Júpiter —el dios ordenador del mundo— a través del ejercicio de su gobierno.

De nuevo, el poder absoluto y divino debía hacerse manifiesto a través de una batalla con la cual se refundara el imperio. Adriano se consagró con su triunfo en la **tercera guerra judeo-romana** o la **tercera rebelión judía** que Yourcenar menciona en sus *Memorias de Adriano*:

Después de mucha vacilación, Rufo se decidió a prohibir por sedicioso el estudio de la ley judía. Días después Akiba desobedeció al decreto; fue arrestado y ejecutado. Nueve doctores de la ley, que formaban el alma del partido zelote, perecieron con él. Yo había aprobado aquellas medidas con un movimiento de cabeza (Ibidem, 200-201).

La descripción no recae sobre la batalla en sí misma. El recuerdo del triunfo se centra en Akiba, insumiso que desobedeció el decreto que prohibía el estudio de la ley judía. Así, pareciera que el triunfo se hubiera obtenido, no por la victoria bélica —que también la hubo— sino por el sometimiento de una religión que inspiraba la rebelión armada de los zelotes.

El golpe certero había que asestarlo de manera definitiva:

Judea fue borrada del mapa y recibió, conforme a mis órdenes, el nombre de Palestina. Durante los cuatro años de guerra, cincuenta fortalezas y más de novecientas ciudades y aldeas habían sido saqueadas y destruidas; el enemigo había perdido casi seiscientos mil hombres; los combates, las fiebres endémicas y las epidemias nos costaban cerca de noventa mil. La reconstrucción del país siguió inmediatamente a la terminación de la guerra; Elia Capitolina fue erigida otra vez aunque en escala más modesta; siempre hay que volver a empezar (Idem).

El dios-emperador, por medio de una estrategia de tierra arrasada, creaba una nueva tierra con un nuevo nombre, distinto al original hebreo. En adelante, Júpiter debía ser el dios adorado en el Monte del Templo. No obstante, la imposición brutal de este dios pretendía ocultar la crisis de un poder que ya no era suficientemente creído, pues no bastaba creerse dios para serlo a sus anchas: el mito de dominación seguía el curso del hendimiento.

La cristiandad o el replanteamiento del mito de dominación con Constantino

Entre fines del siglo III y comienzos del siglo IV se siguió agudizando la crisis político-religiosa en el imperio romano. Se multiplicaban los césares y los augustos que seguían muriendo de viejos o asesinados o suicidados, como era costumbre. En 310 alcanzaron a coexistir siete augustos, proclamados y autoproclamados: Constantino, Majencio, Maximiano, Galerio, Maximino, Licinio y Domicio Alejandro. El imperio y su mito de dominación se resquebrajaban y los dioses-emperadores y los dioses-dioses que los prohijaban se desvanecían. La fe entró en serios aprietos, no había en quién creer.

Constantino el Grande y Licinio sobrevivieron. El primero se impuso en occidente y el segundo en oriente. En 313 ambos firmaron el Edicto de Milán en el que autorizaban «a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno deseara». Buscaban la adhesión de un movimiento de fe que crecía vertiginosamente: de mil seguidores de Jesús que se calcula había en el año 40 pasaron a más de seis millones en el siglo IV, el 10% de la población del imperio (Stark 1996). Un dios desconocido, el cristiano, debía favorecer a uno de los dos emperadores...

Después de once años todo se decantó. La acción mesiánica necesaria para ser reconocido emperador la produjo Constantino, derrotando a Licinio en Cresópolis, en el año 324. No obstante, su triunfo no le otorgó el título augusto absoluto. Constantino se hizo soberano de occidente y oriente, pero no fue dios del mundo. En 325, un año después, en el Concilio de Nicea promovido por él mismo, tuvo que sumarse al credo católico proclamado desde entonces hasta nuestros días:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible.

Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos:

[...] padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin.

(<https://www.compellingtruth.org/Espanol/credo-niceno.html>).

Dios Padre Omnipotente fue proclamado Creador absoluto en el credo. El Señor es Jesucristo, el único Hijo de Dios, también eterno como su Padre. Y Jesucristo, Hijo único de Dios, gobierna con su Padre, a su lado, cual Rey perenne y Juez absoluto. Aparecía el Jesucristo de una ortodoxia desconocida hasta entonces, en quien había que creer...

Constantino debió bautizarse al final de sus días para que su obra fuera resguardada por el ahora verdadero dios, único y monarca eterno. Eusebio de Cesarea, historiador oficial del momento, se encargaría de construir el mito sobre el cual se soportaría el nuevo régimen político romano:

En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo [Constantino] que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: con este signo vencerás (*in hoc signo vinces*)... Y decía que para sus adentros se preguntaba desconcertado qué podría ser la aparición. En esas cavilaciones estaba, embargado por la reflexión, cuando le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos (Eusebio de Cesarea 1994, I, 28:1-29, citado por Hubeñak 2011).

La visión de la cruz y el sueño son los dos modos de revelación divina para alguien que los reconoce y los cree. El emperador obedeció y colocó en el estandarte de guerra la cruz y el Cristo. De ahora en adelante el Cristo-guerrero presidiría todas las batallas del emperador y sería el dios de los ejércitos que aseguraría el triunfo mesiánico sobre Licinio.

No más Césares, no más Augustos. La fe que se inaugura no es en un monarca de este mundo, sino en la fe de ese monarca en el único dios verdadero y padre del hijo único de dios. Dicha fe lo hace merecedor del amor divino, mas no lo hace dios. Y esa misma fe le ha de permitir someter a todas las naciones y mantener el imperio, expresión del reino sempiterno de dios.

Según la nueva fe, la política solicitará el beneplácito de la religión recién bienvenida y se juntarán, pero a su vez, se diferenciarán. La fe religiosa dictaminará el alcance sagrado de la decisión política o la proscibirá. Al tiempo, la política defenderá la religión que la protege.

Oponerse a este nuevo régimen de poder no es sólo rebeldía contra el poder político y religioso, sino negación de la auténtica voluntad divina: es anatema.

Estamos ante el nacimiento del régimen de *crístiandad*, dentro del cual se exigirá a cualquier súbdito la fe *en* Jesucristo y la fe en el poder político que la profesa. El modelo antropológico se sustentará en el mito de un ser humano necesariamente dócil, capaz de internalizar la obediencia a través de la ley y a través de su fe en esa ley que inevitablemente se le impone. Se interpreta que Jesús murió voluntariamente para mostrar la bondad de la ley y su poder salvador. Creer en Jesús es creer en la ley y viceversa. Será este el núcleo mítico sobre el cual descansará el poder político en occidente. De manera distinta, la fe *de* Jesús se intentará esconder en el saco del olvido, sedienta de alguna memoria que la rescate.

El mito que todavía busca una guerra fundante...

Colombia ha sido una incesante sucesión de guerras, ninguna de las cuales ha producido una batalla decisiva ni un mito fundante. La guerra de independencia de España terminó con la batalla del Puente de Boyacá, el 7 de agosto de 1819. Comparada con la batalla del Pantano de Vargas ocurrida trece días antes, más que una confrontación en franca lid, la batalla de Boyacá fue apenas una emboscada al ejército chapetón, diezmado y sorprendido. El relato oficial, expresado en sendos monumentos, ha intentado resolver este dilema, exaltando la gloria de Bolívar en Boyacá por encima de Santander y Anzoátegui, también comandantes de lo que allí ocurrió; y la gloria de Rondón, que atendió el llamado desesperado de Bolívar en el Pantano de Vargas, «General, salve Usted la Patria», se enmoheció con el tiempo.

El monumento central del Puente de Boyacá, dedicado a Simón Bolívar, levanta su figura señorial sobre cinco mujeres (las cinco naciones que libertó), la rodea de cuatro ángeles (los cuatro puntos cardinales) que con clarinetes entonan un fantasioso himno de victoria y, a sus pies, Clío, musa griega, escribe la magna historia de la libertad. Fue elaborado en bronce por Ferdinand von Miller en Múnich, Alemania, en 1830. El Pantano de Vargas, por su parte, exhibe un monumento de catorce lanceros desharrapados y victoriosos, bajo el mando de Juan José Rondón: en forma de cuña irrumpen, ya no en medio del ejército ibérico de José María Barreiro, sino en el corazón del cielo todo. El relato triunfal se construyó en 1969, según la inspiración del escultor colombiano Rodrigo Arenas Betancourt. Así, la narración de la independencia, débilmente hilvanada en momentos distintos y con un siglo de distancia, queda escindida entre dos versiones contrapuestas: una extranjerizante y pretendidamente universal y otra

autóctona y local. La solemnidad simbólica de Puente Boyacá que pretendía insertarse en la adusta tradición occidental en el siglo XIX, todavía acalla los gritos de los llaneros heroicos reivindicados en el siglo XX en el Pantano de Vargas. Ninguno de los protagonistas consigue divinizarse como tampoco se sacralizan ni territorio ni símbolo alguno.

Sin mito fundante, la sociedad colombiana siguió haciendo guerras. Sin aún reponerse de la gran guerra de independencia, apenas veinte años después sobrevinieron nueve grandes guerras civiles y cincuenta y cuatro guerras locales, hasta la guerra de los Mil Días entre 1899 y 1902. Esta última estalló trece años después de imponerse la constitución de 1886, la misma que estuvo vigente hasta 1991 (Alonso 2014).

La tentativa política del mito de dominación en Colombia

El mito de dominación de la cristiandad se actualizó a lo largo de la conquista de América. Y aún después de las guerras de independencia mantuvo vigencia. Colombia es un modelo latinoamericano de régimen de cristiandad, derivado de la cristiandad colonial. La república en Colombia hereda este sello y lo recrea en tanto neo-cristiandad. Veamos.

La guerra de los Mil Días fue una confrontación entre liberales y conservadores. Federalistas los primeros, centralistas los segundos. La última batalla fue la de la Humareda, en el Magdalena Medio, en 1885. Los liberales, desahuciados ya, decidieron un último ataque de todo o nada a un campamento conservador: «seiscientos

Lancero. Detalle del monumento de Pantano de Vargas.



Monumento de Pantano de Vargas.



Monumento de Puente de Boyacá.



muertos y casi otros tantos heridos —la tercera parte de los combatientes— quedaron en el campo». Aunque los federalistas ganaron, perdieron a sus últimos siete jefes militares. Adicionalmente, sus otros frentes de guerra en el país estaban derrotados. «Era una victoria de Pirro», sentenció años después Salvador Camacho Roldán (1897, 264).

Rafael Núñez, liberal ultraconservador, decidió una alianza con Miguel Antonio Caro, conservador ultracatólico, mediante la cual capitalizó políticamente, al año siguiente, el resultado bélico (Hernández 2021). Enterró el proyecto federalista liberal y lideró una nueva constitución centralista y confesional. Con esta impronta, se signaría el carácter de la ‘colombianidad’ durante más de un siglo. La república iría moldeando la fisonomía de la cristiandad colonial, adaptada ahora al nuevo momento: se consolidó una especie de modernismo feudal. Los principios rectores apuntaron a darle forma a un mito de neo-cristiandad, consignado en el preámbulo de la nueva constitución:

En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad, y con el fin de afianzar la unidad nacional, una de cuyas bases es el reconocimiento hecho por los partidos políticos de que la Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación, y que como tal, los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social y para asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz, el pueblo colombiano, en plebiscito nacional decreta... (Colombia 1886).

Fue el programa de la Regeneración: «Una Nación, un Pueblo, un Dios». Ni el estado ni los partidos tenían ni la experiencia ni los argumentos para legitimarse por sí mismos. Necesitaban de la iglesia y de la religión, específicamente de aquella con la que se había conquistado el continente mediante el requerimiento y la bendición del Papa (De Roux 2003). Núñez se ocupó de escribir entonces una confesión de fe:

¡Oh, gloria inmarcesible!
¡Oh, júbilo inmortal!
¡En surcos de dolores
El bien germina ya!

¡Cesó la horrible noche!
La libertad sublime
Derrama las auroras
De su invencible luz

La humanidad entera
Que entre cadenas gime,
Comprende las palabras
Del que murió en la cruz.

Lo que desde ese momento se convierte en himno nacional declara 1886 como el momento de la verdadera independencia y del nuevo orden. Lo proclama un líder político que denigra del partido que obtuvo la victoria de Pirro, al tiempo que enarbola el proyecto del bando derrotado. La república que nace es una gloria vinculada a la pasión del crucificado y a la humanidad entera. Estos son los referentes de la cristiandad occidental que sostendrán por un siglo el vacilante andamiaje mítico de la sociedad colombiana.

Posteriormente, nuevas guerras y violencias internas de distintos pelambres, reinauguradas desde 1948 hasta el presente, han postergado la consolidación mítica definitiva de este modelo político. Si bien el mito de neo-cristiandad ha sido hegemónico en la mayor parte del republicanismo, no obstante, y a la postre, se ha ido agrietando. La Constitución de 1991 expresó esa crisis:

EL PUEBLO DE COLOMBIA en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana decreta, sanciona y promulga la siguiente Constitución Política de Colombia...

Tal formulación anuncia la existencia de un pueblo que, por sí mismo, invoca a Dios. En cuanto tal, no reclama la mediación institucional de ninguna iglesia sino que declara creyente, por naturaleza, al pueblo. Desde dicha creencia, el pueblo —que cree estar viendo— se sentiría con el poder de asegurar la vida y los múltiples factores que la garantizarían dentro del marco institucional moderno. Al interior de dicho marco podrá configurar comunidad latinoamericana y no humanidad toda. De aquí, surgen por lo menos tres preguntas desde la perspectiva mítica: ¿ese pueblo existe o está por conformarse? Y, si existe, ¿en qué dios o dioses cree ese pueblo? ¿La universalidad de este pueblo está referido no más que a los pueblos latinoamericanos? Mientras cuestiones como éstas no se resuelvan, el posible mito impulsado desde la institucionalidad del estado apenas será un buen deseo pues el espacio mítico o trascendental parece precario.

Devoción y culto del Sagrado Corazón de Jesús: mítica de neocristiandad

Mientras el estado colombiano construía monumentos y consagraba una constitución católica y un himno de fe, la iglesia, por su lado, impulsaba el culto al Sagrado Corazón de Jesús. A fines del siglo XIX ya era una tradición en otras latitudes del mundo y se pretendía enraizar en la piedad popular. Con ello se buscaba fortalecer la fe en el proyecto nacional que recién empezaba, al tiempo que la religión aseguraba su papel protagónico en la vida nacional.

El programa de expansión del Sagrado Corazón lo tutelaron dos figuras: Vicente Restrepo y Bernardo Herrera. El primero, miembro activo del Apostolado de la oración —instancia encargada de impulsar dicha piedad— y quien fuera nombrado ministro de relaciones exteriores en 1888, el mismo año en que se firmó el Concordato entre los estados de Colombia y del Vaticano. El segundo, director del Apostolado y obispo de Medellín desde 1887, escribió un artículo apologético titulado *La regeneración política en Colombia*:

... Colombia se dirigía a pasos agigantados hacia su desquiciamiento social y orgánico, caminaba hacia su disolución completa como Estado, a la desmoralización, a la anarquía más horrible, al descreimiento más absoluto..., y quiso la providencia deparar un libertador, un caudillo, en Rafael Núñez... Gloria a Colombia y a su ilustre regenerador. (Valtierra 1956, citado por Henríquez 1989, 82).

Así, desde los dos flancos —el político y el eclesiástico— se impulsó en 1891 un plebiscito a favor de la consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús. El resultado primero fue visible en 1894: la asociación del Apostolado contaba con 11.758 centros y 176.270 afiliados. Todo lo cual condujo a la propuesta cimera, en 1902, de erigir una basílica en honor al Sagrado Corazón, a propósito de la culminación de la *guerra de los Mil Días*. Con el Decreto 820 de ese año el gobierno nacional asumió la iniciativa y la echó a andar desde Bogotá. Y desde la jerarquía católica contó con el respaldo irrestricto del obispo de Pasto, Ezequiel Moreno, cazador de liberales, declarado santo de la iglesia por Juan Pablo II y quien vio la guerra de los Mil Días como una asonada al corazón de Jesús.

Luego, mediando el siglo XX, en el marco de una campaña mundial del papa Pío XII para reimpulsar el Apostolado de la oración y proponer la salvación del mundo moderno a través del Sagrado Corazón de Jesús, la icónica figura fue tomando ribetes más claramente políticos en varios países y específicamente en Colombia. Asistimos a la entronización del corazón de Jesús, a su reinado social. Un himno (autor: Padre François-Xavier Moreau) se anidará en los corazones de millones de creyentes para hacer verdad su letra:

Tú reinarás, este es el grito
 Que ardiente exhala nuestra fe
 Tú reinarás, oh, Rey Bendito
 Pues tú dijiste: ¡Reinaré!
 Reine Jesús por siempre
 Reine su corazón
 En nuestra patria,
 en nuestro suelo

En cuanto mito de dominación el corazón de Jesús lograba mantenerse, a fuerza de reiterarlo cada 20 de junio en misa solemne, en la basílica del Voto Nacional, en la capital de la república. Pero una guerra civil, que dejó trescientos mil muertos entre 1948 y 1958, le quitaba credibilidad a su propuesta de paz. Tampoco le fue posible al papa Pío XII instaurar al corazón de Jesús en el gobierno de la paz del orbe, después de 60 millones de muertos que dejó la Segunda Guerra Mundial.

... la tempestad se desata...⁶

Muy posterior a la *Guerra de los mil días* y recién pasado el período de *La Violencia* en Colombia entre 1948 y 1958, unos curas decidieron hacer una reunión en el municipio de Viotá, departamento de Cundinamarca, a mediados de 1968, en una finca llamada Golconda. Fue a tres años de terminado el Concilio Vaticano II, a un poco más de un año después de publicada la Encíclica *Populorum Progressio*, del Papa Pablo VI, y unos pocos

6.

Seguimos la entrevista a Gabriel Díaz, firmante de la primera declaración del grupo Golconda, que realizamos en El Retiro, Antioquia, Colombia. El archivo de ese trabajo reposa en el archivo del grupo Pensamiento Crítico y Subjetividad EN_GabrielDíaz_Medellín_16032018

meses antes de la **Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano**, realizada en Medellín. La reunión fue en sigilo.

En diciembre del mismo año los curas se volvieron a encontrar en Buenaventura, puerto pobrísimo del Pacífico negro colombiano. El obispo del lugar, Gerardo Valencia Cano, ofició como anfitrión. En la reunión, después de ver la realidad y de juzgarla, a la luz del evangelio, definieron acciones: «ser el eco del grito de los pobres, así, así y así; [...] denunciar la mentira política, la mentira económica, la mentira religiosa, todo, todo», precisa Gabriel. Y «luego nos ponen eso en el papel y nos preguntan: ‘¿están de acuerdo en firmar?’ Todos, ahí mismo...». Entonces, decidieron bautizar con el nombre de la finca de Viotá al grupo que ya tomaba identidad: Golconda se hizo público.

Pronto se desató la tempestad. Sobrevino el descrédito familiar y el descrédito social sobre los «curas rebeldes», «curas revolucionarios» o «curas subversivos». El propio Presidente de la República, Carlos Lleras Restrepo, atizó el fuego:

la televisión estaba muy recién empezando, pero lo oí por televisión —testifica Gabriel Díaz—: «quiero advertirle a las Fuerzas Armadas de Colombia y a la Policía, a las Fuerzas del Gobierno, que estén atentos a un grupo subversivo de sacerdotes que ha firmado un documento revolucionario, subversivo, que atenta contra el orden establecido; y esto que les estoy diciendo está de acuerdo con lo que afirma la Conferencia Episcopal de Colombia».

La revolución dentro de los grupos revolucionarios

Gabriel Díaz, con todo, hace una aclaración con respecto a quienes firmaron la declaración de Buenaventura: «Hubo unos que dijeron, ‘firmo, pero no publiquen que yo firmé’, algunos. Otros firmaron y después vinieron donde el Obispo y le dijeron: ‘firmé sin darme cuenta’; y quedamos un grupo más pequeño y dijimos: ‘firmamos y estamos felices de haber firmado y véngase lo que se venga’» (Ibidem).

El grupo Golconda parecía fragmentarse desde el comienzo. Se mantuvo con la fuerza de quienes firmaron y quedaron felices de haber firmado. Entre estos firmantes de destacó un cura: René García Lizarralde. A los cuatro meses del evento, después de desatada la tormenta a raíz del documento fundacional de Golconda, René escribió lo siguiente:

Líderes del grupo de sacerdotes Golconda



El documento [de Buenaventura] no menciona a Camilo. No sé si esa omisión fue consciente o inconsciente. Pero yo quiero ver en ello algo más que una omisión inconsciente o de oportunidad. Camilo estaba muy presente en muchos de nosotros al hacer ese compromiso público. Pero estaba presente no como hombre, ni como forma de imitar, ni como eslogan a utilizar: Camilo es mucho más que eso. Camilo para nosotros es el camino nuevo, actitud honesta, compromiso total, amor eficazmente liberador (Weiss y Belalcázar 1969).

Sus palabras se refieren a Camilo Torres Restrepo, sacerdote bogotano que había caído en combate en 1966. El episcopado colombiano de aquel entonces quiso borrar su figura de la memoria nacional. En el ambiente eclesiástico su nombre no se podía pronunciar. René García lo evoca con la pretensión de «desenmascarar interpretaciones ‘míticas’ del hecho Camilo y del hecho ‘Buenaventura’». Ya sin rodeos, afirmaba que Camilo estuvo presente en la reunión de Golconda. René pronuncia un nombre prohibido y sostiene que para quienes firmaron y quedaron felices de haber firmado, Camilo es el referente. Golconda se comprende como la continuidad de Camilo y entrega a Camilo a los cristianos revolucionarios:

De ahí que ‘Buenaventura’ signifique la incorporación de un grupo de sacerdotes a la lucha para la construcción de una sociedad nueva a través del camino trazado con la muerte de Camilo por la liberación de nuestro pueblo. Y nos incorporamos como sacerdotes y como creyentes puesto que, además de sentirlo como exigencia de nuestra fe, creemos que en ello radica lo nuevo del hecho Camilo y su papel en el proceso de la revolución colombiana.

[...] Yo diría, si se me permite, que Camilo y ‘Buenaventura’ nos obligan a hacer la revolución dentro de los grupos revolucionarios y dentro de los grupos clericales y cristianos (Ibidem, 34).

El origen mítico del amor eficaz

En la parte final del Evangelio de Mateo aparece un texto de la tradición apocalíptica. La mentalidad apocalíptica, de origen judío, se caracterizaba por su profunda conciencia histórica; desde su perspectiva articulaba situaciones del presente con el pasado para proyec-

tar el futuro. Su lectura de la historia imaginaba también algún hecho en el umbral de la muerte, con la pretensión de enseñar: «si así vives, después de la muerte tendrás este destino...». Mateo relata en el capítulo 25, 31-46 un juicio final. Allí enseña qué es la justicia divina, la misma que ejerció y va a impartir en ese momento último el hijo del hombre, es decir, Jesús. Ese es el espacio mítico percibido por esta mentalidad. En éste, Jesús es concebido como dios porque conoce y practica la justicia, según lo comprendimos más arriba.

En su actividad pública, Camilo Torres Restrepo interpretó la historia que le correspondió vivir a partir del mencionado texto de Mateo. Lo citaba una y otra vez, por activa y por pasiva, llevándolo a las circunstancias que analizaba. Dicho relato terminó siendo, dentro de su pensamiento, el fundamento del *amor eficaz*, su núcleo mítico:

Cuando el hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos sus ángeles, se sentará en el trono de gloria, que es suyo. Todas las naciones serán llevadas a su presencia...

Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha: «Vengan, benditos de mi Padre, y tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Fui forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver. (Mt. 25:31-36)

¿Qué escenario se describe? Al hijo del hombre que, sentado en un trono, será rey. Será rey de todas las naciones y hará justicia a través del examen de la satisfacción de las necesidades concretas de los seres humanos, realizadas en todas las naciones. Es el criterio de la justicia que ejerce.

La necesidad es núcleo mítico. ¿Por qué? Porque vincula con un espacio mítico, con una realidad trascendental que está como especie de presencia ausente o de ausencia presente. Este espacio mítico se manifiesta en la presencia de necesidades o carencias corporales humanas frente a las cuales los seres humanos deben actuar para satisfacerlas. Si los hombres y mujeres actúan, caminarán hacia hacerlas presentes.

Mural en homenaje a Camilo Torres.
(<https://www.desdeabajo.info>)



Tal criterio de justicia, emanado del cristianismo primitivo, fue el que actualizó en su tiempo Camilo Torres, para denunciar el poder opresor en nuestras sociedades:

En las circunstancias actuales de América Latina, nosotros vemos que no se puede dar de comer, ni vestir, ni alojar a las mayorías. Los que detentan el poder constituyen esa minoría económica que domina al poder político, al poder cultural, al militar y, desgraciadamente también, al eclesiástico en los países en los que la Iglesia tiene bienes temporales (Torres 1970, 366).

Por tanto, el poder dominante —articulado en todos los ámbitos de la vida humana y social— es denunciado desde el espacio mítico liberador que Camilo percibe, en cuanto que dicho poder no reconoce ni actúa frente a las necesidades corporales de las mayorías del pueblo.

Camilo también replantea las preocupaciones metafísicas de creyentes y no creyentes para proponer la preocupación central por la justicia que está en el origen mítico liberador del cristianismo:

... ¿qué nos va y qué nos viene estar discutiendo entre católicos y comunistas si Dios existe o si Dios no existe, si todos estamos convencidos de que la miseria sí existe? ¿Por qué estamos encerrados por ahí en los cafetines, discutiendo si el alma es mortal o si el alma es inmortal, cuando sabemos que la miseria sí es mortal? ... Nosotros creemos que Cristo está en cada uno de nuestros prójimos, sea comunista, sea protestante... especialmente, Cristo está en cada uno de los pobres de Colombia... porque lo que hagamos con cualquiera de los pobres lo hacemos con Cristo (Ibidem, 503-504).

En consecuencia, el principio de justicia para creyentes es válido también para no creyentes. No es un criterio de juicio exclusivamente religioso, es humano porque hace parte de la realidad trascendente de cualquier persona. Esto fue lo que llamó Camilo Torres *amor eficaz*.

La disputa mítica en Colombia

Lo que hizo Golconda fue testimoniar que el legado de Camilo seguía vivo en el pueblo colombiano e, incluso, en otros pueblos latinoamericanos. En palabras de René García, estaba vivo no como eslogan ni oportunismo ni ideología, sino a partir de una actitud y de

una postura frente a la historia por parte de muchos sectores sociales: la actitud de rebelión. Golconda asume el llamado que había hecho Camilo y muestra a Camilo vivo y presente en el ámbito de creyentes:

Nosotros los cristianos tenemos que rebelarnos, demostrarle al pueblo que lo esencial del cristianismo no es usar escapularios ni asistir a procesiones; que lo esencial del cristianismo está en el amor al prójimo y que este amor al prójimo para ser eficaz necesita un cambio del poder político para que las leyes hablen en favor de las mayorías y que si este cambio de poder político es lo que nosotros llamamos revolución, solamente se logrará el amor al prójimo mediante la revolución en Colombia (Ibidem, 503).

Rebelión y revolución son las formas de enfrentar el mito hegemónico del régimen de cristiandad que encarnan simultáneamente el estado y la iglesia. Comienza, en consecuencia, el resquebrajamiento de la cristiandad y la configuración de un nuevo mito, esta vez, de liberación...

De lo anterior fueron conscientes, en su momento, sendos representantes de la iglesia y del estado colombiano. La preocupación de estos dirigentes no se reducía a un momento coyuntural, ni siquiera a un conflicto estrictamente político, sino a que se consolidara un mito liberador que, a todas luces, era más difícil de refutar. Así lo expresaba el obispo de Pereira, Darío Castrillón, a nombre de todo el episcopado colombiano:

... para nosotros, Camilo Torres es solamente un mito grabado fuera de nuestro país porque nosotros sabemos dentro de nuestras fronteras que esa no es una solución... Como todos los mitos, donde se conoce la realidad, se desvanece el mito, y aquí se conoce la realidad un poco más, por lo menos en los ambientes clericales, para nosotros Camilo no es un mito, es simplemente una persona cuya posición es una posición que puede ser sincera, que es ciertamente discutible y que en todo caso es respetable... (Norden 1974).

Y cinco décadas después de la muerte de Camilo Torres, el general Álvaro Valencia Tovar, que como coronel del ejército había dirigido el operativo de combate en que murió el «cura guerrillero» y, de paso, ocultó y posiblemente coadyuvó a la desaparición de su cuerpo, decía a propósito de un supuesto acuerdo suyo al respecto con Fernando Torres Restrepo, hermano de Camilo:

No quería que el cadáver de Camilo fuera convertido en una bandera política, y peregrinaciones todos los años, y oratoria de extrema, toda esa farándula él no la quería... (Briceño 2016).

Bandera política, peregrinaciones, oratoria de extrema, «esa farándula» no es otra cosa que la celebración de ritos mediante los cuales se configura un mito al que se le quiere salir al paso y evitar a toda costa que se consolide. Sin embargo, el mito, a pesar de las detracciones, ha seguido su curso propio y ha ido tomando forma en medio de movimientos populares junto a los cuales se encuentra el cristianismo liberador de Colombia y de América Latina...

...y el mito de liberación ha seguido su cauce ...

Séforis era un poblado marginal cercano a Nazaret, otro poblado marginal de la región olvidada de Galilea, en Israel. Los hechos violentos de Séforis, ocurridos poco antes del nacimiento de Jesús, marcaron su historia y la de su pueblo. Bojayá es también un poblado marginal de la olvidada región chocoana del Pacífico colombiano. Así mismo, la masacre de que fue víctima y que sintetiza años de guerra tatuó el alma de Leyner Palacios y el alma de todo su pueblo. Los sucesos en una y otra parte han engendrado creaciones míticas —de distinta envergadura— que interpretan los acontecimientos y buscan ofrecer sentido para superar la adversidad y reproducir la vida.

Leyner y las comunidades afros, indígenas y mestizas de Bojayá han hecho parte de la pastoral de la diócesis de Quibdó, impulsada en perspectiva liberadora desde los años setenta. Su conciencia mítica se funda en esta fe que cree que los pobres de la tierra pueden construir su historia y hacerse dioses, a la manera de Jesús. Por eso Leyner dice de la iglesia y de su territorio:

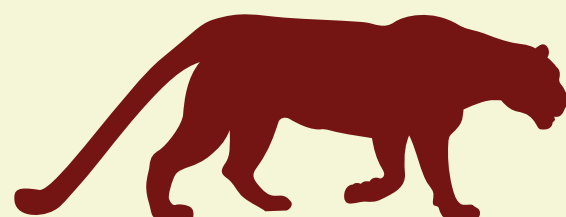
Este lugar también nos recrea de cierta manera la historia de lo que aquí ha pasado, este lugar es también un lugar de denuncias, de reclamación de derechos y de decirle al gobierno que aquí venimos de esta historia y queremos que esta historia no se vuelva a repetir. También tenemos una gran proyección de convertir este lugar en un lugar de pedagogía para la paz, que nuevas generaciones conozcan la realidad de lo que ha pasado aquí, en Bojayá, como un ejemplo de la tragedia colombiana y que pueda eso prevenir nuevas guerras.

Esta construcción mítica que nace en territorios expoliados y en comunidades desheredadas ha hallado eco, entre otros, en el espíritu del arzobispo emérito de Cali, Darío Monsalve: «He propuesto que el 2 de mayo de cada año se convierta en el día nacional del perdón». Adicionalmente, el obispo ve la necesidad de vincular esta memoria a la tradición de Camilo Torres y del *amor eficaz* que se fortaleció con la teología de la liberación: «la figura de Camilo hoy pesa en cuanto a superar precisamente el camino de la lucha armada y volver a la experiencia del pueblo y de las mayorías democráticas que hay que construir y a la experiencia, más genuina, del amor eficaz, del que hablaba Camilo»⁷.

Por fin, entiende que la construcción de paz se vincula a la narrativa de la entrega de la vida por la justicia:

... es necesario que nosotros también revalidemos nuestra vida y nuestra historia de iglesia de fe con quienes han luchado y han entregado la vida buscando honestamente una superación de las injusticias y de las violencias que tiene el país.

Así, el mito del cristianismo liberador en Colombia transita de la revolución a la rebelión, espacio mítico este último que gesta alternativas de otro mundo posible en la sociedad colombiana y en América Latina y que, en todo caso, coloca en vilo la hegemonía del mito hegemónico de la cristiandad.



7.

Apartes de la entrevista realizada a Monseñor Darío Monsalve y cuyo archivo reposa en el Grupo Pensamiento Crítico y Subjetividad: EN_DaríoMonsalve_MnsDaríoMonsalve_06062019

Referencias Audiovisuales

Norden, Francisco. *Camilo, el cura guerrillero* (documental): 25:44-25:54 y 1:35:23-1:35:49. Colombia: Fundación Patrimonio Fílmico Colombiano, Pro-Imágenes Colombia, 1974.

Briceño, Diego. *El Rastro de Camilo* (documental): 22:40-22:50. Bogotá: Laberinto, Señal Colombia y Les films grain de sable, 2016.

Referencias Bibliográficas

Alonso Espinal, Manuel. 2014. «Ensamblajes institucionales y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX». *Co-herencia*, vol. 11, n.º 21: 169-190. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-58872014000200007

Borg, M, y Crossan, J.D. 2009. *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Camacho Roldán, Salvador. 1897. *Notas de viaje. Colombia y Estados Unidos de América*. Bogotá: Librería Colombiana. Disponible en <https://reclus.files.wordpress.com/2008/10/camacho-roldan-notas-de-viaje.pdf>

Centro de Memoria Histórica. 2015. «Farc pide perdón por masacre de Bojayá». *Acto De Reconocimiento de Responsabilidad y Petición de Perdón de las FARC-EP a las víctimas de Bojayá*. Disponible en <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/farc-perdon-bojaya/farc-pide-perdon-por-masacre-de-bojaya.pdf>.

De Roux, Rodolfo Ramón. 2003. «Santas y justas lides. La guerra y el Dios cristiano en suelo americano». *L'Ordinaire latino-américain*, IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, n.º 194: 7-32. Disponible en http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/33/03/PDF/Santas_y_justas_lides_HAL_.pdf

Eusebio de Cesarea. 1994. *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos.

Henríquez de Hernández, Cecilia. 1989. «El Sagrado Corazón en la historia de Colombia». *Revista de la Universidad Nacional*, Colombia.

- Hernández, Javier. 2021. «Rafael Núñez en 5 puntos». Señal memoria RCTV, 28 de agosto. <https://www.senalmemoria.co/articulos/rafael-nunez-en-5-puntos>.
- Hinkelammert, Franz. 1991. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José de Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, Franz. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José de Costa Rica: Arlequín.
- Hinkelammert, Franz. 2012. «Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto». Polis Revista Latinoamericana, n.º 13. <http://journals.openedition.org/polis/5527>.
- Hubeñak, Florencio. 2011. «La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea». *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n.º 23.
- Yourcenar, Marguerite. *Memorias de Adriano*. 1982. Barcelona: Edhasa.
- República de Colombia. *Constitución política de Colombia*, 1886.
- República de Colombia. *Constitución política de Colombia*, 1991. Stark, Rodney. 1996. The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries. Princeton: Princeton University Press.
- Torres, Camilo. 1970 a. «Encrucijadas de la iglesia en América Latina». En *Cristianismo y Revolución*, 364-367. México, Mérida: Ediciones ERA.
- Torres, Camilo. 1970 b. «Conferencias. Barranquilla, agosto 6 de 1965». En *Cristianismo y Revolución*, 494-508. México, Mérida: Ediciones ERA.
- Valtierra, Angel. 1956. *El apostolado de la oración. Una fuerza viva de la Iglesia*. Bogotá: Antares.
- Weiss, Anita y Octavio Belalcázar, comp. 1969. *Golconda: el libro rojo de los "curas rebeldes"*. Bogotá: (Muniproc) Editorial Cosmos.

Imagen: pintura de
José García Chibbaro,
pintor chileno

Conversatorio a propósito de **re-existencias, persistencias y precariedades**



Texto de
cierre

Red de Persistencias y Precariedades en América Latina

Este conversatorio, organizado por la *Red de Persistencias y Precariedades en América Latina*, fue realizado con fecha 1º de julio de 2021 en la ciudad de Medellín, Colombia. Contó con los siguientes participantes:

Invitado:

Adolfo Albán Achinte (Colombia)

Participantes:

Andrea Lissett Pérez (organizadora y moderadora, Colombia)

Santiago Martínez (España)

Leonardo Montoya (Colombia)

María de Carmen Panizo Godoy (Perú)

María Elena Acuña Pérez (Chile)

Viviana Banguero Camacho (Colombia)

Presentación del invitado 1

Adolfo Albán Achinte es un artista plástico de la Universidad Nacional de Colombia, con maestría en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle y doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar. Desde el año 2006 se desempeña como profesor de la Universidad del Cauca.

El interés en dialogar con Adolfo nace de su reconocida trayectoria de investigaciones entre las comunidades afrocolombianas del Pacífico del Valle del Patía al sur de Colombia y en especial por su incitante propuesta de entender las formas culturales persistentes de estas poblaciones como «re-existencias sociales», categoría que se ha venido mostrando muy fructífera para reflexionar sobre la ancestralidad y las permanencias culturales. Este diálogo fue trenzado por varias voces de nuestra Red bajo el hilo conductor del maestro Albán. A continuación se expone los principales aportes de este encuentro.

Adolfo.* Realicé el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y ahí tuve mi formación, relacionada con los estudios culturales con muchos teóricos del llamado giro, pensamiento, inflexión u opción decolonial. Yo venía de la Escuela de Comunicación donde, como dice García Canclini, «hacíamos estudios culturales sin que eso se llamara estudios culturales», porque era una articulación entre la comunicación y la cultura y todo lo que eso implica. Entonces, mi formación está llena de carreras inútiles, para fortuna mía, que sólo sirven para pensar y conversar sabroso. Hace unos quince años me vinculé a la Universidad del Cauca, en el departamento de Estudios Interculturales de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, donde estoy adscrito.

Grabado de Abraham Raimbach, 1796, representando al cimarrón Leonard Parkinson, capitán de los maroons (etnia descendientes de esclavos, Jamaica)

*

Para hacer más fluido el texto, sólo anotamos el primer nombre de los participantes (resaltado en azul).

1.

Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Magíster en Comunicación y Diseño cultural, Universidad del Valle, Colombia.
aalban@unicauca.edu.co



Trabajos destacados de Adolfo Albán

Artículos:

2006. «Epistemes ‘otras’: ¿epistemes disruptivas?». Ponencia presentada en el seminario *Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro*, realizado por el Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle, Colombia.
2006. «Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores». En *Texiando textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*, compilado por el propio Albán. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
2008. «Arte y espacio público ¿un encuentro posible?». *Calle 14*, n.º 2: 105-111 (Revista de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia).
2009. «Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia». En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, editado por Villa, Wilmer y Arturo Grueso Bonilla. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
2009. «Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos». Este texto fue originalmente publicado como «Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones. Estéticas de la resistencia», en *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, compilado por Palermo, Zulma. Buenos Aires: Del Signo.
2009. «La música del despecho: ¿el sentimentalismo de lo popular?». *Calle 14*, vol. 3, n.º 3: 74-84. (Revista de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia).
2010. «Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno-colonial». En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, compilado por Mosquera, Claudia, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez, 197-223. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CES / Universidad del Valle.
2011. «Estéticas decoloniales y de re-existencia: entre memorias y cosmovisiones». En *La arquitectura del sentido II. La producción y reproducción en las prácticas semiótico-discursivas*, editado por Haidar,

Julieta y Graciela Sánchez Guevara, 87-118. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH.

2012. «Estéticas de la re-existencia: ¿lo político del arte?». En *Estéticas y opción decolonial*, editado por Mignolo, Walter y Pedro Pablo Gómez, 281-295. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
2013. «Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres». En *Estudios de suelo. Interculturalidad y sujetos en resistencia*, compilado por Rosero Morales, José Rafael, 105-131. Popayán: Sentipensar Editores.
2013. «Prácticas culturales basadas en lugar e investigadores locales». Prácticas culturales basadas en lugar e investigadores locales (ensayo en web). Territorios Sonoro de Colombia. Recuperado de <http://www.territoriosonoro.org/marimba/documentacion/investigacion>.
2014. «Arte, docencia e investigación». En *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, compilado por Borsani, María Eugenia y Pablo Quintero, 151-171. Neuquén: Educo, Editorial Universidad del Comahue.
2016. «Haceres y decires des/decoloniales. De la estética a la aestesis». Como participante del Colectivo Aestéticas Decoloniales. *Otros logos*, n.º 7, publicación electrónica del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad - CEAPED, Universidad Nacional del Comahue.
2016. «Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia», escrito en conjunto con Rosero, José Rafael. *Nómadas*, n.º 45, 27-41, Universidad Central, Colombia.

Libros:

2006. *Texiando textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Compilador. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
2007. «Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX». Tesis doctoral. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Área de Estudios Sociales y Globales.

2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

2015. *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Segundo momento

Presentación del conversatorio

María del Carmen. Soy abogada y he trabajado mucho en proyectos de desarrollo, entre el Estado y la cooperación internacional. También he trabajado con la academia pues la investigación y la generación de evidencia es fundamental. En los años noventa primó todo lo técnico y hubo un desprecio a todo lo intelectual, a las reflexiones fuertes, a la cultura y el arte. Se desvalorizó todo lo que es fundamental para cambiar las cosas o mejorarlas.

Tenemos una generación de pensadores que han aportado y son olvidados, silenciados. Recién ahorita, con la fractura de nuestra sociedad (se refiere a su país, Perú), se los vuelve a valorar.

Santiago. Vivo en España, esta España tremenda, si bien muy comprometida con lo que desarrollamos y hablamos acá. Soy antropólogo, ciencia colonial en su origen. Estoy en la universidad pública, la de los pobres; hay otra que es del Opus Dei, muy famosa por cierto. Suelo trabajar una cosa específica, la violencia de la escritura, o la violencia de muchas formas. Me impactó mucho el escritor venezolano Julio Garmendia², que en un texto de los años veinte se preguntaba por la violencia que se ejerce desde la escritura. Me preocupa cuando se aplica a las ciencias sociales lo del «puño firme de la escritura», cómo le hablamos a los demás, de la referencialidad, quitándoles la voz, la presencia y la carne a otros.

La **Red de Persistencias...** de la que hacemos parte nace en Medellín; me parece muy relevante que esté situada en Colombia. Presentamos un proyecto a CLACSO titulado «Persistencias sociales en tiempos de precariedad». Te proponemos, Adolfo, estos dos conceptos —persistencia y precariedades— para dialogar con tu propuesta como dos conceptos fuerza, o exploratorios, y relacionarlos con el que usas en tus textos, de re-existencia, y cómo pasar de la resistencia a la re-existencia.

2.

Julio Garmendia (1898-1977) es un clásico de la narrativa venezolana, en especial de la literatura fantástica. Es considerado por Uslar Pietri como el iniciador del realismo mágico. En 1976 le fue otorgada la medalla de Honor al Mérito y al año siguiente el Premio Nacional de Literatura. Algunas de sus obras son **La tienda de muñecos, La tuna de oro, La hoja que no había caído en su otoño, El médico de los muertos, Difunto yo**, entre otras.

La precariedad, no tanto como un resultado sino como condición presente en el proceso colonial debido a sus relaciones históricas de dependencia en el sistema mundo, con el marco teórico que se quiera, ha dado lugar a una *existencia*, o mejor aún, a una *re-existencia*, de comunidades, sujetos, territorios, luchas territoriales que, pese al espolio, al despojo, a la represión política, económica, identitaria, cultural, se han empeñado no sólo en sobrevivir sino en *persistir*. La idea de persistencia incluye también el sentido biológico; la cuestión del mestizaje o de la mulatez. Tú hablas también de cimarronaje, como resistencia cultural e identitaria.

Leonardo. Podemos acercarnos a la noción de re-existencias desde dos perspectivas: una desde la perspectiva decolonial, es decir, desde *el fracaso del proyecto de la modernidad* en los cuerpos y en las mentes; la otra, situándonos desde las luchas, las creatividades, las solida-

Mural «Un Canto a la Escuetería» en homenaje a los macheteros de Patía. Autores: Adolfo Albán y sus alumnos Dany Zambrano y Luisa Fernanda.



ridades y otras formas contestatarias nacidas de la exclusión de las comunidades negras, como se ha dado, por ejemplo, en cierta parte de Colombia, que refleja la situación general de las comunidades negras en Latinoamérica.

Tercer momento

Sobre la categoría de re-existencia

Adolfo. Atendiendo al llamado de conversar sobre «persistencias y precariedad», empiezo por la historia de esta palabra, o categoría, de «re-existencia». Trabajando en el tema de mi tesis doctoral, las *Transformaciones gastronómicas en los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador)*³, estuve un año en el archivo central de la Universidad del Cauca, que contiene mucha información, bien clasificada y organizada. Estuve un año investigando la dieta de los esclavos de las haciendas durante la Colonia.

La inmersión en esos documentos me fue mostrando la realidad de esas personas, que para el estado colonial no eran tales sino simple mercancía intercambiable. Diversas transacciones, como ventas de ganado, se pagaban con gente. Lo primero que se colocaba en los avalúos de las haciendas era el globo de tierra, cómo se llamaba entonces, luego la casa de la hacienda, la de los esclavos, luego el ganado vacuno, caballar, mular y, en el último peldaño, los negros y negras, puesto que no eran seres humanos y por ello estaban incluso por debajo de los animales. Sin embargo, en términos económicos el valor mayor invertido era justamente en esas personas, incluso más que el valor total de la tierra. Eso nos va a indicar que la abolición de la esclavitud, un sistema de explotación absolutamente ignominioso, no fue por razones humanistas sino por motivos económicos: esas piezas se depreciaban con el paso del tiempo y entonces ya dejaba de ser rentable mantener la esclavitud; hay ahí un cálculo racional económico.

Por otro lado, me llamó la atención de que muchos esclavos aparecen en los documentos viviendo en los límites de las haciendas. Específicamente, en el valle interandino del Patía ellos cultivaban en zonas distantes de la casa de la hacienda. Estas haciendas eran muy grandes, manejadas por lo que se denominaba un «capitán de hacienda», regularmente un negro esclavo que fungía como capataz. Esto era así porque los propietarios de las haciendas de dicho valle vivían en Popayán, eran de la élite payanesa, pertenecían al cabildo de esta ciudad y eran *propietarios ausentistas*. Hubo propietarios que sumaron hasta 25 años sin visitar

3.

Tesis doctoral realizada en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador: *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Fue dirigida por Catherine Walsh.

sus haciendas, por tanto éstas quedaban en manos del capitán de hacienda. Esta condición de propietarios ausentistas permitió que la esclavitud en esta región, sin dejar de ser ignominiosa, fuera distinta, pues al no haber presencia fuerte en la región posibilitó que los esclavos tuvieran cierto margen de movimiento. De hecho, ellos comenzaron a cultivar en los límites de las haciendas, lo cual vi como una suerte de **construcción de autonomía**, porque con esos cultivos completaban y mejoraban su dieta, la cual en esa época tenía mucho de miel y sal, similar a la que se daba a los animales. Les daban un almud de plátano, una medida de la época⁴, de aguardiente, fundamental para emborracharlo. Ocasionalmente la dieta incluía proteína animal, carne de res una vez al mes, cuando mucho dos veces. El alimento de los esclavos era básicamente carbohidratos, fuente de azúcares para que esa máquina productiva tuviera la energía suficiente para soportar las 16 horas de trabajo de cada jornada.

Al mismo tiempo voy encontrando los arrochelamientos⁵, las rebeliones, las demandas por vestuario, por medicamentos, por mejor alimentación. En ese valle interandino hubo palenques muy famosos, que la historia de Colombia todavía no registra con suficiencia, por ejemplo, el Palenque Castigo desde donde se inicia parte del poblamiento de ese territorio. En ese palenque se va configurando una sociedad con liderazgos propios, con una dirigencia y una posibilidad de interlocución con la Corona a través de un sacerdote. Sin embargo, cuando a éste le permitieron entrar al palenque a negociar, se hizo también una entrada militar que terminó en su destrucción en 1742. Tengo documentos donde se da la orden de ingreso al capitán que tenía a cargo ese operativo militar.

Los esclavos, en medio de esas circunstancias tan difíciles, en medio de la adversidad —que para el proyecto de ustedes vendría siendo la precariedad— van construyendo una **manera de vivir** que se va saliendo del determinado por la Corona española para los negros, una normatividad que regulaba la vida de los esclavos conocida como **códigos negros** o **códigos negreros**. Éstos eran códigos que establecían qué podían hacer, qué no, cómo debían vestirse, cómo caminar, es decir, determinaba su manera de existir. Y ellos van creando una vida al margen de la regulación que la Corona definía para ellos en tanto piezas de mercadería. En ese contexto el cimarronaje es una estrategia de libertad, para fugarse de la acción del poder y, más allá de la capacidad de confrontación, incluida la militar, que también tenían, ellos empiezan a inventar una manera de vivir distinta a la determinada por ley. Esa reinención de la vida en condiciones de adversidad, una adversidad cargada de precariedad: precariedad en el vestido (les daban ropa de lino apenas una vez al año, por lo que andaban semidesnudos), precariedad en la alimentación, en salud, etc.

4.

En Colombia el almud de grano es igual a media fanega y equivale a 4,625 litros. <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/20717/almud>.

5.

De «rochela», lugar de difícil acceso donde negros cimarrones, aunque también mulatos, mestizos y zambos, vivían y cultivaban.

Hubo arrojamientos y muchas revueltas por cuestiones de salud, reclamando lo que el amo hacendado estaba obligado por determinación de la Corona. Así es como van reinventándose la vida y produciendo más comida para nutrirse y no solamente mantenerse activo. Por ejemplo, revisando algunos conflictos de haciendas descubro que uno de los propietarios va hasta el territorio y le pide cuentas al capitán de hacienda, le reclama el por qué los esclavos están teniendo mayor productividad que la hacienda misma, lo cual era lógico pues los esclavos se rehusaban a producir para la hacienda y preferían hacerlo para su propio beneficio. Estos descubrimientos me fueron dando pistas para entender cómo esta gente, en esas condiciones tan difíciles, fue construyendo estrategias. Acercándome al pensamiento de Foucault llamo a esto **dispositivos** o, como los denomina Santiago Arboleda⁶, historiador de origen afrocolombiano, **suficiencias íntimas**. Santiago plantea que las comunidades logran una suficiencia a partir de su propio acervo cultural, de prácticas culturales que son íntimas y afloran cuando arrecia la adversidad o, según el concepto de ustedes, cuando la precariedad aparece.

Una de las grandes suficiencias íntimas y que ha perdurado hasta la contemporaneidad, en grado notorio cuando el estallido social en el paro nacional, es la solidaridad. La solidaridad es una práctica que hace posible la existencia en las condiciones de esclavización que hubo en el periodo colonial.

En cuanto a la República después, permanece, como la llama el maestro Aníbal Quijano, la pirámide de clasificación social que se construyó en la Colonia: los hispanos blancos en la cúspide, más abajo los indígenas, luego los negros. En el intermedio de blancos e indígenas se ubica el mestizaje, reconocido como tal entre hombre blanco y mujer india; esta es una situación patriarcal importante de conocer pues muchos mestizos fueron producto de las violaciones del hombre blanco a la mujer indígena, así como el mulataje fue producto de la violación del amo hacendatario a la esclava negra. Se va configurando la mezcla tan variada que caracteriza a América: **tercerones, cuarterones, salta adelante, salta atrás, lobos, albarazados, no te entiendo, tente en el aire**, que son denominaciones que clasifican la sociedad y definen sus estratos. Durante la República —y este es un cuestionamiento que hacemos— el criollato expulsó a los hispanos del poder que le estaban disputando mediante el movimiento independentista pero no incluyó la independencia de los indígenas ni de las poblaciones de la diáspora africana. Por tanto, reprodujeron la pirámide de clasificación social, si bien ahora no pusieron a los hispanos blancos en la cúspide sino a los criollos. Ese sistema de clasificación social garantiza la permanencia de las exclusiones y el proceso de racialización desde el siglo XVIII hasta el XIX; en este último continúa bajo la concepción del racismo científico.

6.

Santiago Arboleda Quiñónez es Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, y profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Ha trabajado e investigado la presencia, pensamiento y memorias de resistencia de los afrodescendientes en Colombia.

Bajo esta concepción las diferencias culturales se volvieron diferencias biológicas: la frenología medirá los cuerpos para medir la inteligencia y naturalizará esta idea, de ahí la expresión «tiene cuatro dedos de frente» para indicar la inteligencia de una persona. En otras palabras, las diferencias se convierten en desigualdades, que es lo que denunciamos. En el siglo XX el racismo científico será desvirtuado con la idea de que «las razas no existen» y lo que tenemos son diferencias étnicas, es decir, diferencias culturales.

Resumiendo, en medio de todas esas desigualdades, en medio de todas esas adversidades, en medio de ese despojo y carencias, estas comunidades hacen uso de sus suficiencias íntimas para construir una vida distinta. Catherine Walsh nos hablaría no de «otra vida» sino de **una vida a otra**, siguiendo a Abdelkebir Khatibi⁷, un pensador y poeta marroquí, en donde no es otra vida que se agrega a las vidas del proyecto moderno sino una vida otra, una vida que se volvería disruptiva y que pone en cuestión la forma de vida hegemónica.

Si rastreamos en la producción mía que Leonardo mostraba recién, la primera vez que aparece la palabra **re-existencia** es en un pie de página de mi tesis doctoral, del año 2007. En esos años Edgard Lander dirigió en Caracas un encuentro, en el contexto del proyecto de investigación «Modernidad / colonialidad» propuesto por Arturo Escobar, que reunió a un conjunto de teóricos del llamado giro decolonial. Participaron, entre otros, Nelson Maldonado Torres, el maestro Enrique Dussel, el maestro Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel y Agustín Laó-Montes. En cierto momento, en una de las reuniones internas que hacíamos para construir y reelaborar lo teórico, Nelson Maldonado, filósofo caribeño, hace una pregunta desde la «colonialidad del ser» y cuando hablo utilizo, por primera vez en un encuentro, la palabra «re-existencia», que generó bastante interés. Seguidamente conté en ese encuentro la historia que les acabo de referir, del estudio de los documentos de la Colonia, que es el origen de mi producción escritural.

Posteriormente he venido desarrollando la noción de «re-existencia» relacionándola con el arte y la educación. Aparece así la idea de **pedagogía de la re-existencia**, en los dos tomos que publica Catherine Walsh, «Pedagogías decoloniales, Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir».

En lo pedagógico tengo mucha influencia de Paulo Freire, es uno de mis referentes. Freire decía que la pedagogía era la reflexión sobre la existencia, no sólo frente al acto educativo sino frente a la vida, porque la educación debe ser educación para la vida. Por otro lado, tal como María del Carmen se refería a Aníbal Quijano en Perú, a nosotros nos pasa con Orlando Fals Borda, con quien tenemos una deuda histórica en Colombia; él es quizá más conocido en otros

7.

Abdelkebir Khatibi (1938 - 2009), fue crítico y novelista, con una obra impregnada de un fuerte lirismo crítico que une la tradición árabe con influencias de Baudelaire y Nietzsche. Algunas de sus obras son **Amor bilingüe, Tríptico de Rabat, Un verano en Estocolmo, Correspondencia abierta**, entre otras.

lados del mundo que en nuestras propias universidades. Orlando Fals Borda desarrolla la noción de **sentipensamiento**, la no separación entre mente y cuerpo, separación que ha sido tan cara al pensamiento occidental racional. Orlando siempre dijo y reconoció que la de sentipensamiento es una categoría propia de la **cultura anfibia** de los campesinos del Caribe; cuenta la anécdota de que iba en una barca de pesca cuando un pescador-agricultor le dice «no, nosotros pensamos y sentimos al tiempo». Nuestro pensamiento no viene solo, siempre sentimos y pensamos, «sentipensamos», una categoría fundamental en el sentido de que la existencia no es solamente el trabajo de la razón sino también está en aquellos vericuetos que el occidente llamó arte. Cada día me voy separando más de esa idea occidental de arte y hablando más de procesos creativos y del mundo sensible que de arte; por eso el título de mi libro es «Prácticas creativas de re-existencia, Más allá del arte... el mundo de lo sensible». Encontré que en la universidad hacían una relación mecánica: **cultura = arte** y después entendí que el universo cultural es mucho más amplio que lo artístico y me fui metiendo por esos debates. En ese sentido la re-existencia es crear, ser creativo en la existencia para superar la adversidad, y la solidaridad es una de las estrategias, o de las suficiencias íntimas, que las comunidades tienen para esto.

En relación a la idea de precariedad, no es supervivencia, no se trata de sobrevivir, se trata de re-existir, es decir, crear condiciones de existencia distintas que permitan la superación. Tampoco se trata de resiliencia, de la cual yo guardo distancia porque en más de una interpretación se entiende la resiliencia como la capacidad de aguante en situaciones adversas. Tampoco se trata de subsistir —como lo decía Santiago recién.

Se trata de persistir, y esto sí es posible conectarlo con lo que ustedes están construyendo. Lo que para ustedes sería persistencia, es decir mantener, me parece. Hay un estudiante Misak que hace una hermosa tesis de filosofía, desde el pensamiento de su pueblo. Ellos hablan de **pervivencia**: pervivir en el espacio y el tiempo, tal vez otra categoría con la cual conversar. Persistencia, pervivencia, re-existencia, son categorías que nos aproximan, no sé si hayan diferencias y si las hay se enriquece la conversación.

La **existencia está constituida en la incertidumbre**, no en la certeza, como lo creyó el proyecto científico moderno occidental, que trató de construir certezas para explicar y controlar el mundo. La condición humana nos muestra lo impredecible que somos y la incertidumbre que nos habita y habitamos; eso debemos asumirlo. De hecho nadie tiene siquiera garantía de llegar a las cinco de la tarde, aunque sean dos horitas apenas; no tener garantía es la magnificencia de la incertidumbre, es el motor de la existencia, es lo que nos mueve. La incertidumbre de no saber cuánto tiempo me queda, un año, dos horas, media hora, treinta años. El día

que me toque irme, lo haré sin haber logrado todos los propósitos, nunca nos iremos completos y es la incompletud lo que nos hace también humanos.

Empiezo a pensar la idea de re-existencia en el contexto del giro decolonial. Si hacemos una genealogía de la opción decolonial, fue el maestro Quijano, en un texto de 1991 con Immanuel Wallerstein, quien plantea por primera vez la **colonialidad del poder**, que luego desarrollará como un patrón. Él siempre insistió que «es un patrón de poder», rebatiendo a aquellos que hablaban de «una matriz de poder»; un patrón de poder y de control de la naturaleza y sus recursos, del sexo y género, de la subjetividad, de la autoridad, un sistema de control que él contextualiza en el marco del capitalismo y de la modernidad. Después que Quijano hablara del control sobre el conocimiento y sus productos, creo que es Walter Dignolo, dentro de este grupo de pensadores, quien empieza a hablar de la **colonialidad del saber**, tema desarrollado a continuación por Edgardo Lander y el propio Dignolo, relacionado con la subjetividad: el control de la subjetividad. Todo esto lo recoge Maldonado Torres, quien hablará de la **colonialidad del ser**. A partir del control de la naturaleza y sus productos, Catherine Walsh trabajará el tema de la **colonialidad de la naturaleza**. En fin, hoy se habla de muchas colonialidades, yo inclusive en mi tesis planteo la **colonialidad del sabor**, es decir, cómo nos colonizaron el paladar (aunque también el colonizador fue colonizado con los productos nuestros).

Posteriormente, en una reunión en Neuquén, Patagonia argentina, empiezo a ver la opción decolonial no desde la colonialidad del poder, de la cual se derivaría el resto, sino de la colonialidad del ser para interpretar la otras colonialidades. Planteo que son los cuerpos, el territorio, que se coloniza pues en ese territorio está contenida la subjetividad y conocimiento, y esos sujetos son los que participan de las instituciones, es decir, estaría contenido allí todo el tema de la autoridad. No estoy rebatiendo al maestro Quijano, sino diciendo: «me parece que habría que partir de la colonialidad del ser para interpretar el resto de colonialidades». El maestro nos puso a pensar en esas distintas colonialidades y yo me afirmo en la noción de colonialidad del ser porque, recordemos, la Teología de la Liberación ya había hablado de la colonización de las almas, es decir, cómo nos cambiaron la visión de mundo. Dussel dice: «la primera modernidad nuestra fue cristiana» y el primer sujeto moderno no fue el sujeto racional sino el sujeto conquistador, el «ego conquiro» representado en Hernán Cortés por ejemplo, para la versión que tiene Dussel; es decir, antes del «yo pienso» europeo que se consolida desde el siglo XVII al XVIII estuvo el «yo conquisto» del siglo XVI para el caso de América. Son disputas interpretativas de la historia, muy interesantes.

En la idea de la re-existencia ha sido clave el pensamiento de Fanon. Cuando Fanon habla de **imposibilidad ontológica del sujeto colonizado** hace referencia a la imposibilidad que éste

tiene de construir su propia imagen sin la mediación de la imagen que el colonizador ha construido de él: es lo que nosotros hemos tenido a lo largo del proceso educativo. En el libro «Más allá de la razón hay un mundo de colores» escribo el texto «El desencanto o la modernidad hecha trizas» porque llegó un momento dado en mi vida en que me desencanto de la historia que me contaron. El derrumbamiento de estatuas durante el estallido social ha generado una polémica tenacísima acá en Popayán; en Cali también. Sentí que me habían engañado contándome una historia de una perspectiva específica, hegemónica, desde la narrativa del criollato que se asienta en el poder en la construcción del estado-nación, y que había otras historias que yo tenía derecho a conocer y que no me habían contado. Así empieza mi proceso de desencanto, que fue largo; incluso algún momento rayó con la posibilidad del suicidio como salida. Empiezo a estudiar sobre el suicidio, primero con autores euro-céntricos, Durkheim por cierto, hasta comprender que **somos más proclives al suicidio dentro de la dominación**, pues justamente nos llevan a desencantarnos de nuestro mundo para no ser creativos: el suicidio sería el grado máximo de negación, de auto-negación, que se fue imponiendo. Los negros e indios eran feos porque no se acomodaban al patrón estético impuesto por los dominadores, en consecuencia se auto-negaban. Esto aparece en los debates que doy en relación al arte y las estéticas pues, y esto es muy importante, la re-existencia **no está por fuera** de los sistemas de representación ni de las relaciones de poder; al contrario se enfrenta con ellos. La pregunta es ¿cómo nos han representado? y ¿cómo nosotros llegaremos a auto-representarnos? Esa es una lucha política interesante.

Cuarto momento

Sobre la nociones de persistencia y precariedad

Adolfo. Cierro el panorama muy apretado de la re-existencia para conversar un momento con lo que proponía Santiago: la precariedad y la persistencia.

La precariedad es una construcción histórica relacionada fundamentalmente con el **despojo**. Uno de los primeros despojos es el de la tierra, porque se toma posesión de ella. Dejamos ser «propietarios» —un concepto muy occidental en todo caso, pues el sentido de la propiedad de los pueblos despojados era distinta— y se pierde la autonomía respecto de la tierra, lo cual produce precariedad y pérdida de autonomía alimentaria por ejemplo, cuestión que hasta hoy los pueblos campesinos, indígenas y afros en Colombia quieren resolver. No se trata tanto de **seguridad** alimentaria, de tener alimentos todos los días, sino de **autonomía** alimentaria, es

decir, la capacidad de decidir qué comemos, lo que implica decidir qué sembramos, lo cual está asociado a su vez al proceso productivo. Por eso a mí me interesa estudiar los calendarios productivos asociados a los calendarios gastronómicos, porque hay una relación entre lo que producimos y lo que comemos, entre lo que producimos en determinado tiempo del año y la comida que se prepara en ese tiempo, una asociación muy interesante.

El despojo va produciendo precariedad, el despojo no sólo de la tierra sino también de las cosmovisiones, cosmogonías o, como dice un compañero del pueblo nasa ⁸, de las cosmo-acciones. Él plantea que no es suficiente tener una cosmovisión, es decir una visión de mundo, sino que **hay que actuar en el mundo**. Esto me recuerda al viejo Freire, quien afirmaba que el proceso de transformación era un proceso de actuar en el mundo para transformarlo. Este despojo, que podríamos denominarlo despojo espiritual, genera una precariedad asociada en este caso a la auto-negación y a la vergüenza instalada, pues resulta que para poder ser tenemos que dejar de ser. Para poder ser tenemos que acercarnos a lo que el colonizador define como humanidad, tema en el cual es fundamental Franz Fanon. Es la zona del «no ser» la que se construye: la re-existencia actuaría sobre la zona del «no ser» para llegar a ser con dignidad.

Una precariedad es instalarnos en la zona del «no ser», lo que nos hace precarios porque es un despojo existencial, un despojo que produce múltiples precariedades, de las que hemos nombrado dos: la precariedad que produce el despojo de la tierra y la alimentaria. Recordemos que el alimento no es otra cosa que la vida misma, si no comemos no existimos, entonces lo que está en juego es la vida, la existencia.

Otra precariedad es la de la cosmovisión. Sin negar la complejidad de la visión de mundo de la cristiandad católica, hay otras con otros tipos de complejidades. Por ejemplo, para la cultura Náhuatl hay trece cielos, siendo el séptimo el de los artistas, siendo que la cristiandad sólo imagina uno. Tuve la posibilidad de conocer una capilla que está en Cholula, Puebla, expresión del barroco americano y que representa el séptimo cielo. Nos precarizan la visión del mundo, de tener trece cielos a tener uno, visión que además se impone como la única posibilidad.

Otra precariedad es la lingüística, con la negación de una multiplicidad de lenguas, tanto de los pueblos originarios como de los pueblos de la diáspora africana, de la que llegaron muchas. Viviana está trabajando sobre el palenquero, una lengua maravillosa de origen africano que pervive en el Palenque de San Basilio. Incluso el castellano en la propia España fue impuesto sobre otras lenguas, a sangre y fuego. La supresión de las lenguas originarias y de la diáspora

8.

Pueblo indígena que tiene sus territorios en los departamentos del Huila y el Cauca, Colombia. Representan aproximadamente el 13,4 % de la población indígena de ese país según el Censo DANE de 2005.

africana fue para imponer la lengua hegemónica y la lengua de comunicación entre el colonizador y el resto de colonizados.

Sin embargo, la adversidad, o precariedad para ustedes, a pesar de estar cargada de todos los despojos imaginables, expresa también uno de los fracasos del proyecto moderno, que es la **pervivencia**. Con esta noción nos aproximamos al otro concepto de ustedes, la **persistencia**. El fracaso del proyecto moderno es la persistencia de culturas, lenguas, cosmovisiones que la colonización intentó desaparecer de la faz de la tierra con la imposición de una racionalidad y de una lógica específica. A veces los pueblos han persistido por haber elaborado una estrategia de ocultamiento de su conocimiento. Algunos estudiantes de Licenciatura en etnoeducación, por ejemplo, que han trabajado con los pueblos originarios, me dicen «profe, ahora están empezando a salir conocimientos que estuvieron guardados quinientos años» que hoy en días las mayores y los mayores están mostrando, con todos los cuidados del mundo —por supuesto que sí, y con sobradas razones. La estrategia de ocultamiento ha hecho posible la persistencia de estos pueblos, persistir significa mantenerse en el tiempo largo, en la larga duración, como dicen algunos historiadores.

Mantenerse implica mantener todo lo cultural, todas las suficiencias íntimas que ha habido que defender a lo largo del tiempo, incluso ocultándolo como estrategia de una supuesta desaparición. Están apareciendo rituales en los pueblos originarios del Cauca que fueron ocultos cientos de años y ahora el mandato de las mayores y los mayores dice «bueno, ya esto tiene que salir...» Pueblos como el Misak dicen «pervivir en el espacio y el tiempo»; ahí se juntan categorías como la persistencia, la pervivencia, la re-existencia que nombran de manera distinta realidades muy próximas. La persistencia se enfrenta a la precarización histórica que han sufrido pueblos y comunidades, precarización que está asociada a los múltiples despojos vividos a lo largo del tiempo.

Hay que revisar históricamente la idea de neo-colonización y sobre todo la de post-colonización que defienden, por ejemplo, algunos intelectuales hindúes. Debemos preguntarnos si algún día hemos sido post-coloniales; acordémonos de Bolívar que dijo muy claramente que venía un monstruo con pasos gigantes para llenar de hambre y miseria estos territorios, refiriéndose al imperio norteamericano⁹, que incidía acá cuando aún no habíamos terminado de organizarnos como República.

Hablamos más bien de la decolonialidad desde la perspectiva del maestro Quijano, de enfrentarnos a un patrón de poder que se ha venido transformando a lo largo del tiempo, superando el tiempo de la colonización, que es el proceso de ocupación territorial. Hay diferencia entre

9.

La frase de Bolívar más conocida al respecto, y que aparece en una carta dirigida al coronel Patricio Campbell el año 1829, reza: **Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia a plagar la América de miserias, en nombre de la libertad.**

colonización y colonialidad: colonialidad es un patrón de poder que pervive en el tiempo transformándose. Dentro del giro decolonial, entonces, no se habla tanto de descolonización como de colonialidades, es decir, de enfrentarse al patrón colonial de poder, como lo anunció el maestro Aníbal Quijano.

Sin conocer a fondo los desarrollos del colectivo *Red de Persistencias...* interpreto que habría un paralelo entre persistencia y re-existencia, que se enfrentan a la precariedad y a la adversidad, respectivamente. Hay entonces un proceso poderosamente problemático que es la precariedad o la precarización y otro absolutamente potente que es el de la persistencia, que superaría los factores, las estrategias, los mecanismos que el poder ha utilizado. ***Persistimos cuando nos enfrentamos a las relaciones de poder que generan la precariedad.***

Lo que vemos hoy, por ejemplo, los chicos con sus mamás en la primera línea diciendo «luchamos por comida», una de las cosas más dramáticas. El otro día escuchaba las declaraciones de una mamá de primera línea:¹⁰ «tengo tres hijos en la primera línea y aquí en la olla comunitaria los cuatro comemos tres veces al día»; por eso se mantienen las ollas comunitarias, porque es la garantía de la existencia, para mí la olla comunitaria sería una expresión de re-existencia, sería una expresión de persistencia: «persistimos en el acto de alimentarnos para seguir viviendo». Ahí aparece la solidaridad, las ollas comunitarias son la manifestación viva de estrategias solidarias, del que llega con una libra de arroz, con una papa... se ven cosas fantásticas en las ollas comunitarias, como la señora que llega con una pastilla de chocolate ¡una pastilla!, que no es una libra de chocolate, no, para contribuir en lo que hay allí.

La persistencia es posible como re-existencia por la solidaridad. Hay un concepto que es fundamental en las profundidades de las comunidades de Colombia, que está también en las comunidades del Perú, Chile, Argentina, que es la minga, el trabajo comunitario, el trabajo colaborativo. Tiene distintos nombres según las regiones del mundo, pero en todas partes del mundo existe eso, cómo nos juntamos. En el Cauca le llamamos la juntanza, «vamos a hacer juntanza para... », y esas juntanzas son para resolver creativamente necesidades, no solamente enfrentarlas, que sería otro momento. Los puntos de resistencia le han resuelto por dos meses la necesidad de alimentos a muchas mamás y a muchos hijos que van allá a eso, a luchar para comer y han dado la vida por comer, por esa necesidad vital. Una de las exigencias es la renta básica con respecto a la pandemia, nunca hubo renta básica y por eso la gente ha tenido que salir a buscar comida para toda la familia, los contagios se multiplican porque la gente no se puede quedar en la casa sin comer y el estado no garantizó el mínimo vital que son remesas a la gente para que no salga. No ha habido renta básica en un país que se roban cincuenta billones de pesos al año.

10.

La llamada «primera línea» fue una organización defensiva aparecida en el estallido social colombiano del año 2021 que se confrontaba con la fuerza pública para proteger a los demás manifestantes. Estuvieron conformadas por personas, en su mayoría jóvenes, de los sectores populares más vulnerados.

En la pandemia los campesinos no pudieron sacar sus productos porque, según la narrativa del gobierno, lo impidieron los bloqueos. Sin embargo, en el 2020 el campesinado colombiano perdió todas las cosechas porque el estado nunca se las compró, además de que cerró las plazas de mercado justificando la medida por la pandemia. Santa Elena y Cali recogen toda la producción de sur occidente y toneladas de comida quedaron en los campos pudriéndose mientras la gente en las ciudades la necesitaba. Una precariedad inmensa producida por las medidas de los gobiernos, entonces la consigna de los muchachos de la primera línea, dramáticamente maravillosa: «si nos tenemos que morir, nos morimos felices», porque han podido comer. En la cotidianidad no tenían las tres comidas al día y además tenían múltiples represiones en sus barrios, pues si han conocido la presencia estado es su represión. El distrito de Agua Blanca en Cali, reprimido históricamente, Siloé en Cali, lo mismo, porque fueron barrios de invasión y conocen la represión desde el momento en que ocuparon esos lotes, cuando les quemaban los ranchos y los sacaban de allí, volvía después la gente e insistía hasta que lograban asentarse. Con la persistencia re-existimos, porque no hay que aflojar debemos ser creativos todos los días de la vida, con una creatividad entendida como la capacidad de resolver situaciones complejas. Actualmente hablo de prácticas creativas artísticas y no artísticas; una de estas últimas es, por ejemplo, una olla comunitaria. Una anécdota desde la gastronomía: en el Valle del Patía hay un plato que se llama «cuantuai»¹¹, que se prepara cuando se está haciendo el almuerzo y llegan tres o cuatro personas que no se esperaban, entonces la mamá le dice a la niña o al niño «vaya a ver en la cocina cuánto hay», para resolver, pues al que llega hay que darle comida, en el mundo rural a uno lo saludan con comida...

La vida cotidiana está llena de situaciones complejas, lo que pasa es que a veces no las reflexionamos; necesitamos de altos niveles de creatividad para resolverlas. En los barrios estos días se está viendo mucha creatividad que está allí como suficiencia íntima. Es muy poderoso el pensamiento de las suficiencias íntimas de Santiago Arboleda, también el de las experiencias silenciadas. Yo digo que no ha habido invisibilidad sino visibilización negativa, las poblaciones han sido visibilizadas pero negativamente, lo cual exacerba la aporofobia: «el problema es que son pobres», más allá de que sean negros, blancos, indios, amarillos... es un odio a los pobres por el único hecho de ser pobres y, como sabemos por la teoría de la dependencia del cual el maestro Quijano fue uno de los grandes pensadores, la pobreza en el caso de América es una construcción histórica y no un designio divino. Pero Dios no tiene nada que ver con esos asuntos, dejémoslo tranquilo en su mundo, que es muy grande, y acá los humanos resolvemos. Como dijo el padre Camilo Torres, «para qué pensar si el alma es mortal o inmortal sabiendo que el hambre es mortal». No vivimos en un valle de lágrimas, sino en un valle para ser felices y la educación, como decía el viejo Paulo Freire, debe ser para que seamos felices y no como

11.

En Chile ese plato también existe y se llama «come y calla».

ha ocurrido a causa de la estructura de poder educativa desde el conocimiento. El doctor Rodolfo Llinás, nuestro científico estudioso del cerebro humano, decía que el mejor momento de la escuela es el recreo. O cuando tocan la campana para salir a la calle, porque la calle es el espacio de libertad donde hacemos, gritamos y nadie nos dice nada. El día que transformemos la educación en un acto de felicidad, yo creo que todo cambiará significativamente... la vida entera unas vacaciones.

Quinto momento

Intercambio de ideas

Andrea. Sugiero que hagamos una ronda con inquietudes o asuntos que se nos hayan generado a partir de las palabras de Adolfo, que nos sirvan para enlazar categorías que estamos pensando con las que él trabaja...

Leonardo. Es interesante la combinación que hace el profesor de su visión como artista plástico que rompe con el encasillamiento que hacen las universidades, y la elaboración posterior de su propuesta teórica. Pasé una experiencia personal similar, conociendo experiencias de violencia colonial y de ejercicio del poder en lo educativo —propias y ajenas— que comprendí mejor bastante después, cuando leí a Bourdieu.

En Latinoamérica hay índices de pobreza muy duros y cada vez más fuertes, y sentimos que en los estados-nación la visión del progreso es una vil mentira pues, cualquiera sean los sucesivos gobiernos, la gente está cada vez peor. Esto es el «despojo», según el término del profesor; Antonio Caballero¹² usaba el término *expoliación*.

Las expoliaciones son permanentes: al cuerpo, al pensamiento, es decir al senti-pensamiento si lo vemos desde la perspectiva de Fals Borda. Cuando el profesor habla de re-existencia como creatividad, no lo hace desde el arte de la distinción y clasificación sino desde la creatividad de la existencia para superar la adversidad. La «juntanza», como la llaman en el Cauca, en Guajaca, México, es «compartencia».

Los indígenas de Mesoamérica se comunicaban y se siguen comunicando con Abya Yala, así hayan tenido a veces disputas con tensiones durísimas, e invasiones. Pero ahí hay un mapa

12.

Antonio Caballero (1945 - 2021) fue un periodista y novelista colombiano muy crítico de los poderosos.

muy distinto para profundizar el tema de las colonialidades. Lo otro es la zona de comunidades negras, para mí es el corazón.

Cuando hice mi trabajo de maestría en antropología, sobre «Ritos mortuorios de comunidades negras del Pacífico colombiano», hallé que se crea en pleno siglo XX un campamento minero en Andagoya, Chocó, Colombia, en el contexto de un periodo de especulación de terrenos baldíos a inicios del siglo y posterior a las guerras civiles. Las élites están quebradas porque metieron todo en esas guerras, se separa también Panamá de Colombia (1903) y comienza la titulación de los predios; ahí se instala la Compañía Minera Chocó Pacífico S.A y con ella llegaron holandeses, gringos, británicos, alemanes a extraer oro y platino¹³. Andagoya llegó a tener los mejores hospitales, era una ciudad lujosa. Cuando se agotan los minerales comienza la desindustrialización y todo pasa a manos a los antioqueños, terminan de vender las ruinas por chatarra y aún se llevan un billete con eso. Toda la gente se pregunta «y ahora, ¿qué hacemos?, extrajeron todo el oro y no nos dejaron nada». En este proceso, en los ochenta, fue Gerente Liquidador Álvaro Uribe Vélez, estafando a trabajadores y pensionados. En Condoto, hace unos diez años, todos decían: «esto, esto otro, es de Álvaro Uribe Vélez», un personaje punta de una élite rancia, de vieja data. Hoy los jóvenes de Andagoya y Condoto, cuando salen de bachillerato, no tienen nada que hacer en su zona. Las formas de precarización en los cuerpos tienen continuidad y hoy siguen vigentes; en este caso todo hay que pensarlo, sentirlo, senti-pensarlo, al estilo de Fals Borda, y también pasarlo por el cuerpo, entendiendo, oliendo...

María Elena. Los estallidos sociales de Chile y Colombia, aunque algo desfasados entre sí, ocurren en paralelo. En Chile el estallido terminó simbolizado en la disputa de una pequeña plaza con una estatua gigante de un general¹⁴ que participó en la conquista del Wallmapu y en la rebelión política liberal de fines del siglo XIX.

Me ocurrió una anécdota muy dramática. En las escuelas de Chile, sean públicas o privadas, se acostumbra hacer un pequeño festejo el último día de clases donde participan las familias y los profesores. Es la ocasión para dar un regalito, una estampa, en fin, a cada niño al momento de despedirlos. Muchos de estos niños bajan a las ciudades pues sus familias trabajan en ellas durante el verano (Arica, Antofagasta) y otros regresan a sus comunidades altoandinas en la zona que se conoce como «la triple frontera chilena» y pasan a Perú o Bolivia; toda una circulación de personas. Lo dramático es que los profesores, que son «no indígenas» regalan a los alumnos desodorantes para recordarles lo que se les dijo cuando estudiaban: «ustedes han aprendido a bañarse todos los días, a lavarse todos los días, han aprendido a ser personas». Es

13.

Cuando Colombia era nada menos que el primer productor mundial de platino.

14.

Se trata del General Manuel Baquedano, que participó la ocupación de la Araucanía (Wallmapu), territorio ancestral mapuche (1861-1883) y en la guerra de Chile contra Perú y Bolivia (1879-1884). Durante sus últimos años se ocupó de reorganizar el ejército de Chile e impulsar la formación de la Academia de Guerra y del Estado Mayor. El monumento fue retirado después de las protestas.

una situación aceptada por todos al punto que cuando se los criticaba me decían «no entendemos cuál es el problema»; no les parecía una humillación.

Hay algunas «categorías» de personas en América Latina, indígenas, afrodescendientes, que no tienen derechos de ningún tipo, viviendo en situaciones dramáticas. También el caso de niños, niñas y adolescentes que se los trata de «menores», que es la continuidad de una práctica para sujetos sin derechos. Se clasifica a las personas, incluso a veces como «no persona». Todo sujeto clasificable es un sujeto vulnerable y por lo tanto es un sujeto abusable. Además hay poblaciones que están fuera de estas categorías, la élite no es una categoría clasificatoria, pero la clase media sí, el pobre sí, el migrante sí.

Tenemos reminiscencias de una larga historia porque algo persistió, porque hay una voluntad de continuidad, de reafirmar una identidad, una práctica, una posición... incluso puede que no haya nada de eso, pero sí hay una voluntad de dar la pelea.

Respecto a la introducción de la noción de despojo que hace el profesor Albán, tengo un alcance que hacer: si acaso el primer despojo no fue el de la tierra, como él afirma, sino el del cuerpo pues el conquistador, antes de quitarnos la tierra, nos clasificó y nos despojó de nuestro propio *self*, por así decirlo; me refiero a su estructura administrativa, una «tecnología de administración» en que la violencia basada en la clasificación, por lo tanto, en la cosificación, servía para despojarnos. En tiempos contemporáneos todavía las mujeres somos permanentemente despojadas de nuestro cuerpo, por los límites que se le ponen, por el control al que se le somete, que es una crítica del feminismo y de donde nace el concepto de autonomía.

Hay en Chile una institución cultural que hemos vivido siendo niños o incluso adolescentes, que se llama «la mesa del pellejo», que consiste en ubicarlos en una mesa aparte cuando hay mucha gente invitada a la casa; ahí comen menos, de menor calidad e incluso a veces hasta las sobras de la comida principal, de ahí su nombre.

María del Carmen. Está muy vigente la investigación del profesor Adolfo, relacionada con las comunidades afrodescendientes, sobre los *códigos negros* o *códigos negreros* y las estrategias de re-existencias de los esclavos para escapar de su aplicación.

Mucho de la base del racismo científico del siglo XIX se había superado, académicamente, en el siguiente, sin embargo pareciera que la mayoría no se enteró; hay una suerte de complicidad para no discutir del tema, para no hacerlo masivo, para no desmontar los mitos que la frenología construyó. Mucha gente sigue creyendo y reproduciendo estigmas por nociones del racis-

mo científico. Incluso se reproduce esta violencia en la literatura y las letras. Eliminar o despreciar al otro da prestigio, hay una suerte de discurso de prestigio en este tema. Yo recuerdo que en mi infancia vi una niña pidiendo limosna con su familia, una niña exactamente igual a mí, que lucía como yo, que tenía mi color de piel. Quedé paralizada. Su ropa no sólo era de pobre sino como la usada en los Andes. Mi mamá me dijo que era normal que fueran pobres y, para no hacerme sufrir, que ellos estaban acostumbrados a ser pobres y no estaban sufriendo tanto. Estos mismos argumentos se hallan una y otra vez en diferentes textos de literatura urbana de los años cincuenta, donde explican que a los pobres les toca, a los pobres les corresponde, es decir, una naturalización de la pobreza.

Cuando las personas pobres dejan su situación en la que todo el mundo está cómodo ubicándolos, viene lo que está pasando ahora en mi país. Tenemos un futuro presidente que no debería ser, que se sale de la zona en la que lo hemos colocado, que debería estar en sus tierras, ser pobre, un maestro rural... ¿cómo se atreve entonces a incomodarnos pretendiendo ser dirigente nacional? Llama la atención el discurso horrorizado creado alrededor: a fin de cuentas rompe con los códigos negreros, que eran códigos de control para mantener a la gente en «su lugar». La expresión, muy común acá, «ubícate» o «eres un desubicado», significa que no está en el sitio que le toca, y este ejercicio de ubicación permanente la gente debe enfrentarlo con construcciones creativas para re-existir. Todo conspira en contra, conspira el discurso, el arte, la academia también... Los espacios de prestigio contruidos para mantener la dominación conspiran en contra de estas voluntades. Es una colonización y los discursos colonizadores no son sólo aquellos que se originaron en la Colonia, los hay también en relatos muy recientes.

Respecto a los conflictos internos, que al igual que Colombia todos los países han tenido, siempre me creí el discurso de quiénes éramos los buenos y quiénes eran los malos. Sin embargo acá, por ejemplo, tenemos una persona muy conocida y apreciada, José Carlos Agüero, que es uno de los pensadores que trabajó el Museo de la Memoria, y resultó ser **hijo de terroristas**¹⁵. En la reflexión que hace respecto al terrorismo en sus libros, lo primero que hace es golpearte para llamarte la atención de por qué te creíste un relato tan simple, de que esto es una historia de buenos y malos cuando hay todo un mundo detrás. Hay, entonces, un peligro de que la colonización ocurra con relatos que nos son próximos, frente a los cuales hay que tomar partido para no sentirnos incómodos. ¿Qué nos obliga a tomar partido en estos discursos colonizadores? ¿cómo hacer para que las personas tengan una reflexión un poco más compleja respecto de las cosas? Y hacer que tengamos un principio de desconfianza con nosotros mismos para tratar de no creerse relatos que nos dejan en una posición cómoda, o

15.

Juan Carlos Agüero, peruano, activista de DDHH, historiador, poeta e investigador de la violencia política y la memoria histórica, es hijo de comprometidos militantes de Sendero Luminoso. Su padre fue asesinado en la masacre del penal El Frontón, cuando el presidente del Perú Alan García ordenó acabar por la fuerza un motín de los senderistas presos. Su madre apareció asesinada tiempo después en una playa, víctima también de la represión estatal.

porque hemos aprendido que «así son las cosas», cuando estamos volviendo al discurso colonizador sin darnos cuenta...

Pues el peligro es que siempre se está volviendo, siempre se quiere estar en una situación que dé tranquilidad. Nos han dicho lo que es bueno, lo que es malo, dónde debe estar la gente y sentimos que las cosas se trastocan y que aparece la incertidumbre, que no es buena, según nos han dicho. También se ha dicho que la diversidad es caos o desorden, para que la temamos y rechacemos; sin embargo, la diversidad no es desorden, es sólo eso diversidad.

Debemos preguntarnos ¿cómo insertar estrategias de solidaridad y resistencia en oposición a la lógica del capitalismo y del egoísmo racional hecho sentido común? Aquí hay un grupo de gente muy ofendida porque hay gente que denominan de izquierda, que se preocupan por otros, o gente que trabaja en colectivos, ONGs o sociedad civil que promueven lo comunitario. Son atacados violentamente por grupos de derecha, o extrema derecha capitalistas. Esto es un mecanismo colonial. Además esta gente se agrupa como si fuera un espacio de prestigio estar en oposición, aunque no tengan nada más que eso en común. Es por ello que el ejercicio de persistencia y de re-existencia se hace cada vez más difícil frente a diversos tipos de colonización que buscan sencillamente que las cosas permanezcan como están.

Santiago. Respecto a la intervención de Adolfo, surgen dos reflexiones-preguntas:

Llama poderosamente la atención que el profesor Adolfo haya reflexionado sobre la condición del suicida —también de la vergüenza a propósito de Fanon— y que haya expresado que el suicidio es lo más proclive al proceso de dominación. Desde la mirada del racializador histórico, le convendrían los procesos de suicidio colectivo como facilitación y economía del genocidio, le convendría una interiorización de la aniquilación en el dominado, de la violencia más radical, pues ejercer un genocidio es mucho más caro y comprometido.

Invirtiendo eso, el racializador histórico puede tener un complejo de culpa, sobre todo en la actualidad, un complejo de culpa y sobre todo de exculpación; también un pensamiento suicida después de asumir la vergüenza y la culpa del genocidio americano. ¿A qué puede conducir si no a un suicidio, en esta nueva relacionalidad? Recuerdo la primera vez que salí a hacer trabajo de campo, fue en Argentina, en Tierra del Fuego; cuando quise entrevistar a un mestizado me preguntó: «Santiago, ¿cuál es la relación que puedo establecer contigo siendo yo descendiente de los Selknam, una de las cuatro etnias extintas ya en Tierra del Fuego? ¿Cuál puede ser mi relación contigo para establecer cualquier tipo de diálogo?» No entendí la pregunta y me la formuló de otra manera: «quiero saber quién eres tú para mí»; tampoco lo

entendí y me presenté: «me llamo Santiago, soy español». Él insistía: «no te estoy preguntando eso, sino ¿quiénes son tus papás?»¹⁶. Este fue uno de mis descuadramientos más radicales.

De niño me llamaban, no sabía porqué, negruto o negro, también gitano, seguramente por mi tez morena. Era un tipo de racialización. A mi familia los apodaban los zambos, los zamborotas por ejemplo, relacionándola con la racialización de las personas esclavizadas, de la afrodiáspora. Entonces, esta es la pregunta: ¿cuál sería el estatuto del suicidio para un europeo?

Por último, la segunda cuestión, que es fundamental, pues condenaría mi trabajo y en buena parte creo que también el del grupo, es el concepto del mestizaje y la mulatez o toda la cuerda o línea de color que el profesor ha mencionado de las castas: ¿cómo queda si ponemos en la centralidad no tanto la raza sino la violación? La cuestión de la mujer, que también María Elena mencionaba. Cuando he puesto la violación como fundadora del mestizaje y la mulatez, he recibido como respuesta que es inaceptable, que es un anacronismo histórico, que no habría que sexualizar la raza porque la violación era un instrumento de guerra cotidiano y habitual y que además es un criterio liberal, capitalista liberal dentro de las mujeres. Situar la violación como el centro del mestizaje y la mulatez contrarresta, por inasumible, todo el mestizaje y todo proyecto político basado en el mestizaje y la mulatez, es decir toda la ideología e incluso la criollización como modelos de, por ejemplo, el colombiano Zapata Olivella¹⁷. O el de Fernando Ortiz, la transculturalidad y la defensa de la mulatez en el Caribe como sociedades realmente existentes superadoras de la cuestión raciológica o racista. En resumen, si ponemos la violación en el centro del mestizaje, mi pregunta al profesor Adolfo es: ¿lo haría inasumible o todavía se podría defender el mestizaje o la mulatez como un elemento que podría contraponerse (relacionándolo también a lo dicho por María Carmen) al criollaje? O bien, ¿cuál sería la viabilidad de las sociedades latinoamericanas o caribeñas?

Viviana. Hablaba ayer con el profesor Manuel, del palenque, el tema de la colonización desde lo histórico, como construcción desde lo histórico. En esta construcción la recuperación y actualización de la lengua cabría en la categoría de pervivencia que acá estamos conversando. Los negros palenqueros debían hablar el español porque se burlaban de ellos si lo hacían en lengua palenquera, pero también recibían burlas cuando hablaban español pues lo hacían de manera muy extraña. Los mayores llegaban al Palenque a enseñarles, para que no se burlaran sus descendientes de ellos, un modo de hablar que se acomodara al patrón.

16.

Se refería a que los antepasados de Santiago son españoles.

17.

Manuel Zapata Olivella (1920 - 2004), colombiano, fue uno de los primeros escritores en exaltar la identidad negra colombiana. Algunas de sus obras literarias son **Changó, el gran putas**, **Chambacú, corral de negros** y **En Chimá nace un santo**. Fue también médico y antropólogo. En el 2002, recibió el Premio a la Vida y Obra del Ministerio de Cultura de Colombia.

A los negros cimarrones les entregaron, antes de la abolición de la esclavitud, diez mil hectáreas para su palenque a condición de que no salieran de ahí ni recibieran a fugitivos de otros lugares. Sin embargo, incumplieron y fueron recibidos muchos fugados, que debían estar escondidos dentro del mismo Palenque por si hacían una supervisión. Les delimitaron los lugares hasta los Montes de María donde podían ser libres, pero siempre dentro del palenque, por tanto fue una falsa abolición, siguen estando esclavos. Ahorita se insertaron en la bancarización, lo que está generando problemas pues sus condiciones de vida están cada vez más precarizadas. La bancarización aparece ahí como un patrón de poder. Sin embargo, aun así ellos deciden, tal vez esto se relaciona con lo que conversaba el profesor Adolfo: cómo construyen la re-existencia desde esa precarización construida históricamente por la línea del no ser volviéndose palenqueros otra vez. Por esta razón se autodenominan **renacientes**, una comunidad que renace. Lo hacen a través de tres estrategias: la expresión musical del tambor, el trenzado del pelo como transmisión de información y la lengua; el objetivo es seguir siendo un «territorio de la libertad», como lo denominan.

Hay disputas entre generaciones, pero han logrado crear una especie de academia de la lengua palenquera que se llama «Kumbamaná changolé»¹⁸, es un consejo de la lengua donde hay autoridades las cuales no son sólo palenqueros, hay lingüistas, antropólogos, filólogos, sociólogos, educadores, además los sabedores y sanadoras tradicionales; todos ellos estudian las transformaciones que ha tenido la lengua con el paso del tiempo. La lengua palenquera ha persistido a pesar de que le han opuesto diversas estrategias para que no se hable, para que se avergüencen de ser palenqueros. Es una lengua reconstruida, renaciente que proviene de la familia Bantú africana, que es una mezcla entre el Kikongó y el Quindú, con aportes del portugués, el español y otras lenguas. La palenquera es una lengua melódica, cantada, que a partir de los años ochenta del siglo pasado están tratando de volcar a la escritura. Hay un documento interno (circula sólo para Palenque), con la propuesta de que toda las personas que se hayan auto determinado descendientes de la diáspora africana puedan enseñar la lengua. Por lo demás, es una lengua muy difícil, sin contexto, pero igualmente aprehensible con una estrategia educadora. El estado ha sido muy renuente a aceptar esto, quiere volver a ubicarlos dentro del Palenque, para que la lengua quede atrapada ahí. Si habla en el palenque y entre palenqueros está bien pero no salgan de ahí, ni la lengua tampoco.

El segundo asunto es que participé en el coloquio ***Pensar Colombia en el Contexto de la Crisis Actual***¹⁹, en la mesa de «Racismos, exclusiones y violencias en el contexto de la crisis actual». En su intervención la antropóloga Inge Helena Valencia, una profesora de la Universidad ICESI, de Cali, hizo una cartografía de la violencia en el contexto del estallido social en

18.

Kumbamaná Cha Ngolé ri Lengua ri Palenge, que significa «autoridad de la lengua palenquera». Ver facebook.com/KUMBAMANA/

19.

El encuentro ***Pensar Colombia en el Contexto de la Crisis Actual*** se realizó en mayo de 2021 y fue organizado por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de Columbia, el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Caldas.

dicha ciudad, planteando que es multicausal. Hay una desconfianza estatal que no permite resolver los asuntos estructurales, ha aumentado la violencia, no hay confianza en las instituciones y cifras graves de la cantidad de personas en situación de pobreza en la ciudad. Se han perdido los espacios de diálogo y gobernabilidad, el gobierno ha designado representaciones arbitrarias para responder las demandas sociales, ha desplegado estrategias de reforzamiento de la seguridad en la ciudad a causa de su debilidad institucional. Además cierra las puertas a los acuerdos y desmonta otros anteriores con lo que aumenta la dinámica de la violencia. La antropóloga Inge Helena lo define como un tercer momento del ciclo de violencia y una forma de regionalizar el conflicto en la ciudades capitales con altos niveles de conflictividad.

El asesinato de líderes sociales en esta región es otro hecho gravísimo. ***Cali termina siendo un laboratorio para la asistencia militar, para la militarización del territorio.*** En los enfrentamientos ocurridos en el marco del estallido social, en las barricadas de los jóvenes, había maestros que estaban con ellos, activistas de derechos humanos, generando formas de re-existencias, pero también muchas fragilidades.

Son jóvenes con mucha diversidad, reivindican cosas comunes, pero también otras que no, por ello tal vez sea muy complejo construir lo persistente con un proyecto direccionador. Hay jóvenes que no quieren relacionarse con otros porque no entienden sus demandas y piensan que son caprichos o que están manipulados por intereses ajenos, con lo cual se desvirtúan las luchas de un lado y de otro.

Yo estaba viviendo entre dos puntos de resistencia, el de Siloé y el de la Nave, tenía a los jóvenes muy cerca, y vi cómo asesinaban a los jóvenes, cómo los jóvenes se defendían y cómo ellos también asesinaban al policía. La olla comunitaria estaba, la comadronas del Pacífico los acompañaron, eso no era nuevo decían ellos reiterativamente, eso lo vivían ellos en lo cotidiano, lo que pasa es que ahora es más visible porque estaban en puntos que obstruían la movilidad de la ciudad. Siempre han participado en confrontamientos con lo militar del patrón de poder pues Cali siempre ha estado militarizado, si bien el resto de la población no se ha percatado. La gente del Pacífico decía «nosotros vivíamos esto todos los días, sólo que ahora está en Cali, no es nada nuevo para ninguno de nosotros, es más, en el Pacífico ni siquiera tenemos la opción de resistir». Están tan vulnerados que no podían resistir, acá hay más gente, se les masificó la demanda y no pudieron responder sin el ejercicio militar, porque fue desbordante, se les desbordó en términos del cálculo y luego instauraron las mesas, los muchachos accedieron por la mediación de la Curia y la Universidad del Valle, la Universidad Católica, los profesores de las instituciones educativas ayudaron

un poco y los de derechos humanos, pero ahora están siendo judicializados los jóvenes, ya empezó el Fiscal a detenerlos, a amedrentarlos.

Andrea. Quiero preguntarle a Adolfo si la categoría de re-existencia se podría extender **hacia otro tipo de sujeto subalterno**, no sólo las poblaciones o comunidades indígenas o afro, sino también campesinos y en especial sectores urbanos populares. Las categorías de resistencia, re-existencia y persistencia están relacionadas porque hacen parte de los procesos que tal vez van, vienen, que están interactuando, son momentos, cualidades, del proceso desde los subalternos.

En la persistencia y la pervivencia hay un acervo cultural subjetivo que permite que las poblaciones se mantengan, no de manera pasiva, sino con proyectos otros de vida. Lo de re-existencias nos lleva a un terreno que tal vez lograste traer desde tu formación artística.

La re-existencia es reinención, es la posibilidad de la externalidad que está también dentro del juego de poder y es cómo creativamente me reinvento en esa vida; entonces no es solamente la memoria, la cultura y los arraigos que tengo, sino una reinención de la existencia como única alternativa, ni siquiera son opuestos sino que formas, niveles o más bien cualidades de ese proceso.

Respecto de las categorías de adversidades y precariedades, para ponerlas en juego. La categoría de precariedad tiene fluidez, en el sentido que se puede sustancializar, adjetivizar, se juega con el sujeto, se es precario, se precariza, la precarización como proceso. En la noción de adversidad hay una potencia, sin duda, aunque tal vez no permita ese juego de proceso.

Respecto del tema del suicidio, lo he venido trabajando ya un buen tiempo y habría que mirarlo desde distintos ángulos. Por ejemplo, la amenaza de suicidio colectivo de los indígenas Uwa²⁰, que es difícil saber si es o no una forma de resistencia, de protesta. También está el suicidio de los hombres y las mujeres bomba como expresión de una posición muy activa; el caso del campesino coreano en Cancún el 2003²¹ que se inmola para protestar contra el neoliberalismo. El suicidio podríamos leerlo desde muchos registros, incluyendo el que habla Santiago.

Adolfo. Estoy de acuerdo con María Elena respecto de su anotación de que **el cuerpo es el primer territorio primero de colonización**. Ahora bien, en términos de posesión territorial, para una Corona o para un Imperio, había un ritual de posesión que iniciaba el despojo terri-

20.

El pueblo indígena U'wa ha amenazado más de una vez de suicidarse colectivamente si se iniciaba la explotación de petróleo en su territorio. La historia oral de los u'wa narra cómo hace más de 400 años varios u'wa se suicidaron para no entregarse a los conquistadores españoles.

21.

Lee Kyung se inmoló el año 2003 donde se celebraba la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC), con una pancarta que decía: **La OMC mata a los campesinos**.

torial. Es muy representativo que cuando la espada —y la cruz que tiene la misma imagen, sólo que invertida— se enterraba y se tomaba posesión se leyera el requerimiento en los espacios donde se llegaba, frente a comunidades que no lo entendían... En mi libro trabajo sobre el problema de la comunicación en el proceso de conquista y colonización, a los indígenas les hablaban en una lengua extraña, les decían cosas extrañas, de un rey que no era rey para ellos, de unos espacios que no significaban absolutamente nada en el requerimiento. Se les conminaba a recibir la fe cristiana bajo amenaza de violencia. En la Controversia de Valladolid ²² justamente se expone la visión que tenía Juan Ginés de Sepúlveda de la guerra justa, a la que se opuso Bartolomé de las Casas, que justificaba inclusive el genocidio si se negaban a recibir la fe católica. La conquista fue una expansión de la cristiandad y hay que leerla también en esos términos. Entonces, estando plenamente de acuerdo con María Elena, no quería dejar pasar el hecho profundamente simbólico que inauguraba la desposesión, un acto ritual después del cual los territorios empiezan a ser colonizados por la Corona española aunque para los indígenas dicho ritual no significara absolutamente nada, entre otras cosas porque no entendían lo que se les decía.

Tzvetan Todorov escribe sobre la incomunicación generada allí y todas las estructuras de poder que se instauran a partir de esas situaciones. Es en los cuerpos, porque en ellos están la subjetividad y las cosmovisiones, y no por fuera; incluso el territorio no está por fuera del cuerpo pues el territorio nos habita, se corporaliza. Podríamos mirar esto también desde esta perspectiva; lo digo como comentario breve respecto a lo de María Elena, luego podemos volver sobre esa inquietud.

En términos de la alimentación hablamos desde la experiencia vivida en el estallido social. Como recordaba Viviana, es una práctica cotidiana de solidaridad; cuando se hace una minga termina en un almuerzo comunitario, en una olla comunitaria, ese es el cierre de la minga porque en el sentido simbólico es el trabajo colectivo que restaura la vida y la vida se restaura comiendo y juntándonos para comer, la juntanza hace posible solucionar situaciones pero no olvidemos que la comida es un acto colectivizante y socializante. Las ollas salieron de los barrios a los puntos de resistencia como símbolos de la demanda de alimentos frente a la precariedad.

En relación a lo que decía María del Carmen, estoy de acuerdo; el racismo científico dejó de existir en el siglo XX cuando se demuestra que no hay razas y que todos los seres humanos tenemos la misma configuración biológica, la misma cantidad de huesos, de dientes, los mismos músculos, no hay nadie que tenga una constitución ósea o muscular distinta en este planeta. Entonces, lo cultural es lo que establece la diferencia. Sigo al maestro Aníbal que, cuando lo

22.

Famoso debate realizado entre los años 1550 y 1551 en la ciudad española de Valladolid a instancias del Rey Carlos I para obtener un dictamen sobre la situación de los indígenas de América. Sirvió para actualizar las Leyes de Indias y crear la figura del «protector de indios». Se considera a esta controversia el origen del moderno derecho de gentes (*ius gentium*).

cuestionaban por seguir hablando de raza en el siglo XX a pesar de que estaba demostrado que no existen, respondía «sí existen, como sistema de clasificación social». Fenotípicamente nos ubican y clasifican con el color de la piel, la forma de la nariz, de la boca, la estatura. Quijano coloca «raza-etnia»: ***racialización que se hace desde lo corporal***.

El ejemplo que colocaba María Elena, del desodorante, es ejemplo de prácticas que censuran o imponen unos patrones de comportamiento distintos a las prácticas de las comunidades. Recuerdo como anécdota a un amigo, muy pulcro y pulido, siempre bien vestido, que asumió una religión hindú y fue a la India por ese motivo, volvió con una preocupación infinita, una angustia, porque le habían dicho en la India que «los occidentales olemos a gallina». En Bilbao, en la calle, la gente me saludaba y me decía «marroquí», y en Cuba me suponían mexicano. Los sistemas de clasificación existen en todas las sociedades de acuerdo a los referentes que se hayan construido históricamente. El maestro Aníbal nos lo enseñó: la base de todo este proceso es la ***racialización***, el racismo estructural; nuestras sociedades se han construido sobre la base estructural del racismo, que clasifica a la gente. Y Quijano, desde su análisis del capitalismo también nos lo dijo, el capitalismo fue ubicando en esa pirámide de clasificación, y el sistema productivo también, fue ubicando a la gente, quiénes pueden estar en unas labores y quiénes en otras. En esto la fenotipificación de la gente juega un papel fundamental. En Popayán, por ejemplo, a la gente afro cuando va a pedir arriendo y a pesar de que hay un letrero con la leyenda «se arrienda esta habitación» le dicen «no, ya está arrendada». Lo mismo si una persona es indígena o un campesino. Observan su figura y en base a ella deciden si se arrienda o no; el racismo actuando en la vida cotidiana. El racismo no es un discurso teórico-académico, es una praxis de la vida cotidiana, eso lo tenemos que mirar en la vida cotidiana, no en las grandes conceptualizaciones teóricas y académicas.

Entonces hay que decolonizar la vida cotidiana, y más allá de toda la jerga teórica de la decolonialidad lo que interesa es la praxis decolonial, es decir cuál es la praxis que hacemos para decolonizar y enfrentar el racismo en la vida cotidiana.

Por tanto estoy plenamente de acuerdo con María del Carmen: en el estallido social hemos visto una sociedad absolutamente racista, que desprecia. La gente de bien contrata a mujeres afro o indígenas para su servidumbre; es lo que algunos han denominado «el indígena aceptado», al que han configurado como sumiso, es el buen salvaje, el exótico que en sus territorios está muy bien, acá en mi casa es el subalterno que me hace los oficios domésticos. Pero cuando ese indígena aceptado se rebela, entonces se vuelve al indígena inaceptado y ahí aparece la racialización.

María Elena. Un pequeño comentario. En Chile desde hace algunos años, a causa de una cierta paranoia por la inseguridad, se pusieron de moda los llamados «condominios privados», que son unas doscientas casas detrás de un portón, tras otro portón, tras otro portón, con áreas comunes como piscinas, canchas de golf, etc. Surgió una polémica pública porque se prohibía a las empleadas domésticas —denominadas con el eufemismo «asesoras domésticas»— que transitaran por dichos espacios comunes sin su delantal, su uniforme de trabajo. En el fondo el problema era que estas mujeres son similares físicamente a sus patronas y el delantal es lo único que las diferenciaría. No se trata tanto de disciplinarlas sino evitar que la patrona sea confundida con su empleada.

En el mismo sentido, cierta vez en el año 1995 ó 96, una hija de Pinochet dijo en una entrevista —porque en Chile es normal tener estos asesinos dando vueltas en los medios de comunicación— que el gran éxito de su papá es «que le subió el pelo a Chile», expresión que significa que se dejó de tener el pelo crespo...

Adolfo. En relación a la inquietud que planteaba Santiago, les puedo mostrar aquí esta imagen de una chica en un punto de movilización, ella está en la barricada, está con el torso desnudo y dice «nacimos de violaciones a indígenas» como diciendo «¿y cuáles son los blancos que hay en esta sociedad, quién es blanco en esta sociedad?»

Y a propósito de lo que decía María Elena, durante la Colonia la limpieza de sangre se compraba —parecen ser los primeros actos de corrupción que hubo acá—, se modificaban los expedientes. En Popayán, como en otras ciudades, la gente de bien no tendría nada que ver con esos otros sectores de la sociedad, sería la gente de sangre limpia. Así, a propósito del debate que generó el derribo de la estatua de Sebastián de Belalcázar²³, hay quienes se asumen como los descendientes de Sebastián de Belalcázar, sin recordar que en España era un criador de puercos y llevaba una vida muy miserable; mucha de la hidalguía que alcanzaron acá algunos llegados de Europa fue conseguida punta de genocidio. En la genealogía de la élite hay campesinos, cultivadores de tierra, entre otras profesiones; sin embargo, niegan su pasado para ubicarse en un lugar de poder que los distancie de la plebe históricamente ninguneada, despreciada.

Por otro lado, muchos nacimientos no fueron producto de violaciones sino de relaciones amorosas, lo cual complejiza la realidad. Hay que ir despacio en este punto. La Malinche, que estuvo con Hernán Cortés, fue considerada traidora por un sector indígena, para otros no tanto. Mucho del mestizaje y mulataje fue por violación, pero mucho también fue por estable-

23.

Sebastián de Belalcázar (1480 - 1551), fue un conquistador español que participó en la conquista de lo que hoy es Nicaragua, uniéndose después a Francisco de Pizarro y Diego de Almagro en la conquista del territorio inca. Exploró la región de Pasto y los valles del Cauca y Magdalena, actual Colombia, fundando Santiago de Guayaquil, Ampudia, Popayán, Ansema Guacayo, Neiva y Santiago de Cali. Llegó a penetrar en la sabana de Bogotá. En 1541 viajó a España de donde regresó con el título de Adelantado y Gobernador de Popayán y de un extenso territorio que comprendía parte de Colombia y Ecuador. El monumento dedicado a él fue derribado por indígenas Misak, como una forma de reivindicar la memoria de sus ancestros asesinados y esclavizados por las élites.

cimiento de relaciones afectivas entre hombres y mujeres de distinto tipo. Por cierto, hay un criollato de élite, o mestizaje de élite, y otro de pobres del cual la élite no quiere saber mucho.

En lo personal, para la sociedad payanesa mi apellido Albán no significa nada, y el Achinte menos pues hay comunidades indígenas en el Cauca que tienen este apellido. Mis apellidos no son elementos de distinción, lo que hace de mí un sujeto poco apreciable dentro de la clasificación social de esta sociedad, no soy nadie para las élites de esta ciudad blanca, racista, no tengo abolengo.

Acá se vive de los abolengos. Un fenómeno interesante son los famosos «pobres vergonzantes», gente de familias que fueron de la élite que se presumía aristocrática. Lo de «aristocracia» es una autodenominación para establecer la diferencia, en sentido del poder y de lo económico; acá no hubo aristocracia pero sí hubo la élite del criollato que tuvo una ciertas propiedades.

La sociedad del siglo XVIII era ilíquida y los pudientes de la época no tenían plata sino cosas, esto es, casas, ganado, esclavos, pero no plata; por eso las transacciones se hacían de otra manera. Me encontré documentos en que alguien le compra una vaca a otro y le dice «yo al año se la pago», al año se arma el problema porque no le ha pagado la vaca, entonces lo llaman a juicio y ante el juez propone «yo no tengo plata pero tengo la negra María de quince años que sabe planchar, que tiene la dentadura tal, que no tiene tal... y esa negra vale lo mismo que la vaca que me vendieron», entonces le traslada la negra y punto, se acabó la negociación.

Hay un criollato que es la élite, que han estado en el gobierno de nuestro país por más de doscientos años de vida republicana, sin un solo gobierno de tercera opción, de izquierda o socialista, siempre han sido de la derecha liberal o de la conservadora... y ahora le achacan todos los problemas del país a la protesta social.

Relacionado al comentario de Andrea referido al suicidio, llego a esa conclusión, en lo personal, porque la historia nos muestra que en los barcos negreros hubo suicidios masivos y en las comunidades indígenas también, incluso matanza de niños por parte de las mamás para que no fueran a vivir ni la esclavitud, ni la opresión y la explotación. Esos son mecanismos, pero como decía el maestro Enrique Dussel, *la violencia es situacional* y creo que el suicidio también lo sería.

Acá hubo el caso de una chica de 17 años que en una protesta es detenida por la policía anti-disturbios, la meten a una unidad de reacción inmediata, la manosean y la agreden sexualmente; hay videos que muestran su detención ²⁴. Al día siguiente lo denuncia por las redes



Paro Nacional, 1° de mayo de 2021.
San Juan de Pasto, Colombia.
Foto: Fernanda Patiño.

24.

Alison Liseth Salazar fue detenida por cuatro policías del ESMAD en la noche del 12 de mayo en la ciudad de Popayán. Cuando la dejaron libre denunció en Facebook que había sufrido golpes y abuso sexual múltiple (que en la legislación colombiana se describe como acto sexual violento). A la mañana siguiente se suicidó. La Fiscalía a cargo del caso pretendió desvirtuar la agresión afirmando que los exámenes forenses descartaban «el delito de acceso carnal violento». Esta afirmación, aun siendo técnicamente correcta, confunde maliciosamente «violación», que no existió, con el delito de «agresión sexual» denunciado por la joven, que sí existió, y muy violento. Ver <https://diariocriterio.com/las-dudas-que-deja-el-anuncio-de-la-fiscalia-sobre-el-caso-de-alison-salazar>.

sociales y luego se suicida. Resultó ser la hija de un policía, para más drama de la situación. ¿Cómo se puede entender ese suicidio? Como una respuesta a la incapacidad de asumir que «me manosearon hasta el alma», según escribe ella en su cuenta de Facebook.

Y claro, Viviana, la recuperación de las lenguas originarias que hoy hace parte de las luchas de los pueblos para revertir el despojo lingüístico son proyectos educativos en lo afro y en lo indígena y en eso se ha venido luchando. La experiencia del Consejo Regional Indígena del Cauca, que cumplió cincuenta años, y que ha venido dando una lucha educativa de más de cuarenta años intentando construir un sistema indígena de educación propia —cuestión que está en negociaciones con el gobierno— tienen la Universidad Indígena Intercultural con una perspectiva epistémica propia. Es una universidad asentada en los territorios. Fui para-académico para certificar uno de los programas puesto que el gobierno la reconoció en calidad de Universidad Pública de Carácter Especial. Para los evaluadores del CNA era muy difícil trabajar ya que no entendían la lógica de esta universidad donde no se habla de investigación sino de «crianza de saberes» —tienen desarrollado conceptualmente eso. Hubo que decirles, como pares que éramos de ellos, «no señor, aquí se respeta la denominación que los pueblos le están dando a sus propios procesos». Debieron aceptarlo y los programas fueron certificados con los nombres y las metodologías inicialmente planteadas.

La recuperación de las lenguas actualmente es parte importante de las luchas políticas de los pueblos, después de todo hubo una imposición de re-nominalización de la realidad como elemento de dominación. Se cristianizaron los nombres porque para el colonizador los nombres indígenas no eran cristianos, debían llamarse Juan, María, Daniel, en fin. La lucha política hoy en día pasa también por recuperar etnónimos, por renombrar desde las lenguas originarias los sitios sagrados, las personas, etc. Hay muchos estudiantes de etnoeducación que se han ido cambiando sus nombres, que por lo demás son lindísimos: Viento que Canta, el Pelo que Flota, una poesía maravillosa.

Finalmente, frente a lo que planteaba Andrea, cierto, inicialmente la noción de re-existencia surge estudiando las dinámicas de los pueblos de la diáspora africana, pero vale para todas las comunidades pues todas ellas intentan resolver creativamente sus necesidades para vivir, en condiciones de dignidad —pues la lucha es por dignidad y por autonomía. El mundo urbano nos lo mostró, recordemos que cuando el plebiscito por la paz, Francia Márquez, una lideresa afrocolombiana dijo «votaron por el No (a la paz) los que han visto la guerra por televisión». Pero ahora la guerra llegó al mundo urbano. En el Pacífico la guerra ha sido el común denominador desde hace muchos años la guerra y los muchachos hoy en día, en los puntos de

resistencia, no tienen miedo a las armas que ven porque toda la vida las han visto, o incluso las han manejado.

La re-existencia como proceso creativo se vio en el mundo urbano cuando la gente invadió lotes, ahí empezó el proceso creativo de organizarse para conseguir los servicios públicos y la regularización de los terrenos. En muchos sectores de Cali ya han regularizado todos los servicios, pero no la tenencia de la tierra, la gente tiene sus casas pero no tiene la escritura.

Donde haya comunidad hay posibilidades creativas de transformar la vida, ese es mi planteamiento. Es posible la re-existencia en los mundos campesino, urbano, indígena, afro; en las comunidades urbanas sin duda. Las ciudades se conformaron por procesos de migración, ya sea para encontrar mejores condiciones de vida o por desplazamiento forzado. Cuando se estudia la composición de las ciudades se constata que los raizales son hoy muy poca gente pues las ciudades se fueron conformando por procesos migratorios, pues fueron puntos de atracción para la gente que buscaba mejores condiciones de vida —aunque no siempre las encontraron— y se fueron quedando en cinturones que llaman de miseria, o en barrios marginales donde la lucha por la vida cotidiana ha sido muy intensa. Hace veinte años casi que yo planteé el concepto de re-existencia trabajando con las comunidades afro y hoy me emociono de verla en la ciudad, en los barrios de Cali, Popayán y otras ciudades.

He conocido procesos barriales que llenan de esperanza de que esto será distinto algún día para mucha gente, sobre todo para los que no hemos vivido el hambre y nos toca entenderla teóricamente; hay gente que la ha vivido y no necesita leer teorías para comprender de qué se trata la re-existencia, la racialización o la discriminación.

Soy hijo de un albañil y me reivindico así, un doctor hijo de un albañil. Cuando me dieron el título de doctor reuní a mi papá y a mi mamá y les dije «esto es de ustedes, esto no es mío», porque el conocimiento se construye colectivamente y lo que tengo hoy es debido al trabajo de ese viejo y esa vieja que toda la vida lucharon por eso. Soy hijo de un albañil, con todo; lo vi revolviendo mezcla, construyendo espacios, como mi taller de pintor, que fue una de mis grandes alegrías, un regalo inmenso porque era todo su conocimiento puesto allí, con todo el amor del mundo. Mucha gente se avergüenza de estos oficios pues pareciera que no son dignos; hay que reivindicarlos también porque son quienes construyen esta sociedad y su economía. Hoy ustedes han conversado no tanto con el hombre que ha escrito un montón de cosas, han conversado con el hijo de un albañil.

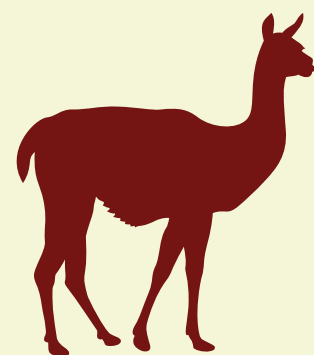
Cierre del conversatorio

Adolfo. Muchas gracias, me puse sensible al final, y trascendental, porque me estuve acordando de pronto de mi viejo y que un día me dijo «no se avergüence de mí»...

Yo hoy en día en la academia he conocido muchos intelectuales, en las comunidades he conocido muchos sabios, tengo clara la diferencia hoy en día. Una mujer en el Valle del Chota, Justavina Folleco, que tal vez ya esté con sus ancestros, me decía «yo no sé leer ni escribir, pero sé muchas cosas», era una sabedora impresionante, un ser como nunca había conocido. Hoy yo le apuesto a la humildad porque sé que hay sabios que escasamente leen y escriben y también mucho pedante que ha leído muchos libros.

Ya tengo claro eso y me gusta hablar con la humildad, con quienes prodigan la humildad o viven la vida con humildad, esa gente entre más sabe, más humilde es. Uno se pregunta «¿y dónde le cabe tanta sabiduría?», a veces son cuerpos diminutos, casi frágiles y pienso «en esos cuerpos hay tanta sabiduría». Y a veces encuentro a alguien que ha leído dos o tres libros y cree que tiene sabiduría, pues no, tienen intelecto, y muy bueno, pero para mí ya eso no es suficiente. A estas alturas de la vida añoraría alcanzar un nivel mínimo de sabiduría y eso no es fácil: llevo 33 años, la mitad de mi vida, con la cultura afropatiana —digo esto para también problematizar la manera de investigar— y creo que recién ahora estoy en condiciones de empezar a entender de qué se trata ese mundo. A veces me he encontrado con gente que va una semana y escribe un libro sobre un lugar: ¿cómo lo hacen?

Les agradezco a ustedes por este espacio de humildad.



Este libro se terminó de
diagramar en marzo de 2024.

MÉRIDA, VENEZUELA



Persistencias sociales en tiempos de precariedad
Red de Persistencias y Precariedades en América Latina