



COMUNIDAD Y AMÉRICA LATINA

Avances Decolonizadores

Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos

Germán Rozas, Claudio Millacura, Viviana Soto,
Vicente Maltrain, Gonzalo Falabella,
Camilo Sepúlveda-Queipul, Ignacia Salazar,
Paula Romero, Gabriela Gandolfi, Nuriluz Herмосilla,
Christian Miranda y Camilo Caro

Universidad de Chile



**COMUNIDAD Y
AMÉRICA LATINA**
Avances Decolonizadores

Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos
Facultad de Ciencias Sociales

Germán Rozas, Claudio Millacura, Viviana Soto,
Vicente Maltrain, Gonzalo Falabella,
Camilo Sepúlveda-Queipul, Ignacia Salazar,
Paula Romero, Gabriela Gandolfi, Nuriluz Herмосilla,
Christian Miranda y Camilo Caro



Universidad de Chile



Unidad de Estudios
Comunitarios Latinoamericanos

COMUNIDAD Y AMÉRICA LATINA: AVANCES DECOLONIZADORES.

2022, Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Este libro fue sometido a un proceso de evaluación por pares y aprobado para su publicación. Comité de referato: Dra. Nelly Ayala Rodríguez (Universidad Católica de Colombia), Dr. Gabriel Urzúa (Universidad San Sebastián), Dr. Javier Bravo (Universidad Austral de Chile), M. Sc. Gino Grondona (Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador).

La presente publicación fue realizada en el marco de la actividad investigativa del Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos, el cual cuenta con el financiamiento de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Portada: Balsa en el Lago Guatavita, Investidura de poder de los Jefes Muisca. Museo del Oro, Bogotá, Colombia.

Primera Edición.

Corrección y Diseño: Vicente Maltrain.

ISBN: 978-956-404-928-1

RPI: 2021-A-11802



Esta obra se encuentra sujeta a una licencia de Atribución-NoComercial CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Santiago de Chile, Enero 2022

De Germán:

*Dedico este libro a Leyla José Moreno Rodríguez,
mi caribeña original, que se fue a los cielos*

ÍNDICE

- 8 Prólogo, por Rosa López-Aguilar
- 18 Presentación. La decolonialidad en el centro del debate nacional, por Germán Rozas

I. TENSIONES CONCEPTUALES: RECONCEPTUALIZACIONES SOBRE LO COMUNITARIO

- 28 Comunidad desde la lógica de la comunidad latinoamericana, por Germán Rozas
- 62 Comunidad desde lo intercultural, por Claudio Millacura
- 90 Lo rural en cuestión, por Germán Rozas

II. PEDAGOGÍAS CRÍTICAS Y COMUNITARIAS

- 124 Pedagogía y comunidad: Claves conceptuales y nuevas epistemes, por Viviana Soto
- 156 Aproximaciones a una pedagogía comunitaria e intercultural, por Germán Rozas

III. PISTAS HACIA UNA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

- 190 América Latina, Estado y nación desde la perspectiva comunitaria, por Germán Rozas
- 234 Clases, lucha y comunidad. Una lectura necesaria de América Latina y el Caribe, por Vicente Maltrain
- 266 Reconstituirmos como sociedad. Trayectoria, experiencias de interés, camino iniciado, por Gonzalo Falabella

IV. REVUELTA CHILENA

- 308 Estallido social, pandemia y ciberespacio: Un análisis desde la bio-psicopolítica, por Camilo Sepúlveda-Queipul, Ignacia Salazar, Paula Romero, Gabriela Gandolfi y Germán Rozas
- 340 El desborde de una comunidad oprimida, por Germán Rozas, Nuriluz Herмосilla, Gonzalo Falabella, Christian Miranda, Claudio Millacura y Camilo Caro

PRÓLOGO

Está iniciando la lectura de una obra en la que el equipo de autores y colaboradores presentan un contenido original y que difícilmente puede conseguirse en otro texto que aborde como éste el tema de la comunidad en América Latina, desde la variedad de perspectivas y disciplinas tal como lo encuentra aquí. A la vez, en los capítulos que componen el libro se explora el contexto del continente de forma dinámica con miradas al pasado histórico, pero también analizando el presente situado, aportando análisis actualizados de los movimientos sociales, vicisitudes y cambios situados sobre y desde el territorio chileno en concreto, mientras se trata de dar cuenta del espacio de lo comunitario con propuestas ubicadas en diferentes ópticas y con miradas novedosas aplicadas a problemáticas y situaciones bien definidas.

El acento crítico es marcado y enriquecedor y el llamado a la acción situada va parejo con la incursión de los autores ya sean en textos individuales o colectivos. Aunque en los trabajos que conforman la obra no hay mucha interacción entre los autores alrededor de sus propuestas y reflexiones, no se mencionan entre sí y sus fuentes solo se relacionan en parte, lo cual hace, como veremos más adelante, que el tratamiento del tema principal varíe bastante y hasta se contraponga. Sin embargo, se asume que colectivamente los autores y sus colaboradores tienen un trabajo conjunto en el programa de estudios comunitarios y hay un artículo en especial en que interactúan buena parte de los autores y abordan desde lo comunitario los hechos que cambiaron su país para siempre y lo pusieron en una situación inesperada de participar en el proceso de decidir cómo organizar la vida política del país dejando la nefasta herencia de la dictadura en el basurero de la historia.

El libro está dividido en cuatro partes. La primera aborda las tensiones conceptuales en el ámbito de lo comunitario y de los tres artículos, dos son del coordinador principal y autor que más textos aporta en equipo e individualmente. Se trata del colega Germán

Rozas, bien conocido por su trabajo y aportes a la psicología comunitaria chilena y latinoamericana. Se propone ubicar el concepto de la comunidad en el marco latinoamericano y en otro texto lo rural en dicho contexto. El otro artículo, muy diferente, aborda lo comunitario desde la filosofía y lo intercultural y agrega elementos complejos en la ubicación de lo comunitario. La segunda parte está dedicada a la pedagogía, a secas. Aquí tenemos solo dos artículos uno del mismo colega, ambos dedicados a la pedagogía comunitaria. La parte tercera enmarca tres artículos en el rótulo de transformación social. Se desglosa en varios temas tales como nación, estado y lucha de clases en clave comunitaria y culmina con un recuento sobre el contexto político y el camino iniciado en el proceso de reconstrucción social en Chile. En una cuarta parte se aborda la revuelta chilena con dos artículos colectivos, uno sobre la situación reciente del estallido social y de la pandemia que se dieron sucesiva y contingentemente y el otro más específicamente sobre el movimiento social y su dinámica insurreccional.

Veamos en el texto los usos y definiciones del tema nodal de la comunidad y de lo comunitario en toda su diversidad y contextos políticos y conceptuales y cómo se adjetiva lo comunitario como forma de apropiación y aplicación del término, ya de por sí reconocidamente ambiguo. Comencemos con varios textos del mismo Rozas. En *América Latina, Estado y nación desde la perspectiva comunitaria* se define que la comunidad en América Latina se refiere a “un grupo de personas que bajo una cultura común desarrollan sus quehaceres” y que como se reconoce la dificultad para definirla, hay que centrarse mejor en los fenómenos claves de América Latina, aclarando que la comunidad es el motor de lo “bueno” del continente que se ha logrado por las luchas comunitarias. Más adelante, en la página 200, se cita el concepto de comunidad imaginada de Anderson para dar cuenta de cómo se construye una identidad que da paso a la nación como una comunidad imaginada. Esto se matiza en la página 227, cuando se plantea que la emancipación va más allá de lo puramente económico e implica la

autonomía del propio cuerpo y la liberación de la identidad continental homogénea predominantemente occidental que oprime e invisibiliza las identidades de los pueblos ancestrales con una visión universalista dominante. Se agrega en *Comunidad desde la lógica de la comunidad latinoamericana* que hay territorios en Latinoamérica que por su geografía quedan libres del sistema occidental y se menciona en la página 30 la definición de comunidad que se genera a partir de sí mismos (“la gente de nuestro grupo”), aclarando que la vida de estos grupos aislados gira en torno a otras lógicas ecosistémicas. Esto se complementa en el *Lo rural en cuestión* con la propuesta del “buen vivir”, derivada de la cosmovisión indigenista y que se ha insertado en programas de desarrollo nacional en varios países, siendo su eje vivir en consonancia con la solidaridad y el bienestar de los otros. A lo cual se suma en el *Aproximaciones a una pedagogía comunitaria e intercultural* el planteamiento de la acción comunitaria práctica, que parte de la crítica a las propuestas del Estado y hacia el desarrollo de un proyecto propio desde la misma comunidad, teniendo en mira la recuperación de su identidad y el diseño de la vida que se quiere vivir.

Otra perspectiva se plantea en *Clases, lucha y comunidad. Una lectura necesaria de América Latina y el Caribe* para definir la comunidad en una visión clasista apoyada en Marx, como un momento del desarrollo histórico y la lucha de clases en América Latina y se ubica a la sociedad capitalista, como una comunidad enajenada. En la página 248 se concreta esta visión al adjetivarla como comunidad en lucha, que surge de los procesos de formación de clase. Aunque aquí también se acepta que hay otros conflictos como los medioambientales y sexogenéricos, los que a pesar de su forma de expresión forman parte también de la lucha de clases. De forma relacionada, en *El desborde de una comunidad oprimida* se plantea que la revuelta popular se encuadra en el ámbito comunitario porque el estallido social es un proceso de subalternización que obliga a las comunidades a cumplir tareas de apoyo a la sociedad que llegan a un grado extremo que puede desencadenar el estallido social,

tal como fue el caso en el octubre chileno. La situación estructural de injusticia y abusos legalizados de explotación laboral es percibida como un robo institucionalizado y el estallido se produce ante el incremento en el transporte público y las burlas oficiales ante las protestas. El movimiento social sale a las calles y se apropia el espacio público (el espacio de la política ciudadana), lo cual genera un sentido del poder ciudadano que se permite paralelamente apropiarse de los bienes de consumo que les son necesarios y también, una resignificación del patrimonio y la destrucción de monumentos de origen colonial. Se deconstituye el poder injusto y se constituye en la revuelta que es diversa, anticapitalista, anticolonial, feminista y en territorios defendidos se plasman comunidades vecinales y cooperativas agroecológicas. Como aplicación del buen vivir alternativo, hay un encuentro social y una nueva relación social en el espacio público apropiado y una reivindicación antipatriarcal feminista. Esto se da en un contexto que remite a lo que conocemos desde los años 60 con los aportes de Henri Lefebvre, como la práctica del derecho a la ciudad, en el que la ciudad es la calle y lo rural y urbano no se contraponen, sino que se compenetran habría que añadir. La versión actualizada es la de la conocida *Agenda del derecho a la ciudad* de la Plataforma Global por el Derecho a la Ciudad, como alternativa de lucha contra la injusticia social, la desigualdad, la exclusión, el despojo, la segregación espacial y todas las formas de discriminación, destrucción y privatización de los bienes comunes y la degradación ambiental.

Con respecto a la pandemia se plantean en *Estallido social, pandemia y ciberespacio: Un análisis desde la bio-psicopolítica* las restricciones del estado de excepción, las relaciones con la biopolítica, el ciberespacio y la exclusión de la comunidad. Así, se plantea cómo el virus aumenta la desigualdad social entre clases durante la cuarentena y cómo la consecuente pérdida de ingresos y la escasez de dinero, condujo a que el descontento lanzara a la gente de nuevo a las calles y que fuera la solidaridad vecinal la que enfrentara la atomización de la vida, la autoinmolación por el trabajo más la

caída de la comunidad y lo colectivo. La comunidad había sido invisibilizada en el polo opuesto de lo individualizado y la salvación espiritual. Fueron los obreros los que lograron al movilizarse protocolos de seguridad y que pudieran permanecer en casa en algunas circunstancias. El estado neoliberal descarga su responsabilidad en los individuos y el acento en lo somático dejando de lado los determinantes sociales de la salud. Es la comunidad la que adopta el socorro comunitario y la instalación de ollas comunes para afrontar el hambre. Es así, que la comunidad como agrupación humana aparece invisibilizada frente a la promoción individual del sistema, pero termina reapareciendo como la opción espontánea frente a un contexto socioeconómico en que los derechos de la ciudadanía se restringen en el campo de la salud a una opción predominantemente biologicista.

Finalmente, regresando a *Comunidad desde lo intercultural*, a partir de la página 62, hay otra postura que incluye elementos desde la filosofía que le dan un giro a la comprensión del concepto de comunidad. Definida ésta como el dotar de sentido a la sociopolítica respondiendo a lo que une o separa, pero en la que aparece además lo no compartido, lo diverso y lo distinto. Un aspecto que lo complica todo es que cuando se pasa de lo local a lo internacional y a lo global unitario, es lícito preguntar dónde queda la comunidad. Este interrogante es clave conocida, porque como se ha planteado reiteradamente al respecto, comunidad termina siendo muchas cosas y su ubicación se hace necesariamente ambigua. Aparte de que como es sabido tiene múltiples significados ya sea tomada como totalidad, fragmento o lugar. Se plantea también un dilema clarificador al advertir que la solución al individualismo de la sociedad no es la sociedad comunitaria, porque siguiendo al muy brillante autor poscolonial palestino Edward Said, la solución de lo uno no es lo otro (orientalismo y occidentalismo), porque todo colonialismo debe ser entendido por sus colonialismos internos. Lo que se concluye en la página 76 es que, al proponer una comprensión de comunidad, no se debe sustituir un significado central por uno periférico, colonial–no

colonial. Porque en lo no colonial también se construyen relaciones de poder y subordinación, que no es a lo que se aspira si volvemos a la propuesta del buen vivir. Es decir, el asunto es muy complejo y no se resuelve con binarismos simplificadores. No se puede obviar que en el polo colonial (o el norte metafórico), también hay oprimidos en lucha y rechazo a la diferencia. Aún más, hay un cuarto mundo si mencionamos la otra metáfora de los mundos desiguales. Cabe aquí para complementar mencionar a una autora que consideramos relevante a este respecto, Iris Marion Young, escritora y activista ya difunta, teórica política feminista, reconocida por sus aportes originales en el campo de la justicia y la diferencia social. Ella enfatizó en su crítica al liberalismo, que la supuesta igualdad ante la ley de los ciudadanos no anula la opresión basada en el grupo y que, es indispensable el reconocimiento de los grupos sociales frente a las desigualdades sociales de origen estructural. Para ello confronta críticamente la relación contrapuesta del liberalismo y el comunitarismo para ir más allá de su binarismo polarizado con un trasfondo común implícito.

Veamos de forma resumida los planteamientos de Young en su famoso libro *La justicia y la política de la diferencia*, de 1990. El problema del ideal de comunidad (de consenso y comprensión mutua) que parte de la acertada crítica al individualismo liberal, es que, al aspirar a la armonía del comunitarismo, niega la asimetría de las personas y en la práctica termina excluyendo a los que no se identifican con el grupo en cuestión al negar e incluso reprimir la diferencia social, la diferencia ontológica entre las personas en un todo autocontenido. Liberalismo y comunitarismo tienen una lógica común en su polaridad contrapuesta, la negación de la diferencia. A pesar de que se busca neutralizar la heterogeneidad con la sana intención de eliminar los particularismos de las situaciones en cuestión, lo que se consigue al final es todo lo opuesto, porque la lógica de la identidad genera dicotomías. La política alternativa activa no puede ser pensada como una unidad en la que todos comparten una misma experiencia y valores. La persona no es una

unidad, está hecha de múltiples deseos, capas de significados, los cuales no son coherentes ni pueden ser totalmente comprendidos. En ese sentido la persona es diferencia en sí misma. Esta sería la base real de la política activa no la supuesta identidad de la comunidad utópicamente autosuficiente y teleológicamente homogénea. Una sociedad democrática participativa funcionaría solo con públicos activos y diversos en una reciprocidad simétrica, tanto a nivel local, en la comunidad rural o del vecindario, como en el ámbito del trabajo. Pero lo más importante es cómo se organiza la relación entre ellos en un marco de justicia social para minimizar la dominación y la opresión y relativizar la supuesta neutralidad o universalidad de los grupos dominantes. Para Young (que toma como referencia principal a los indígenas, latinos y mujeres), un grupo es oprimido cuando cae en una de 5 categorías: explotación (que va más allá de las clases), marginación (el trato excluyente y degradante), impotencia (carencia de poder), dependencia cultural (de la dominante que impone su visión) y violencia (ser vejado por su identidad diferente).

Al imponerse una comunalidad dominante se oscurecen las posturas diversas y su discusión política. La interacción política se da en una relación entre extraños que no se entienden en un sentido inmediato y subjetivo. Identificarse como en el ideal de comunidad valida el miedo hacia los otros diferentes. El mejor ejemplo lo encontramos en el origen mismo del uso en psicología del término comunidad en Estados Unidos vinculado con la identidad y tradición protestante. Es en ese marco contrastante que se genera lo que Sennett (1970) en su libro *Vida urbana e identidad personal* ha llamado críticamente, el ideal de la pureza comunitaria, el mito de lo comunitario que conduce en su identificación grupal al miedo al otro y a la diferencia, al racismo y al clasismo. Es lo que sucede en el típico vecindario de la comunidad purificada en el que todos se autoperceben como mutuamente conocidos, se identifican con el mismo estilo de vida y coinciden públicamente en los mismos valores excluyentes y por ello callan ante la diferencia y lo ocultan en

privado, aceptando como propio el consenso que unos pocos deciden por todos según el credo de sus valores.

El ideal de comunidad niega la diferenciación social y el distanciamiento temporal y espacial. La crítica no es en contra de la solidaridad grupal y la identidad cultural, sino que complementariamente al reafirmar la afinidad grupal, se debería al mismo tiempo, reconocer las diferencias individuales y grupales. Por eso es que Young planteó como una alternativa más amplia, abierta y realista, la ciudad, como un espacio que se define por la diferencia sin exclusión. Es darles voz a los grupos diferentes que cohabitan y definen la ciudad que no forman una sola comunidad ideal. Aunque esta apertura a la otredad se mantiene siempre en construcción porque la ciudad sigue siendo al igual que la sociedad, injusta. La gente como mayoría en las ciudades sigue careciendo de poder sin otra opción que mantenerse en lucha contra el capital corporativo y la burocracia estatal. Estas luchas tienen continuidad y se vinculan con las rurales para crecer y favorecerse mutuamente. Los llamados a la comunidad ideal suelen ser por lo general, contradictoriamente antiurbanos (y en esa misma línea la Biblia detesta la ciudad y los urbanistas sin poder quieren ordenarla, Manuel Delgado *dixit*). Por ello, Young propone la vida en la ciudad como alternativa a la dualidad contrapuesta entre el individualismo liberal y el comunitarismo identitario. Por vida urbana plantea una forma de vida entre desconocidos que habitan el mismo espacio, que están juntos e interactúan en espacios públicos a los que tienen acceso común. La ciudad está compuesta también por comunidades, como familias, vecindarios y otros, pero en los espacios públicos la gente se aventura más allá incluso a pesar del riesgo implícito de lo desconocido. En calles, plazas y parques la gente diversa está presente y se mezcla sin tener que interactuar. Puede solo observar a los demás en tránsito sin tener que estar unificada en una comunidad que comparte los mismos fines y puede excluir a los foráneos. Estos son los espacios públicos indispensables para la vida política ciudadana y los movimientos sociales, allí

confluyen también los que vienen del campo y otros asentamientos rurales.

En la sociedad actual la vida en la ciudad es consistente con redes sociales y comunidades subculturales. Como muy bien lo resume Manuel Delgado en sus *Notas sobre la ciudad y la vida* en este 2021, la ciudad más que edificios es una forma de vida, una experiencia en la que la vida social se hace en buena parte con desconocidos y en la que salir a la calle es exponerse a lo desconocido e irrepitable porque todo ocurre sobre la marcha, por eso está hecha de cambios y es a la vez el lugar de la soledad y de la acción colectiva. Por otro lado, la diferencia y la distancia entre lo rural y lo urbano disminuye con el tiempo y la globalización. De ahí que el concepto radical de Lefebvre con respecto a la urbanización del mundo terminó siendo una realidad evidente como sociedad urbana. En 1968 en su libro *El derecho a la ciudad*, decía ya que la crisis de la ciudad tradicional va junta con la de la civilización agraria igualmente tradicional y esa doble crisis se resuelve con una nueva praxis creando la nueva ciudad, la vida nueva sobre las ruinas de la antigua ciudad y su entorno agrario. Hay que reconocer, como lo vimos en el recorrido por los textos que, al abordar el asunto comunitario, este tipo de contradicciones y excepciones sí son mencionadas de paso por los diversos autores, pero el asunto no queda resuelto de forma conjunta y/o dialéctica. Esa misma conjunción es la deseable entre los saberes ancestrales y el conocimiento académico que permite la vivencia participativa y el quiebre de las asimetrías que propone Orlando Fals-Borda en su libro de 1996, *Participación popular* como fundamentos teóricos en la construcción de un contrapoder, al usar el término transubstanciación de saberes y de lo que él fue un practicante ejemplar en América Latina. Pero que también es la alternativa en el campo ambiental cuando se habla de recuperar el saber popular y generar tecnologías apropiadas y alternativas sustentables.

Esperamos que estos elementos contribuyan a una lectura crítica pero entusiasta y documentada del libro que les permita a

quienes lo hacen apreciar su diversidad y enriquecerlo con su interacción y posterior discusión que dados los tiempos actuales pueden conducir a que lo hagan directamente con el equipo de autores y colaboradores cuyo trabajo aplaudimos.

Dra. Rosa M. López-Aguilar
Guadalajara, septiembre del año 2 de la pandemia

PRESENTACIÓN

LA DECOLONIALIDAD EN EL CENTRO DEL DEBATE NACIONAL

Estamos frente a una época de cambios y transformaciones sociales importantes en América Latina producto de manifestaciones opositoras en varias regiones del continente, que plantean un cansancio sobre el estilo de sociedad imperante, caracterizada por el neoliberalismo, el autoritarismo, el narcotráfico.

Ya han pasado algunas décadas en que las reivindicaciones sociales apuntaban a una mejor distribución de los beneficios del desarrollo, el acceso a mejores condiciones de vida procuradas por el Estado, a una participación democrática, a una consideración igualitaria de los derechos ciudadanos.

Hoy día, las demandas son otras y apuntan a dimensiones identitarias y culturales, las cuales se expresan en exigencias feministas, indigenistas, afro, de migrantes y medioambientalistas, principalmente. Hay aquí un complemento de lo anterior, pero se ha generado una nueva realidad política, por cuanto se apela en este flujo reivindicatorio a develar otras condiciones de opresión, que van más allá de la simple participación económica igualitaria, dirigidas a indicar críticamente las bases, los pilares, sobre las cuales se ha construido la sociedad actual. Estos pilares refieren a racismo, al patriarcado, al monoculturalismo y a la explotación de la naturaleza.

Cuando el objeto de explotación, por parte del capitalismo, estaba focalizado en el territorio y en el manejo de los trabajadores ordenados para maximizar las ganancias, hoy día a fines del siglo XX y principios del XXI, el énfasis del mismo se descubre instalado en la colonización de la subjetividad. El mecanismo de opresión, en este caso, no lo ejerce solamente la fuerza pública, sino que influidos por el sistema, cada uno de nosotros al proyectarnos hacia la sociedad actuamos de modo machista, individualista, nacionalista y de modo depredador, es decir, la subjetividad de la población ha sido

trastocada con una lógica ajena, implementada en la sociedad para promover la separación, los muros, las exclusiones y las desigualdades sociales.

Se inició en Chile en julio del 2021 la convención constitucional, con la participación de 155 constituyentes elegidos democráticamente, que cuenta en esa cifra con 15 escaños reservados a los pueblos indígenas. Su objetivo es cambiar la constitución elaborada por el dictador Augusto Pinochet en el año 1980, que ha sometido hasta ahora a la población chilena a vivir en la desigualdad, en la pobreza, en la injusticia y bajo la lógica del mercado, estructurada bajo el formato neoliberal.

En la presidencia de esta convención constitucional, también llamada asamblea constituyente, ha sido elegida Elisa Loncón, quien se caracteriza por ser indígena perteneciente al pueblo mapuche, con formación universitaria y especialista en lingüística. Es decir, en el sustrato afectivo-analítico de los constituyentes existía una pulsión hacia privilegiar a una persona que representara un sentimiento profundo alojado en la historia nacional.

Tampoco es casual que durante la enorme revuelta social, el estallido social, que se desarrolló desde el 18 de octubre de 2019 y que mantuvo a todo el país en una situación pre-revolucionaria durante dos meses, a punto de hacer caer al gobierno de derecha dirigido por Sebastián Piñera, fuera enarbolado como símbolo principal la bandera indígena mapuche, la cual fue instalada y reinstalada innumerables veces en la Plaza Baquedano, ubicada en el centro de la ciudad de Santiago, la cual con la manifestación fue rebautizada como Plaza de la Dignidad, plaza que se transformó en el epicentro del conflicto, la cual en círculos concéntricos emitió ondas magnéticas que irradiaron a todo el país.

Al parecer existe en nuestra condición cultural un sentimiento acumulado por más de 200 años, un sustrato emocional respecto de una deuda no pagada con nuestros pueblos originarios, particularmente los mapuches. Aspecto que está allí, en cada uno de

nosotros, siempre a flor de piel, siempre latente, que caracteriza permanentemente de manera medular el recorrido de nuestra historia nacional.

Estos hechos, presentes también de distintas maneras en otros países de América Latina y tal como plantean diferentes autores como Boaventura de Sousa Santos, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, entre otros, nos hacen observar que estamos frente al inicio de una nueva época, una nueva era, una crisis civilizatoria, caracterizada por acciones que vamos a llamar de “decolonización”, es decir, comenzamos a asistir al derrumbe de estructuras colonizadoras.

Estamos haciendo uso de una terminología que marca una diferencia con el enfoque crítico de cambio social de los años 60 en América Latina, orientado a definir como central la lucha de clases, en pos de una sociedad democrática, igualitaria, pero proyectada sólo como un mejoramiento de la misma modernidad.

El conflicto de clases, sin desaparecer, queda en segundo lugar y emerge un conflicto anterior, más profundo, latente y adormecido en los intersticios de nuestra historia, oculto o disfrazado de pasado, torpemente acusado de caduco, pero que siempre está allí y que hoy vuelve a aparecer, reflota y comienza, tal como decíamos más arriba, a definir nuestra actual realidad. Se re-instala el conflicto entre el Estado Republicano y los Pueblos Indígenas. Es un escenario postcolonial pero al mismo tiempo es neocolonial.

El escenario que acabamos de describir está alimentado por otras situaciones. Se complementa con el rechazo a otras opresiones, planteadas por los movimientos sociales, a saber, los movimientos feministas, LGTBIQ+, afrodescendientes, migrantes, entre otros. Todos ellos, demandan la relevancia de un tema central que es la diversidad, salir de una lógica monocultural y homogeneizadora para entrar en una amplia diversidad, la cual toca aspectos identitarios, culturales y medioambientales.

Visto las cosas desde otra mirada, pero en el mismo terreno, vale tocar el ejemplo de cómo la sociedad moderna nos ha hecho entender la discapacidad. Este concepto, discapacidad, es criticado por Skliar (véase su libro *“La Educación que es del otro”* [2007]), quien señala que su invención construye un “otro” minimizado, falente, incapacitado con el objetivo de fragmentar la sociedad y con ello establecer una jerarquía donde el discapacitado debe atenerse a labores físicas y en calidad de mano de obra y abstenerse, de ingresar a un espacio de creatividad y de toma de decisiones sobre la marcha de la sociedad.

Lo mismo pasa con el migrante, que es definido como otro tipo de discapacitado, o con las mujeres, con los pueblos originarios, con los gay y otras expresiones de la sexualidad. Marginar, separar subjetivamente para dominar. Así en las reivindicaciones contra este escenario, no sólo está en juego un tema de calidad de vida (trabajo y pobreza), sino un proyecto vital, un nuevo tipo de sociedad.

Desde la perspectiva del orden social, las pautas de comportamiento establecidas apuntan a conformar poblaciones bajo la lógica de la familia, el trabajo, el consumo, la integración al mercado. No obstante, en la dinámica actual del conflicto social, los movimientos sociales rompen con estas estructuras relacionales exigiendo cambios en demandas asociadas a la identidad y la cultura.

Se plantea entonces la necesidad de comprender que, junto a problemas de trabajo y pobreza, hay profundas deformaciones en la conformación del ser individual y colectivo, que impiden la expresión libre y amplia de lo humano en todas sus potencialidades. Representativo de estas reivindicaciones son las críticas al patriarcado, a la matriz sexista, a la inferiorización del migrante, a la subyugación de los indígenas.

Por otro lado, durante los años recientes, América latina y el planeta en su conjunto, han sido objeto de contaminación por la transmisión del virus Covid-19; hemos tenido una de las más grandes

pandemias de la humanidad. Ahora, sin dejar de lado los lamentables fallecidos y las secuelas de enfermedad que ha generado, se agrega una importante evidencia, una dimensión normalmente localizada en segundo plano, que se refiere al reconocimiento del ámbito de la Salud Mental. Esta condición, habitualmente postergada, se ha visto severamente impactada debido al aislamiento de las políticas de reclusión anti-contagio de los Estados del mundo, procesos que ponen ante nuestros ojos la insatisfacción de vivir en cuarentena, encerrados, aislados, en una especie de gran cárcel mundial. Pero al mismo tiempo ello se dispara hacia otros ámbitos, otros problemas de Salud Mental asociados al constreñimiento de la vida en la sociedad neoliberal, que empuja a un desgaste y una deformación psicológica para satisfacer un estilo de vida aspiracional, individualista, consumista, entregado a valores de prestigio material.

La Salud Mental tiene normalmente un enfoque promocionado por las instituciones de salud, en el cual hay un gran impacto de la mirada psiquiátrica al respecto. Esta última pone el acento en causas internas, de manera que los problemas más comunes que se buscan resolver en esta dirección son la depresión, la bipolaridad y la psicosis.

No obstante, dados los cambios de nuestra sociedad, junto a la pandemia, el concepto de Salud Mental comienza a dar un giro y se inicia la configuración de un nuevo paradigma. Este paradigma parte señalando que muchos problemas actuales de Salud Mental no se explican por causas internas de un mal funcionamiento psíquico, sino por una pesada estructura social que cae sobre la población y que disciplina a los individuos, carga que busca conformar un sujeto moderno, que se adapte el trabajo, se eduque, tenga una familia clásica y sea productivo.

Entonces, la idea de este giro es producir Salud Mental, pero dentro del desarrollo de una transformación social que implique el cambio de la psique en una superficie de nuevas relaciones sociales, las cuales apuntan a transformar los pilares que sostiene la estructura

social impuesta, a saber, el patriarcado y las determinaciones varias ya señaladas.

La Salud Mental, entonces, será fruto de una mayor aproximación a nuevas identidades y una nueva cultura relacional que implique la expresión libre y sin ataduras del proyecto vital de las personas y de la comunidad, que puede quedar expresada bajo la idea de un tipo de diversidad sin fronteras y el reconocimiento de las disidencias.

Volviendo al tema central, entonces, dentro de esta maraña de tensiones, el señalado conflicto Estado Republicano – Pueblos indígenas actúa como eje articulador, en tanto devela y saca a la luz una tensión mayor que es la crisis civilizatoria.

La crisis civilizatoria no habla de reparar y subsanar el modelo modernista anterior, como una especie de recalibración o mejoría de lo ya hecho, sino de una civilización nueva. Esto marca una diferencia de reivindicaciones con otros países, especialmente los europeos, frente a estallidos similares. Es más bien una realidad propia de América Latina.

Este proceso nos lleva a plantear la necesidad de conformar una nueva sociedad. Ya cada día más clara, de modo que ya no es posible continuar con la misma conformación social, el mismo tipo de relación humana, la misma civilización, sino, todo esto debe transformarse.

A continuación, algunas propuestas, que no pretenden ser las más relevantes, sino un insumo a una discusión de más largo aliento. Tal vez la más relevante de todas, emergida en América Latina los últimos años refiere al Buen Vivir, no obstante, esta se complementa con la importancia de la diversidad cultural, especialmente en este continente, tan rico y variado en expresiones culturales. Así mismo, hay un campo fundamental que apunta a descomprimir el tema de la identidad, especialmente la vinculada al ámbito de la diversidad sexual. Finalmente, una propuesta transversal y abarcativa refiere a

fortalecer los derechos de la naturaleza, en un contexto de biopluralismo.

Todas estas iniciativas en conjunto conforman un modelo de vida civilizatorio diferente, el ensamblaje de todas sus áreas y componentes definen un nuevo mundo que echa por tierra la explotación del hombre por el hombre y la depredación de la naturaleza, pero que al mismo tiempo establece nuevas relaciones entre unos y otros, apuntando a una liberación y a una infinita creatividad.

El nuevo paradigma que aquí subyace y en construcción, revela la importancia del despliegue permanente de ciertos procesos que son prioritarios y, que caracterizan la dinámica de una nueva civilización. Aquellos más significativos son: la interculturalidad, el diálogo de saberes, el diálogo de epistemologías, la recuperación de la memoria, la plurinacionalidad y la constante decolonialidad.

Los invitamos, entonces, a zambullirse en este libro, que se acerca a los temas señalados y que con la libertad que dispone cada autor, busca mirar nuestra América Latina desde otro referente que es la comunidad.

Un gran agradecimiento a todos los participantes de esta obra y al contexto de trabajo ofrecido por el Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

Germán Rozas Ossandón

I

**TENSIONES CONCEPTUALES:
RECONCEPTUALIZACIONES SOBRE LO
COMUNITARIO**



(Máscara Olmeca)

COMUNIDAD DESDE LA LÓGICA DE LA COMUNIDAD LATINOAMERICANA

Germán Rozas*

Introducción

Las comunidades son una agrupación muy importante de la población latinoamericana, pero su expresión se ve interferida por la influencia de la modernidad, en muchos niveles, de modo que desde una base comunitaria indígena asociada a la naturaleza, surgen las comunidades urbanas, luego las comunidades rurales y las comunidades asociadas a adaptaciones o exigencias histórico sociales como son las comunidades de obreros, campesinos, de funcionarios. Dentro de las dinámicas que caracterizan este proceso, tomamos alguna una de ellas a modo de ejemplo, en tanto estará presente a lo largo de este capítulo, la arquitectura de la movilidad, la cual en cada territorio comienza a variar de modo que va desde un traslado por ríos, montañas y bosques a una expresión en caminos, calles y carreteras propias de la ciudad.

Contextualización del concepto de Comunidad

La comunidad ha sido entendida desde un concepto teórico y por lo tanto abstracto, con muchas miradas que vienen desde Europa (Bauman, 2003; Musitu et al., 2004; Sánchez, 2007), pero, una mejor forma de entender la comunidad es desde la propia realidad Latinoamérica (Baró, 1998; Fanon, 1952; Montero, 2004; Rozas, 2018) en que las mismas han vivido. Lo que significa comprender sus propios proyectos y problemas, de manera situada.

* Doctor en Ciencias Humanas, mención Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile. Psicólogo, Universidad de Chile. E-mail: grozas@uchile.cl

En ese sentido, para observar la comunidad, no es un buen camino usar un concepto específico sino más bien una mera aproximación, que no ponga límites a su expresión. Tampoco, lo que no podemos hacer es hablar de una comunidad intocada, no moldeada, no intervenida por la sociedad hegemónica, lo que sí ha ocurrido. Pero, eso no significa que no existan todavía aspectos medulares, sino que allí están, presentes hoy en día.

Entonces, una forma de acercarnos a ella, es observar el proceso que ha vivido, como ha sido influida y alterada por la matriz occidental. De modo que así la conocemos observando sus reacciones frente a la aplicación de esa matriz. Y, en ese sentido, los procesos que la conducen o las dinámicas de resistencia y de cambio que ella misma introduce, son parte de nuestro ámbito de análisis.

De manera que estudiar, por ejemplo, una comunidad de obreros, que no es una comunidad primera, no obstante, es muy valiosa, porque alcanzar una buena comprensión de ella, requiere tomar en cuenta el origen previo de la comunidad de obreros y cómo ha sido transformada en tal. Eso significa que, aunque no se comprenda exactamente su punto de partida, sin embargo, tener aquello como referencia es muy útil porque así entendemos que los obreros no fueron tales al comienzo, sino otra cosa, por tanto, el ser obrero no es una característica intrínseca, sino que hay allí una transformación. Por ello, no podemos dejar de observar allí un proceso transformativo, que incluso puede llegar al punto en que el obrero, se siente más obrero que otra cosa. Pero, para efectos del análisis social, el itinerario seguido es la construcción de una comunidad de obreros que funciona en un contexto, que no sólo es su inicio y punto de llegada, sino es más amplio, en tanto involucra variables y factores en juego, mecanismos y aparatos que hacen transformar una entidad en otra entidad. Así, en este panorama más amplio se comprende la verdadera dinámica social, donde para efectos de la comunidad de obreros, se dan las condiciones para visualizar o visibilizar el rol que el poder ha determinado para ellos,

contexto real a partir del cual es más factible observar las posibilidades que pueden jugar los obreros en el cambio social.

Así, lo importante es que sabemos que estamos trabajando más bien sobre un proceso, que en una entidad fija y por lo mismo, nuestra apreciación de la comunidad será mucho más certera que sólo disponer de una definición teórica o abstracta.

Y, a propósito de la definición de comunidad desde ella misma, un buen ejemplo es el que nos señala Chavarría (2003) sobre un grupo indígena del río Madre de Dios en el Perú

El termino para identificar la etnia es Ese Eja, literalmente ‘gente de nuestro grupo’ y traducido hoy día como ‘paisano’. Esta autodenominación es sólo aplicable a los miembros de la etnia. Según el mito de origen de los Ese Eja los antepasados de todos ellos descendieron de la montaña Baawaja prendido de un hilo de algodón...Por otra parte, para identificar a un nativo de la región que no forma parte del pueblo Ese Eja, se usa el término *haaji poá* ‘de otro grupo o tribu’ o formas periféricas como *esénije jaje pjiama*, “el que no vive con nosotros” o se recurre al uso de gentilicios específico.....las denominaciones de ‘peruano o boliviano’ son muy poco usadas, lo cual refleja el hecho de que los ESE Eja consideran que el hecho de pertenecer a uno u otro país es puramente accidental. Los *sonenékuiñaji*, particularmente circulan de un país a otro y evitan ser reclutados por los ejércitos de ambos países (...) (p. 191).

La Comunidad en América Latina

El texto a continuación busca explorar aquellos aspectos de la comunidad, que muestran su fuerza y sus cualidades, poniendo en segundo lugar, tal como decíamos, lo conceptual y lo teórico.

La realidad comunitaria en América latina es un campo poco explorado que debemos diagnosticar y conocer. Por un lado, debido a que las visiones que tenemos sobre las comunidades son externas, digamos eurocéntricas, lo que significa que son interesadas, es decir, se las observa desde la utilidad que pueden prestar a la empresa de la colonización, y luego a la explotación capitalista. O, por otro lado, se definen las comunidades desde el Estado, como objeto de políticas sociales, por tanto, se diagnostica a las comunidades como pobres y sin articulación con el sistema económico, por tanto, se desarrollan objetivos que apuntan a su inserción en la dinámica del mercado y su capacitación consiste en la adquisición de competencias para entrar a ese juego.

Por ello, tratando de alejarnos y escabullirnos de esas definiciones que atrapan nuestro enfoque de la realidad, es que necesitamos hacer un giro y mirar las cosas desde otro punto de vista, tal vez desde una dimensión aún desconocida, pero expresado más académicamente podría referirse desde otro paradigma y, desde allí, puestos en el lugar de la parte de las comunidades y no del sistema establecido, es que empezamos a descubrir otros mundos que definen su presencia actual. Por ejemplo, a continuación, podríamos decir lo siguiente.

Hay espacios en Latinoamérica, en el cual el sistema occidental no influye con precisión en todas las comunidades, dejando territorios libres o no suficientemente controlados, ya sea porque el sistema está instalado de manera distorsionada, ya sea porque hay una oposición a su presencia o, también porque las condiciones geográficas lo impiden. Así entre muchas razones, es que existen expresiones comunitarias que tienen elementos propios o resabios importantes de su vida cultural previa, o que, pese a las modificaciones, todavía se contempla su impronta en un porcentaje significativo.

Podemos mencionar algunas expresiones que se encuentran todavía muy presentes como es el caso de comunidades indígenas en varios países como Chile, los mapuches, los rapanuis, en Colombia, indígenas de Sierra Nevada, en México en la zona de Chiapas sotsiles, tojolabales y lacandones; en Brasil y Perú, indígenas del Amazona no contactados, en Ecuador los shuar, etcétera...

También, cabe mencionar innumerables pueblos que están alejados de los centros principales de habitación y de producción y, que, si bien funcionan en base a una lógica hegemónica, este esquema es muy limitado, ineficiente, esporádico; más bien esas comunidades tiene visos de estar abandonadas que otra cosa, como es el caso de la región del Choco con comunidades afrodescendientes, que habitan en el pacífico colombiano (Agudelo, 2006; Hoffmann, 2003). Esta situación, corresponde a lugares que no tienen interés para el sistema hegemónico o a lugares que no son fácilmente accesibles. Aunque parezca extraño, en el continente de América latina, abundan zonas y territorios, los cuales desde lo geográfico funcionan de manera muy alejada del concepto moderno de sociedad. Son ecosistemas caracterizados por pendientes de montañas hasta planicies, alimentadas por ríos que nutren valles, regiones y subregiones, las cuales se interrumpen por nuevas montañas, habitualmente generando zonas aisladas o no, con microclimas, espacios inundados por una alfombra de bosques, muchos de ellos espesos, donde florece la vida. Son espacios que en su conjunto parecen verdaderos organismos que poseen un dinamismo propio en adaptación y en cambio constante, en los cuales está inserta la vida humana. Aquí hay un fenómeno que no podemos desconocer, si realmente queremos entender estos pueblos y poblaciones desde América Latina.

El ritmo, la dirección, los contratiempos, los procesos, la ebullición, son elementos de un paradigma, completamente distinto al orden que la sociedad hegemónica ha instalado en sí misma y que luego ha desplegado por casi todo el planeta. “Canaima” (1935), es el nombre que puso Rómulo Gallegos, escritor, cuando describe la

selva venezolana, referido una fiera que ruga, misteriosa, atractiva, violenta y mortal, imposible de dominar, concluyendo que sólo cabe simplemente saber vivir con ella. Esa región es gran parte de la América latina actual y, aunque parezca extraño definirla así, en un contexto del siglo XXI en que pareciera que todo está conquistado y todo está ordenado y civilizado por la lógica moderna. Pero no, este organismo sigue latiendo, diseñando su propio orden. Y ese orden y otros similares, como son el desierto, la Patagonia, la montaña, son precisamente los que debemos saber entender, para así favorecer mejor la vida de la comunidad y, ajustar mejor su vida a ese orden y no empujarla o abandonarla a la conquista de un orden moderno que significa sólo su utilización y la búsqueda de su modificación y transformación para encajar en el sistema, definido este como capitalista o neoliberal.

Estos espacios de desorden son muy interesantes, pues corresponden a pueblos que no disponen de carreteras o caminos, dado la interrupción de montañas, selvas, bosques, lagos, nieve. Por tanto, simplemente la forma de llegar a ellos que dispone la mayoría de la población es navegando por el río, o el lago, a caballo o simplemente a pie, implicando para ello muchas veces mucho tiempo, e incluso días.

Este alejamiento, genera una dificultad para estar conectado con el centro, y por lo mismo abre la oportunidad de una cierta independencia en la vida de los pobladores de esos pueblos.

Varias posibilidades produce esta condición, por un lado la vida del pueblo es muy simple, su población simplemente vive, siguiendo un ritmo sin mayores pretensiones. Y, por otro lado, hay pueblos que, sin mayores aspavientos, enriquecen su vida con sus costumbres y sus ceremonias apelando a sus tradiciones y a sus ritos más ancestrales.

Un ejemplo de estas situaciones es un viaje rutinario por el Amazonas que hace corrientemente la población local, entre la

ciudad de Manaus y la ciudad de Tabatinga/Leticia. Que se realiza por el río Solimoes, en un barco moderno, que dura siete días. No hay otra forma de recorrer esa zona, para la población en general, sino es por el río. El barco se detiene en diferentes pueblos, donde bajan pasajeros y se descarga mercadería. El recorrido por estos pueblos permite ver realidades poco modernas, viviendas básicas, tránsito de personas en función de resolver sus necesidades, sin hitos relevantes, no hay edificios emblemáticos, el pueblo empieza y termina igual y la gran mayoría de los pueblos son muy similares.

La situación contraria, es el caso de región de Esmeralda en el Norte del Ecuador. Una zona costera del Pacífico, con mucha población negra, pero donde a diferencia de lo relatado anteriormente, nos encontramos con que en el mes de febrero allí se realiza el festival de la Marimba (El Comercio, 2020), instrumento de origen africano. Que atrae cientos de personas de regiones cercanas, e incluso de otros países, reactivando la cultura afro presente en esos lugares. Es una actividad cultural muy poco conocida y poco reconocida por las cultura ciudadinas y blancas, especialmente desvalorizada la importancia expresiva de la cultura musical que tiene este mundo para la población negra de esa zona.

Si nos movemos a otro lugar, desde México en Chiapas, pleno de mayas vivientes, pasando por Tikal, a algunos kilómetros de lagunas rodeadas de comunidades indígenas en Guatemala, sin dejar de transitar por Costa Rica, zona de bananeras y cacao, hasta el Choco en Colombia, y luego penetrar la zona de Iquitos, manaos, con sus enormes ríos amazónicos, hasta Puerto Maldonado, zona norte del Perú colindante con Bolivia y Brasil, todo esto sería un ejemplo imposible de desconocer como un enorme espacio de múltiples comunidades cuya vida circula en torno a otras lógicas, muy propias, muy ecosistémicas y muy alejadas del orden moderno. Son sólo ejemplos, pero que no hay que dejar de observar y de valorar, por lo cual, si queremos ser serios y entender lo que somos, nuestras miradas de las comunidades en el continente deben ajustarse a esos

contextos, que es la realidad que allí existe y es necesario dejar de imponer, como ya decíamos, dejar de forzar y desfigurar la realidad con definiciones y enfoques ajenos y inhabilitadores de lo que sucede.

En el río Madre de Dios, antes de la conquista —con resabios todavía hoy presentes— existía una estructura, un entramado de direcciones de un punto a otro, donde al final existían mundos distintos. Dicha estructura era una red totalmente diferente del posterior montaje de la estructura colonial. Era el mundo previo, otro mundo... el cual debemos comprender... para así poder explicarnos que pasó con esa instalación colonial y luego republicana, que hoy día tropieza y da señales de derrumbe.

Según Alejandro Smith (2003), estudioso del pueblo Pire en la zona del Madre de Dios describe así la actual arquitectura del territorio según sus ríos

Estos tienen como eje el Río Urubamba. Los corredores son: uno hacia la cuenca del Purús, teniendo como rumbo la cuenca del Río Acre en Brasil; otro que va al Manu (cruzando el famoso vertedero) y también hacia el río Las Piedras; el Pongo de Mainique que los lleva Quillabamba (Cuzco); otro que sigue la bajada de las aguas del Urubamba hacia el Ucayali- y desde la desembocadura del Río Tambo otro que parte al occidente, actual territorio Asháninka (...) (p. 133).

Por su parte, Chavarría (2003), sobre otro grupo de la zona, describe que “Los Ese Eja viven en los ríos Baaawaja (también conocido como Tambopata), Ena'nai (o Madre de Dios), Somene (Hetth) en Perú, y Beni en Bolivia” (p. 187).

A propósito del concepto moderno de camino, los traslados de un punto a otro, en base a lo que ocurre con los Arakmbut, según Moore (2003),

(...) viven constantemente en el monte y en el agua, trasladándose de un lugar a otro a través de terreno difícil. Sería incómodo y posiblemente fatal andar cargando demasiados bultos. El Hax (Arakmbut) también se traslada con frecuencia, de manera que no conviene ir acumulando y guardando cosas, sino disfrutar de lo que hay y compartirlo de la manera más sencilla posible. La acumulación de cosas, además de ser impráctico, violaría el orden del mundo, tanto social como espiritualmente (p. 79).

Shepard e Izquierdo (2003), señalan acerca del traslado

Un residente de la comunidad de Yamybato del Manu recuerda como niño, en los años cincuenta, haber caminado diez días o más con su familia a lo largo de un sendero de las nacientes del Manu hasta la comunidad Andina de Allanga, en Cosñipata, para comerciar gallinas y otros productos y así obtener herramientas de metal y vestimenta (p. 117).

Chavarría (2003) describe a los Ese Eja señalando “Considerados eximios navegantes, sus zonas de paseo, caza y recolección han llegado desde las cabeceras del Tambopata hasta los ríos de la cuenca del Beni en Bolivia” (p. 194).

Como podemos observar, es una descripción de ríos, de corredores, con diferentes destinos, para llegar a un lugar, para los cuales no existen avenidas o calles, sino canoas, o en base a largas caminatas, que arriban a zonas controladas por diferentes pueblos, que conforman culturas diversas.

Acercamientos a la Cosmovisión comunitaria

Siguiendo los planteamientos de Pavón (2019), sobre las formas de vincularse con las cosas y con los otros por parte de lo que él llama Mesoamérica, es decir por las comunidades indígenas de esa

región, surge una impronta de las comunidades muy distinta y muy opuesta a las perspectivas de mundo occidental.

La filosofía moderna, por sintetizar en ella la ciencia y todos sus derivados, ha construido una episteme (Rozas, 2018) que es coherente con su línea de acción e interpretación del mundo. Para esta mirada existen los objetos, las cosas e incluso los otros que han sido vistos en muchos casos también como objetos. Esta perspectiva corresponde a una elaboración histórica que va desde Platón, pasando por Descartes, hasta los filósofos del humanismo. Es decir, se plantea una separación mente cuerpo, que involucra una separación entre el sujeto observador y el objeto observado. Dicho esquema permite el accionar de la ciencia, en su experimentación con las cosas, pero al mismo tiempo dio pie a la colonización del mundo, considerado periferia frente al centro europeo, desplegándose la relación sujeto que piensa y decide sobre cuánto puede obtener del objeto periférico, para su beneficio. De manera que el objeto es una cosa utilizable y a disposición de propósitos particulares, privados y egoístas del observador o del sujeto. Hay aquí no sólo una actitud sino una matriz, una episteme que diseña una arquitectura de la realidad, sobre la cual se desarrolla nuestra vida, sin notar su existencia, totalmente naturalizada.

El aporte de los trabajos de Pavón (2019), entonces, apuntan a develar el pensamiento indígena de Mesoamérica, probablemente presente en otras comunidades del continente. Este correspondería a que dichas comunidades, toman con mucha distancia referirse al mundo, como algo lleno de objetos, de manera que su vida no transcurre desde el vínculo sujeto con otros que serían objetos, sino que es un vínculo entre sujetos y sujetos. Ubican al otro humano y elevan al otro plantas, animales y elementos físicos a la categoría de sujetos. De manera que en su relación con el mundo observan que los otros, sean estas entidades activas o materiales tienen la cualidad de sujetos que merecen ser respetados y escuchados. Son sujetos que tienen voluntad y que se vinculan con el nosotros a su modo, que

establece una relación, que implica un diálogo, una comunicación, a través de lo cual se construye la realidad. La cual, no está determinada por el nosotros sino por ese vínculo con los otros.

Pavón nos señala que un síntoma de este paradigma, está presente igualmente en la forma de construir el idioma y el lenguaje, en el cual, según la mirada occidental encontramos en el idioma español, en una frase un sujeto, un verbo y un objeto, en cambio en las comunidades indígenas, las tojolabales, por ejemplo, en sus frases están presente dos sujetos y dos verbos. Por ejemplo, cuando en español se expresa “yo le dije a él”, en idioma tojolabal se podría traducir como “yo le dije y el escuchó”, lo mismo en relación a las cosas si se dice, por ejemplo, “yo veo una montaña”, en Tojolabal se traduce como “yo veo a la montaña y la montaña capta mi mirada”.

Por ello, el vínculo con el mundo según el paradigma de estas comunidades indígenas es la intersubjetividad. Dos sujetos que en sus diferencias se relacionan y definen el mundo a partir de esa relación, en la cual la expresión de uno está mediada por la respuesta del otro, de modo que la realidad, el mundo y las cosas, son un producto intersubjetivo. En el plano del conocimiento, por ejemplo, el sujeto conocedor, no actúa con un objeto el cual es descompuesto en sus piezas fundamentales como si fuese una máquina, según la actitud clásica de la ciencia, sino que el conocimiento depende si el otro, en tanto sujeto y no cosa, decide colaborar y aportar al conocimiento, de modo que el conocimiento es un hecho intersubjetivo que se traduce en un producto de dos partes, y no sólo de la disección del otro, entendido como objeto (Fals Borda, 1979).

Las cosas tienen espíritu y, el vínculo que establece el mundo indígena con esas cosas y esos elementos es escuchar su mensaje. Lo que deriva en respetar al otro como un ente existente, que tiene el mismo derecho de estar en el espacio y en la tierra, como cualquiera de nosotros, de modo que no es factible desarrollar una relación de explotación o de abuso sobre los otros, sino buscar siempre la

convivencia, el intercambio y la búsqueda de una existencia mutua fructífera potenciadora y no destructiva.

Por ello una actitud permanente en las comunidades indígenas, que corrientemente conocemos, es el respeto por el otro y por la naturaleza, de modo que por ejemplo en el proceso de alimentación muchas comunidades piden permiso a la planta o al animal que se va a consumir, en la perspectiva que, de su parte, en algún momento habrá una contribución o una devolución. Ello implica que no es posible para el mundo indígena actuar frente al medio ambiente y la naturaleza con una actitud de abuso, de explotación, o de consumo excesivo.

Por ejemplo, según Moore (2003), en sus trabajos con comunidades de Madre de Dios,

Siempre hay que tener mucho respeto para con los animales (...) El mantenimiento del orden en el cosmos requiere el mantenimiento del orden en la naturaleza. Un Arakmbut no va a rozar más de lo indispensable para hacer sus chacras, porque en el bosque se albergan los animales, con los cuales tiene que llevarse bien. De igual manera no caza ni pesca más de lo que necesita para el sustento de su grupo (...) El arakmbut tiene que vivir en armonía con su ambiente natural porque también es su medio ambiente espiritual (p. 79).

Según Chavarría (2003),

la capacidad de ser buen cazador está relacionada con la necesidad de mantener una relación equilibrada con el objeto de caza. Ser cazador no significa ser depredador en modo alguno (...) La caza es entendida como un medio de proveer alimento, básicamente proteínas, pero su uso indiscriminado es sancionado por la naturaleza, *enai ese*, madre del monte (...) (p. 194).

Siguiendo lo planteado por Chavarría (2003) en relación a los Ese Eja,

A diferencia de la cultura occidental, en la cultura Ese Eja, el hombre no está destinado a dominar la naturaleza o a imponerse sobre ella. Hombre y naturaleza no son entidades diferentes que se contraponen; ambas se complementan y forman una unidad que interactúa sobre la base de una reciprocidad y un diálogo permanente. Es por ello que la depredación o el saqueo de los recursos no se condice con sus patrones de conducta. El hombre convive con el paisaje, con los árboles, animales, seres vivientes del bosque, del aire y del agua. Ellos son también gente Ese Eja y tienen roles en el desarrollo de su historia (...) Los Ese Eja consideran que el cielo, el agua, la tierra en su interior están habitados por paisanos, que por diversas razones actúan en medios diferentes de una sola realidad: el mundo de los vivos (...) (p. 201).

Este tipo de relación, permite comprender la vida y la muerte como un proceso intrínsecamente vinculado en la relación que se tiene con la naturaleza, esto en el sentido que se mata para vivir como así mismo se muere para hacer vivir a otros, todo ello en un círculo de vida y muerte que se realimenta permanentemente. Donde la vida y la muerte son parte de un mismo acto, inseparable uno de otro.

Por ello, también Pavon (2019) en sus trabajos logra despejar que una de las actitudes presente en las comunidades mesoamericanas es la humildad, como una actitud noble que encierra un alto respeto y consideración por el otro, una admiración, actitud de la cual no puede desprenderse una destrucción y una violación de otro ser, sino más bien la consideración permanente.

Un ejemplo sobre la idea de la vida y la muerte es la máscara de Tlatilco.

Figura 1

Máscara de Tlalilco. Culturas Preclásicas



En base a la máscara de Tlalilco, que tiene una data de 1800 años AC, ubicada en el centro de México, perteneciente a culturas pre-hispánicas, Matos (1986) señala,

Se trata de una máscara de barro cuya mitad derecha representa un rostro humano mientras que la izquierda esta descarnada, notándose perfectamente los dientes, el hueso malar, y la órbita del ojo vacía. Pero esta figura tiene algo más profundo-nos habla ya de la dualidad vida-muerte que desde tempranas épocas reviste importancia vital para el hombre prehispánico (p. 18).

Esta relación de unidad vida-muerte, la podemos observar en las comunidades mesoamericanas, sean urbanas o rurales, en los conocidos rituales del día de muertos en México que se “celebran” el 1° y 2 de noviembre.

El día de Muertos, en México, particularmente en la región de Michoacán es un evento especial que perdura desde tiempos inmemoriales, donde la religión occidental tiene influencia muy disminuida, de manera que su expresión corresponde a una filosofía de la comunidad y de las comunidades, según sus respectivas particularidades para realizar un rito, una ceremonia que se caracteriza, en contrario de lo habitual en una “celebración”, más que un día de amargura y de tristeza.

El encuentro con sus ancestros en el día de muertos, tiene muchas significaciones. Una de las más relevantes es un concepto de la muerte muy distinta a la judeo cristiana y, está asociada a una mirada dialéctica entre la vida y la muerte. Donde la muerte es una forma de dar vida y se encuentra estrechamente vinculada a un círculo permanente de vida y muerte donde una no existe sin la otra, como se señala más arriba. Por otro lado, los ancestros muertos existen en algún plano de la existencia y mantienen con los vivos un vínculo que adquiere su máxima expresión en la celebración del día de muertos. Hay allí un encuentro, un retorno simbólico de los muertos que comparten con los vivos un momento de afectividad, de cariño y de valoración de la existencia. Igualmente, por otro lado, también es posible que consista en una forma de enfrentar las tareas de todos los días y la soledad. Es decir, en el tránsito por la vida cotidiana, nuestros mayores mueren y quedamos solos frente a los desafíos de la vida, sin compañía, sin el cariño y la orientación de los mayores, obligados a enfrentar decisiones sin recomendación alguna. Este sentimiento de estar en abandono frente al desafío de hacer una vida, busca compañía en la extensión de la vida más allá de la muerte, como una forma de hacer vivir a los ancestros para sentirlos cerca en la tarea diaria e integrarlos a las decisiones de todos los días.

Observando el mismo tema, pero en otros ámbitos de la cosmovisión de las comunidades, es interesante la perspectiva de los indígenas Bribis, de la comunidad Kekoldi de la Zona Atlántica de Costa Rica donde, según una entrevista realizada a la Sra. Juana

Sánchez (Rozas, 2018), el niño al nacer tiene un espíritu, como todos, pero mucho más amplio y grande que un adulto. En ese sentido es más fuerte y con más capacidades, pero es un espíritu similar a un caballo salvaje, por tanto, la labor educativa de la comunidad y de sus padres consiste en moldear este espíritu según la línea de funcionamiento de la comunidad, que consiste en mostrar el destino comunitario a la energía de este espíritu, de modo que se oriente hacia el bien común, y no se privilegie la satisfacción personal.

El Sonido del Círculo en lo Comunitario

De lo señalado anteriormente, se desprende que, si hay una figura que representa lo comunitario, es el círculo. El cual, se ve reflejado en múltiples actividades e itinerarios seguidos por la población, que enfatiza el vínculo comunitario y toma distancia de la modernidad cuya dirección principal de esta última es la perspectiva lineal.

Esta circularidad, por ejemplo, es la que se presenta en una comida llamada “curanto” celebrado en Chiloé en el sur de Chile o en Huancayo a 4.000 metros de altura en la sierra peruana, consistente en carne de animales locales y/o mariscos, frutos del mar, comida cuya preparación es en círculo, consistente en la excavación de un agujero en la tierra, en el cual se agregan piedras calientes, sobre las cuales se deposita el marisco y/o carne, todo lo cual se cubre con hojas de gran tamaño, hasta impedir el escape del humo y del calor. En el lapso de una hora se destapa esta especie de olla natural y se consume, trabajo que desde sus inicios es colectivo, solidario y comunitario.

Lo mismo ocurre con muchas otras comidas, donde el acto de comer no sólo es una actividad alimenticia, como tampoco es una acción accesoria, con la detención y calma que merece una actividad como esta, totalmente opuesta a la ingesta de la comida rápida o

comida chatarra. Un ejemplo al respecto, son las “Hallacas” en Venezuela, las cuales hasta el día de hoy son una comida comunitaria, que incorpora a toda la familia y los amigos a la preparación, durante las fiestas de navidad. Consiste en un preparado de carne y ensaladas, cocidas y envueltas en hojas de maíz y sujetadas con una cinta vegetal. Proceso que niños y adultos, mujeres y hombres ayudan a preparar, las cuales, una vez cocidas comen colectivamente y no sólo eso sino, que el número de hallacas es superior al necesario, de modo que las sobrantes son repartidas a los visitantes, a los vecinos y todo lo que alcance en el barrio, lo que contribuye a producir y reproducir comunidad.

En otra dimensión también vemos esta circularidad, como es el caso del vínculo entre la vida y la muerte, como se decía anteriormente, relación en la cual se va de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, viaje o tránsito que no consiste como en otras religiones en que la muerte es un viaje hacia el más allá, lejos, en el infinito y sin retorno, en cambio en varias culturas latinoamericanas los muertos permanecen en la comunidad, los cuales son convocados frente a ciertas necesidades o frente a ciertos ritos habituales que llaman al reencuentro, tal como señalamos sobre el Día de Muertos en México, donde se produce una convivencia alegre y festiva con los ancestros.

A continuación, una fotografía que muestra el “Espacio Escultórico” que fue idea del escultor Federico Silva, inaugurada el 1979. Se encuentra ubicado en la zona del Centro Cultural Universitario de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su diámetro exterior es de 120 metros. Dicha plataforma está construida a partir de piedra volcánica y sobre ella se levantan una serie de módulos de base rectangular con una altura de 4 metros.

Figura 2

Espacio Escultórico, Universidad Nacional Autónoma de México



Esta es una escultura, es decir una obra de arte. Pero habría que decir de arte Latinoamericano. Y que aloja en su concepto creativo, lo comunitario, expresado en la idea del círculo. No obstante disponer de la posibilidad de apreciarlo de modo más próximo, permite vivir la sensación de entrar en un mundo distinto, a momentos inexplicable, que pareciera transportar hacia una lógica sin final, sin una meta, sin un destino, sino lo propuesto es entrar en una dimensión que tiene su verdad, una fuerte presencia que desborda los sentidos, pero que hace percibir que se está en una confluencia con los otros, con el mundo, con la sociedad, con las fuerzas que explican nuestra realidad. Es algo extraordinario, genera una experiencia mística, que envuelve, que atraviesa nuestro ser, provocando una proximidad y cercanía con el otro, con los otros.

Sin duda, habrá expresiones similares en otras comunidades que valdría destacar. Lo indicado es sólo una muestra, que evidencia la existencia de lógicas de vida y concepción de mundo totalmente distintas de las que habitualmente y constantemente nos fuerza el paradigma occidental, de carácter secuencial y lineal. Sin embargo,

en la realidad comunitaria, las categorías circulares son algo muy presente, como es el caso de la música y la danza, que es otra expresión del mismo fenómeno.

Innumerables danzas, en América Latina son colectivas, masivas si se quiere, pues invitan a todos a participar, en buscar el encuentro con el otro. Es el caso del baile de “tambores” en comunidades negras y actuales en Venezuela, de origen africano y costeño. Donde una pareja con expresiones de fuerte sensualidad, baila rodeada por un círculo de personas que agita sus cuerpos al ritmo del tambor, quienes alternadamente intercambian con los bailarines del centro. Baile que puede durar horas y que provoca un desprendimiento del yo, por una transfiguración a un yo colectivo o a un nosotros. Círculo humano que danza al mismo ritmo, contagiado con una dimensión sonora que no sólo es canto, sino que es una fusión corporal, que conecta la piel con lo profundo de las entrañas, en un ensamblaje con el todo, con el grupo de danza al unísono.

De esta manera podríamos decir que el círculo tiene sonidos y, estos sonidos son una creación de músicos, de instrumentistas, de cantores, de danzantes, que expresan algo que no es sólo una música, que tampoco es una canción, sino que es un sonido grueso, denso, gutural, volcánico, más que una voz es un rumiar, a veces un murmullo, otras un golpe, que viene de lo profundo, que viene viajando por capas y capas, emerge de los intersticios del cuerpo, del corazón, de la roca, del humus del bosque, del galope de los animales, es el sonido del círculo que no tiene un lugar fijo, está en todo y en todas, como una especie de gen ancestral que conecta con las vibraciones profundas del universo.

Lo descrito aquí, puede aparecer como una ilusión, o una fantasía. No obstante, el estudio de ciertos instrumentos disponibles y habitualmente usados por diferentes comunidades puede llevarnos a comprender estas expresiones (Carpentier, 1953). Instrumentos como la ocarina, que es un artefacto de barro con algunos orificios y

que, al soplar, pareciera que emerge la vida desde su interior, evocando el viento, el trote de los animales, el murmullo de la noche, la fuerza del río; es decir el círculo emite sonidos que no son propiedad de nadie, sino más bien expresa cualidades sonoras de conexión, de convivencia, de cercanía, de acompañamiento.

La Crítica al Poder desde lo Comunitario

De cierta manera, esto nos orienta hacia el manejo del tema del poder que hacen las comunidades. El líder, que en la cultura occidental, tiene más acceso que el resto a bienes económicos y a mayor incidencia en las decisiones de la comunidad, en el caso de Latinoamérica, particularmente las comunidades indígenas, según estudios antropológicos, particularmente los realizados por Clastres (1978), nos muestran que las comunidades necesitan al líder, sin embargo su poder consiste en hablar cuando la comunidad se lo pide, pero no le es factible tener más bienes que el resto y, debe atenerse constantemente a las decisiones de la comunidad. En esta dirección el prestigio, funciona contrario al de la cultura occidental, donde los regalos que se le hacen a un líder este los utiliza, enriqueciéndose con ellos, en cambio, en las comunidades indígenas latinoamericanas, son desechados y eventualmente destruidos, por cuanto el poder no consiste en tener y acumular sino en la sabiduría para comprender a la comunidad. Por ello, finalmente el prestigio consiste en despojarse de riquezas y de bienes que impliquen superar el nivel económico de la comunidad, por ello muchas veces estos regalos son destruidos, tirados al río, o devueltos a su dueño original.

A propósito del poder, un tema muy interesante sobre el Estado es el planteado por Clastres (1978), quién señala la existencia de sociedades sin Estado, en comunidades indígenas de América Latina. La perspectiva que señala este autor, es que existirían sociedades sin Estado, no obstante, luego ejerce una crítica a la interpretación proveniente de miradas clásicas sobre este fenómeno que señalan que

muchos grupos indígenas no han desarrollado Estado, dado que son sociedades sin evolución (Hegel, 1999), las cuales no habrían llegado a una etapa que les permita dar un salto cualitativo de crecimiento político, y así se conformen en sociedades capaces de instalar dichas estructuras. Serían grupos calificados como pobremente desarrollados dado que además serían sociedades sin escritura, sin historia, sociedades que viven de economías de subsistencia.

Clastres (1978), critica arduamente todos estos puntos de vistas categorizándolos como egocéntricos, en tanto el conjunto de análisis despreciativos sobre estas sociedades parten de sociedades europeas o estadounidenses que consideran su nivel de desarrollo como el máximo de evolución posible de alcanzar. Es así como, por ejemplo, al indio se le califica de “holgazán”, dado que no valora el trabajo como una actividad fundamental de la evolución de la sociedad.

Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar. Los indios, en efecto, sólo dedicaban poco tiempo a lo que se llama trabajo. Y sin embargo no morían de hambre (Clastres, 1978, p. 167).

Este autor, en contraposición, argumenta que las sociedades sin Estado son desarrolladas, pero de una manera distinta a las sociedades occidentales y precisamente, no han levantado una estructura Estatal, dado que su tendencia apunta a una igualización del tema del poder entre sus miembros, de modo evitar que surja en su interior un grupo o personas que alcancen un nivel por encima de los demás. Esto sería expofeso, de forma que realizarían un conjunto de maniobras para evitar la ganancia, la acumulación de poder y por lo mismo hay un continuo despojo de poder cuando esto ocurre, donde a modo de ejemplo, a los jefes, se le asigna sólo el rol de

hablar, pero no de mandar ni de tomar decisiones por el resto de la población.

De esta manera Clastres (1978) considera que el Estado, es una configuración que más que representar una señal de evolución y de mayor nivel social, más bien corresponde a una estructura de dominación.

La mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza. La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser economista la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.

(...) cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto una sociedad dividida en dominantes y dominados (Clastres, 1978, p. 171).

Varios autores refieren a la importancia de privilegiar la comunidad por encima de los individualismos, como así mismo por sobre los excesos de poder que adquiere un jefe, de modo que se debe aprender a no acumular elementos de prestigio, bienes materiales u otros, de modo de no alimentar la carrera por el poder, con privilegios a costa de la mayoría.

Migraciones, Peregrinaciones y Vagabundeo

Hay hombres y mujeres que no están fijados en un lugar, vagabundean por un territorio, de pueblo en pueblo sin parar.

Pareciera que esa es una forma de vida, que ha estado presente en las comunidades desde siempre, como un estilo particular que caracteriza a la sociedad humana.

En Siberia, hay comunidades que llevan sobre sus yak (especie de “alce” local), carpa y todos sus atuendos para viajar, pese al frío y la nieve, circundando una vasta región que permite un recorrido interminable. Los pueblos del Amazonas, construyen una casa, con madera de la zona, muy liviana, la cual luego de un tiempo dejan abandonada, para penetrar la selva en otras direcciones conociendo, nuevas cataratas, bosques y lomas cargadas de animales de todas las clases, con quienes comparten las abundantes frutas que ofrece el entorno. En el pasado, los kahuascar, indígenas de la Patagonia en Chile, llevaban su vida completa dentro de sus canoas, la familia y sus alimentos, trasladándose por un laberinto de canales, en un mar de archipiélagos, de lugar en lugar calentando su cuerpo en tierra del fuego.

Hacia 1897, Antonio Conselheiro, en la región del Sertao, en el nordeste del Brasil, recorría con un túnica ancha y sandalias ligeras, el interminable llano, una especie de pampas tropicales, compartiendo con los lugareños, aislados, dispersos en espacios infinitos, en una región que se definía por ser el “fin del mundo” (Vargas Llosa, 1981), distante de los centros urbanos de Salvador de Bahía o de Rio de Janeiro, ciudades de la costa conquistadas por la sociedad republicana, cuyo proyecto tenía como tarea la invasión de las fronteras interiores.

Antonio Mendes Masiel, lo llamaron consejero, porque predicaba una especie de evangelio inventado por el mismo, transformándose en un sacerdote del pueblo, que sin aspiración ninguna por bienes, compartía la vida de las comunidades y creaban juntos una expresión de sociedad humana, libre, sin restricciones, acogedora, con normas estimulantes de una dimensión poco usual, una forma de convivencia grupal, densa y profunda, nutrida por un concepto del valor de las personas, por sólo ser y no por tener.

Este sertanejo, llamado Conselheiro, logró una comunidad de seguidores de hasta 35.000 fieles, que lo seguían en su vagabundeo por la zona, visitando pueblo, tras pueblo, comunidad, tras comunidad, territorio, tras territorio. Llevando una verdad propia, haciendo llegar una voz desde el fin del mundo. La cual no gustó a la sociedad republicana y a los grandes hacendados, al poder gubernamental, que luego de acciones de represión, masacraron, asesinaron a toda esta población, sin dejar uno vivo. El discurso de la civilización, en su ética se viene abajo, al quedar en evidencia la barbarie de la sociedad republicana, que, con su manto de sociedad evolucionada, mostró que su instalación no busca conversar, sino imponer, por la fuerza, su lógica auto-considerada la única válida.

Algo similar ocurrió en la zona oriente de Bolivia, alrededor de la ciudad de Trinidad, con poblaciones indígenas entre las cuales están los Chiquitanos (Krekeler, 1995) que desarrollaron grandes migraciones llamadas “Búsqueda de la Loma Santa”, alrededor de los años 1850 hacia adelante, momento en que arreciaba la explotación del caucho, y que implicaba una persecución implacable de las comunidades indígenas de la zona como mano de obra, tal como indicada un diario de la época:

los indígenas de San Lorenzo y San Francisco, están trasladándose con todos sus intereses a las regiones selváticas nacientes del río Apere. Esto quiere decir que los indios trinitarios, antiguos descendientes del caudillo Guayocho, siguen huyendo a la civilización. Actualmente se ha comprobado que más de 60 familias de las poblaciones antes indicadas, han emigrado definitivamente hacia las nacientes del río Apere. En dicho punto están echando las bases de una nueva población y le han bautizado con el nombre de ‘Tierra Santa’. Llamamos la atención de las autoridades respectivas, políticas y eclesiásticas, para que de inmediato, estudien la forma de cortar ese desbande de indígenas, precisamente en esta época

en que nuestras industrias agonizan por la absoluta falta de brazos (Diario La Patria, 1937, citado en Lehm, 1999, p. 71).

Frente a los apetitos de explotación, a modo de escape, la población comenzó un peregrinaje, dirigido hacia las zonas más intrincadas de la selva local, en busca de un territorio perdido, considerado sagrado, que movilizó a cientos de familias, niños y ancianos, en una marcha continua por el territorio “En los movimientos de Búsqueda de la Loma Santa...el deseo colectivo que inspiró y que inspirano se refiere a la espera de un mesías como al encuentro de una tierra sin mal, de un paraíso terrenal, en el que se inaugura un tiempo nuevo” (Lehm, 1999, p. 84).

Paradójicamente el itinerario recorrido no llegaba a ningún lugar específico, sino consistía en recorrer una amplia zona, que duraba años y, que principalmente era reconocer los espacios comunitarios pertenecientes a las poblaciones de la zona, antes de la colonización. Y en este recorrido, se reapropiaron de muchos espacios y se fundaron nuevos pueblos. Es decir, la huida hacia el “monte” fue una forma de recuperar lo suyo y una manera de reconstruirse identitariamente con su propia historia milenaria de migraciones y, de uso de un vasto territorio, que, con la conquista occidental y el comercio naciente luego de la independencia, se ponía en juego,

(...) la comparación entre la ubicación de las parcialidades Mojas (nombre del pueblo indígena Moxos) precoloniales y los asentamientos que han surgido al influjo del movimiento milenarista de la Búsqueda de la Loma Santa permite establecer coincidencias sorprendentes. De hecho, los mojeños han logrado una recuperación de los espacios precoloniales a través de una dinámica compleja que combina las migraciones milenaristas —el movimiento de la población— con la fundación de nuevas comunidades (Lehm, 1999, p. 69).

No obstante, por las tierras de América Latina siguió del vagabundaje, expresado en los arrieros, de la cordillera de Los Andes,

en los gauchos de la pampa argentina, en los pastores trashumantes del Norte Chile en vínculo con el Perú, que en lenguaje quechua o aymara, cuidando sus animales recorren grandes extensiones, durmiendo a la intemperie, comiendo una sopa de una olla puesta al fuego, mirando el amanecer de grandes horizontes. Lo que muchas veces promueve una fuerte migración, de un país a otro, sin documentos, por cuanto para esas comunidades, no hay límites, no existen fronteras, pues su viaje viene desde cientos de años hacia atrás, por tierras y senderos que sólo ellos conocen y, que incluso disponen de habilidades para cruzar la cordillera desde el oriente, es decir desde la zona tropical, pasando por la cumbre cordillerana hasta llegar al valle y toparse con las aguas del mar, en el pacífico. Migraciones de meses, de años en las cuales los niños crecen y vuelven adolescentes a contar a sus abuelos las vivencias del viaje, que recomienzan a emprender una y otra vez.

Algo similar ocurre en el Caribe, vagabundaje desde el atlántico, cruzando los montes, rodeando los volcanes de los Andes, para llegar a las cálidas aguas del Pacífico, pero todo ello en un tránsito de selva pura, llena de verde y de ríos, cargados de peces, que circulan por canales que aparecen y desaparecen del día a la noche, proceso que exige una alta experticia en buscar alimentos, vadear las inundaciones y convivir con el calor, acompañado de animales que también vagabundean por el suelo y por los aires.

Todo lo señalado es para comprender que la migración y el vagabundeo, es parte de la comunidad, es una característica de la población humana que vive en América latina y en otras regiones del mundo. Pero, no obstante, ese dinamismo es roto y quebrado por la instalación de los modelos de sociedad occidental en dichos espacios de movimiento.

Efectivamente, el poder hegemónico interviene, lo que se rompe es el movimiento, la circulación, el dinamismo, se fractura la movilidad permanente de muchas culturas latinoamericanas...

Porque lo que trae el universo occidental es el “sedentarismo”. Busca conquistar una zona, para instalarse allí y evitar el movimiento, marginando las sociedades locales, para construir allí una vivienda. Una casa de material sólido, resistente a las inclemencias del tiempo, permanente en el tiempo. Porque la idea es no migrar, es no moverse sino construir allí una asociación humana que de manera interdependiente provea de todas las necesidades. De forma que, en función de levantar una sociedad, con todas sus estructuras jurídicas, políticas y productivas es necesario la permanencia en un lugar fijo, el sedentarismo.

Son dos sociedades en pugna, son dos cuerpos teóricos que conceptualizan la vida de maneras distintas y cada una a su modo elabora un método para llevarla a cabo, con sus estrategias de alimentación, con sus modos de estar en el mundo. El problema aquí, es que la perspectiva sedentaria se enarbola como la solución, como la forma apropiada, como la mejor forma de vivir y de construir sociedad. Más aún todavía, esta última perspectiva desarrolla no sólo su instalación sino, estrategias de destrucción de cualquier otra forma concepción del mundo. El vagabundaje o la migración de la vida de modo circular es significada y conceptualizada como una dinámica inútil (Hegel, 1999) obsoleta, ineficiente, desquiciada, destinada a morir, desarrollando para ello todo tipo de gestiones de enlodamiento y de acciones de deslegitimación de ese otro sistema de vida.

Para ello, desde la perspectiva territorial, la opción del paradigma occidental, fuera del continente y aquí en América latina es escoger un valle, es decir tierras planas, escoger extensiones de tierra sin cordilleras, sin montes o volcanes, sino planas, que luego de despejadas del material verde permita la instalación de dicha forma de pensar, expresada en casas, agriculturas, industrias, en ciudades y todo lo que la sociedad occidental establece (Hegel, 1999).

El plano, el territorio plano, es la selección que se realiza por encima de territorios de cordillera o de selvas, porque ello es un componente fundamental de un modo de vida, de un paradigma que define un tipo de existencia. En un terreno plano, en un valle, se abre la opción del sedentarismo, es decir la posibilidad que la población permanezca en el lugar, no migre, no vagabundee, sino se quede allí. Ello es lo que la sociedad piramidal necesita, fijar la población en un espacio de modo de tener acceso a ella para su utilización. Tener disponible una población reunida, es un buen negocio, pues baja los costos de traslado y, permite que el elemento productivo cuente con la mano de obra que necesita.

El valle, un terreno plano, permite una agricultura sin altos y bajos, apta para tirar surcos, depositar las semillas y luego recorrer la línea para la cosecha, e incluso apropiado para el uso útil de animales de trabajo o de maquinaria que aumenta la capacidad productiva por su velocidad y ahorro de mano de obra.

De aquí es que se genera una escala de valores, donde el valle tiene el más alto precio, y las otras zonas, que por ser rurales o por ser montañas, tienen un precio más bajo. Este privilegio por el valle, desata un conjunto de consecuencias que van encadenadas unas a otras, y que promueve un paquete de situaciones, o, dicho de otro modo, desata la instalación de un macro-sistema, con múltiples elementos, que todos apuntan a dar existencia a un tipo de sociedad y a desvalorizar y combatir otros sistemas de sociedad. Hay aquí un determinismo que lleva a privilegiar cierto tipo de animales, cierto tipo de trabajos, cierto tipo de pareja o matrimonio, cierto tipo de alimentación, cierto tipo de estudios, de vivienda, de ropa, etc., un universo de cosas que impacta muy negativamente en otras zonas que vamos a llamar “diferentes”, la cuales pasan a ser denigradas por el valles o desde lo urbano, nominándolas como espacios de segundo plano, barbaros, atrasados, visto incluso con tristeza, como algo dañado, desfavorecido, como un espacio mal diseñado por el destino, difícil de modificar y que principalmente se conceptualiza

como un determinismo negativo de otras culturas y otros estilos de vida.

No obstante, sus estrategias de destrucción, más que hablar de su adecuada capacidad de análisis, lo que muestra es una absoluta incapacidad de comprender otras lógicas, de comprender lo diferente, que se desenvuelve de otra manera y tiene otras metas, y que en su despliegue si hay un orden y si hay objetivos, pero para ello concibe el entorno de otra manera y, se instala en el territorio de otra forma. La migración y el vagabundeo no es algo fácil de comprender, hay que estudiarlo, pero se requiere entrar en su mundo y despojarse de estereotipos. No obstante, lo relevante aquí no es alcanzar la comprensión completa sino principalmente en validar la existencia de otras formas de ser.

Aproximación a una Episteme Comunitaria asociada a los pueblos primeros

Finalmente, lo que se indica a continuación es un intento, una propuesta en borrador, que busca sintetizar lo señalado, pero, que entrega un avance de un trabajo que debe desarrollarse mucho más. Y eso es tareas de todos, hay mucho que hacer aquí y, las contribuciones desde otros grupos de trabajo y otras perspectivas deben concurrir a esta compleja producción.

La episteme refiere a una matriz subjetiva de cómo se ve el mundo y sobre cuáles son las pautas que guían el quehacer comunitario, es decir es el tipo de mirada que se tiene ante la aproximación al mundo por parte de la comunidad. Entonces algunas pautas fundamentales son las siguientes:

a) Dualidad vida y muerte: Se muere para dar vida. Valorar la vida, por sobre la muerte es no comprender la relación de riqueza

entre ambas dimensiones. La muerte quita el sentido de la posesión, de acumulación, y permite valorar la vida de una forma desprendida.

b) Ser parte del medio ambiente: El humano y el medio ambiente son dos partes unidas, el medio ambiente da vida al ser humano y este alimenta al medio ambiente. Usar el medio ambiente e instrumentalizarlo es destruirlo, lo que conlleva también a una autodestrucción. Respetar el medio ambiente es auto-respetarse. Sacar algo del medio ambiente exige devolver algo también, de esa manera una pérdida tiene una compensación y el sistema se equilibra.

c) Tiempo cíclico, circular: El tiempo no es lineal, sino que el tiempo es un ciclo, se comienza con algo y se vuelve al mismo punto y empieza un nuevo ciclo similar.

d) Intersubjetividad. La relación con los otros y con las cosas se desarrolla en un plano de “conversación”, de “diálogo”, donde el ser humano se expande, se autopercibe como algo más que su propio cuerpo, su presentación es con todo lo que lo acompaña. No somos sólo nosotros sino también somos nuestro entorno.

e) Lo comunitario por encima de lo individual. Sin desvalorizar la existencia del yo, del individuo, se trata de ver el mundo desde los ojos de la comunidad, no privilegiando las necesidades particulares sino siendo parte de las necesidades colectivas. El colectivo permite enriquecer nuestra apreciación de la realidad, tomar decisiones en conjunto, fortalecer lo individual mediante lo grupal.

f) El Poder, radica en la producción colectiva. El despliegue de la comunidad no avanza hacia la acumulación de poder, menos del poder individual, su lógica no es hacer obedecer al otro, tampoco elaborar argumentos de superioridad e inferioridad. En la relación con el mundo, no se busca dominarlo, sino estar en él, ser parte de él y a través de ello establecer una relación horizontal con los demás, sin descartar las cosas, consideradas sujetos partícipes.

g) El objetivo de la comunidad no es la evolución sino la convivencia. El concepto de progreso es evolucionar, ir hacia adelante, alcanzar metas superiores, pero esa es la lógica del paradigma occidental, objeto de gran crítica en la época reciente. Por el contrario, desde lo comunitario, lo relevante es la convivencia, el compartir con otros, es vivir en compañía, sin pretensiones de logros mayores. La convivencia es estimular la emergencia de lo afectivo y la admiración por lo que nos rodea, sin la pretensión de alterar las cosas, menos de desvalorizarlas, sino compartir su expresividad y compartir.

h) La realidad es un proceso. No se busca definir la realidad como algo objetivo, sino en una conjunción con lo subjetivo, donde se evita la manipulación que conlleva a degradar y a consumir. Sino ser parte integrante de la realidad, en base a un ritmo compartido, donde la causa y sus efectos se diluyen más bien en un proceso, ajeno al cumplimiento de metas, donde lo relevante son los sentidos que emergen de una dinámica conjunta.

Entendemos que los pueblos primeros tienen elementos ricos que permiten visualizar con más claridad la episteme. No obstante, las comunidades son algo dialéctico y, en su relación con la sociedad, son transformadas, positivamente o negativamente, y desde allí surgen otros énfasis en la constitución de otras epistemes. Por tanto, lo señalado no necesariamente es lo que define las matrices subjetivas de la comunidad, sino que es un punto de partida, una base, un sustrato desde el cual ya podemos conformar otras dimensiones más completas y más complementarias.

Referencias

Agudelo, C. (2006). Dilemmes du Multiculturalisme et populations noires en Colombie. *L'ordinaire latino-américain. Dossier (Des)illusions des politiques multiculturelles*, 204, 119-138.

- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI.
- Baró, I. M. (1998). *Psicología de la Liberación*. Trotta.
- Clastres, P. (1978). *La Sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores.
- Carpentier, A. (1953). *Los Pasos Perdidos*. Palabras.
- Chavarría, M. (2003). Aproximaciones a una etnografía Ese Eja. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura* (pp. 185–203). IWGIA.
- El Comercio (2020). *Esmeraldas retoma un festival artístico*. <https://www.elcomercio.com/tendencias/esmeraldas-festival-artistico-carnaval-intercultural.html>
- Fals-Borda, F. (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Tercer.
- Fanon, F. (1952). *Piel Negra Mascaras Blancas*. Abraxas.
- Gallegos, R. (1935). *Canaima*. Cromo
- Hegel, G. W. F. (1999). El Nuevo Mundo. En *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza.
- Hoffmann, O. (2003). Espacios y movilidad de la gente negra en el Pacífico Sur colombiano: ¿hacia la construcción de una “sociedad regional”? *Estud. afro-asiát.*, 25, 1, 43-74.
- Krekeler, B. (1995). *Historia de los Chiquitanos. Pueblos Indígenas de la Tierras Bajas de Bolivia*. Jürgen Riester. Bonn RFA.
- Lehm, Z. (1999). *La Búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. APCOB.CIDDEBENI-OXFAM AMERICA.

- Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Paidós.
- Moore, T. (2003). La etnografía tradicional Arakmbut y la minería Aurífera. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). IWGIA.
- Musitu, G., Herrero, J., Cantera, L. y Montenegro, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. UOC.
- Pavon, D. (2019). Concepciones Mesoamericanas de la subjetividad: ideas para la Psicología Crítica y recursos para la praxis comunitaria. *Conferencia en VI Congreso Internacional Intervención y Praxis Comunitaria*. Tijuana, México.
- Rozas, G. (2018). *Entrevista a la Sra. Juanita Sánchez, Indígena Bribis, de la Comunidad Kekoldi, Zona Puerto Viejo, Costa Rica*.
- Sánchez, A. (2007). *Manual de Psicología Comunitaria*. Pirámide.
- Shepard, G. y Izquierdo, C. (2003). Los Matsigenka de Madre de Dios y del Parque Nacional Manu. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura* (pp. 111-126). IWGIA.
- Smith, A. (2003). Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia etnografía y coyuntura* (pp. 127-143). IWGIA.
- Vargas Llosa, M. (1981). *La guerra del fin del mundo*. Seix Barral.

COMUNIDAD DESDE LO INTERCULTURAL

Claudio Millacura Salas*

La red sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la red. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con él?

(Zhuangzi, 1996, p. 278)

Vivimos tiempos complejos que nos obligan a mirar con atención lo que nos rodea. El temor al cambio, el temor al virus, el temor a la interrupción de la vida nos hace vivir a la defensiva. Es en este contexto que me detengo para reflexionar¹ en torno a un concepto de fácil asociación con los Pueblos indígenas. Comunidad. De tan fácil asociación que se ha vuelto algo difícil de comprender. ¿La razón? Desde la filosofía aparece comunidad como una categoría que intenta dotar de sentido a la sociopolítica, de brindar respuestas a aquello que nos une o nos distancia. Así aparecen como elementos aglutinadores la lengua, los valores, las creencias, las fronteras y los horizontes a descubrir, pero al mismo tiempo aparece lo no compartido, lo distinto, lo diverso. Comprender la comunidad entonces en este juego de similitudes y diferencias no es un ejercicio sencillo. América en general y Chile en particular se han esforzado desde la organización temprana del estado nación por presentarse como una unidad. Unidad, que sabemos, ha sido forjada sobre el silenciamiento de sus poblaciones indígenas y afrodescendiente. Una

* Doctor en Historia mención Etnohistoria, Maestro en Lingüística, Profesor de Estado en Castellano. E-mail: claudio.millacura@u.uchile.cl

¹ Agradezco la lectura y los valiosos comentarios de la Profesora Magíster Verónica Muñoz Rivero.

de las herramientas por excelencia de esta práctica han sido las historiografías nacionales. (Convenciones). La globalización que se inaugura con el tratado de libre comercio de Norteamérica (zapatistas) olvidó a los cientos de indígenas que no comprendían (mejor dicho, quedaban al margen de) este esfuerzo por igualar los procesos comerciales. Pasando de la comunidad local a la comunidad internacional y de ahí a un paso a la comunidad global que promueve la unificación bajo un solo horizonte posible. Entonces la pregunta ¿Y la comunidad?, ¿Las comunidades? Quedan hoy más que nunca definidas de manera ambigua. Por tal razón no debe ser extraño (para el lector) que recurramos a la voz de Jean Luc Nancy para, como caja de resonancia, declarar que nos encontramos ante la arremetida del pensamiento único (Nancy, 2007) que busca anular la posibilidad de la pluralidad como existencia. O mejor dicho (a propósito del contexto de este escrito) la posibilidad de la existencia de múltiples y singulares comunidades (Agamben, 2006; Blanchot, 2002; Esposito, 2003; Nancy, 2001; Nicol, 1997; Villoro, 2003)².

Tomemos como ejemplo a Villoro (2003) quien nos dice:

La comunidad no renuncia a la afirmación de la propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y la apertura a lo otro, a los otros. Sabe que cada quien se realizará con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer. La asociación política de corte liberal propicia virtudes públicas derivadas del respeto a la libertad de los demás; la principal es la tolerancia. La comunidad va más allá: respeta la pluralidad de fines y valores que cada individuo se plantea, pero también postula fines y valores comunes que cada quien

² Un buen texto para revisar acerca de este punto: Romero C., O. (2018). *Consideraciones sobre La Comunidad en el Pensamiento de Jean-Luc Nancy desde La Violencia Contemporánea* [Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].

tendrá que hacer suyos si pretende superarse. Su ética pública no propone solamente respetar la libertad de los otros, sino contribuir a su realización mediante el servicio recíproco. En el don de sí que supone el servicio, pueden crecer virtudes sociales hoy en día casi olvidadas: generosidad, desprendimiento, abnegación, fidelidad, solidaridad, humildad y, la más alta de todas, fraternidad (pp. 26 - 27).

Pero antes nos advierte:

La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco; nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. Un servicio puede ser impuesto o aceptado libremente. En el primer caso se transforma en servidumbre y la comunidad en opresión. Pero cuando el servicio es asumido con libertad, permite la realización de sí mismo en un nivel superior (p. 26)³.

Así, lo que intentaremos es develar la razón impuesta sobre la categoría comunidad desde la modernidad (Dussel, 1993)⁴ y sumarse a las voces que la comprenden no como entidad total, inmanente, ni mucho menos desde el juego del prescindir o el incluir. Si la identidad americana está marcada por la violencia de la conquista, la esclavitud africana, la violencia en contra de las mujeres, las minorías sexuales, los niños, los diferentes ¿Cómo entonces es que nos pensamos en común? Eric Hobsbawm (2006) señaló que el siglo XX fue el siglo más violento que presencio la humanidad contemporánea. Del mismo modo, transcurrido tan solo un año del siglo XXI que se congela en

3 Ver, además: Janacua, J. (2017). Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro. *Sincronía*, 71, 92-102.

4 Ver, además: Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En *1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”* (pp. 69-81). Plural.

la memoria de millones de televidentes el ataque a las torres gemelas en Nueva York. Inaugurándose por cierto una seguidilla de actos violentos en distintas partes de este mundo que se dio a sí mismo la denominación de globalizado. Al parecer comunidad mundial (Globalización) y violencia irían de la mano. Un par de ejemplos.

“Según encuestas de todo el mundo, entre el 10% y el 69% de las mujeres señalan haber sido agredidas físicamente por una pareja masculina en algún momento de sus vidas” (Organización mundial de la salud, 2002, p. 18).

Otro ejemplo:

Parece que algunos aspectos de la globalización contribuyen a que surjan conflictos (205). En particular, es probable que la fragmentación y marginalización de algunos países y grupos, la intensa competencia por los recursos y las crecientes desigualdades en ciertas sociedades generan condiciones que aumenten la probabilidad de que se produzcan conflictos políticos violentos. Ninguno de estos factores, por sí solo, basta para desencadenar un conflicto, pero la combinación de varios de ellos puede crear las condiciones para que brote la violencia (Organización Mundial de la Salud, 2002, p. 27).

Lo anterior nos debiera llevar a manifestar, al menos, inquietud respecto a la diada globalización/violencia. Si la globalización se presenta (pretensión) como la extensión de la comunidad a nivel planetario ¿Es la comunidad factor de violencia? Si tomamos por ejemplo lo señalado por Riekenberg (2014) acerca del concepto de violencia en Bataille podemos decir que “en el sentido antropológico significa la acción corporal de dañar” (p. 4) y por ello sería inmanente a la condición humana. Ante esto es que entonces la comunidad se organiza e impone la prohibición. Pero como la violencia se nutre de la efervescencia que le produce al ser humano no atender a la prohibición, es que se rompe con el tabú (Bataille, 1997). Por ello no es utópico rebelarse en contra de la idea de estar con otros u aceptar

a otros a partir de la muerte o la guerra. La sola idea de sacrificio anula la posibilidad, o, mejor dicho, clausura esta posibilidad.

Porque nuestra singularidad no puede ser entendida sin ser expuesta ante el ser “en-común”, concepto de Nancy (2001) que lo describe no a partir de una cualidad, no desde una raíz, menos desde una finalidad o propósito, al contrario, como el simple hecho de estar juntos. La idea entonces es pensar en que lo común es el inicio de cualquier discusión sobre la comunidad, y que esta discusión no debe estar determinada para que resulte operacional, pues lo “común” es lo que se impone una y otra vez y cada vez de manera distinta. Así es que se evitaría el entender la comunidad desde una lógica totalitaria. Una pausa para explicar metodológicamente qué entendemos por Totalitario. Según Arendt (1958), el totalitarismo sería una ideología difícil de atrapar, pues rehúye la discusión de contenidos concretos, y se niega a programas específicos sobre los que las personas puedan formular opiniones y mucho menos polemizar.

The fundamental reason for the superiority of totalitarian propaganda over the propaganda of other parties and movements is that its content, for the members of the movement at any rate, is no longer an objective issue about which people may have opinions, but has become as real and untouchable an element in their lives as the rules of arithmetic. The organization of the entire texture of life according to an ideology can be fully carried out only under a totalitarian regime. In Nazi Germany, questioning the validity of racism and antisemitism when nothing mattered but race origin, when a career depended upon an "Aryan" physiognomy (Himmler used to select the applicants for the SS from photographs) and the amount of food upon the number of one's Jewish

grandparents, was like questioning the existence of the world⁵.(Arendt, 1958, p. 363).

Años más tarde, esta definición será nuevamente usada por Lacoue-Labarthe y Nancy, para advertirnos de lo riesgoso de caer en los totalitarismos de la idea, o mejor dicho en sus propias palabras:

Queremos subrayar solamente en qué medida esta lógica, —en el doble trazo de la voluntad mimética de identidad, y de la auto-realización de la forma—, pertenece profundamente a las disposiciones del Occidente en general, y más precisamente, a la disposición fundamental del sujeto, en el sentido metafísico de la palabra. El nazismo no resume al Occidente, y tampoco es su conclusión necesaria. Pero tampoco es posible rechazarlo simplemente como una aberración, ni como una aberración simplemente pasada. La confortable seguridad de las certezas de la moral y de la democracia, no sólo no garantiza nada, sino que además nos expone al riesgo de no ver venir, o regresar, aquello cuya posibilidad no se ha debido a un puro accidente de la historia. Un análisis del nazismo no debe jamás ser concebido como un simple expediente de acusación, sino más bien como una pieza en una deconstrucción general de la historia de la que provenimos. (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002, pp. 50 - 51).

5 La razón fundamental de la superioridad de la propaganda totalitaria sobre la propaganda de los otros partidos y movimientos es que su contenido, en cualquier caso, para los miembros del movimiento, ya no es un tema objetivo sobre el que la gente pueda formular opiniones, sino que se ha convertido dentro de sus vidas en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética. La organización de todo el entramado vital según una ideología sólo puede ser llevada a cabo bajo un régimen totalitario. En la Alemania nazi, poner en tela de juicio la validez del racismo y del antisemitismo cuando nada importaba más que el origen racial, cuando una carrera dependía de una fisonomía «aria» (Himmler acostumbraba a seleccionar a los aspirantes al ingreso en las SS examinando sus fotografías) y la cantidad de alimentos del número de los abuelos judíos de cada uno, era como poner en tela de juicio la existencia del mundo (Arendt, 1998).

Porque lo que permitió la existencia del nazismo fue una lógica que se apoyó en el terror y en la ideología, entendida esta última como “Idea” a llevarse a cabo y cuyo cumplimiento no puede ser puesto en duda (total) pues explicaría la historia (inexorable) como “un proceso único y coherente”. (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002, p. 20). Así, toda ideología contendría elementos totalitarios.

Aquí lo central es no perder de vista que la violencia siempre significará el trastorno de la vida junto a otros. Un ejemplo de ello es el siguiente relato de una de las mayores matanzas del siglo XX. Claro, no sucedió en la centralidad europea, tal vez por eso su olvido. La matanza de Ruanda (1994).

Lo que sí está claro es que durante cien días se mató a sangre fría y de las formas más impensables y execrables que existen. Así, al menos, lo relatan algunos testigos y supervivientes del holocausto, cuyos testimonios se recogen en investigaciones y entrevistas en las que detallan los procedimientos y herramientas más habituales a la hora de asesinar (Rodríguez, 2017 p. 709).

Más allá de entrar en describir el espectáculo de la violencia lo que interesa es remarcar como el con-vivir con otros a partir de circunstancias (históricas, políticas, económicas, raciales, religiosas, etc.) se vuelve in-soportable. Aquí el nudo a resolver. ¿Por qué? O, dicho de otra manera, ¿Cuál es el motor que aquello que nos une se rompe para resaltar la diferencia y de esta manera propiciar el sentimiento de ajeno y por ello de indiferente a su dolor, a su desaparición? Para acortar camino en este punto podríamos citar a Nancy (2001) y su “comunidad desobrada” para desde allí apelar a nuestra condición de mortales, irrepetibles, pues a partir de esta condición seríamos capaces de valorar las vidas que merecen reconocimiento y memoria rompiendo con ello la lógica de reemplazo que introduce la producción (lo económico, lo político) despojando a esas vidas de reconocimiento y memoria pues, no se ha

detenido nada, no se ha perdido nada. Si comprendemos la violencia (guerras, revoluciones, matanzas) como sinónimo de obras y producciones, comprenderemos entonces que el bienestar construido por la modernidad se sustenta en la sangre vertida por el conjunto de individuos que buscan identificarse con esa comunidad. Lo anterior es sólo asociación, fusión, colectivo, simplemente una razón utilitaria. Así, lo propuesto por Nancy (2001), “La comunidad desobrada” deconstruye (desmantela) el concepto de comunidad para proponerlo desde la “desobra”, desde lo que no produce nada para que aflore lo indudable (es un deseo) que ex - istimos con otros.

(...) esta comunidad está ahí para asumir esta imposibilidad, o más exactamente –pues no hay aquí ni función ni finalidad– la imposibilidad de hacer obra de la muerte, y de obrar como la muerte, se inscribe y se asume como ‘comunidad (Nancy, 2001, p. 35).

Es justamente en la muerte, en la comunidad desobrada, cuando recuperamos la capacidad de reconocernos en el otro. Es esta capacidad entonces, la que nos permite darnos cuenta que: “la comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son semejante: es decir, la partición de la identidad” (Nancy, 2000, p. 44).

Es aquí entonces donde la pregunta ¿Y nuestros muertos? Los muertos desde la conquista, La República, La Nación. ¿Dónde están? Los buscamos en la historiografía hispanoamericana bajo un ¿Rótulo?, ¿Un número?, ¿Una estadística?, ¿Un cuadro?, ¿Una fotografía?, ¿Un film? Nos los muestran arrumbados o alineados bajo cruces sin nombre.

Figura 1

Patio 29, fosa común Cementerio General, Chile



(Guzmán, s.f.)

Volvamos sobre la reflexión acerca de comunidad. Rancière (2003), nos dice que aquello que dábamos por hecho, lo que entendíamos por comunidad, ha perdido su sustancia y adhesión en el espacio público, a través de discursos (que interpelan/buscan) promueven modos anquilosados de lo comunitario, grupal, sindical, nacional, étnico, del género, religioso, que tienen en común el miedo y la trinchera en contra de la diferencia supuestamente en defensa de lo común.

El poder de la igualdad es, al mismo tiempo, el de la dualidad y el de la comunidad. No existe inteligencia allí donde existe agregación, atadura de un espíritu a otro espíritu. Existe inteligencia allí donde cada uno actúa, cuenta lo que hace y da los medios para comprobar la realidad de su acción (Rancière, 2003, p. 21).

Para más adelante agregar que:

Los hombres están unidos porque son hombres, es decir, seres distantes. La lengua no los reúne. Por el contrario, es su

arbitrariedad la que, forzándolos a traducir, los une en el esfuerzo –pero también en la comunidad de inteligencia: el hombre es un ser que sabe muy bien cuando el que habla no sabe lo que dice (Rancière, 2003, p. 35).

Nuevamente, vivimos el preámbulo de lo que aspiro sea la re-articulación de una comunidad fundada en el ejercicio democrático que acuerda las maneras y las vías que nos permitan re-imaginar un estado de paz, justicia y distribución equitativa del bienestar, o a lo menos, de las condiciones que permitan alcanzarlo. Es aquí entonces, en donde nos golpeamos de frente con el muro de lo que comprendemos por comunidad. Si lo construido se fundamenta sobre la particularidad de un individuo que se siente parte de la comunidad por el solo ejercicio de pertenecer a ella, entonces nación, estado, país, siguen ahí dotando al termino comunidad de un sentido inacabado, inconcluso, pues es en la nación en donde al menos la diferencia ha sido expulsada para no ser ‘parte de’, sino, para quedar ‘fuera de’. Excluida.

Así pues, lo que ha estado en juego desde siempre ha sido el poder mortífero de las imágenes, asesinas de lo real, asesinas de su propio modelo, del mismo modo que los iconos de Bizancio podían serlo de la identidad divina. A este poder exterminador se opone el de las representaciones como poder dialéctico, mediación visible e inteligible de lo Real. Toda la fe y la buena fe occidentales se han comprometido en esta apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido, que un signo pueda cambiarse por sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio — Dios, claro está. Pero ¿y si Dios mismo puede ser simulado, es decir reducido a los signos que dan fe de él? Entonces, todo el sistema queda flotando convertido en un gigantesco simulacro — no en algo irreal, sino en simulacro, es decir, no pudiendo trocarse por lo real, pero dándose a cambio de sí

mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe (Baudrillard, 1978, p. 14).

Así entonces, nos encontramos en un escenario en donde, a lo menos, soñamos con construir sobre la base de un concepto que desde hace años no está, fue eliminado, desarticulado, remplazado, por el estar como borregos junto a otros borregos de un mismo rebaño. Lo anterior no es comunidad.

Al contrario que la utopía, la simulación parte del principio de equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia. Mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro (Baudrillard, 1978, p. 14).

En tal caso, cuando lo real ya no se presenta de la manera en que pensábamos, la nostalgia nos invade para buscar en ese pasado que la historiografía denomina como único (irrepetible), las definiciones que nos devuelvan lo perdido. Ejemplo de esto último son los símbolos (Wenüfoye⁶) que acompañaron la revuelta del 18 de octubre del 2019 y su encause institucional a través del plebiscito del 25 de octubre del 2020.

Que hace un “Indio”⁷ hablando desde los conceptos que occidente construye para desde ahí imponer su hegemonía. Será

6 Bandera que en 1992 la organización “Consejo de Todas las tierras” (Aukin Wallmapu Ngulam) propuso como emblema del Pueblo Mapuche y cuyo uso se masificó entre los chilenos. No es la única bandera del Pueblo Mapuche.

7 Adjetivo descalificativo que usualmente se refiere a las personas hombres, mujeres y niños/as que pertenecen a algún Pueblo indígena. Este Adjetivo tiene como finalidad ofender y causar mofa. A la vez este adjetivo calificativo es usado como autodenominación de aquellas personas que conocedora de su origen la utiliza para mostrar que dicha denominación no determina condición alguna. Solo alimenta el vocabulario racista de quien la utiliza.

acaso que lo que manifiesto es un acto de ventriloquia, o peor aún, un acto de canalización de otros muertos, pero no cualquier muerto. Muertos eurocéntricos, y como tal, hegemónicos.

Todo lo que una persona perciba, o llegue a conocer directamente mediante las expresiones de los muertos, le posibilita ver las cosas como "son verdaderamente" y se le presentan como una orientación en la vida cotidiana (Von Wangenheim, 2009. p. 199).

La respuesta es buscar realizar, en congruencia con lo expresado antes, un ejercicio que permita mostrar cómo muchas veces nuestros discursos, y, por ende, los conceptos y categorías que usamos, se encuadran en lo doctrinario que busca proponer modelos alternativos a los predominantes, dejando atrás muchos silencios, y por ello, muchas reflexiones que realizar. Mal que mal ese es nuestro trabajo. Reflexionar y privilegiados somos. Un ejemplo de ello es creer que el “pensamiento débil” contrario al “pensamiento fuerte” (Metafísica) como realización, sólo puede provenir desde el sur de américa, cerrando con ello la posibilidad que otras latitudes se unan al esfuerzo por re-equilibrar las hegemonías. “Para superar la vieja modernidad de los grandes dogmas: comunismo, fascismo, liberalismo, asumimos que los ideales absolutos nos conducen a errores absolutos que desembocan en experimentos totalitarios con víctimas” (Vattimo, 2016, Párr. 4).

Pues supone que:

El pensamiento débil es una anarquía no sangrante. Es demasiado débil para organizar atentados. Se trata de propiciar áreas de libertad para los sujetos débiles, de emancipar al hombre. Hay una componente emancipadora en la desorganización de las democracias tardointerindustriales. La

autonomía es un intento de disolución del Estado (Vattimo, 1989, Párr. 9)⁸.

Así, y con la advertencia de correr el riesgo de ser promotores de debates de salón, nuevamente, como si en América del Sur fuéramos los únicos en iniciar procesos que nunca terminan por transformar la testaruda realidad. Es necesario seguir reflexionando acerca de qué significa para los que habitamos este continente. Indios conquistados, no indios. Europeos y sus descendientes. Negros esclavizados y sus descendientes. Los que se reconocen como parte de todos ellos y los que se vanaglorian de no ser ninguno de ellos (seres únicos). El concepto comunidad. Continuemos entonces, si todo concepto es inseparable del contexto en que fue pensado, compartido y en donde cobra sentido, su ubicación geográfica entonces es un dato, no su explicación.

Las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura (Santos, 2009, p. 146).

Para agregar más adelante lo siguiente:

La selección de los saberes y prácticas entre las cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica (Santos, 2009, p. 146).

Si esa es entonces la recomendación, pues trataremos de evitar los esencialismos, que mi cómoda posición enfrente de un computador y observando desde mi ventana cómo la vida se debate a diario en un contexto de pandemia, me invita a incurrir. No es fácil.

⁸ Ver, además Vattimo, G. y Rovatti, P. (1988). *El Pensamiento débil*. Cátedra.

No tiene por qué ser fácil. Razón tiene Edwards Said cuando nos recuerda que la solución de lo uno no es lo otro.

Sobre todo, espero haber mostrado a mis lectores que la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo. Ningún antiguo “oriental” se encontrará a gusto con la idea de que él es susceptible-demasiado susceptible- de estudiar a los nuevos “orientales” u “occidentales” que él ha fabricado. Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizás más que nunca (Said, 2007, p. 431).

O, mejor dicho, la solución a nuestra sociedad individualista no puede ser una sociedad comunitaria. Así de fácil no es. Todo colonialismo entonces a lo menos, debe ser comprendido por la historia de sus colonialismos internos. Así entonces, podremos pesquisar el sentido de las categorías que nos permitan imaginar los cambios. Impulsarlos, no desde la consigna ni la cita, según la norma de las revistas indexadas. Sino desde la comprensión del significado, el que se alcanza por la reconstrucción del contexto en que adquiere sentido.

No se trata de neutralizar el discurso, lo que se quiere es dejar de lado las cosas. Des-presentificarlas. Sustituir el tesoro enigmático de las cosas, previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir estos objetos refiriéndolos al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso, no al análisis lingüístico de la significación, sino a relaciones que caracterizan una práctica discursiva. Es decir, no tratar los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que remiten a representaciones o contenidos) sino como

prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan (Foucault, 1970, p. 78).

Nuevamente el ejercicio al que invito, es a proponer una comprensión acerca de “comunidad” pero no reemplazando un significado central (colonial) por otro periférico (no-colonial), pues esta binaridad omite que entre los no-coloniales también se construyen (construyeron) relaciones de poder y subordinación que resultan contrarios a lo que esperamos de una vida en-común. Así, si la discusión, problematización, revisión o re-significación de los binarismos que declaran como lugar de enunciación este territorio sur no son los suficientes, aún, o mejor, brillan por su ausencia, o mejor, porque alguien (algunos) consideran que son obsolencias, es ahí donde me quiero quedar. “Si la excepción es permanente, metodológicamente entonces es pertinente analizarla, develarla pues el olvido ha dejado de ser un componente implícito para convertirse en epicentro de un proyecto político” (Millacura, 2011, p. XXV).

Porque lo que está en juego no es la legitimidad o ilegitimidad del concepto, sino la legitimidad o la ilegitimidad de quien lo ofrece, expone, diserta.

Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (Foucault, 2001, p. 22).

Bien lo sabía Fanon (2009), quien, desde una mirada influenciada por el psicoanálisis, reflexionaba acerca del hambre por adquirir los símbolos del amo, en nuestro caso, por el pensamiento de la metrópolis, por las teorías del norte:

La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad.
Todo problema

humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera

siempre para construir el porvenir.

Y ese porvenir no es el del cosmos, sino el de mi siglo, de mi país, de mi existencia.

De ninguna manera debo proponerme preparar el mundo que vendrá detrás de

mi. Yo pertenezco irreductiblemente a mi época.

Y debo vivir para ella. El porvenir debe ser una construcción sostenida del hombre

existente.

Esta edificación se apega al presente en la medida en el que yo planteo este último

como algo que sobrepasar (p. 46).

En otras palabras (mis palabras), la idea es no negar o clausurar las diversas formas de violencia, explotación y dominación en el término racismo, por ejemplo, sino abrirnos a debatir de la manera más amplia y variada su manifestación. Dicho lo anterior, avanzar en no conformarnos con lo que desde la región sur o local o “incluso indígena” comprendemos como vivir en comunidad. En términos de Wallerstein (2001) lo anterior significaría:

La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro es el concepto central que sostiene al eurocentrismo, ya que las únicas pro-posiciones universalistas que han sido aceptables son aquellas que son eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esta separación de las dos culturas sostiene, por tanto, el eurocentrismo. Si se niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de debatir la reconstrucción de las estructuras del

conocimiento y, por lo tanto, ninguna forma plausible de alcanzar alternativas inteligentes y sustancialmente racionales al sistema-mundo existente (p. 39).

Porque los conceptos no son porque sí, sino el fruto de arduas disputas ideológicas entre personas (académicos, técnicos, profesionales, etc.) que al imaginarse triunfadores de tal disputa, sueñan con asegurarse un lugar, no solo en los discursos especializados de las ciencias sociales de esta parte de la geografía mundial, sino en otras geografías (internacionalización), para así alimentar el cuerpo con el fruto (más horas académicas, más textos, más investigaciones, más financiamiento) de tan arduo trabajo. Tal vez esto último pueda resultar un tanto confuso, traduzcámoslo entonces a términos comprensibles para la ciencia social; la producción académica de todo autor/a siempre va de la mano de su tiempo y su contexto. Y si bien su propuesta no puede ser presentada como acabada, sí puede ser presentada como orientada o dirigida o pensada por su autor.

Finally, doing being-and-becoming-a“real-Indian” is not something that one can do all by oneself. It requires the participation of others. One cannot be a “real Indian” unless one appropriately recognizes “real Indians” and gets recognized by others as a “real Indian” in the practices of doing being-and-becoming a “real-Indian.” Being a “real Indian” also requires appropriate accompanying objects (props), times, and places (Gee, 1999, p. 15)⁹.

9 Finalmente, hacerse y convertirse-en-un “verdadero-indio” no es algo que uno pueda hacer por sí mismo. Requiere la participación de otros. Uno no puede ser un “indio real” a menos que uno reconozca apropiadamente a los “indios reales” y sea reconocido por otros como un “indio real” en las prácticas de ser-y-convertirse-en-un “verdadero indio”. Ser un “indio de verdad” también requiere objetos que lo acompañen (accesorios), tiempos y lugares apropiados. (traducción libre). Otra lectura sugerida sobre el tema: Ivanic, R. (2005). The discursal construction of

Así me sumo con quienes prefieran referirse a la relación centro periferia en los términos de Santos (2018), es decir Norte/Sur, pero no como referencias cardinales, sino como metáfora entre los beneficiarios del capitalismo global y quienes han tenido que pagar el costo de tal beneficio. De esta manera no habría un solo Norte, tampoco un solo Sur.

Como medida transitoria, propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder, sobre todo por las que constituyen los espacios-tiempo estructurales arriba descritos, tanto en las sociedades periféricas como en las sociedades semi-periféricas y aún en las sociedades centrales. Esta opción por los conocimientos y prácticas oprimidos, marginalizados, subordinados, no tienen ningún objetivo museológico. Por el contrario, es fundamental conocer el Sur para conocer el Sur en sus propios términos, pero también para conocer el Norte. “Es en los márgenes donde se hace el centro y en el esclavo donde se hace el señor (Santos, 2018, p. 205).

Pues en ese norte “Desarrollado” también existen poblaciones excluidas, silenciadas, perseguidas, inmigrantes invisibles, desempleados, abusos, minorías étnicas, minorías sexuales, discapacidad, en fin, rechazo a la diferencia. Es en este punto en donde nuevamente vuelvo sobre mis pasos, para y desde el ejercicio del sur metafórico, recordar las acertadas palabras de Santos (2011):

Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas (p. 27).

Dicho lo anterior pregunto ¿Qué comprendemos por comunidad desde nuestros territorios sur? Porque si los discursos acerca de los derechos humanos conviven aún con la violación de los mismos, si la democracia se entiende como voto, obligatorio o voluntario, si la pobreza queda reducida al esfuerzo individual, eso de levantarse más temprano y acostarse más tarde y así un largo etc., por qué confiar en que desde la metáfora sur todos comprendemos lo mismo acerca de comunidad, o lo que es lo mismo, en nuestros horizontes utópicos todos/as/es estamos de acuerdo en que la única manera de acabar con el individualismo del sistema económico imperante es volviendo a las palabras anteriores al castellano. Algo así como, reemplazo individual por plural, indígenas por originario, central por descentralizado, nacional por plurinacional. Desconociendo con ello que cada uno de estos términos alcanza su pleno significado en contexto. Es decir, en los territorios en donde fueron enunciados para hablar sobre ellos. Y entonces comunidad por ¿lof? Tratemos de desarrollar el ejercicio de determinar si es lo mismo: Si tomamos como referencia a Juan Caniulaf Logko (2003) de Maiquillahue y lo expresado en el Informe de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (2003)¹⁰ podemos citar lo siguiente:

(...) Antiguamente se ordenaba la tierra con el conocimiento mediante conversaciones,... hay un ñizol mapu que se llama pikum mapu, también está el wiji mapu, puwel mapu, bafkeh mapu, en las tierras es donde se basaban nuestras conversaciones, nuestros conocimientos... Además existían

10 Para conocimiento del lector/a este documento es el resultado de: “la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM, da cuenta de los resultados obtenidos en su proceso de investigación llevado a cabo en varias regiones del país. La COTAM es una comisión que surge como respuesta a la Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato, implementada por el gobierno de la Concertación bajo la administración del presidente de la República don Ricardo Lagos Escobar. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas” Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Informes finales de los grupos de trabajo. Vol. 3 -Anexo. Tomo II (Santiago de Chile: Pehuén. Primera edición, Santiago de Chile, octubre de 2008), 567.

muchos el mapu: wente mapu, nag mapu, pewen mapu, ragkül mapu, chazi mapu, pwel mapu, éstos eran los nombres de las tierras que existían y así lo nombraban nuestros antepasados, es así como ordenaban sus tierras. A estas tierras se le llamaba el mapu... Todos estos nombres de tierra pertenecen al wajontun mapu... es todo el territorio mapuche, todos los que pertenecen al pueblo nación mapuche (Caniulaf, 2002, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1130).

Un poco más adelante y sobre la misma fuente Quidel y Caniullán (2003, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas), dirán.

(...) los Füta El Mapu, Fütal Mapu o Fütalmapu son las llamadas identidades territoriales que están conformadas por conglomerados menores como son los Ayjarewe que a su vez están constituidos de Rewe afianzado en la ritualidad como son los gijatuwe o lelfün. Los Rewe están constituidos a su vez por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan lof los cuales están constituidos por familias: xokinche (grupo de familias de un mismo az), reyñma (familia consanguínea directa), y füren (familia parental patrilinial y matrilineal). Desde aquí se distinguen los troncos de anünche (familias que siempre han estado en ese sitio desde tiempos inmemoriales) y akunche (familias que llegaron a asentarse en el territorio en un periodo posterior) (p. 1131).

Tal vez para el lector/a pueda ser un poco confuso comprender las dimensiones territoriales descritas, pero la finalidad es mostrar cómo territorio y personas están íntimamente ligadas. Relación entonces, que definiría nuestras actuales concepciones de comunidad. Continuemos entonces con el ejercicio, pero antes de avanzar un concepto es necesario traer a la vista del lector/a.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento- “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela maternal “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün kupal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos (Caniulaf, 2003, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1277).

Aparece aquí el concepto de Tuwün. Nuevamente recurrimos al Logko Caniulaf: “(...) Hay dos tipos de tuwün entre los mapuche. Los wezake tuwün (la mala ascendencia) y kúmeke tuwün (la buena ascendencia). (Caniulaf, 2002, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1134).

Los anterior significa que el Tuwún¹¹ es fundamental para exteriorizar y ratificar la pertenencia de un mapuche a un Futa el mapu a través de los siguientes elementos. Cito:

El primer elemento es el zugun¹² como medio de comunicación, el cual posee particularidades distinta

11 Una traducción comprensible en castellano sería, lugar de origen. ““el conocimiento relacionado con la familia es algo global, es amplio, tiene que ver con una visión de mundo... la familia se relaciona con los vegetales, con la tierra, con los animales y con todo lo que existe en su entorno”. En este sentido, el conocimiento acerca de la relación de parentesco se plantea en relación con a las siguientes dimensiones: sociocultural, tiempo-espacio y hombre-medio natural” (Quintriqueo y Quilaqueo, 2006, p. 85).

12 La lengua, se refiere a las variedades dialectales de la lengua mapuche.

dependiendo del Fūta el mapu al cual se adscribe cada lof y que tiene su expresión en la forma de realizar los discursos, como por ejemplo: Koyaqtun (lugar donde se toman los grandes acuerdos), wewpin (discurso), zugutun (opiniones).

Un segundo elemento a considerar, es el contexto social donde el che¹³ se relaciona con su igual (el che en relación al che). En este plano, encontramos esa particularidad o diferencia en la forma de vestir (tukutuwün), en los colores y ornamentación de la vestimenta, en el tipo de diseños de las mantas (maküñ) y de la platería (ragawtun).

Un tercer elemento de relevancia, son los rasgos físicos (chumgechi azgen) o biotipo humano, lo cual se aprecia en la diferencia existente entre el Fūta el mapu Pewenche y Bafkehche en donde claramente hay diferencia respecto de la estructura física y facial de los che (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1134).

Así, persona y territorio, van de la mano. Historia familiar y sentido de pertenencia, van de la mano. Territorio y todo lo que lo habita, van de la mano. Lo anterior significa, al menos, que “lo común”, “lo comunitario”, no solo incluye a las personas (che) sino que a todo lo que da sentido de pertenencia (identidad). No creo necesario extenderme en describir que el sistema económico y social que ordena nuestras vidas no considera las dimensiones que hacen particular el sentido de vivir junto a otros/as a partir del conocimiento mapuche. Entonces ¿Es posible traducir una comprensión de una cultura a otra sin antes no modificar, reactualizar o resignificar el contexto en que dichos conceptos adquieren pleno significado?

No se trata de enarbolar banderas en medio de la revuelta. No se trata de empatizar con el sufrimiento del Pueblo Mapuche. No se trata de elegir constituyentes a partir de la negación de otras identidades (léase afrodescendientes), se trata de que, si nos vamos a

13 La persona, sujeto/a.

descolonizar, hagámoslo a partir de lo que hoy pobremente sabemos. Tal vez en el camino encontremos las herramientas teóricas y metodológicas que nos permitan comprender mundos que fueron. A diferencia de la historiografía nacionalista y positivista, no creo que el pasado no se vuelve a repetir. Lo anterior es colonial y el mejor argumento para afirmarlo es volver a las lenguas indoamericanas donde el pasado se manifiesta y se actualiza una y otra vez, como los sueños que también son fuentes de conocimiento en esos mundos que fueron y que conviven con el hoy como latencias, sospechas, corazonadas. Al terminar, solo recordar una cita que sin duda tienen mucho que ver con lo anteriormente expuesto. “(...) lo decolonial es una moda; lo poscolonial es un deseo y lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente” (Federici y Rivera Cusicanqui, 2018).

Expuestos los argumentos, entonces la invitación es a no dejar que los conceptos impongan sus significados sin los contextos que los expliquen, porque sí. Nada es porque sí. La poscolonialidad sería entonces avanzar en proponer conceptos, categorías y/o jerarquías (muy academicista por lo demás) que rompan el molde, desborden la comprensión de la realidad (que sin lenguaje no es), se libere de las falsas oposiciones y se mantenga alejado de la unilateralidad del punto de vista de la autoridad. En suma, conceptos que nos hagan volver a la comprensión y re-observación del orden natural, claro, si es que existe algo parecido.

Referencias

- Arendt, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Taurus.
- Agamben, G. (2006 [1996]). *La comunidad que viene*. Pre-textos.

- Bataille, G. (1997). *El Erotismo*. Tusquets Editores.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y Simulacro*. Kairós.
- Beach, R., Green, J., Kamil, M. y Shanahan, T. (Eds.). (2005). *Multidisciplinary perspectives on literacy research*. Hampton Press.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Arena.
- Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas (2008). Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. *Informes finales de los grupos de trabajo, vol. 3, Tomo II*. Pehuén.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Laner (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. Plural Editores.
- Esposito, R. (2003). *Communitas Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Federici, S. y Rivera Cusicanqui, S. (2018). Conversatorio. XVIII. *Feria del libro Internacional del Libro*, 14 de octubre de 2018. <https://vimeo.com/335774684>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Foucault, M. (1970). *La Arqueología del Saber. Traducción de Aurelio Garzón*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.

- Gee, J. P. (1999). *An introduction to discourse analysis. Theory and method*. Routledge.
- Guzmán, C. (s.f.). *Patio 29, fosa común Cementerio General, Chile*.
<https://www.fotocommunity.es/photo/patio-29-claudio-guzman/40377974>
- Hobsbawm, E. (2006). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Crítica.
- Ivanic, R. (2005). The discorsal construction of writer identity. En R. Beach, J. Green, M. Kamil & T. Shanahan (Eds.), *Multidisciplinary perspectives on literacy research* (pp. 391-416). Hampton Press.
- Janacua, J. (2017). Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro. *Sincronía*, 71, 92-102.
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/5138/513852523004/html/index.html>
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2002). *El mito nazi. Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo*. Anthropos.
- Millacura, C. (2011). *Acerca de lo Contemporáneo de un Viejo Discurso*. [Tesis doctorado, Universidad de Chile].
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Traducción de Juan Manuel Garrido Wainer. LOM Ediciones-Universidad ARCIS.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada. Traducción de Pablo Pereira*. Arena Libros.
- Nancy, J. L. (2007). *La comunidad enfrentada*. La cebra.
- Nicol, E. (1997). *El porvenir de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

- Organización Mundial de la Salud. (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Organización Panamericana de la Salud, oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud.
- Quintriqueo, S. y Quilaqueo, D. (2006). Conocimiento de relación de parentesco como contenido educativo para escuelas situadas en comunidades Mapuches de Chile. *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 7, 81-95.
- Rancière J. (2003). *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción de Núria Estrach. Laertes.
- Riekenberg, M. (2014). La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia. *Revista Pilquen*, 1(17), 1-11. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347532062001>
- Rodríguez Vásquez, D. (2017). *El genocidio de Ruanda: análisis de los factores que influyeron en el conflicto*. Instituto Español de Estudios Estratégicos.
http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2017/DIEEE O59-2017_Genocidio_Ruanda_DanielRguezVazquez.pdf
- Romero, O. (2018). *Consideraciones sobre La Comunidad en el Pensamiento de Jean-Luc Nancy desde La Violencia Contemporánea*. [Tesis maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. DeBolsillo.
- Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: La Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Siglo XXI Editores.
- Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 16(54), 17-40.

- Santos, B. (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur. Antología Esencial. Volumen I*. CLACSO
- Vattimo, G. y Rovatti, P. (1988). *El Pensamiento débil*. Cátedra.
- Vattimo, G. (1989). *El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante. Entrevistado por Camilo Martin*. El País.
- Vattimo G. (2016). *El pensamiento débil nos hace personas más fuertes. Entrevistado por Luis Amiguet*. La Vanguardia. <https://www.lavanguardia.com/lacontra/20160613/402464062440/el-pensamiento-debil-nos-hace-personas-mas-fuertes.html>
- Villoro, L. (2003). *De la libertad a la comunidad*. Transcripción del ciclo de conferencias en la Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Fondo de Cultura Económica.
- Von Wangenheim, H. (2009). El Discurso Sobre el Fenómeno de la Médium Unidad en las Religiones Afrocubanas. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 169-203.
- Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de Sociología*, 15, 27-39.
- Zhuangzi. (1996). *Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta*. Kairós.

LO RURAL EN CUESTIÓN

Germán Rozas*

Introducción

La perspectiva desde la cual se aborda este capítulo es desde la psicología comunitaria, crítica y decolonial. Este enfoque señala que la modernidad o el paradigma occidental hegemónico ha colonizado nuestra manera de pensar (Gruzinsky, 2000), nuestra forma de ser y de vivir. De modo que, a través de diferentes mecanismos de dominación de carácter psicosocial, la comunidad ha aceptado sin tener consciencia de ello, que la realidad es tal como la plantea ese modelo.

Esta conformidad, apunta a mirar la realidad en base a una jerarquía social, la cual aceptamos como verdadera y una vez que esta se encuentra en funcionamiento, la sociedad se ordena en base a aquellos que se ubican en los niveles superiores, posición permitida para gobernar y tomar decisiones y otros, son empujados hacia los niveles menores, bajo la premisa de ocuparse del trabajo obrero que sostiene la sociedad.

Dicha jerarquía se construye en base a mecanismos de dominación. Como es el racismo, durante el siglo XIX, que justifica que la población blanca tenga mejores condiciones para ubicarse en la cima de la jerarquía. Previamente bajo el mecanismo de la “pureza de sangre” durante la época de la colonia en el siglo XVIII y anteriores, señalaba que la creencia en Dios era un requisito fundamental, marginando con ello a la población indígena y afrodescendientes. Más adelante a principios del siglo XX, bajo el mecanismo del concepto de ciudadano, entendido en las primeras

* Doctor en Ciencias Humanas, mención Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile. Psicólogo, Universidad de Chile. E-mail: grozas@uchile.cl

décadas, como incluidos sólo aquellos que eran “civilizados”, con educación y con bienes, pero excluyendo a las clases socioeconómicamente más desposeídas, como a sí mismo, marginando a las mujeres por supuestas inhabilidades del “sexo”; y, finalmente en la segunda parte del siglo XX, dentro de otras fragmentaciones, la calificación de países subdesarrollados a todos aquellos que no cumplimos con los estándares de calidad de vida definidos por aquellos países que se autocalifican de avanzados.

Esta colonización del pensamiento y de nuestra forma de vivir, desde la psicología se realiza instalando el paradigma occidental moderno en nuestra mente (Quijano, 2000), en nuestros procesos cognitivos. Esto último es un amplio campo de fenómenos en los cuales la disciplina ha trabajado más de 100 años, lo que permite decir con evidencia que el aparato psíquico es una construcción directamente relacionada con lo social y lo cultural (Sandoval 2004), por ende, determinado significativamente por las sociedades en las cuales vivimos.

Dentro de una vasta gama de procesos cognitivos se encuentra el pensamiento, el imaginario, la memoria, el deseo, las emociones, la identidad, el lenguaje. Los cuales articulados con ciertos mecanismos como es el discurso, la educación, el trabajo, la familia y otros procesos, se conforma una estructura de influencia, de cooptación y en definitiva de control de las personas y de las comunidades hacia comportarse de manera dirigida a sostener las sociedades modernas.

Frente al campesinado se ha desarrollado el imaginario de su habitual condición de pobreza. Pero, desde la perspectiva aquí presente, el problema, es que esa narrativa no es la única. ¿Cuál será la mirada, la reflexión que hacen los propios campesinos y los indígenas sobre esas interpretaciones? Intentando en este espacio construir esa opinión, es posible decir que, si bien ellos pueden entender la pobreza y aceptar que hay déficit en sus recursos de vida,

también es muy probable que indiquen que ellos tienen muchas riquezas que otros sectores sociales no tienen. Mejores alimentos, vida sin estrés, calidad de vida en cuanto a contacto estrecho con la naturaleza y los animales, que además tiene sus propios sistemas de sobrevivencia, su propia música y danza, su propia cosmovisión cultural. De esta manera observamos que la realidad no siempre es tal como la plantean los discursos, hay otras verdades.

En este contexto dinámico de formación y articulación de procesos cognitivos, es importante la identidad (Hall y Du Gay, 2011). En tanto ésta es un fenómeno central de la subjetividad. La identidad refiere a como se percibe la comunidad a sí misma y, por lo mismo es una fuerza psicosocial de gran envergadura. Desde el momento que construimos una identidad como pobres, se derivarán de allí formas de comportamiento de la comunidad que la conformarán y la harán instalarse en los últimos escalafones de la jerarquía. Si, por el contrario, la identidad es positiva en la línea que una población campesina se auto percibe como capacitada para trabajar la tierra a su modo y, lo que necesita no es una política social caritativa del gobierno sino realizar una invasión o una toma de ciertos territorios, es probable que dicha comunidad lo lleve a cabo. Ello porque la reestructuración subjetiva le ha permitido romper con el imaginario conformista de la pobreza y en contraposición ha construido una identidad empoderada.

Una vez señalados los procesos subjetivos básicos, podemos ya entender cómo funciona una comunidad rural instalada en la sociedad y en su contexto de relación con distintos actores sociales y con el Estado.

Construcción de lo rural

Lo rural, sin duda no es una realidad natural, sino es una construcción social. Se encuentra ubicado en una escala intermedia

entre la ciudad o lo urbano y la selva. Muy vinculado a lo campesino, a la producción agrícola y a zonas de naturaleza agreste, ya sean montes, campos, montañas o costas pesqueras.

En general, lo rural, es fruto de la sociedad hegemónica occidental, que lo construye en función de sus necesidades de carácter económico, político y cultural. Lo relevante para esta sociedad no es lo rural sino lo urbano, en tanto allí se expresa con mayor plenitud el paradigma occidental, de modo que lo rural es algo secundario, más bien un instrumento que satisface las demandas de lo urbano.

No obstante, lo rural, no puede dejar de existir en tanto es lo que permite la relevancia de lo urbano a través de la comparación y a través de ser conformado una herramienta, una pieza más de soporte de lo occidental.

El paradigma hegemónico de la sociedad occidental está caracterizado por algunos elementos relevantes como son la importancia de la razón, del individuo, lo patriarcal, lo evolutivo. Todos aspectos que, de manera interdependiente, instalan un modo de vida que conduce a la población en la dirección de la sociedad moderna, con base en el Estado republicano.

Una forma inconfundible de referirse a este paradigma es el eurocentrismo (Dussel, 1994). Es decir, su emergencia, pone a ese continente, como el núcleo principal en cuanto a definición de que es el verdadero sentido de evolución de la sociedad humana y por tanto la inescapable obligatoriedad de que el resto de los continentes deben acoplarse a esa senda ya definida por el centro. Una vez que el eje mundial se modifica, EEUU pasa a complementar ese centro europeo, con la pretensión de ser el rector de toda la vida en el mundo.

La sociedad occidental es hegemónica, por cuanto se ha impuesto sobre otros tipos de sociedades, haciendo valer no solo su fuerza bélica, sino también su ideario, su proyecto mediante un

registro argumental poderoso que se expresa a través de múltiples medios de comunicación, entre los cuales uno de los más destacados es la educación. Pero, lo que en definitiva ocurre con su hegemonía es la minorización, la desvaloración y con ello la fragilización de otros sistemas de vida, de otros paradigmas, los cuales terminan por desaparecer o dejar de ser fuentes de inspiración para la población.

La imposición de esta hegemonía, no es gratuita, sino obedece a beneficios de gran envergadura que acumula el centro rector, que implica un mejor estándar de vida, ganancias económicas, disponibilidad de mayores espacios y territorios; mayor control en la toma de decisiones, proyección segura en el tiempo, etc. De modo que la instalación de su estilo vida y su tipo de sociedad le permite una prolongación en el tiempo y su reinstalación en espacios subalternos asegura y fortalece sinérgicamente la hegemonía del mismo sistema.

Invencción de lo Rural desde lo Urbano

En el debate internacional dentro de las Ciencias Sociales ha estado presente la diferencia entre el centro y la periferia. Localizando en las periferias a los continentes pobres y subdesarrollados, también denominados el tercer mundo y los del centro, a los países europeos y a EEUU.

Sin embargo, en dicha relación existe otro vínculo similar entre lo urbano y lo rural. En donde de forma paralela, lo rural se encuentra al servicio de lo urbano, el cual, como centro, dirige e indica las directrices más relevantes, en las cuales cabe lo rural como un lugar de extracción de recursos para beneficio de lo urbano y por otro lado como el espacio de ejecución, de lo práctico, de aplicación, del espacio no pensante y disponible para las demandas de lo urbano.

No obstante, para llegar a ese nivel de relación, de centro y periferia, el lugar desde donde se dirige hasta el lugar donde ejecuta, se requiere una construcción de lo rural, una definición que permita que este territorio, ingrese a la categoría de espacio subalterno o de territorio disponible a las necesidades de lo urbano.

Entonces, la definición inicial de lo rural no es en tanto rural sino en tanto espacio definido como primitivo y desconocido, en general también definido como salvaje. Es decir, es un territorio donde se encuentra la naturaleza en bruto, salvaje, en todo su despliegue y complejidad. En ese sentido se configura un concepto inicial de lo rural como el lugar del pasado y primitivo y, por tanto, aquí se saca una conclusión muy importante que es caracterizarlo como inmaduro. Esta conclusión es la llave maestra para justificar la apropiación de lo rural, desalojar a las poblaciones locales que lo ocupan, si es necesario, y comenzar la explotación del mismo, en base a las directrices de lo urbano. Pero, antes veamos algunos procesos de conceptualización y reconceptualización de lo rural, para llegar a ese punto.

Una mirada es la exploración de lo rural, en tanto espacio primitivo y desconocido. Esto es incentivar el espíritu de conquista, en los grupos más avanzados en la ciudad o lo urbano, que lleva oculto la idea de la dominación. No hay que olvidar que la episteme moderna instala la conformación de lo individual y de la razón, para conseguir la emancipación de la monarquía. Pero, luego esta libertad se expande hacia la conquista de lo externo, del otro, de lo que está allí afuera (Tuhiwai, 2016).

De modo que, una parte de este proceso de invención es concebir lo rural como ese espacio no conquistado, selvático, misterioso, potencial; es conceptualizado así, como un lugar diferente al propio, es decir distinto al centro, lo urbano, desde donde se mira hacia lo que está allá afuera, allá en la distancia, allá en lo desconocido. Se construye así la idea de lo externo y salvaje frente

al lugar de lo interno, lo urbano, lo propio, que es el territorio de seguridad y protegido. Lo rural es lo otro, la selva, el espacio ignoto, donde reinan otras normas. Entonces, nace el espíritu de exploración, nace el explorador y/u hálito de conquistador (Kant, 2004), se inicia la campaña de penetración y de conquista, se forma el ideario que construye y que invita al mundo urbano a salir de su espacio de seguridad a conquistar y dominar lo rural, entendido como lo primitivo y lo misterioso.

Posteriormente, una vez ya instalado en ese espacio primitivo, pero ya dominado, comienza la construcción de lo rural propiamente tal. Pero, para llegar a ello se requiere un mecanismo de transformación y de tránsito hacia lo rural, un proceso de domesticación, se requiere una “educación” (Sarmiento, 1845). Tránsito, que entre otras formas puede pasar por depredar los árboles, hasta dejar el terreno limpio para su cultivo, que incluye la siembra de especies promovidas por el mercado urbano; también ese despeje de árboles permite la instalación de ganado, para la producción de carne, de leche y sus derivados. Por otro lado, esa misma limpieza permite la explotación de recursos como el agua, el petróleo, el gas, el cobre y otros minerales. Todo ello, implica la formación de una capa de población que, desde el campesino hasta el profesional, se forme y desarrolle su vida en esa dirección.

Otra forma de tránsito de ese espacio primitivo en espacio rural, es instalar una conceptualización de deterioro del lugar en cuestión. Es decir, ese territorio objeto del interés de lo urbano, comienza a ser visto, imaginado o nominado como un desierto, como tierras marginales, o como tierras baldías. Esa conceptualización descalificante que busca definir ese lugar “rural” como inútil, sin vida humana, sucio, pantanoso, peligroso, es un mecanismo que igual que el primero, permite apartar un territorio que tiene un uso y usufructo por parte las poblacionales locales, para dejarlo libre de control de esa población y luego posteriormente una vez ya nominado e

identificado como vacío, es apropiado por el Estado o empresas y negociantes para darle finalmente un destino productivo.

De esa manera, a través de dichos mecanismos, y seguramente otros más, esos espacios van adquiriendo la definición de rurales, propiamente. Lo rural, entonces, pasa de ser primitivo e inmaduro, como hemos señalado, o lugar deteriorado, a ser un espacio productivo (Rozas, 2018), que dispone de ciertos recursos, con un potencial, factible de explotar y, ahora a disposición, del centro urbano.

Habría que advertir que esta apropiación no es transformarlo en espacio urbano o ciudad, sino en un territorio que su función no es otra que producir los recursos, servir y estar a disposición de lo urbano, es decir un territorio subalterno. Principalmente desde las necesidades económicas, es el lugar de lo productivo en cuanto a alimentos para la ciudad y luego es el espacio extractivo de madera, carbón, cobre y otros minerales.

Decíamos más arriba que lo rural es una construcción social, pero, lo es igualmente lo urbano. No obstante, lo urbano o la ciudad, es lo prioritario. En este sentido lo rural es el alter ego (Lévinas, 1993) de lo urbano, es un otro subalterno, de modo que su rol principal es atender las necesidades de lo urbano. Pero, también lo rural desde lo cultural o desde lo conceptual, es la fehaciente demostración del atraso, del no uso de la tecnología, de un espacio donde circula lo físico, lo corporal, lo tosco, todo aquello que corresponde al pasado.

La ciudad por el contrario es la expresión del desarrollo de la planificación, de la razón, de la funcionalidad, de la eficiencia, de los adelantos tecnológicos, de la concentración del poder y de la población, de la capacidad productiva, de la instalación del sujeto moderno.

La fuerza de este ideario de privilegio hacia lo urbano, la fuerza de los hechos ha llevado a la modernidad a la transformación de lo rural en urbano, la evolución hacia lo urbano, en tanto esto es lo deseable como el único camino a seguir. En tanto lo rural es lo atrasado, por tanto, es el pasado que deber avanzar hacia el futuro, como una cuestión natural y normal de cambio hacia el desarrollo. Es así como los datos demográficos muestran que hace 100 años, en el caso de Chile, la población rural era de un 70%, y en cambio en años recientes ha llegado sólo al 30% (Rozas, 1998) e incluso al 25% según otros datos (Cepal, 2012; Lattes, 2010).

En este sentido se valora la mayor calidad de vida que tiene la población urbana, en cuanto a salud, a vivienda, a educación, a trabajo, etc., de modo que los planes de los gobiernos y de los organismos internacionales es mejorar esos bajos estándares en el ámbito rural, manifestando su preocupación por las malas condiciones de vida del sector rural y, consecuentemente proponiendo estrategias de intervención para sacar a esas poblaciones de sus condiciones vulnerables.

Lo rural en función de las necesidades de lo urbano

Decíamos que la agricultura, la ganadería, la minería, la explotación excesiva de los productos del mar, son todas áreas productivas de lo rural que están construidas para beneficio de lo urbano (Landini, 2015). De allí que, en realidad, lo urbano sea el gran monstruo, la verdadera bestia que todo lo consume, maderas, minerales, agua, alimentos.

A través del latifundio, de las plantaciones a gran escala, de los fundos y las fincas, lo rural se estructura en base a una posesión desigual de la tierra. Pocas familias poseen grandes extensiones y la mayoría de la población pequeños ranchos con los cuales apenas puede vivir.

Ello genera desquiciamiento y pobreza en la gente del campo. Produce migración a la ciudad, con la consabida pobreza que los espera, produce migración hacia los centros productivos industriales. Así, los migrantes de lo rural salen del campo y se van a la ciudad, pero en el campo quedan los que no pueden migrar o los que no les interesa, los viejos, los niños, los indígenas.

Es así como el nivel de vida disminuye en el campo, el sistema productivo instalado por la ciudad en el campo destruye las formas de sobrevivencia propia y naturales del campesino y del indígena. Rompe su sistema de vida porque le quita sus tierras, lo rompe porque instala monocultivos, grandes plantaciones, porque genera un sistema de trabajo muy mal pagado y una cultura de servidumbre vinculada a la sobrevivencia en un rancho o conuco.

Por otro lado, lo urbano estimula y produce la tecnologización (Alemán, 2015), con uso de maquinarias, e introduciendo semillas tratadas biotecnológicamente, que en muchos casos hoy en día son productos transgénicos, también se estimula el uso de pesticidas y de fertilizantes, todo ello con el propósito de favorecer el crecimiento de la planta cultivada evitando su interrupción por plantas silvestres o maleza, además los fertilizantes mejoran y aceleran el crecimiento.

En este plano hoy se ha producido una fuerte crítica a la manipulación genética de las semillas, no por la manipulación misma sino por el condicionamiento que se hace a la planta, la cual una vez que crece y muere, no puede reproducirse. Ello fruto de una manipulación genética que evita que el campesino o pequeño productor a quien se le vendió la semilla la pueda reproducir por sí mismo, como antes lo hacía y, más bien se vea obligado volver a comprarla a la empresa comercializadora. Es el caso de la empresa “Monsanto” (Ecoosfera, 2013) que además de la manipulación genética ha generado un tipo de relación con sus clientes y campesinos, de control de sus compras hacia una compra obligada a la misma empresa.

En otro plano, el control de lo rural apunta a privilegiar y a castigar ciertos cultivos. En primer lugar, en el ámbito rural de los países de América Latina, se exige al productor, o los poseedores de la tierra el cultivo de productos que se relacionan con alimentos “europeos”. Esto lleva un cambio de conducta y de tipo de cultivo que implica plantar producción para las agroindustrias, luego la instalación de Viñas, por ejemplo, que son muy demandadas en el cono sur, y otros productos como son el trigo y la cebada. Con el trigo se hace la harina, con la harina se hace el pan, pero no hay que olvidar que el pan ha sido creado en la cultura europea, de manera que su influencia se ha expandido mañosamente por toda América Latina.

Por otro lado, se privilegia el eneken, la soya, el pino y los eucaliptus, como materia prima para la fabricación de productos secundarios como cuerdas, jabón, madera de construcción, como el papel para computadores, entre muchos otros y finalmente se promueve las plantaciones de monocultivos, procedimiento que favorece cultivos de alta demanda como, por ejemplo, la palma africana que permite la obtención del aceite, pero que al mismo tiempo es severamente anti-ecológica.

Todas estas orientaciones y selectividad en el proceso agrícola sin duda apunta a los productos favorecidos por la modernidad, pero, ello incluye ocupar la tierra y espacios fundamentales para la vida local, generándose un despojo de la tierra a los indígenas, obligando a los sectores campesinos pobres a vender su tierra y contratarse sólo como trabajadores agrícolas y por otro lado además rompe la cadena trófica de plantas y animales, de modo que se genera un quiebre y un descalabro ecológico en la región, disminuyendo la diversidad biológica de un territorio.

Habría que agregar que la nueva producción asociada a la modernidad, cambia el patrón alimentación de la población local de modo que debe comenzar a consumir otros alimentos que le resultan desconocidos y más elevados en cuanto a precio en relación a sus

antiguos productos locales que manejaba, que se adaptaban a la cadena ecológica y que además resultaban mucho más económicos.

La composición imaginaria de lo rural

Lo rural son muchas cosas, pero lo que nos interesa son aquellos elementos que conforman el imaginario sobre este fenómeno. En esa dirección a continuación se dará cuenta de algunos de ellos que son tal vez los más emblemáticos, pero que en su frecuencia de uso conforma la idea fuerza que tenemos sobre este espacio.

La selva

La selva es el espacio que se encuentra más atrás que el bosque, en tanto este último está más domesticado. Por tanto, la selva es primitiva y salvaje, y en general no habría contado con la intervención humana. Aquí lo correcto sería decir que no ha contado con intervención de las sociedades modernas, hasta cierto punto, porque las selvas han sido normalmente transitadas por grupos humanos, adaptados a ellas, que viven en una relación no depredadora.

Se caracteriza por leyes que gobiernan la selva, son normas no impuestas por el ser humano, ni por su sociedad, sino en base a leyes de la naturaleza propiamente tal. No obstante, esas regulaciones no necesariamente son salvajes, sino que responden a un conjunto de orientaciones de preservación de la vida, donde las distintas especies se reproducen constantemente en la perspectiva de desarrollar las habilidades necesarias para mantenerse vigentes.

En ese sentido, la competencia, fenómeno que aparentemente huele a una lucha por la vida, más bien es un acicate a la búsqueda de nuevos recursos y nuevos espacios de sobrevivencia, en una

competencia que es al mismo tiempo una suerte de cooperación, de modo que se desarrolla una cadena de relaciones que configuran un círculo virtuoso que permite la vida en base a un engranaje que se alimenta así mismo.

En este sistema se imbrican las plantas, los animales, las aves, los árboles, los insectos y todo tipo de existencia, que incluye igualmente el territorio y el clima, de modo que resulta un todo alimentado recíprocamente por cada individuo y por el todo al mismo tiempo.

Pero, esta visión que nos habla de la maravilla que es el fenómeno de la selva, no es la interpretación que hace el mundo urbano. Para este, la selva es un lugar de máximo peligro, por cuanto este tiene la capacidad de eliminar al ser humano y ser digerido complemente por cualquiera de sus sistemas. Se la señala como aquel espacio caracterizado por el caos, el desorden, por lo irregular, procesos que escapan al manejo del ser humano, de manera que este, frente a la selva queda desvalido y pasa a ser una entidad muy frágil y fácil de ser consumida.

Además, su apreciación es que la selva es un espacio, cuya ley principal es la sobrevivencia en base a la muerte del otro. En el cual el triunfo, se debe al espécimen más fuerte y con más recursos de exterminación de los demás. En ese sentido la selva es sinónimo de muerte y no de vida, para el mundo urbano.

Todos estos argumentos son constantemente alimentados en la sociedad mediante los medios que entregan información desde la TV hasta el sistema educativo, los cuales en su mayoría acusan a la selva como un espacio indeseable, peligroso, potencialmente asociado a la muerte y a la destrucción. Este imaginario, permite la justificación de la eliminación de la selva, configurándose el argumento que la selva no es parte de la evolución del ser humano y que lo correcto es su desaparición. Probablemente este es el justificativo a la base del planteamiento del presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, cuando

promete cambiar los decretos que protegen el Amazonas, para dar libertad a las empresas para que la intervengan y obtengan de ese territorio ecológico perfectamente balanceado, los productos más rentables para el progreso y el consumo moderno (France 24, 2018).

Entonces, a partir de esta idea de selva, nace una segunda idea que es la transformación de la selva en un espacio rural, es decir un espacio útil al mundo urbano. Y para este efecto, se requiere someter a la selva a una domesticación, como si esta fuera un caballo salvaje. Domesticarla significa eliminar sus áreas no controladas, extinguir aquellos animales dañinos para la vida del ser humano y luego aprovechar su potencial en función de darle una utilidad para las necesidades de lo urbano. Así es como la selva se transforma en un espacio agrícola, minero o extractivo de materias primas.

El Bosque

El bosque es un concepto de una larga construcción que viene de la edad media. Resulta paradójico que la selva que rodea a las pirámides Mayas de Tikal (Guatemala), eran vista por la población local maya no como selva, ni como bosque sino como el jardín. No obstante, el bosque en la tradición europea es visto como el lugar de lo oscuro, donde lo salvaje se esconde y acecha para llevar a cabo su ataque, allí están o viven las fuerzas ocultas o los animales feroces, que en cualquier momento matan.

A partir de ese concepto de Bosque es que surgen las historias que dan forma a esa entidad agresiva, que dieron vida a una narrativa de miedo, de terror, de animales sanguinarios o por otro lado de espíritus malignos, con la presencia de brujas, demonios y toda suerte de animales grotescos.

De allí que, para el imaginario europeo, la idea es salir del bosque, bajar de los árboles, caminar por la planicie (Hiraoka y Mora, 2001). El ser humano explica su evolución, como un alejamiento del bosque, de los árboles; los monos son de los árboles y permanecen

allí, no evolucionaron, el ser humano sí, el caminar erecto por un plano es parte de ese proceso, caminar por un espacio abierto, despejado, sin árboles.

El camino a seguir es salir del Bosque y por ello, se justifica que la evolución de la sociedad, la construcción de la ciudad, pasa por despejar los árboles, sacar los árboles, destruir el bosque.

Además, el bosque, con sus plantas y árboles son un obstáculo para la agricultura y la ganadería, y para la instalación de la ciudad, por lo mismo su eliminación no sólo se justifica sino también se hace necesario para la sobrevivencia de la sociedad que depende de explotar esa tierra. Así, el lugar que está ocupando el bosque requiere ser despejado, pues se hace necesario plantar productos que son bienes de alimentación y son insumos para la industria, o allí se encuentra la materia prima mineral para la siderúrgica.

El Desierto

Otro territorio que sufre un proceso similar es el desierto. El imaginario construido sobre este espacio, apunta principalmente a una tierra árida, seca, a veces arenosa, con altos niveles de temperatura, sin vida animal o muy escasa. Lo más relevante al respecto es que son considerados sin población humana, espacios vacíos.

Esta construcción, igual como se ha señalado más arriba tiene su objetivo, principalmente decir que, en su inutilidad, es un territorio que puede ser ocupado por el Estado y el gobierno, sin que exista una violación de propiedad, en tanto esté vacío y no se esté usurpando un lugar de vida de una comunidad.

Este imaginario, cumple los pasos que se han señalado anteriormente en el sentido de devaluar el concepto que se tiene de esta tierra, para que una vez ocupada, se reelabora la idea y se reconceptualiza como útil. De manera que este lugar pasa por un

tránsito, una metamorfosis, que permite al Estado apropiarse de la misma.

Este proceso ha ocurrido en muchos casos en América Latina, y se encuentra muy documentado por Trejo (2011), en su texto *Los desiertos en la historia de América*. En el caso de Argentina se llamó la conquista del Desierto, o campañas del desierto, momento en que el ejército argentino por mandato del respectivo gobierno, inició un proceso de posesión de ciertas zonas, las cuales, si estaban habitadas, pero que en dichas campañas fueron eliminadas o marginadas hacia otros espacios.

Igual cosa ocurrió en el caso de la mal llamada Pacificación de la Araucanía, en Chile (Marimán et al., 2006). Una medida similar se vuelve a tomar en Argentina en la zona sur en los inicios de la región de la Patagonia, en las cercanías del lago Nahuelhuapi (Curruhuinca, 1993). Situación parecida ocurrió hacia el fin del cono sur de América latina, en tierra del fuego, con la exterminación de varias culturas indígenas, totalmente habituadas a una vida en la zona. Pero, una vez desalojadas o exterminadas, la zona fue parcelada y apropiada por colonos, mestizos y extranjeros y transformada en tierra productiva e industriosa desde la perspectiva de los gobiernos en el poder. Uno de los casos emblemáticos de esta fue la “Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego” de la familia Nogueira y Braun, de origen portugués y ruso, localizada en 1874 en la ciudad de Punta arenas.

Es así como el desierto, no es un desierto, sino que fundamentalmente es un constructo, utilizado en función de los intereses desarrollistas de las naciones con fines de justificar la invasión de tierras, indicando con dicha palabra la aparente ausencia de población, para luego transformar la tierra en una zona explotable, previa ocupación de la misma.

El desierto, entonces, forma parte de lo rural, que, como un componente, junto a lo que es el bosque, la selva y otros lugares,

configura un panorama articulado y resignificado socialmente, un concepto que ocupa un lugar subalterno a lo urbano.

Lo rural, el pasado

En el imaginario se señala que lo rural es más antiguo que lo urbano (Tuhiwai, 2016), aspecto que no necesariamente es cierto en la medida que cuando nace lo urbano, nace igualmente lo rural. En tanto la existencia de uno depende de la existencia del otro. Sin embargo, se afirma contantemente la idea que lo rural es lo más antiguo para finalmente decir que representa al pasado y más aún que este es el paso anterior a lo urbano. Es decir, que la secuencia evolutiva va de lo rural a un momento más evolucionado que es lo urbano.

Para ello, se instala la idea de la evolución y esto asociado al tiempo, lo urbano es el presente y el futuro, lo rural es el pasado. Se acusa a lo rural de atrasado en tanto se encuentra más cerca del estado de selva. En tanto la selva da cuenta de la presencia de animales, de lo natural, de lo agreste. Además, en lo rural, el trabajo con la tierra, en labores de cultivo y cosecha, lo tradicional, sería una forma de vida de antaño.

Muy diferente del trabajo de lo urbano que refiere a un trabajo con productos desarrollados por la sociedad, en espacios construidos por el hombre y que están nutridos por la tecnología.

Lo rural visto como el pasado y aquella forma de trabajo con herramientas agrícolas tradicionales, el ámbito de las costumbres y ritos de antaño; serían señales que esa es una vida antigua, de un tiempo pretérito, muy diferente de lo urbano que representa lo actual, lo que realmente se está viviendo hoy en día, mirando lo urbano como un marcador de lo que es la verdad y representa la realidad actual.

Con ello también se invalida la memoria de lo rural. El recuerdo de cómo se vivía, de cómo se alimentaba la población, de cómo se

trabajaba; todo ello es categorizado como actos de memoria pertenecientes a un pasado caducado.

Lo rural como espacio de la superstición

El conocimiento y sus métodos de producción de información, están asociados a la investigación científica. A su vez la investigación científica está vinculada a lo urbano, este último es el lugar que se define como el espacio donde se decide que se investiga y porque, además, es el principal beneficiado con los productos del conocimiento.

La ciencia genera la tecnología, es la que permite facilitar la vida del ser humano y al mismo tiempo aumenta su alcance y su potencial hacia el futuro. De modo que, desde esa apreciación se considera que lo más avanzado se encuentra en lo urbano, lo que hace a lo urbano el lugar de mayor progreso y por tanto un lugar superior. Este hecho consolida la jerarquía de poner lo urbano en la cima y lo rural en los niveles inferiores.

Pero, por otro lado, el corolario es que la ciencia y su manera de obtener conocimiento, pone a aquellas sociedades y culturas humanas que generan conocimiento bajo otras fórmulas y otros procedimientos en un plano inferior. Lo que es la religión, la sabiduría popular, la experiencia, el conocimiento shamánico, el conocimiento ancestral, etc., son procesos de conocimientos invalidados. Igualmente ocurre con sus formas de guardar ese conocimiento asociado al lenguaje oral, a su trasmisión de generación en generación, localizado en los cuentos, las metáforas y las historias populares, presente en la música, la danza y la sabiduría del cuerpo, guardado por los ancianos, los sacerdotes y los curanderos. Todo ello es interpretado como un conocimiento de menor valía.

La ciencia y sus defensores, insertos en la cultura hegemónica occidental, señalan que el único conocimiento válido es el producido por el procedimiento científico y que otros conocimientos no son

apreciables porque no se someten a las normas de la ciencia. Por lo tanto, pasa a llamarse conocimiento popular o tradicional, conocimiento común o vulgar. Esta escala de validez, entonces, ubica a este tipo de conocimiento en un nivel de inferioridad y de desprestigio. De manera que es sometido a un proceso de descalificación, de devaluación constante para evitar que sea considerado como relevante y obstaculizar que surja alguna iniciativa de recuperación. Incluso más, la pretensión última del procedimiento de degradación es producir su extinción y desaparición, de modo de dejar como disponible sólo el conocimiento científico.

Es así como el conocimiento popular comienza a ser calificado de superchería, falso, de hechicería, pagano, propia de culturas menores y lentamente se va produciendo la asociación a que este conocimiento viene de espacios no urbanos (Baradit, 2017). Desde lejos, elaborado en lugares desconocidos, desde lugares peligrosos como la selva, o desde los desiertos, desde las montañas, desde los bordes de la civilización, donde el ser humano no tiene capacidad de control o finalmente desde los lugares rurales.

Y es aquí donde se cierra el ciclo de degradación, en los lugares rurales. Pues estos serían espacios donde todavía existen resabios de hechicería y superchería, vinculados a interpretaciones desde lo oculto, desde la religión, desde la existencia de seres productos de la fantasía y del imaginario.

De esta manera, tenemos lo rural como un espacio descalificado, en tanto no tiene la autorización o el estándar para decir o señalar cuál es la verdad o la realidad. Sino que, en tanto espacio devaluado, pasa a ser un espacio secundario, minorizado, sin prestigio y, sin la sabiduría necesaria para emitir un mensaje correcto.

A este proceso de descalificación desde el ámbito del conocimiento se une al argumento de su vinculación a la tierra, la naturaleza, lo corporal, lo concreto, como un espacio de lo básico y lo elemental, muy lejos de la tecnología. Todo ello para terminar

sindicando a lo rural como el territorio del no progreso, de lo desechable.

No obstante, no nos olvidemos que esta construcción de lo rural, no es para destruirlo, sino para domesticarlo, para conformarlo fundamentalmente como un espacio útil y al servicio del espacio urbano. Está construido con ciertas capacidades vinculadas a la producción de materias primas, pero absolutamente devaluado en el ámbito de las decisiones propias, devaluado para influir en lo urbano y, condicionado más bien a obedecer lo que le depara lo urbano.

Consecuencias: La Migración

Sin duda, la población o las comunidades que habitan lo rural se ven dañadas por la conceptualización que se hace de ellas y al mismo tiempo por la violencia que se ejerce sobre sus poblaciones y sus territorios, en tanto son marginados, usurpados y, es necesario decirlo también, eliminados. Igualmente, su capacidad productiva orientada a la subsistencia, de carácter familiar, local, se ve pasada a llevar, arrasada con la imposición de una agricultura moderna basada en las plantaciones a gran escala, para una suerte de comercialización a nivel de todo el país o a nivel internacional.

Dentro de este contexto las comunidades se repliegan en los posibles rincones del campo, evaden la modernidad, peregrinando hacia zonas menos impactadas e incluso escapando hacia la montaña o la selva, si el territorio lo permite. No obstante, el grueso de la población rural debe migrar hacia zonas con mayor acceso laboral, obligados por la modernidad o simplemente permanecer y adaptarse a la oferta local que en muchas circunstancias adquiere un carácter de semi-esclavitud. Entonces, a modo de sintetizar estas consecuencias nos remitiremos principalmente al tema de la migración.

La migración fundamentalmente es un traslado, producto de una situación insatisfactoria y apremiante que hace compleja mantener la vida y la familia en el lugar de origen (Galaz et al., 2017). Hablamos de guerras, de desastres naturales y de conflictos sociales vinculados a la usurpación de las tierras, a través del robo mediante leyes fraudulentas o mediante desalojo en función de políticas del Estado nación.

Sin embargo, un primer análisis de las causas de la migración desde el ámbito rural es posible observar que históricamente las migraciones durante la colonia y las independencias en América Latina fueron de huida, de escape a la agresión del colonizador, como fue el caso de comunidades indígenas bolivianas, del área oriente, que justificaron su migración como la “búsqueda de la loma santa” (Canedo, 2011; Lehm, 1999), que se tradujo en viajes para recuperar sus territorios ancestrales. Lo mismo ocurre con las comunidades de Sta. Marta en Sierra Nevada, Colombia (Uribe, 2009), que huyen hacia la cumbre de la montaña, hacia zonas más altas e inaccesibles. También el caso de las comunidades indígenas en Chile, que durante la independencia dieron cuenta de escape hacia los campos, para no ser atrapados por el ejército libertador y enviados a la guerra. Bien conocidos también son los Palenques, lugares de migración de comunidades negras, frente a las condiciones de esclavitud vividas en el Caribe y el norte de América Latina.

Más adelante en los años 50, periodo del Desarrollismo Industrial, promocionados por los gobiernos locales y acicateados por los países europeos se produjo una fuerte y masiva migración campo-ciudad, producto de los altos porcentajes de pobreza en las zonas rurales, derivadas de las plantaciones y de las inhumanas condiciones laborales. Fueron migraciones de comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y otras hacia centros de auge productivo como fue, por ejemplo, el caso de Chimbote, zona de auge pesquero en el Perú (Arguedas, 2013). Hacia muchas ciudades latinoamericanas transformadas en un polo de desarrollo

industrial, que sirvieron de imán para atraer a la población rural hacia esos espacios con oferta de trabajo y que ofrecía engañosamente solución a problemas de vivienda, de salud y de educación, que eran temas no resueltos en el campo.

También hay migraciones promocionadas por el Estado, a través del incentivo de políticas migratorias de precisamente población pobre de las ciudades hacia el campo. Fue una forma de fortalecer la urbanización de esas zonas rurales aun no domesticadas y con el propósito de aumentar su productividad en función de la demanda de la modernidad como la carne de soya, fruta, cereales, las castañas, etc. Tal fue el caso de políticas de Brasil en la zona el Acre, en el Estado de Brasilia, zona de selva; migración incentivada para abrir campo a la ganadería (Aramburu, 1980; El Mundo, 2012).

Hoy en día hay migraciones recientes hacia países desarrollados como EEUU, Europa, o países con mejor situación en América Latina como Chile, Argentina, Uruguay, Brasil. Estos movimientos son producto de problemas sociales en los países de origen: pobreza, falta de trabajo, crisis bélicas, dictaduras y regímenes autoritarios, a lo cual hay que agregar la corrupción y el narcotráfico, destacando los desplazados en la zona de guerrilla en Colombia.

El caso más emblemático con el cual nos encontramos en octubre del año 2018, que sintetiza la explicación de las migraciones en la última década en América Latina, es la marcha miles de personas desde Honduras y el Salvador (BBC Noticias, 2018), campesinos, pobres, familias completas, que decidieron caminar cientos de kilómetros, para pasar desde Guatemala a México y así llegar a los EEUU. Con una reacción habitual del ex presidente norteamericano Donald Trump, que niega la entrada a ese país, no sólo reforzando el criticado muro en la frontera mexicana, sino incluso mediante amenazas de usar la fuerza militar.

Pero, vale destacar que en su discurso Trump, también amenaza a los gobiernos de esos países de retirar su apoyo económico sino detienen esta masiva marcha, aspecto que deja en evidencia que esta migración responde a causas de explotación y de hambruna que dichas poblaciones se encuentran viviendo, debido a las condiciones de privilegio de las elite de esos países y de los sistemas de gobierno alejados de la participación y la comunicación con la comunidad. Los organismos internacionales señalan que nos encontramos frente a una crisis humanitaria. Lo mismo ocurre frente al gobierno de Maduro en Venezuela, que, en su espantosa gestión económica, ha sometido a su población a condiciones de muy baja calidad de vida, de modo que se ha desatado una migración que al presente lleva cerca de cuatro millones (Efecto- Cocuyo, 2018) de personas migrando hacia Colombia, hacia países del Caribe, del cono sur de Latinoamérica y otros países del mundo.

Entonces al terminar este punto, dentro de esta situación dramática observamos que, en el ámbito rural, según lo señalado más arriba, se aplica una relación de subalternidad con respecto a lo urbano, de modo que la función que la ciudad exige al campo es cumplir y satisfacer sus necesidades diseñadas por la modernidad, proyectos que no contemplan para nada las necesidades de lo rural, y más aún todavía, lo rural es definido como lo atrasado y lo inferior. De manera que dentro de ese contexto el conflicto social larvado que se vive en ese espacio, la situación simplemente explota a través de la migración. Y así, hoy tenemos no sólo una migración campo-ciudad sino un síndrome migratorio que toca todas las aristas, no sólo las rurales sino también las urbanas, incluso traspasando las fronteras nacionales.

Propuestas desde lo Rural

Las dimensiones presentes sobre el mundo rural son infinitas, tanto por su variedad, tanto por el desconocimiento que tenemos de

ellas (García Linera, 2010). Pero, existe una forma de vida que está presente en el mundo rural escasamente investigada, nutrida por las experiencias campesinas e indígenas (González, 1986) y otros actores que viven en dichas zonas. Algunos de estos aspectos son los siguientes.

Por un lado, hay una mayor armonía entre la comunidad, la alimentación y el medio ambiente. Esto es un consumo de productos que vienen de la naturaleza, los cuales son reproducidos mediante semillas que se vuelven a plantar de año en año. De modo que la alimentación exige solamente productos del año, es decir aquellos que se pueden cosechar según la época.

Esto trae consigo un ritmo que sigue la población rural, que es el ritmo de la naturaleza y del clima. En verano se consumen alimentos de esa época, luego se cambian si la época es invierno u otra. De manera que la armonía se expresa en que las necesidades de minerales y vitaminas que consume la comunidad son aquellas que están presentes en los frutos de cada época. Es decir, hay una relación entre necesidades alimenticias, el producto que las satisface y la época en que estos se dan.

Por todo ello, el ritmo de vida de la zona rural es muy distinto al ritmo de la vida urbana. Hay más tiempo, hay menos necesidades urgentes, se puede esperar. De alguna forma las cosas están disponibles cuando las condiciones del espacio rural lo permitan y no cuando las personas lo deseen, de manera que no hay que apresurarlas y se debe aprender a esperar. El tiempo puede transcurrir de manera acompañada, sin aceleramiento, sin un límite establecido, una conversación puede mantenerse sin la búsqueda de una conclusión específica.

En este sentido el propósito de cumplir un objetivo tiende a diluirse. No es que no existan objetivos, sino más bien no son ellos los que comandan sus vidas. Las personas del sector rural no tienen una especial atención a la rentabilidad y a la eficacia (Farah y

Vasapollo, 2011). No por inhabilidad, sino porque es más importantes estar con las personas y las cosas, que ser y tener algo determinado. El tema de los objetivos, los logros y éxitos no es parte de los intereses de estas comunidades, en ello no se ocupa la vida sino en vivir la vida, en función de una mejor sintonía con los otros y con la naturaleza.

Otro de los aspectos que es parte del quehacer rural, es la capacidad de circular por la región sin verse obstaculizado por fronteras, separaciones y divisiones de territorio. Para la población del mundo rural el territorio, no tiene fronteras y más aún, tiene presente vivir la libertad en función de la libre circulación. Esto significa transitar por el campo, cruzando distintos espacios en base al imaginario de los espacios, el territorio es interpretado como perteneciente a todos, es decir tiene poco peso el concepto de propiedad privada, y se valora más la propiedad comunal o comunitaria.

Más bien los límites que ocurre en estos aspectos, son las divisiones que establecen los gobiernos y los Estados como el fin de consolidar una nación, a manera de concatenar una atadura entre habitantes y lugar (Geffroy et al., 2008). Y, de esa manera, conseguir ser visto por los otros y por sí mismos como una comunidad sólida, establecida, como una especie de organismo, que tiene fronteras, por lo tanto, marca lo que está dentro y lo que está afuera. Un ejemplo al respecto es la pugna en Chile, en relación al territorio norte, en la primera ciudad que es Arica. Para Chile esta ciudad es chilena y, por tanto, toda la población del lugar debe vivir con ese sentimiento nacional y trabajar para el crecimiento de país, debe construir su proyecto vital en función de las realidades de la nación. No obstante, en el trasfondo de esta situación nos encontramos que la población de esa ciudad tiene un alto porcentaje de población aymara, es decir tienen vínculos con esa población indígena, la cual vive en una amplia región que abarca Bolivia y el Perú, y no sólo Chile.

Por tanto, la verdadera población, la verdadera comunidad en dicha población y territorio va mucho más allá de las fronteras y límites impuesto por estos países. Pero, su identidad y localización territorial no ha sido respetada. De modo que eso explica la pobreza y la vulnerabilidad de estas poblaciones rurales, el corte administrativo trunca los vínculos y las alianzas, rompe su control del territorio y derrumba sus posibilidades productivas. La Pobreza, en este caso no es determinada por incapacidad de la población local sino, por la destrucción comunitaria del capital social de la población por parte de los límites fronterizos puestos por Chile, Perú y Bolivia.

El respeto por el territorio, en cuanto a una libre circulación, requiere el respeto por el valor de la comunidad. Las comunidades tienen derecho a su autodeterminación y a un autogobierno, esto en cuanto disponen de una cultura que no necesariamente comulga con los estilos de vida urbanos. Y que por ser campesinos no se puede plantear no tomarlos en cuenta. Tienen derecho a ser valorados como cualquiera.

En esa línea hay una cultura detrás de las comunidades campesinas e indígenas y, ello implica toda una forma de vivir y de mirar la realidad, la cultura es una visión de mundo, que articula todos los procesos sociales. Pero más que eso, es una guía para la sobrevivencia de la misma comunidad. Arrebatarse esa cultura es un etnocidio, que lleva a sus integrantes a la desorientación y a la pobreza.

Algunos elementos de acción comunitaria rural

Dentro de los elementos más destacados se encuentra el planteamiento del *buen vivir* (Choquehuanca, 2010; Farah y Vasapollo, 2011), que es un enfoque de vida que viene del mundo indígena y que luego, Bolivia y Ecuador lo pusieron sobre el tapete a propósito de su inclusión en planes de desarrollo a nivel nacional,

desde allí que esta propuesta ha venido a hacerse más consciente y evidente en casi todos los grupos indígenas de la América Latina. Su traducción a los idiomas locales es nominado Kume Mongen en Mapudungun, Suma Kawsay en Quechua, Suma Kamaña en Aymara.

La propuesta es muy simple, señala que no se trata de vivir mejor, que alojaría en su interior la idea de progreso y del desarrollo, valores muy queridos por la modernidad; sino que es vivir en consonancia con los otros. Es decir, no se puede vivir bien si los otros viven mal.

Hay aquí, también un concepto de la economía, el buen vivir no busca subir los estándares consumistas de calidad de vida, como pareciera, sino vivir en consonancia con la solidaridad y el bienestar de los otros.

Por otro lado, metodológicamente está presente también la propuesta de la interculturalidad. Si en el contexto rural se encuentran, como hemos visto, un conjunto de actores incluido el actor urbano, entonces, existe la posibilidad de un diálogo entre los mismos. No obstante, este acercamiento no sólo se trata de una conversación sino de un intercambio, pero de carácter cultural, es decir de conocimiento, de información, de sabiduría.

Esto con el objeto de apoyarse, de superar problemas, de enriquecerse con otras perspectivas. Se parte del entendimiento que no todo lo sabemos, no todo lo manejamos, el mundo es demasiado complejo para ello. Por lo mismo el compartir con otro, es una ventana a observar las cosas desde otro punto de vista. La interculturalidad entonces es eso, una transmisión de conocimiento en una superficie de igualdad, horizontalidad, sin imposiciones ni autoritarismos, pero en una atmósfera de múltiples diversidades.

A modo de cierre

Lo rural para la Psicología es un gran desafío, por cuanto la disciplina está pensada para lo urbano. Es un conocimiento para y desde la modernidad. Por lo mismo debemos pensar de otra manera, debemos cambiar la orientación de la psicología hacia las necesidades de lo rural.

Y, en esa dirección es necesario hacer un nuevo diagnóstico, ya no nos sirve decir que lo rural es lo atrasado y luego que necesita desarrollo social, porque esos planteamientos es dar la espalda a esa realidad y más bien privilegiar lo urbano. Porque capacitar al mundo rural desde lo urbano es construir un imaginario de lo rural desde las necesidades de lo urbano y, en ese itinerario caemos en la inferiorización, donde lo rural termina siendo un espacio inmaduro, inhabilitado, deficitario y al servicio de la modernidad que es el ideario que sigue lo urbano.

El giro que estamos aquí exigiendo a la psicología es mirar lo rural desde lo rural, no con ojos desde lo urbano. Y allí entramos en otro universo, que nos permitirá observar que no sólo hay campesinos sino una diversidad de poblaciones que tienen otros metas de vida y tienen otras formas de producción, que no deben ser calificadas de tradicionales, dado que ensamblan con metas y utopías que no buscan el éxito, el rendimiento, la productividad, sino más bien apuntan a un ritmo más pausado que es vivenciar y experimentar el encuentro con otros y con la naturaleza. Hay aquí una epistemología, una cultura, y todo un relato, que la psicología puesta al servicio de este mundo, o de este nuevo mundo por descubrir, sabrá más satisfactoriamente apoyar.

Referencias

- Alemán, S., (2015). Psicología económica y decisiones de la gente en el ámbito del desarrollo y extensión rural en América Latina. En F. Landini (Ed.), *Hacia una Psicología Rural Latinoamericana* (pp. 195-199). CLACSO, Universidad de la Cuenca del Plata.
- Aramburu, C. (1980). *Las migraciones a las zonas de colonización en la selva peruana: perspectivas y avances*. Inandep.
- Arguedas, J. M. (2013). *El Zorro de arriba y el zorro d abajo*. Aerolíneas Editoriales S.A.C.
- Baradit, J. (2017). *Historia secreta de Chile 3*. Penguin Random House.
- BBC Noticias. (2018). *Caravana de migrantes: las reacciones de los centroamericanos a las amenazas de EE.UU.* www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46047868
- Canedo, G. (2011). *La Loma Santa: una utopía cercada*. Ibis, Plural.
- CEPAL (2012). *Población, Territorio y Desarrollo Sostenible*. Comité Especial de la CEPAL sobre población y Desarrollo.
- Choquehuanca, D. (2010). *Vivir bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir bien*. Ministerio de Relaciones Exteriores: La Paz.
- Curruhuinca, R. (1993). *Las matanzas de Neuquén*. Plus Ultra.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la Modernidad*. PLURAL Editores.
- Ecoosfera. (2013). *¿Por qué Monsanto es la peor compañía sobre la faz de la tierra?*. <https://ecoosfera.com/2013/04/por-que-monsanto-es-la-peor-compania-sobre-la-faz-de-la-tierra/>

El Mundo. (2012). De colonos a defensores de la Amazonía. <https://www.elmundo.es/elmundo/2012/04/09/solidaridad/1333951744.html>.

Efecto Cocuyo. (2018). *Cifra de migrantes venezolanos llegaría a cuatro millones para finales del 2018*. <http://efectococuyo.com/internacionales/cifra-de-migrantes-venezolanos-4-millones-segun-cejil/>

Farah, I. y Vasapollo, L. (2011). *Vivir Bien: Paradigma no capitalista*. CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma, OXFAM.

FRANCE 24. (2018). *Jair Bolsonaro: ¿una amenaza para el Amazonas?*. www.france24.com/es/20181030-bolsonaro-selva-amazonas-brasil-ambiente

Galaz, C., Poblete, R. y Frías, C. (2017). *Políticas Públicas e Inmigración ¿Posibilidades de Inclusión efectiva en Chile?*. Universitaria.

García Linera, A. (2010). El Socialismo Comunitario: Un aporte de Bolivia al mundo. *Revista Análisis: Reflexiones de Coyuntura*, 3(5), 7-18.

Geffroy, C., Siles, J., y Soto, M. (2008). *La invención de la Comunidad, Migración de retorno y economía solidaria en Huancarani*. Embajada de Francia en Bolivia, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia PIEB.

González, H. (1986). Propiedad comunitaria o individual: Las Leyes indígenas y el pueblo mapuche. *Revista Nutram*, 2(1), 7-13.

Gruzinski, S. (2000). *El Pensamiento Mestizo*. Paidós.

Hall, S. y Du Gay, P. (2011). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Amorrurtu.

- Hiraoka, M. y Mora, S. (2001). *Desarrollo sostenible en la Amazonía ¿Mito o realidad?*. Abya-Yala.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la ilustración?*. Alianza.
- Landini, F. (2015). *Hacia una Psicología Rural Latinoamericana*. CLACSO, Universidad de la Cuenca del Plata.
- Lattes, A. (2010). Población urbana y urbanización en América Latina. *II Jornadas Iberoamericanas de Urbanismo sobre las Nuevas Tendencias de la Urbanización en América Latina, Quito (Ecuador)*.
- Lehm, Z. (1999). *Milenarismos y Movimientos Sociales en la Amazonía Boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM AMERICA.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Editorial Pre-Textos.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Rozas, G. (1998). Psicología Comunitaria, Ciudad y Calidad de Vida. *Revista de Psicología*, 6.
- Rozas, G. (2018). *Decolonialidad, desde la Psicología Social Comunitaria*. Universidad Austral de Chile.

- Sandoval, J. (2004). *Representación, discursividad y acción situada*. Facultad de Medicina, Escuela de Psicología Universidad de Valparaíso.
- Sarmiento, D. (1845). *Civilización y Barbarie, vida de Juan Facundo Quiroga*. Progreso.
- Trejo, D. (2011). *Los desiertos en la historia de América: una mirada multidisciplinaria*, Universidad de Coahuila.
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías*. LOM.
- Uribe, C. A. (2009). Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En A. Colajanni (Ed.), *El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio* (pp. 29-132). Cooperazioni Italiana UTL Regionale de la Paz; Gente Común; RC, Diversità Differenze.

II

PEDAGOGÍAS CRÍTICAS Y COMUNITARIAS



(Mural Escuela Primaria Rebelde Autónoma Zapatista)

PEDAGOGÍA Y COMUNIDAD: CLAVES CONCEPTUALES Y NUEVAS EPISTEMES

Viviana Soto*

Introducción

En las primeras décadas del siglo XXI, nos encontramos viviendo una sociedad que ha mostrado por sobre todo sus avances científicos, tecnológicos, que han contribuido al desarrollo en sus diversas esferas sociales, políticas, económicas y culturales. Este crecimiento ha tenido sus mixturas, conllevando en su trayecto diversas desigualdades; las condiciones de pobreza, las precariedades en salud y educativas persisten expresadas en diversas situaciones, como las constantes migraciones locales y cruces de fronteras, y las constantes manifestaciones sociales ante el reclamo por situaciones de vida desigual y por anhelo de justicia social, que se han visto acrecentadas y visibilizadas ante la crisis sanitaria global.

En el país, y ante esta compleja situación, y a la luz del reclamo y revuelta popular, la vida y organización comunitaria y territorial no se ha dejado esperar, en modo de resistencia se han volcado diversas acciones de manera de enfrentar las necesidades y dar cabida a las alianzas de cooperación y con ello a toda expresión de solidaridad.

En el ámbito educativo y cultural, actorías diversas han promovido un trabajo comunitario local que aparece oculto en la

* Doctoranda en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencias Sociales mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile. Máster en Educación mención Educación Parvularia, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Licenciada en Sociología, Universidad de Arte y Ciencias Sociales. Educadora de Párvulos, Universidad Católica de Chile. E-mail: viviana.soto.a@uchile.cl

noticia nacional, y que se ha ido generando y potenciando en las aperturas a la participación y diálogos ciudadanos.

En este marco, el trabajo comunitario ha develado su vital existencia y necesidad de mantenerse activo, y dar cabida a espacios socioeducativos, que, por tanto, resulta innegable destacar y dar valor a su gente y las redes de colaboración en la promoción de una comunidad capaz sostener, crecer y forjar su convivir en pertinencia, basada en promover encuentros y reivindicar la acogida y el respeto a sus derechos humanos.

El trabajo comunitario y la formación de profesionales educadores en primera infancia se reviste de significaciones relativas a un trabajo de aprendizaje mutuo, colaborativo y participativo. El trabajo que se presenta en este capítulo se vincula a un compromiso con la comunidad, en la apertura a la generación de conocimiento que se despliega a partir del trabajo y trayectorias de experiencias en la acción pedagógica comunitaria, que, al ser dialogadas, generan conocimiento, encuentro necesario para el trabajo en común.

El corpus del texto que presentamos se constituye de la experiencia de trabajo comunitario en clave conceptual y en construcción epistémica existente entre política y educación con la importancia de desarrollar un pensamiento crítico, en que confluyen múltiples factores y actores con sus respectivas subjetividades, y que nos compete de nuevas prácticas provocadoras de ser aprendidas.

Contexto y preguntas de partida

La necesidad e interés de trabajar con diversas comunidades educativas y comunitarias nos implica una serie de reflexiones de cómo ir tejiendo conexiones para implicarnos en los diversos contextos educativos y sociales, y crear condiciones y acciones que

contribuyan al constructo valorativo de significativas relaciones con la comunidad.

Al respecto, surge el interés de situarse en la problematización de lo que sería una experiencia educativa, pero cómo hacerla, de dónde situarla; interrogantes que han movilizado y desde una perspectiva crítica, perspectivas y miradas de lo que sucede a nuestro alrededor, lo que acontece y develar también lo que creemos, lo que pensamos, por qué y cómo. En este sentido develar nuestra propia experiencia, como señala Larrosa (2004) la subjetividad, la incertidumbre, el cuerpo, la fugacidad, la vida. Lo que nos sucede, lo que interpretamos, lo que concebimos, lo que conceptualizamos, la lectura que hacemos a partir de nuestras propias experiencias, nuestras sensibilidades y emociones. Porque preguntarnos por nuestras mismidades es adentrarnos en la subjetividad y también en el registro memorial patrimonial de sujetos particulares en los que buscamos una disposición y aperturas de aprender en un contexto y con otros, y en relación con otros. Esta es una actitud necesaria y vital para el ejercicio de nuevas experiencias, para la expresión de nuestra riqueza patrimonial de sujetos conscientes e históricos.

Esta perspectiva resulta ser una vía poco profundizada en el sentido que en el quehacer pedagógico observamos lo que acontece en diversos espacios socioeducativos y buscamos formas de acercamientos, aprendizajes y acciones colectivas para contribuir en ellos, pero no se releva del todo dar una mirada exploratoria de nuestras propias subjetividades, conceptualizaciones, aprendizajes y tensiones que pueden ser también un problema que debemos resolver, y atender con deferencia hacia el grupo de personas o colectivos donde pensamos o deseamos implicarnos. Esta mirada subjetiva y problematizadora no implica descontextualizarse, sino por sobre todo implica ser una invitación de posibilidad real de transformación en la acción colectiva con y en las comunidades. La pregunta es ¿cómo vamos generando conocimiento y en vínculo con el sujeto social, comunitario?, ¿cómo vamos generando conocimiento de la propia

experiencia individual y colectiva? ¿cómo vamos conceptualizando y desde una perspectiva crítica la propia pedagogía?, preguntas centrales que nos permiten situarnos en la propia acción y su implicación con el trabajo comunitario, porque debemos buscar en esa acción colectiva nuestras propias conceptualizaciones, unas nuevas epistemes para hacer de ese despliegue territorial dotado de potencialidad un proceso real de aprendizaje y de reconocimiento.

Por ende, nos moviliza el ejercicio de las preguntas, porque a partir de ellas es de donde vamos problematizando, y por sobre todo problematizándonos, y este será un ejercicio para una acción totalmente transformadora y significativa que los cambios sociales hoy en Chile y en diversos territorios nos exigen. A partir de las preguntas, este texto buscará develar las configuraciones conceptuales del saber experiencial de los sujetos en la acción colectiva comunitaria como propuesta formativa y de resistencia pedagógica.

Metodología

Para este objetivo se realizará un análisis documental del desarrollo de la propuesta educativa formativa en la formación práctica y su énfasis educativo comunitario, en el trabajo con la niñez y comunidades sociales y educativas realizado con 20 educadoras en formación durante de tres años de trabajo (2018-2020) y en acción dialógica con educadoras comunitarias en ejercicio pedagógico territorial. Las técnicas son el registro documental: i) de la elaboración conceptual realizada en el ejercicio de una propuesta curricular que recoge las reflexiones y análisis de la experiencia previa, y del acompañamiento a la práctica con educadoras en primera infancia en su despliegue en los diversas comunidades y territorios; ii) y el registro documental del análisis de la experiencia de acompañamiento realizada en las comunidades durante la praxis de la formación práctica de educación comunitaria territorial.

Claves iniciales de apertura conceptual

Al profundizar en el trabajo con las comunidades, resulta necesario prestar atención, y desde una perspectiva crítica, a la producción de conocimiento realizada a partir del análisis del recorrido en veredas de acción comunitaria. Lo que a continuación se presenta, son estas ideas que pretenden ser un insumo para su análisis, con nuevas reflexiones y alcances conceptuales.

Pedagogía

La pedagogía, que deriva del griego *paidos* que significa niño y *agein* que significa guiar, o conducir, estudia a la educación con el fin de conocer, analizar y transformar lo que en ella acontece e implica en los sujetos. Es eminentemente filosófica y en ella está implicado todo sujeto en formación, el que se hace, el que se está haciendo en palabras de Hegel, de aquel proceso en donde el sujeto pasa de una «conciencia en sí» a una «conciencia para sí» desde esta perspectiva cada sujeto, reconoce y se reconoce como constructor y transformador del mundo. La pedagogía, como señalan Zuluaga et al. (2011), “es la disciplina que conceptualiza, aplica y experimenta los conocimientos referentes a la enseñanza de los saberes específicos en las diferentes culturas” (p. 36). Se refiere al proceso y ejercicio del conocimiento en la interioridad de una cultura. Cabe tomar esta referencia desde la perspectiva del cómo se concibe a la pedagogía; en primer término, en razón de la cultura, la sociedad, el pensamiento, y desde ahí se coloca en valor su significado y entrelazamiento con otras disciplinas en su accionar reflexivo y las posibilidades de reconceptualización que esta otorga. Postular una definición de pedagogía tiene una inherente dimensión ética y su legitimidad vinculante con “efectos prácticos en realidades específicas lo que en nuestro planteo significa que sea un saber histórico y socialmente construido y situado, lo cual lo torna inmanente y relacional” (Puiggrós y Marengo, 2013, p.27).

Relevar el quehacer mismo de la pedagogía resulta un imperativo, por el carácter reducido y equívoco que se le ha dado; un lugar instrumental en los reducidos y tradicionales espacios áulicos y procesos disciplinares de la enseñanza y aprendizaje, la pedagogía en tanto la acción que realiza el docente de enseñar y posicionar la acción pedagógica hacia el desarrollo de encuadres curriculares y desarrollo de programas académicos, capturada y disgregada y centrando el aprendizaje en la enseñanza dejando al maestro “un papel disciplinario, es decir, de sujeto que realiza, normaliza y supervisa los procesos de aprendizaje que le designa e impone el Estado” (Zuluaga et al., 2011, p. 24). Al respecto, Medina (2006) hace una fuerte crítica señalando en su inicial y reivindicativa escritura pedagógica que “la pedagogía esta huérfana de juego, de cuerpo y de poética” (p. 33). Nuestros modos de pensar la educación están hilvanados de trazos de pensamiento que carecen de lo múltiple y lo poliformativo, lo que conlleva a la reducción del pensamiento y a seguir procesos instituidos del mismo.

Lo pedagógico nos implica un proceso de acción de la enseñanza vista como “conjunto de actividades abiertas con ética y el sentido crítico de cooperación social” (Savater, 1997, p. 8). En tal motivo, la enseñanza es una reflexión necesaria de la pedagogía, por tanto, nos adentramos a la enseñanza como acontecimiento de saber (Zuluaga et al., 2011). En dicho escenario, nos sucumbe a la presencia de las problematizaciones acerca de esa enseñanza en sus múltiples modalidades de existencia, lo cual nos resulta relevante para no perder de vista la complejidad de lo que acontece en la cultura y en el todo social.

Pedagogía crítica

Pensar en el acto pedagógico resulta ser un acto revolucionario. Con esta idea Freire (1970) se adentra a repensar la pedagogía y a escribirla desde las diversas tensiones y posibilidades de transformación de los sujetos. Entre los teóricos junto con Freire, está

Henry Giroux (2000, 2003, 2013, 2015), Peter Mc Laren (1984, 1994, 2001), Michael Apple (1986, 1997) y Jorge Medina (2006), Puiggrós (1995) por destacar algunos y tantos otros que han problematizado y teorizado respecto de la pedagogía y otras perspectivas en relación a estudios que han abierto sus miradas sincronías y diacrónicas.

La pedagogía crítica que surge de los trabajos de la teoría crítica influenciada por la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin) sitúa el debate de ideas y la construcción de sociedad desde una mirada sostenida desde el contexto histórico, social y cultural, en perspectiva ética y política para movilizar el pensamiento y hacer del acto pedagógico un aliciente de creación y esperanza para los sujetos y su transformación libertaria.

La pedagogía crítica hace una profunda reflexión del modo en que nos estamos constituyendo como personas, y en el educar-nos y el aprender-nos. En este sentido, tensiona lo que no se ve, lo que aparece en los pliegues de formas dibujadas por el mandato institucional, por el mandato patriarcal y hegemónico. El oprimido de Freire coloca en tensión la situación de opresión de las personas, la manipulación que unos ejercen sobre otros, la negación de la cultura y los actos invasores desgarrando la memoria y la existencia subjetivadora potencial.

A partir de esta denuncia, Freire anuncia lo que otros fueron ampliando y divulgando en sus escritos, señalando las relaciones de poder entre el currículo y la escuela. Apple (1997), y Giroux (1998) nos plantea la necesidad de liberar del territorio la cultura dominante y todo rechazo a la instalación de la idea del sujeto único y racional; propone la *pedagogía de frontera* que busca reconocer las capacidades y el conocimiento experiencial, como vectores principales de contenidos al ser “oportunidades de *armar ruido*, de ser irreverentes y vibrantes” (Giroux, 2000, p. 8) refuerzan la idea de una pedagogía crítica diferente y apela a un movimiento

revolucionario y de justicia social, buscando otras posibilidades pedagógicas centradas en las subjetividades del sujeto haciendo crítica al mundo en que vive y sin utopías que lo movilicen. McLaren (1984, 2001) aborda la perspectiva crítica de la pedagógica relacionada con la praxis, y las relaciones de poder en las relaciones educativas apelando al conocimiento como lucha y acto de democracia.

La pedagogía crítica problematizadora que señala Freire (1970, 2005) plantea el diálogo como coordenada para todo proceso pedagógico, abriendo y apelando a la participación democrática de modo que todos tengan voz y espacio para anunciarla, apelando al desarrollo y reivindicación de la autonomía. Medina (2006) hace crítica a la falta de sentido de la pedagogía, las fronteras y sus exclusiones, apela a viajar por el acto pedagógico en trama de relaciones de nuevas posibilidades, que articule nuevas integraciones y vínculos y en concordancia la necesidad de “volver a educar hoy es recuperar y restituir el sentido del acto pedagógico, un sentido siempre en fuga, pero imprescindible para emprender la tarea” (Puiggrós, 1995, p. 52). La pedagogía crítica se trata de una pedagogía del pensamiento crítico en apertura a un pensamiento inquietante y en busca de una profunda comprensión, para nuevos conocimientos, para el descubrimiento de un “ser epistémico, como en el desarrollo del proceso de autoconciencia” (Pérez y Sánchez, 2005). La pedagogía crítica se implica en el proceso de la acción, de lo que algo es y cómo debería ser en términos de hacer sentido y significados para un grupo de personas y para una sociedad en diálogo; interpelar-se e interpretar las diversas alternativas de ampliar conocimiento, y aunar en diversas respuestas que faciliten la apertura de un pensamiento que converge con el movimiento social, político y cultural.

La pedagogía crítica busca coordinadas, la liberación del oprimido y cuestionar el paradigma social imperante; su liberación es la educación y en ello concuerdan los autores. Alfabetizar en Paulo

Freire sigue siendo y entendido hoy un acto de legitimidad revolucionaria, que hace que quienes estamos en la vereda de la acción colectiva y en educación comunitaria nos interpele en los modos en que nos implicamos en aprender-nos y en los modos en que colectivizamos el conocimiento con la comunidad, la problematizamos, la comprendemos, para de este análisis situarla con sentido en toda su extensión y sensibilidad. Lo sensible es reconocer los vínculos generadores de subjetividad, de autonomía, de creación; es conocer las formas en cómo estamos *sentipensando* (Fals Borda, 2009) la acción comunitaria, en mixturas de la razón, pasión y cuerpo. En estas relaciones la pedagogía crítica nos permitirá generar prácticas capaces de reconocer y concebir la generación de conocimiento como un proceso lúdico, con aperturas creativas y diversas, en proceso dialéctico, con capacidad para enfrentar la incertidumbre, y derribar dinámicas, avasalladoras y dominantes; y al mismo tiempo, legitimar nuevas creaciones de espacios instituyentes como vehículos de aprendizaje y contra hegemónicos.

Escenario pedagógico

El acto pedagógico es múltiple y se puede dar en todo lugar. Este relevamiento y presencia de multiformas de la pedagogía lleva a concebir el escenario como momento, lugar, espacio y de ahí todas sus variantes donde acontece algo. Es decir, desde esta perspectiva podemos decir que escenario es ese momento, ese lugar de una acción de reconocimiento y valoración del pensamiento, de las interacciones, del anunciamiento, no restringido a un proceso de enseñanza y aprendizaje, sino a una experiencia del saber. Por tanto, el escenario pedagógico es también acontecimiento, tomando las palabras de Deleuze (2002), es ese entre, el entrecruzamiento en que irrumpe algo y se despliega la diferencia; en tanto lugar de acción, y aquí, situándolo desde la educación, resulta ser un marco para abrir la posibilidad de todo nuevo conocimiento.

El escenario nos refiere, por tanto, a un lugar que implica y se deja implicar por y en la actuación de sujetos, ya sea individual o colectiva. El escenario se presenta de manera diversa, son múltiples esos posibles lugares, serán grupos de personas, un espacio físico determinado, y uno de ellos como la escuela donde se teje el sentido de lo valórico (Apple, 1997). Esa construcción de espacio pedagógico será cambiante y resonante de todo posible actuar, de conocimiento, de reconocimiento y saberes que signifiquen el acto pedagógico que implicará la acción de personas en búsqueda de situaciones participativas de un enseñar-nos y un aprender-nos, de nuevas diversas maneras, abarcando esferas, subjetividades, sensibilidades y nuestro mundo de la vida. Él o los escenarios van emergiendo, se van siendo colectivos, donde nada deja de ser un espacio individual. Cabe detenerse y repensar, por tanto, como vamos, y desde todo escenario pedagógico, transformando nuestra sociedad.

Problematización

En la esfera del acto pedagógico surge un fundamental proceso de concientización para el desarrollo del pensamiento crítico, el cual es la vía para la transformación de los sujetos y para problematizar la experiencia y por sobre todo para preguntarnos sobre nuestro propio conocimiento, representaciones e ideologías (Freire, 1993). La pedagogía de hacer preguntas (Freire y Faúndez, 2018) es un campo movilizador de la curiosidad, su ausencia es su *castración*, señalan los autores. La pregunta es un elemento virtuoso ya que deja abiertas posibilidades a nuevos conocimientos. La pregunta desafía a preguntar por ella misma, ¿qué nos hace preguntar?, ¿en qué nos moviliza preguntar? La pregunta es generadora de la acción y también de la problematización, muchas veces nos hacemos preguntas ya no sólo por el hecho de buscar una respuesta en un sentido inmediato sino, a indagar la realidad. La pregunta actúa como vehículo para situar y resolver problemas o situaciones de la existencia humana, la que pasa, por tanto, a ser problematizada.

Esto nos impulsa a pensar y cuestionar lo que sucede en nuestra propia existencia, en la acción, en las relaciones, y en ese acontecer del cual somos parte. Es decir, la propia subjetividad es problematizada, y en esa mirada se potencia, y se va reconociendo, se va legitimando. En este sentido, para Freire (1970) y Giroux (2003) la educación connota un elemento sustantivo para toda experiencia liberadora del ser humano, su planteo va en la dirección de los que dominan y los dominados, el opresor y el oprimido, haciendo una crítica a la realidad opresora. De este modo, la educación de que habla Freire, educación problematizadora, es liberadora y debe reflexionar sobre el hombre, con vocación sobre el ser y sus condiciones de existencia.

Nuestra pedagogía desde esta perspectiva problematizadora debe hacerse cargo de ese engranaje de sucesos; porque no podemos entender una pedagogía liberadora, si pretendemos que los otros vayan aceptando y reproduciendo nuestras acciones y conocimiento; esa perspectiva es limitadora de todo protagonismo de quien pretende ser un hacedor consciente de su propia existencia.

Por ende, reconocer lo que acontece es estar en sintonía y en relación con los otros. Es la búsqueda de reconocer la realidad diversa dependiendo del contexto desde donde me sitúo; esto es reconocer las diferencias, pensar y pensarse desde ese lugar, como señala McLaren (1994) “los educadores tienen la responsabilidad de construir una pedagogía de la «diferencia», [...] que intente situar la diferencia tanto en su especificidad como en su capacidad de proporcionar elementos para establecer críticamente relaciones sociales y prácticas culturales” (p. 36). Si pretendemos ser responsables y legitimar a otros en el educar y educarnos debemos con responsabilidad saber situarnos y reconocernos diferentes.

La pregunta nos hace entrar en una mirada distinta de todo contexto, nos permite mapear y sabernos situar en el devenir de la acción pedagógica. El anuncio de la pregunta movilizadora, será la

pregunta problematizadora. Es en este punto en que posiciono desde una perspectiva crítica a no naturalizar e instrumentalizar la acción pedagógica, sino más bien a interrogarla y proponer nuevos modos de acción centrada en el sujeto que goza de un acontecer, que aquí entendido es el que se va haciendo, y con otros. De igual modo es preciso considerar el valor de que no somos únicos, y que nuestra condición humana implica el intercambio significativo con otros. Su proceso es amplio y complejo porque es humano, y desde ahí se debe posicionar y construir nuestro actuar.

El espacio y tiempo compartido será nuestra experiencia porque reconociéndonos sujetos en esa dinamicidad, y en tanto diversos y hacedores estaremos en apertura al aprender. Reconocer que hay un diverso impulso de crear y recrear los espacios hace que la pedagogía esté llena de significado y de acción política en la búsqueda de trascender la realidad y potenciarla; como señala Zemelman (2012), “que la realidad reviste, por una parte, el carácter de ser una articulación abierta y dinámica, pero, además, porque es posible de ser potenciada mediante la práctica” (p. 142).

Experiencia del aprender

Al rescatar la experiencia, relevamos lo que acontece en el cotidiano; la experiencia será el conocimiento que nos deja la vivencia; lo que se va viviendo en cada espacio y tiempo se hace experiencia. Por ende, se piensa en el sujeto que vivencia. En este aspecto, lo que pretendemos es la valoración a la presencia del sujeto, a contrapelo de toda “ausencia de sujeto” que pueda estar dominando la esfera de la educación y la cultura. Es esta posibilidad o realidad de ausencia la que nos interpela, la que moviliza y en este sentido, y como señala Zemelman, se sitúa desde la subjetividad, vínculo principal con la educación y es la referencia a la “recuperación del sujeto como un sujeto erguido, es decir, un sujeto constructor” (Rivas, 2005, p. 120).

El relevamiento de la experiencia se interroga, ya que, desde una condición instrumental del proceso de aprendizaje, se le sitúa —a la experiencia— como una actividad planeada con coordenadas curriculares, subordinada a procedimientos en términos de objetivos de aprendizaje y sometida a prolijos pasos y especificidad evaluativa; esto es la *experiencia de aprendizaje* que parece situada en un vaciamiento riguroso tecnicista en lo que refiere a la educación más formal. Dicha experiencia de aprendizajes es la actividad situada y sitiada en la planificación de un ejercicio docente, la acción educadora centrada en el aprendizaje del educando, donde aquí el educador pasa a ser el organizador y evaluador, el sujeto en la experiencia de aprendizaje planificada previamente, aparece ubicado en el supuesto de la acción, y el educador carente de nuevas y amplias aperturas que permitan dimensionar de otra forma la experiencia.

Por consiguiente, la experiencia que aquí se quiere reforzar es la experiencia de ese aprender no delimitada, y será entendida como un cumulo de acciones en que convergen momentos que van entretejiendo saberes, discursos, y de esta forma ampliando comprensión, conocimiento y significados de nuestros actos y de la vida.

Esta experiencia, para el trabajo con comunidades debe ser ampliamente reflexionada que permita interpelar la propia acción y lo nuevo posible.

Para posicionar la experiencia, resulta relevante la referencia a Walter Benjamin quien alude a entenderla como mixturas de ideas que se entrelazan. Una de ellas es la experiencia del sujeto individual para pensarla desde lo plural; una praxis compartida, es también un fenómeno político y social en que se rescata la figura del narrador “(...) es así que la figura de narrador adquiere su plena corporeidad sólo en aquel que encarne a ambas. ‘Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo’, reza el dicho popular, imaginando al narrador como alguien que viene de lejos” (Benjamin, 1936, p. 113). Así

también la experiencia vendría siendo algo inmediato, inarticulado. La experiencia es una experiencia mística de la totalidad y de la inmediatez. En este sentido, la experiencia de Benjamin busca desplazar la centralidad del hombre como sujeto de conocimiento y al mismo tiempo un reposicionamiento del “objeto” que no es asimilado a las propias categorías del sujeto, sino al que hay que darle su lugar, intentar captar su requerimiento. “La concepción de la experiencia Benjamiana no sólo lleva a cabo este desmantelamiento de la dualidad sujeto-objeto, sino que procura reconsiderar la relación hombre-naturaleza desde un lugar que no sea la del uso y la dominación” (Di Pego, 2015, p. 5), es una cuestión de disputa ético política, señala el autor, de azar por prohibición y aperturas, nuevos espacios para esas criaturas silenciadas.

La perspectiva bejamiana permite relevar nuestro abordaje a la hora de hablar de la experiencia, en este caso la experiencia de un aprender en la acción comunitaria. En esto quisiera relevar tres puntos fundamentales. En primer término, el énfasis de lo plural que sale del propio sujeto para situarse desde ese hacer colectivo y compartido, pero a la vez narrado, dicho, escrito para ser leído y renombrado, lo cual en el hacer pedagógico resulta de un potencial sentido. Segundo, la narración se implica y corporeiza pasa a ser un registro memorial de lo que somos, de cómo nos percibimos de cómo nos vamos haciendo. La experiencia es desde esta perspectiva subjetiva, inacabada, no estable (Larrosa, 2004); y como tal deja aperturas. Como señala Rodríguez y Silva (2017) “lo relevante de la experiencia no es que va a dotar a quien la posee de verdades inmanentes, sino de la disposición de aprender de las situaciones en las que se encuentra inmerso” (p. 34).

La experiencia del aprender, es dejar esa invitación a disponer de cuerpos en acción al despliegue de lo posible, esto requerirá de educadores que sepan alojar la experiencia, porque sin ella no habrá aprendizaje.

Praxis en clave analítica de la educación comunitaria territorial

El ejercicio de implicarse en la enseñanza y de ser parte de una comunidad social y educativa, permitió entretener un cúmulo de acciones en direcciones no determinadas a priori, sino que conducidas según las lecturas que se fueran dando en el contexto del cual se estaba participando, pero tomando como referencia las claves conceptuales que permitieran abrir la discusión y por sobre todo abrir la reflexión de las propias actuaciones pedagógicas con las comunidades.

Dentro de la forma en cómo se planeó la acción comunitaria, considero relevar y como primer énfasis *mapear el contexto* donde participaremos. Esto, es levantar información amplia y diversa referida a la comunidad, sus integrantes, sus funciones, sus redes. Una georreferencia del territorio que permita develar las relaciones y vectorizar sus trazos comunicantes existentes entre sí. Develar a su vez, las características del territorio, su patrimonio y elementos culturales particulares, y entrar en procesos de conocimiento desde una mirada diacrónica y sincrónica del trabajo desarrollado.

Hay que considerar que toda acción al trabajo con la comunidad parte de la premisa que es una invitación. En este sentido, se plantea la invitación al sujeto a construir con otros el conocimiento. En esta idea basal se busca planear la acción pedagógica no sólo desde la mirada en lo que acontece en una comunidad determinada, sino que reconocer como es que el sujeto que entrará en esta relación, piensa, y conceptualiza la comunidad, cuáles representaciones o imaginarios reconoce que puedan determinar sus propias actuaciones.

Cabe precisar que el proceso de experiencia subjetiva ha sido complejo porque se ha ido develando que reconocer las propias percepciones no ha sido una acción tan presente en lo espontáneo, lo cual requiere de dispositivos dialógicos para el trabajo personal a través de espacios de acercamiento que permita un despliegue de nuestras sensaciones. Este mapeo personal ha sido necesario y vital

para la acción comunitaria, porque nos alerta y nos predispone en buscar los caminos más pertinentes para con cautela atender los requerimientos propios de la acción con la comunidad en la que nos invitamos a participar. Al respecto, y tomando en consideración estos puntos, es que se fue indagando las vivencias del trabajo con educadoras en formación en sus relaciones con las comunidades educativas, en este caso educativa, con la primera infancia.

A continuación, unos señalamientos de dichos reconocimientos a partir de una pregunta para la reflexión sobre nuestras concepciones sobre el sujeto.

Creo que, de una manera correcta, el enseñar termina siendo un proceso de retroalimentación, donde no sólo quien obtiene estos nuevos conocimientos aprende, sino que también quién los entrega (Educadora 1).

Si vamos a participar de ese aprendizaje debe ser de forma respetuosa y sin interrumpir, ya que aprender significa vivir nuevas experiencias y entenderlas con el propio cuerpo, alma y mente (Educadora 2).

Los diálogos se fueron abriendo a reconocer-nos sobre cómo nos agenciamos en nuestra relación con otros, donde el sentido del enseñar se aleja de una relación jerárquica, sino que se implica y en complicidad con el aprendizaje, el cual se reconoce pasa a ser una vivencia virtuosa que se atiende con deferencia hacia el sujeto que la protagoniza.

La pregunta juega un papel fundamental que busca abrir como rizoma (Deleuze y Guattari, 1980) posibilidades que, por un lado, ramifica nuevas acciones o preguntas y, por otro lado, va generando y enraizando nuevas conceptualizaciones. Nuestra acción movilizadora dice relación con las preguntas y como se señalaba anteriormente nos permite mapear y sabernos situar en el devenir de la acción pedagógica. La pregunta *problematizadora* nos conduce a

mirar-nos críticamente y ya no sólo en lo que pensamos, sino también como vamos interactuando desde nuestras corporeidades en el espacio, como vamos haciéndonos parte de trayectos acciones comunicantes; al respecto surge la pregunta ¿cómo es que nos vamos haciendo parte de este anunciamiento?

Mi cuerpo dialoga en el espacio al principio con algunas distancias, hasta el punto de sentirme preparada y de a poco llegando a la proximidad y cercanía (Educadora 3).

Al principio no estaba del todo presente, ya que no sabía cómo expresarme y solo utilizaba mi voz y movimientos puntuales para realizar ciertas acciones. A medida que me adaptaba al espacio y al entorno se produjo un cambio...me acercaba y me movía de forma autónoma (Educadora 4).

Es muy potente sentir la proximidad de la corporalidad en el espacio, ya que aparte de sentirme cómoda conmigo misma, estoy formando parte del grupo y participando (Educadora 5).

Me he logrado percatar que mi mayor complejo es la corporalidad. El cómo me relaciono en el espacio, principalmente lo atribuyo a la inseguridad que siento hacia mi cuerpo, mi ser en realidad, por ende, inseguridad en mis movimientos es lo que suelo demostrar, por lo menos, los primeros días en los que comienzo a conocer el espacio, o simplemente si no me siento del todo cómoda. Sin duda esto tiene estrecha relación al cómo mi cuerpo dialoga en el espacio, si bien existe proximidad, con las adultas y los niños y niñas, siento que me falta, que estoy en falta de movimiento, de sentirme bien conmigo misma (Educadora 6).

Desarrollar proximidades con el contexto adulto implicaba una comunicación en base al respeto de ambas partes, descubrí a medida del tiempo a expresarme mezclando el cómo yo actúo

dentro del espacio educativo y cómo ellos se comunican (Educatora 7).

Estos señalamientos aquí reunidos son expresiones de educadoras en proceso de formación e inserción en diversas comunidades educativas y sociales en interacción directa con diversos agentes (Registros del taller de experiencias en la formación práctica inicial docente en Educación en primera infancia). Los relatos aquí son parte del ejercicio narrativo del ser sujetos de subjetividad en ser consciente de que no estamos definidos; este relevamiento pasa a ser un ejercicio emancipatorio que muchas veces aparece oculto si no lo compartimos en reflexión con otros, en caso contrario desechamos nuestra propia autonomía para disponernos a la producción capitalista del sujeto normalizado, en la relación —producción y reproducción— de la dominación.

Las coordenadas desde una perspectiva crítica en la acción comunitaria, tensionan las proximidades, los despliegues y expresiones corporales que van entrelazando ese estar, el cuál y desde una perspectiva crítica, se irá haciendo o no pedagógico y en tanto aperturas e interpelaciones puedan tal vez estar limitado, pero con muchas posibilidades.

La narración señalada por Benjamin sobre la experiencia es un acto político. Se hace presente la figura corpórea de quien ha vivido un viaje, pues los relatos anuncian la presencia y las prohibiciones, el reconocimiento de cómo nos constituimos en presencia y en relación con otros y las implicaciones que esto conlleva, las que se pueden traducir como nuevas emergencias develadas como resultado de nuevos desplazamientos críticos para la acción pedagógica.

Junto con mapear el contexto, un segundo énfasis para la acción comunitaria es relevar el espacio donde participaremos, este es el *territorio*, visto aquí desde una dimensión social (Leloup et al., 2005; Martínez, 2012; Pecqueur, 2000, 2009; Santos, 2005). La crítica al espacio banal a un espacio de horizontalidades planteada por

Pecqueur, es tomada por Santos, que refiere y a nivel local, desde una perspectiva de lo común que se construye desde una mirada interna con sus coordenadas de valoración y acción opuestas a todo orden impuesto externamente. Señala Pecqueur (2000): “El territorio, es entonces más que una red, es la constitución de un espacio abstracto de cooperación entre diferentes actores con un anclaje geográfico para engendrar recursos particulares y soluciones inéditas (p. 15). Desde esta noción surge la motivación de implicarnos en la acción socioeducativa, donde “los actores construyen procesos sociales que permiten a su vez cuestionar determinadas relaciones de poder” (Martínez, 2012, p. 13). La categoría que emerge en las miradas a la perspectiva social del territorio es la construcción social, que como refuerza el autor, se constituye de relaciones e inclusión de actorías sociales. Desde este marco conceptual es de donde se desarrolla el trabajo educativo comunitario con la participación y la colaboración; donde nada está dado, sino que la acción y toda propuesta van siendo dialogadas colocando en valor el conocimiento y la experiencia del territorio y su gente.

La experiencia de implicarse en la comunidad y territorio ha llevado a plantearse la pregunta ¿Cómo el territorio, se hace presente en las narrativas de acción comunitaria y qué elementos de la historia territorial local se logran distinguir en la conformación de la comunidad socioeducativa?

Los primeros acercamientos y conversaciones sobre el contexto van dejando trazos interesantes de planear la acción en valor a lo que ese territorio nos pueda señalar, en tal sentido, éste se visibiliza como actoría colectiva ya que está conformado por personas y sus relaciones entre sí y su entorno natural y geográfico. En un principio para la tarea de implicarse en una comunidad, y en este ejercicio de volcarnos al territorio presenta sus mixturas, la búsqueda para sus complicidades, pero también persistencia de la acción para el cumplimiento de objetivos de un determinado proyecto, con carencia

de complicidad. Esta situación queda expresada en los siguientes relatos de reflexiones de la acción pedagógica en comunidades:

Me parece que fuimos a la comunidad, pero vi que estábamos por hacer la tarea, estábamos bajo un tiempo y objetivos que no eran de la comunidad, no se dio del todo el proyecto, quisiera volver ahora con esto que aprendimos (Educatora 8).

La comunidad y el territorio nos acogieron, aprendimos mucho de su gente el territorio es amable y creo entramos un poco distantes, pero logramos hacer acciones en colaboración por los niños y niñas, yo aprendí mucho de ellos y espero ellos de mí (Educatora 9).

Estos relatos nos permiten reforzar las ideas del valor del territorio. Lo que resulta fundamental es enseñar el vínculo con lo social, esto nos llevará a emprender objetivos colectivos, de aperturas a nuevos conocimientos.

Implicarnos en el territorio cobra relevancia en tanto localización de aprendizaje y construcción de conocimiento de quienes le habitan con actorías que participan en complicidad. Con y en el territorio circulan las palabras y un saber generacional, en que se reconoce el patrimonio como fuente de valoración de la historia familiar y local, dando valor al proceso de subjetivación del mismo. Enseñar el vínculo con lo social será por tanto un propósito a tener en cuenta para promover construir sentidos de comunidad, educación significada en el conocimiento y reconocimiento de la cultura, esa experiencia como señala Agamben (2003) es una semilla donde hiberna otra futura.

Luego de *mapear el contexto*, reconocer y dar valor a elementos del *territorio* vamos implicándonos en el *desarrollo de la acción y análisis crítico de la acción socioeducativa comunitaria*, a través de diversos dispositivos de sentido. En tal sentido, el camino de cómo se logrará la acción con la comunidad no está determinado

a priori, por ser parte de un proceso que se va construyendo con los agentes de la comunidad, pero si relevar y cautelar su propósito reivindicatorio, el cual busca generar conocimiento de manera participativa, reflexiva y dialogante. Cabe señalar que el abordaje de la acción en coordenadas participativas es un imperativo no exento de complejidades porque la formación educativa escolar previa instala practicas individualistas que responden muchas veces a sutiles códigos exitistas y competitivos, por ello la relevancia de reflexionar sobre nuestro actuar y sobre las concepciones de cómo nos concebimos en nuestra relación con los otros y en la enseñanza resultan fundamental.

De esa manera la acción se va dialogando, se insiste en que ninguna acción para el desarrollo con la comunidad se escribe sin ser dialogada, esto es un ejercicio de la interacción pedagógica porque de esta manera el territorio se va significando en tanto localización del aprendizaje. Al respecto, Labarrere (2006) señala ciertos nodos de interacción formativa: i) Aprendizajes y enseñanzas para la descentración, que permiten identificar aristas e incluir dichos aprendizajes en el sistema de referencias, el aprendizaje estaría centrado en el centro de los registros referenciales y desempeñar funciones diversas en sus interacciones; ii) El aprendizaje y enseñanza para la proyección. Relacionados con la anticipación, la proyección, y valoración al proceso desde lo pluritemporal que refiere al despliegue del desarrollo de estar preparado para los diversos efectos, para operar en el desequilibrio y en la incertidumbre basados en la problematización y en el cuestionamiento; iii) Aprendizajes y enseñanzas para el autoconocimiento y la auto-transformación dirigidos a fomentar y poner en uso el conocimiento sobre uno mismo como sujeto cognoscente.

Con estos nodos se conforman un trazado susceptible de apertura a otros aprendizajes. Las siguientes consideraciones y a partir del *desarrollo de la acción socioeducativa comunitaria y su*

análisis crítico se constituyen nuevas claves conceptuales y metodológicas que tiene por énfasis una *pedagogía dialogante*.

Nuevas epistemes en claves conceptuales y metodológicas

El educador que se reconoce en la acción como aprendiente de una comunidad y territorio, realiza un acto de reconocimiento a otro, como *legítimo otro*, del cual y de quienes yo aprendo. Freire (1970) nos habla de una educación liberadora y la anuncia como pedagogía humanista ¿qué sabe otro que me pueda enseñar y aprender de él?

- *Saberes como proceso dialógico y emancipatorio*. Como hacer el acto pedagógico el reconocimiento de un proceso que busca expandir en conciencia al sujeto que habla, porque la cultura dependiente formada por hombres dependientes y con una cultura dependiente, condiciona la conciencia e inhabilita conocer la realidad críticamente. Freire llama a este tipo de conciencia “conciencia intransitiva” en referencia a estructura cerradas en que no se puede percibir los desafíos de la realidad o estos son percibidos de manera deformada. Será relevante una percepción estructural la que se hace y rehace a partir de la realidad concreta y su aprehensión de los problemas. Freire invita a los sujetos a interpelarse y a mirarse a sí mismos como frontera heterotópica, como concepto otro, donde se transita con lo heterogéneo.

- *Potenciación del sujeto en sus desafíos y alternativas*: Ante el énfasis competitivo de nuestra sociedad y la homogenización de la vida, ¿qué podemos hacer como educadores ante esta cruel pedagogía de prácticas con pérdidas de sentido, dominantes, heteronormativas, adultocéntricas, descontextualizadas que ignoran la historia y la memoria de las comunidades y territorios, actos que perpetúan la disolución de vitales vínculos los cuales permean muchas veces y de manera subterránea las relaciones comunitarias y educativas?, ¿qué veredas y sentidos tomar para generar tan

necesarias pedagogías que nos vuelvan la mirada a esas potenciales subjetividades? En tal sentido, formas epistémicas son el cauce, como dice Zemelman (2012), ser y asumirse sujeto histórico, con solidez y atención vigilante a la subordinación del orden dominante. Posicionarse como sujeto del conocer, como observador, no como cognoscente de un saber determinado, sino como creador y actor de la realidad.

Aperturas a otras realidades posibles conlleva y necesita abrir nuevos diálogos con otros y de este intercambio de palabras contenidas de experiencias y saberes, fortalecer y fortalecerse con otros parámetros de pensamiento, percepciones que desde diferentes aristas nos aportarán a una necesaria mirada crítica.

- *Develar lo que aparece en los pliegues de las prácticas*: Esto es detener la mirada y observar lo que está a nuestro alrededor, en ejercicio de decolonizar lo que está instituido, las relaciones y condiciones de prácticas hegemónicas que obstaculizan y limitan la construcción de nuevos escenarios pedagógicos en apertura constructiva. Esto es reconocer el trabajo comunitario como un espacio de resistencia a vivir el proceso de aprender frente a desafíos de la vida actual. Al respecto, una madre comentaba en un encuentro comunitario “la sociedad, está tan rápida, está tan acelerada, como que no respeta ningún proceso, ni desde una mamá embarazada, ni de un recién nacido, ni de un niño, ni de un adolescente, ni de un adulto, nada”. Es la tensión del tiempo de la sociedad en que vivimos; por lo que participar y sentirse partícipe brinda apoyo para minimizar ese malestar y dar cabida a nuevas posibilidades de creación y acción. De esta manera, la búsqueda de la participación se convierte en un canal para ir a contracorriente de los desencuentros con la sociedad y sistema imperante. Develar lo que aparece en el pliegue de las prácticas es tensionar la realidad, es ir en busca de aquello que subyace dentro de la cotidianidad de la vida.

- *Discurso y acción pedagógica como horizonte epistémico*: Un proyecto cobra sentido, una doble labor crítica del trabajo didáctico de las personas en tanto educandos, que permita transformarse en emancipación (Gómez y Zemelman, 2005). En este horizonte epistémico decolonizar el saber es hacer crítico el acontecer, hacerlo otro para crear nuevas posibles epistememes con el atributo y el lugar que ocupan las experiencias. “Para que el discurso dominante pueda sucederse, se necesita un discurso, contra hegemónico, construido con base en la actitud y facultad de autoproducción y a la complejidad histórica, cultural y política, de la cual docentes y estudiantes son producto” (Gómez y Zemelman, 2005, p. 235). Un discurso en apertura a un reconocimiento de nuevas formas de habitar-se crítico en este mundo.

- *La pedagogía y realidad*: El acto propio de la enseñanza no debe caer en el binomio enseñanza y aprendizaje, no como la dinámica instituida en la estructura y lógica tradicional del ejercicio docente, sino que debe entenderse en una dinámica que permita verse desafiada y focalizar en sujetos que sean capaces de mirar lo que acontece en la periferia de este binomio, lo que pasaría si fuese de otra manera, ser respetuoso de dar cabida a la construcción alternativa que se sustente en la evaluación social tanto en sus necesidades como en sus problemas y que interpele a educadores a una postura mucho más crítica y reflexiva (Gómez y Zemelman, 2005). La realidad debe concebirse como una construcción social inacabada, cambiante, los tiempos actuales y los cambios societales nos los exigen. Al respecto como señala Rodríguez y Silva (2017), la relación social instalada entre los adultos resulta injusta con las nuevas generaciones, expropiando a los más jóvenes de bienes comunes, lo que podemos referir a condiciones de desigualdad material, pero también a las condiciones dominantes del modo en que vivimos, participamos, socializamos y las que por actuar naturalizado y a la vez dominante buscan ser reproducidas. En este sentido, el discurso dominante necesita un discurso contra hegemónico con actitud y facultad de producción cultural y política. Insistir en estas nuevas formas de

entender la realidad, es porque debemos garantizar muchas posibilidades de creación y a gran escala de sujetos, si bien dotados de información, pero capaces de analizarla para crear y recrear prácticas reivindicatorias y humanizadoras, este es un acto político y un horizonte de acción pedagógica comunitaria.

- *Dialogar con la comunidad, y lo común*: Al acercarnos a la comunidad y buscar alianzas de trabajo conjunto es preciso comprender como concebimos a la comunidad. Al respecto, parece pertinente y de manera inicial dar su sentido ético político por la relevancia que implica para el sujeto y su relación y acción con otros, ya que no hay comunidad sin personas. La comunidad aquí comprendida y para el ejercicio de la pedagogía es el espacio de lo común de acuerdo a Laval y Dardot (2015), lo común vendrá siéndolo inapropiable y por tanto inexpropiable; nada está cubierto o dado para sí, nadie debiera tomarlo todo. Este es un principio y como tal funde lo demás, en este caso funda un actuar en común, es un punto de partida. La noción de comunidad es esa real pluralidad que no esquiva, sino que reconozca la coexistencia como una alteridad. Al respecto, Arendt (2002) concibe la comunidad no como una propiedad de sujetos con identidad, sino de una comunidad que no excluye, sino que comparte la propiedad común aludiendo a la pluralidad del mundo. Este punto es totalmente significativo y que va en crítica a la tradición filosófica de la comunidad como propiedad y donde se comparte una misma identidad. Lo que funda la comunidad no es la uniformidad señala Arendt; aunque las diversas perspectivas, no debieran alterar las identidades que se perciben compatibles con la diversidad. La vocación comunitaria tiene este sentido ético político.

De igual manera, la comunidad en ese estar —con— otros, es el espacio de lo común que tiene que ver con el sentido. Lo común nos transforma, la persona se transforma en persona entre lo comunitario y lo autorial. Esta idea de lo común es un ejercicio de esperanza para desmontar las brechas que ha instalado el capitalismo.

Lo común es el principio fundante de la práctica social donde la lógica de la depredación capitalista es interpelada. En este sentido, las políticas de las sensibilidades (Scribano, 2020) y las prácticas del sentir y del querer, nos localizan en una manera de estar viviendo el mundo. Lo común no involucra la pérdida de lo personal, sino que la potencia, porque surge como un movimiento para salir de lo centrado. La “conciencia comunitaria” será la inspiración de superar la actitud autocentrada, así, y sin lo común, no hay práctica comunitaria.

Reflexiones

En las ideas aquí desarrolladas, se buscó dar cuerpo a las preguntas iniciales que han movilizado el pensar la pedagogía comunitaria, y sus relaciones e implicaciones en la acción colectiva; de igual modo, se instó a colocar en debate cómo vamos generando conocimiento y en vínculo con la comunidad y su territorio, en una experiencia individual y colectiva; y cómo vamos conceptualizando y desde una perspectiva crítica, la propia pedagogía.

La centralidad de las preguntas, volcaron la mirada analítica a la propuesta teórica práctica con énfasis en una pedagogía de acción comunitaria y que sistematiza la experiencia, diálogos y encuentros en territorios diversos, a partir de los cuales, se recogen cuatro ideas principales.

La primera de ellas; el vínculo, la experiencia, la generación de conocimiento, y la perspectiva crítica se entrelazan y generan lazos comunicantes que serán necesarios para la práctica comunitaria. Pensar en vínculos es un acto fraterno y necesario para quienes pretendemos ser partícipes en la acción con una determinada comunidad; él y los vínculos, serán necesarios para generar el diálogo y la escucha. La experiencia buscará develar el trayecto, la

subjetividad y el saber construido que permite profundizar en la toma de conciencia de la realidad.

Una segunda idea, será precisar la generación de conocimiento en clave conceptual y participativa, ésta permitirá abrir espacios de encuentro, el espacio para la palabra, la creación de ideas, para la participación democrática y el ejercicio colectivo de la escucha. En la generación de conocimiento, develar nodos conceptuales, nos permite comprender de mejor manera las acciones y experiencias de la relación pedagógica colectiva. Estas significaciones y referencias abren paso a dar lectura y ampliar la reflexión para nuevos saberes. Así, el trabajo comunitario comprenderá manifestarnos en clave conceptual, como punto de partida para entender de mejor manera el contexto, su gente y la creación de toda propuesta o proyecto en común.

Como tercera idea para el hacer y pensar en comunidad, se requiere estar en “presencia presente” esto es “saber estar” consciente reflexivo en diálogo con la comunidad y su territorio. Esto alude a un sujeto con apertura a la escucha activa y atenta, con observancia a lo que acontece, con un cuerpo consciente de lo que sucede y capaz de reconocerse para volverlo expresivo en la relación con otros.

Una cuarta idea, dice relación con la perspectiva crítica, que permite abrir nuevos conocimientos y discutir sobre las creencias, los valores que circulan entre las personas; de este modo, busca develar y tensionar al sujeto de la acción. en una dimensión reflexivo analítica que considere los saberes, los aprendizajes, las ideas, pensamientos, percepciones de la propia experiencia. Para ello será preciso abrir el camino y pavimentar la importancia y la sistematicidad de un proceso para un conocimiento que dé cauces a una educación transformadora; siendo necesario los espacios de acción y reflexión planeados y pensados en la convergencia de problematizar la acción y hacerla política.

Finalmente, y a partir de este señalamiento se develó ciertas configuraciones conceptuales del saber experiencial de los sujetos en la acción colectiva comunitaria, como un acto necesario político y reivindicativo a toda propuesta formativa pedagógica, que busque decolonizar las prácticas pedagógicas de modelos dominantes, para que la reproducción de esa ideología colonizadora y sus formas de conocimiento y relaciones en la esfera social y educativa, no siga segregando la subjetividad que ha sido usada con la pretensión de un ejercicio de libertad, pero encubierta de dominación y control.

Por esto estamos situándonos en una pedagogía que desde su episteme, refiere a la liberación de las ataduras del pensamiento, para una renovadora y ontológica experiencia.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo.
- Apple, M. (1997). *Teoría Crítica y Educación*. Miño y Dávila Editores.
- Apple, M. (1986). *Maestros y textos: una economía política de la clase y las relaciones de género en la educación*. Nueva York
- Arendt, H. (2002). *Condition del'homme modern*. Gallimard.
- Benjamin, W. (1936). El narrador. En W. Benjamin, *Iluminaciones IV, Para una crítica a la violencia y otros ensayos* (pp.111-135). Taurus
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalismo y Esquizofrenia. Vol.2*. Editorial 34

- Di pego (2015). *La experiencia en Walter Benjamin. Entre el orden profano y la intensidad mesiánica.*
- Fals Borda, O. (2009). *La sociología sentipensante para América Latina.* CLACSO.
- Gómez, M. y Zemelman, H. (2005). *Discurso pedagógico. Horizonte epistémico de la formación docente.* Pax México.
- Freire, P. (1970). *Educación como práctica de la libertad.* Icirá.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la Esperanza.* Siglo XXI
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido.* Siglo XXI.
- Freire, P. y Faúndez, A. (2018). *Por una pedagogía de la pregunta.* Siglo XXI.
- Giroux, H. (1998). La pedagogía de frontera en la era del Posmodernismo en Posmodernidad y Educación. En De Alba, A. (Comp.), *Posmodernidad y Educación* (pp. 90-98).
- Giroux, H. (2000). Democracia y el discurso de la diferencia cultural: hacia una política pedagógica de los límites. En *Kikiriki*, 31-32. www.quadernsdigitals.net/numeros.asp?ldRevista=7&ldNumeros=293
- Giroux, H. (2003). *Pedagogía y política de la esperanza. Teoría, Cultura y enseñanza.* Amorrortu.
- Giroux, H. (2013). La Pedagogía crítica en tiempos oscuros. *Praxis Educativa*, 2, 13-26. www.redalyc.org/articulo.oa?id=153129924002
- Giroux, H. (2015). *The Terror of Neoliberalism.* Routledge
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI.* Gedisa.

- Labarrere, A. (2006). Aprendizaje, complejidad y desarrollo: agenda curricular para enseñar en los tiempos actuales. *Revista de Psicología*, 15(2), 65-76.
- Larrosa, J. (2004). Operação Ensaio, sobre ensinar y enseñar-se, un pensamento por escrito y en la vida. *Revista Educação y Realidade*.
www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25417/14743
- Leloup, F., Moyart, L. y Pecqueur, B. (2005). La gouvernance territoriale comme mode de coordination territoriale? *Géographie Économie Société*, 7, 321-332.
dx.doi.org/10.3166/ges.7.321-331
- Martínez, L. (2012). Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, 48(1), 12-18.
- Medina, J. (2006). *El malestar de la Pedagogía. El acto de educar desde otra identidad docente*. Edición Noveduc.
- McLaren, P. (1984). *La vida en las escuelas: una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación*. Siglo XXI.
- McLaren, P. (1994). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Paidós.
- McLaren, P. (2001). *El Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución*. Siglo XXI.
- Pecqueur, B. (2000). *Le développement local*. Editions La Découverte & Syros.

- Pecqueur, B. (2009). De l'exténuation à la sublimation: la notion de territoire est-elle encore utile? *Géographie Économie Société*, 11, 55-62.
- Pérez Luna, E. y Sánchez, J. (2005). La educación comunitaria: Una concepción desde la Pedagogía de la Esperanza de Paulo Freire. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, 9(2), 317-329.
- Puiggrós, A. (1995). Volver a educar. El desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo XX. Ariel.
- Puiggrós, A. y Marengo R. (2013). *Pedagogías: reflexiones y debates*. Universidad Nacional de Quilmes,
- Rivas Díaz, J. (2005). Pedagogía de la dignidad de estar siendo. Entrevista a Hugo Zemelman y Estela Quintar. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 27(1), 113-140.
- Rodríguez, C. y Silva, D. (2017). *Adolecer lo común*. Mirada Joven.
- Santos, M. (2005). O retorno do território. *OSAL*, 16, 251-261.
- Savater, F. (1997). *El valor de Educar*. Editorial Ariel.
- Scribano, A. (2020). El amor filial como práctica intersticial: Una etnografía digital. *Empiria. Revista De metodología De Ciencias Sociales*, (47), 19. doi.org/10.5944/empiria.47.2020.2742
- Zemelman, H. (2012). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Anthropos.
- Zuluaga, O., Echeverri, A., Martínez, A., Quiceno, H., Sáenz, J. y Álvarez, A. (2011). *Pedagogía y epistemología*. Magisterio.

APROXIMACIONES A UNA PEDAGOGIA COMUNITARIA E INTERCULTURAL[†]

Germán Rozas*

Introducción

Lo comunitario es un espacio de la población donde existe un estilo de vida con experiencias del pasado y una fuerte convivencia especialmente rescatable. Sin embargo, la perdurabilidad de ese estado satisfactorio depende de que cuente con las herramientas que le pueda entregar la educación. Pero la misma, la mayoría de las veces se encuentra en manos de las orientaciones del Estado, de modo que se privilegia una relación de beneficio para el Estado y no para la comunidad. Este artículo plantea la posibilidad de seguir un camino inverso poniendo acento en una pedagogía que trabaje para la comunidad. En esa perspectiva se asume el diagnóstico que las sociedades monoculturales, centradas en la república y la modernidad, están en retiradas y por lo tanto nos encontramos en la era de las diferencias. Es así como la pedagogía debe aprender a trabajar con diversos colectivos, muchos de ellos en pugna, de lo cual se desprende el énfasis a desarrollar una pedagogía intercultural y comunitaria.

La Educación al Servicio de la Comunidad

Es necesario hacer la conexión comunidad y educación, dado que habitualmente el ámbito de la educación es todo un universo en sí mismo y el debate circula entre metodologías de aprendizaje y

[†] Publicado originalmente en *Temas De Educación*, 24(1), Universidad de la Serena (2021).

* Doctor en Ciencias Humanas, mención Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile. Psicólogo, Universidad de Chile. E-mail: grozas@uchile.cl

luego críticas al Estado¹ que no se hace cargo de la educación de la población, pasando por la situación de los profesores, que son los encargados de llevarla a cabo.

No obstante, se pierde este vínculo comunidad y educación. Porque si se profundiza el tema, al final de cuentas la educación debe estar al servicio de la comunidad, pero esto no es así. Por un lado, la comunidad tiene necesidades que deben ser orientadas por el sistema educacional. Para ello hay que observar que una comunidad, en general, está inserta en un territorio y, a partir de allí necesita ganarse la vida, con trabajo, producción de alimentos, generación de estructuras habitacionales, de salud, de administración, etc.

Pero, por otro lado, esta relación de la educación al servicio de la comunidad no existe, sino lo contrario la comunidad está al servicio de la educación, veamos. Hablamos aquí también sobre educación como establecimientos educacionales y su sistema de docentes, donde, la comunidad provee niños para sostenimiento del colegio, la comunidad paga por los servicios educacionales, de manera que lo sostiene y, además, la misma colabora con mejoras para el colegio, su buena marcha, incluyendo materiales de aprendizaje.

En realidad, no es la comunidad que está al servicio de la educación sino es la educación y los colegios que están al servicio del Estado. Y aquí aparece una figura muy relevante, el Estado (Faletto, 1989), como estructura fundamental que conduce la sociedad. Entonces, tenemos una amplificación de la relación que va desde una cadena de mando desde el Estado hacia la educación, los colegios y luego, hacia la comunidad.

Al señalar que hay una cadena de mando, se quiere indicar que hay una corriente de influencia desde el Estado hacia la comunidad,

¹ Se refiere a sociedades estatales siguiendo el planteamiento de Enzo Faletto y de Michel Foucault vinculado a las Biopolíticas.

a través de la educación. Más aún, a lo que se quiere apuntar es que en este proyecto de influencia la educación es más bien un instrumento del Estado (Foucault, 2007).

Ahora claro, al señalar este planteamiento, lo hacemos de manera general. No se quiere desconocer que hay un movimiento desde los profesores por mejorar la calidad de la educación y por hacer llegar la misma a las poblaciones más desposeídas y por otro lado están los estudiantes que en distintos momentos han hecho presente exigencias de democratizar el sistema de modo que se ponga fin al lucro y que la educación debiera estar destinada al desarrollo del país y no para beneficio de una elite.

Sin embargo, volviendo a la idea general de la importancia del Estado y, del uso de la educación como un instrumento del mismo, habría que destacar la relación señalada entre el Estado y la comunidad.

El Estado, representa a la comunidad, pero eso es un planteamiento valórico, es la pretensión, es el ideario. Pero, en general el Estado no representa a la comunidad sino a la elite de la sociedad y, esto prácticamente en toda la historia de nuestro país y de muchos otros. Es la elite la que dirige el Estado (Morales, 2008), aun cuando este debiera ser un instrumento de la comunidad. Más bien el Estado y la elite se sirven de la comunidad para desarrollar su propio proyecto de sociedad.

Entonces, en esta relación comunidad y educación, cabe plantearse y preguntarse ¿Cuál es proyecto del Estado y de la elite para el desarrollo de la sociedad? Es la pregunta de fondo para poder entender de qué se trata el objetivo de influir a la comunidad usando

como instrumento a la educación. Y este proyecto sin duda en la instalación de la república y de la modernidad².

Se habla que Chile es un país republicano, cierto, pero eso más que una identidad es un proceso, es un proyecto, es una empresa en constante esfuerzo por su instalación. Y ese proyecto viene desde el exterior, vinculado a la revolución francesa (Donati, 2004), quien fue la que primero hizo efectiva la idea de lo republicano. Y, además es fruto de una necesidad de la liberación de la colonia española, que decantó en la independencia. Nuestros próceres usaron como ideario de independencia la lógica del proyecto republicano europeo (Baradit, 2017).

Ahora, ese proyecto no sólo fue una preocupación en torno al periodo de la independencia, sino que ha tenido nuevas etapas donde se ha ido completando y enriqueciendo con otro conjunto de dinámicas también muy esenciales para el sostenimiento del proyecto. Y estos otros elementos son lo que podríamos sintetizar como la modernidad.

La modernidad es la filosofía de vida de lo republicano (Fornet-Betancourt, 2007). Es el contenido del proyecto, el cual puede resumirse en la idea del progreso, de la evolución, en aplicar la ciencia para alcanzar un mejor futuro.

La modernidad, no es una sola cosa, esto todo un paquete de dimensiones que articuladas buscan embarcar a la sociedad en el quehacer que propone (Rozas, 2018). Y esos ámbitos, dicho brevemente, apuntan a instalar la idea de la razón, la idea del individuo y lo individual, la relevancia del hombre por sobre la mujer

² Modernidad, concepto asociado a las sociedades modernas e igualmente como parte del mismo fenómeno a las sociedades republicanas, las que en su conjunto se mueven bajo el paradigma moderno, que ponen acento en la ciencia, el individuo, la razón y el patriarcado, siguiendo los planteamientos de Pierre Clastres y de Raúl Fornet-Betancourt.

y, por tanto, el patriarcado y, además, como decíamos, la idea de la evolución, la cual combinada con un concepto de tiempo que va del pasado conceptualizado como lo atrasado, hacia el futuro, que es lo avanzado. Por tanto, la modernidad es vivir hacia el futuro.

Ahora en América Latina, para instalar la modernidad y todo lo que ello implica, se requiere de manera importante el montaje de varias estructuras, pero además y de manera relevante, el desmontaje de otras. Y en esta dinámica se va generando la relación, que señalábamos, la influencia desde el Estado pasando por la educación hacia la comunidad.

El montaje cumple con el objetivo de movilizar a la comunidad³ y a la sociedad en la dirección del progreso y la modernidad, lo que implica sistemas productivos, educacionales, políticos, económicos. Pero, lo que nos interesa aquí es observar cuales son los mecanismos de influencia y de incidencia en la comunidad a objeto de encaminarla en la dirección del proyecto republicano moderno.

Hay varios mecanismos en esa dirección, la construcción de sujetos, el establecimiento de un sistema productivo que implica un dinámica particular de trabajo, centrado en la industrialización y el comercio en detrimento de lo rural; un sistema limitado de participación, exclusivo para la elite y negado para la mayoría y para la comunidad y, por otro lado, el desmontaje de las culturas locales, que alojan en su interior una lógica distinta a la modernidad; para a

³ “Comunidad más que algo concreto, una cosa o un organismo, es más bien un proceso humano dinámico, cuyos fundamentos están basados en la subjetividad, de modo que las percepciones, representaciones, imaginarios u otros son transformados en categorías de apreciación del mundo que se encuentran en continua reproducción, no obstante, dichas categorías son fruto de un proceso interactivo, que se construye de manera relacional en una articulación continua con la otredad” (Rozas, 2015, p. 258). Forma parte de la corriente desarrollada por Maritza Montero y Alipio Sánchez Vidal.

través de la elaboración de un discurso nacionalista, instalar un imaginario patriótico dirigido a un estilo de vida enfocado hacia la idea del progreso y el futuro; el desmontaje de estructuras culturales locales asociadas al ocio, a la contemplación, a la diversión, al entretenimiento, muy propio de las comunidades; el desmontaje de la cultural mítica y animista de la población local, por la lógica racional. En fin, veamos con más detalles algunos de estos mecanismos.

Antes, vale señalar que estos mecanismos son instalados por el sistema educacional, pero además por las estructuras de influencia de la política, la cultura⁴, la iglesia, la empresa, la prensa, la literatura (Anderson, 1993; Foucault, 2007). Es decir, todo un aparato de influencia.

Entonces, como se señalaba, el mecanismo de construcción de sujetos refiere a establecer diferencias entre la elite y la comunidad, indicando que existe una jerarquía, la que pone a los grupos superiores en la cúspide, los blancos, los europeos, los mestizos y los niveles inferiores en los cuales se ubica a los locales que son los indígenas, los negros, los discapacitados, los empleados públicos, etc., más recientemente a los migrantes.

La forma de producir esta jerarquía es por la fuerza, por la obligación, pero no sólo eso sino además y podríamos decir principalmente por la persuasión, la estimulación, en definitiva, la colonización de las creencias y de nuestra forma de pensar (Gruzinski, 2000; Mignolo, 2000). Se utilizan todo tipo de procedimientos, pero la meta es convencer a la comunidad y la mayoría de la población local que son o que somos inferiores. De allí hay un paso a señalar que los negros son unos brutos (como ya ha

⁴ Cultura es definido por María Laura Diez como “(...) un conjunto de historicidades de distintos grupos, cuya construcción implica interacciones, disputas, desplazamientos y significados” (Diez, 2004, p. 199). Igualmente, en este texto se sigue la línea de autores como Marshall Sahlins, Daniel Matos, Fredrik Barth y Clifford Geertz.

ocurrido), más cercanos a la animalidad que a la humanidad y, luego que los indios son frágiles, incapaces de construir sociedades complejas, dominados por el medio ambiente y además supersticiosos. Hay que señalar que los negros o los indígenas, como concepto inicial no existen, sino que son apreciaciones inventadas dentro de este proceso de la modernización y además son ubicados en los niveles inferiores. También, hay otros sujetos más, las mujeres, los campesinos, los homosexuales, los discapacitados, etc., es decir hay una corriente constante de inventos de sujetos para justificar y sostener el proyecto moderno.

Ahora porque todo esto, claramente es para levantar el proyecto, porque instalarlo y desarrollarlo significa la necesidad de mano de obra, de trabajadores, de esclavos y de obreros que lo soporten sobre sus espaldas y especialmente que permita obtener beneficios directos e inmediatos para la elite.

Dicho de otro modo, esto es el montaje de un sistema que se sostiene a través de diseñar una relación dentro de un grupo humano consistente en crear distintos sujetos (Skliar y Téllez, 2008) y luego ordenarlos en una jerarquía que determine el trabajo para la mayoría y el goce de los beneficios para una minoría. En esta dinámica un elemento central es la educación de la comunidad, es decir, el inocular un discurso en la población que muestre con claridad las necesidades de este proyecto social y los roles que cada uno debe asumir para sostenerlo. Todo ello en un envoltorio de ideas de patriotismo, de aporte a la sociedad, de emprendimiento, de espíritu ciudadano, de orden y trabajo, de ahorro y no despilfarro, etc. (Zibechi, 2006). Es decir, lo que en psicología comunitaria y otras disciplinas, consiste en la colonización del pensamiento.

No obstante, por otro lado, paralelamente hay el proceso inverso, el desmontaje de las sociedades locales, también mediante la aplicación del instrumento educación. El cual consiste en desvalorizar las culturas indígenas (Krotz, 2004), afrodescendientes,

campesinas describiéndolas como culturas poco evolucionadas, ubicándolas en las etapas primarias de la evolución, todavía atrasadas, primitivas en el escalafón del desarrollo, incluso calificándolas de salvajes.

Indicando también, que estas culturas no científicas no explican la realidad, sino más bien la interpretan desde la hechicería, desde la brujería, atribuyendo a los fenómenos naturales, explicaciones vinculadas a los espíritus y, a dioses paganos, cayendo en muchas de sus ceremonias en ritos demoniacos, o de un carácter caníbal, demostrando de esta manera su salvajismo, su carácter fantasioso y, lo que interesa, su poca eficacia en el manejo de la realidad.

Habría que agregar el desarrollo de una visión extremadamente negativa de las poblaciones que pertenecen a estas culturas, particularmente la indígena, indicándolas como poco inteligentes, toscas, brutas, frágiles, físicas más que intelectuales, no trabajadoras, holgazanas y como señalábamos, supersticiosas.

Con todo ese andamiaje de desmontaje, el objetivo es destruir, acusar, deslegitimar, aniquilar o en el mejor de los casos negar todo aquello que represente una visión alternativa a la mirada republicana y moderna de la sociedad.

Muchos ejemplos se podrían señalar, pero valga citar al historiador Jorge Baradit (2017) sobre la pretensión de la elite en el Chile del siglo XIX era

“(…) acercar la ciencia a la gente para que buscara en ella la explicación a las cosas y no la superstición. Que los fenómenos del cielo los revelara la astronomía y no los mitos; que las lluvias y las heladas las estudiaran los meteorólogos y no los brujos, que las enfermedades las curaran los médicos y no los chamanes; que los males se solucionaran con ciencia y tecnología, no con misas y diezmos a las iglesias” (p. 36).

Emergencia de un nuevo contexto crítico a la Educación Clásica

Esta situación, no ha sido asumida sin protesta. Siempre ha habido un fuerte rechazo ya sea a través de la violencia, expresada en el enfrentamiento bélico o también a través de una oposición cotidiana para hacer valer los estilos propios de vida. Esta dinámica tiene distintas expresiones, las cuales vamos a caracterizar en general como una resistencia.

La resistencia bélica, la cual ya conocemos expresada en acciones de rebelión en el transcurso de toda nuestra historia, como fue la valerosa defensa de la población mapuche durante la mal llamada “pacificación de la Araucanía” en 1880 en la zona del río Bío-Bío hacia el sur (Marimán et al., 2006; Toledo, 2005).

La resistencia también expresada en la vida cotidiana, en lo religioso, en las comidas, en distintos ritos y ceremonias, en las vestimentas, etc. Todas estas acciones llevan a la población a lo que las ciencias sociales han denominado movimientos sociales (Tarrow, 1997).

A diferencias de acciones organizadas por una agrupación política, los movimientos sociales son un conjunto de comunidades que independiente de su capacidad organizativa respiran un mismo ideario simbólico de carácter crítico frente a un conjunto de situaciones. Son receptivas de un malestar colectivo que se comparte y, que se difunde muy rápidamente de boca en boca, de grupo en grupo, de modo que en un momento determinado se levanta una ola social que protesta y rechaza condiciones de opresión y de insatisfacción a sus vidas. Los movimientos sociales son portadores de importantes verdades, muchas veces ya existentes de manera oculta en la cotidianidad de la sociedad, pero que no se explicitan y se mueven solo de manera subterránea. De modo que el o los movimientos sociales en una circunstancia específica sacan a flote y las expresan a todo dar, haciendo evidente y visible una realidad escondida, que en calidad de denuncia y protesta se enrostra al poder,

demostrando el carácter conservador y retrogrado de la elite que ha reprimido durante mucho tiempo esas verdades y que ha hecho todo lo posible por distorsionarlas, desmerecerlas, negarlas o invisibilizarlas.

Un ejemplo es el movimiento indígena (Figuroa, 2008) que explota en la década de los 90, el cual incluye al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (Grosfoguel, 2007), en el año 1994, el cual, junto a un movimiento latinoamericano, expresa ideas que golpean la sociedad establecida, con reivindicaciones a esa altura del siglo XX, no sólo de tierras sino de liberación social que apunta a temas más complejos como son el autogobierno, la autonomía y la autodeterminación.

El movimiento de migrantes, es otro caso histórico, el cual implica el traslado de grandes volúmenes de población de un país a otro, particularmente desde países más pobres a más ricos, ha generado reivindicaciones culturales relevantes en los países de destino (países industrializados), especialmente en aquellas migraciones hacia EEUU, fruto de la primera y segunda guerra mundiales, las cuales llevó a muchos europeos a radicarse en otras partes del mundo, pero luego a instalar en esos países sus modos de vidas originales, lo mismo ha ocurrido posteriormente con las migraciones desde Latinoamérica, desde África, desde Asia con la valorización o más bien la reivindicación de la valorización de sus culturas de origen en los países de destino.

Tanto es así que, en Canadá, dada la migración, autores como Kymlicka (1996), Taylor (1993), Raws (1993) y otros, comienzan a plantear la idea de la multiculturalidad. Señalando que los tiempos han cambiado y que la idea de una república desarrollada bajo una cultura homogénea ya no es posible, en tanto esa idea de igualdad cultural es más bien un sistema de exterminio cultural (etnocidio) de otros grupos que no congenian con la cultura moderna y republicana. Por lo mismo el planteamiento reactivo frente a las protestas de los

movimientos sociales es que la sociedad actual debe reestructurarse de modo que dé cabida a otros, pero no solo en su carácter individual sino en su calidad de colectivo, lo que implica un reconocimiento de su carácter cultural.

Por otro lado, en las mismas sociedades modernas, en el contexto de la defensa de los derechos humanos, han brotado movimientos por la diversidad cultural de sectores emergentes, como son los jóvenes, grupos con otras opciones sexuales, reivindicaciones de personas de tercera edad, grupos feministas, movimientos reivindicativos de otro estilo de vida basado en la bicicleta y no el automóvil, movimientos por la comida sana y no la comida chatarra, entretenciones de baile, música y de arte popular y no de espectáculos masivos hollywoodense, etc. Es decir, movimientos que reivindican la construcción social de una identidad propia y no definida por el Estado.

Todos estos planteamientos ponen en jaque la idea de la república (De Sousa Santos, 2012; Walsh, 2008) tal como la conocemos. La idea de igualdad se ve fuertemente cuestionada, no por considerar que la sociedad no deba repartir democráticamente los bienes de la sociedad, sino porque la propuesta de la igualdad refiere a otra gran crítica a las sociedades modernas y republicanas que es aquella entendida como un proceso de igualarse hacia el prototipo de sujeto moderno que dicha sociedad busca establecer. Igualarnos, es llegar a ser ese sujeto moderno (Hall, 2000) que sostiene a la sociedad, trabajando, aprovechando el tiempo, en orden, sin revelarse y siguiendo el tránsito de la familia hacia la realización personal. Un sujeto moderno ideal es de alguna forma definido como aquel ser civilizado (entendido como la civilización occidental y no otras) blanco, hombre, racional y productivo, amante de los bienes materiales. Modelo ideal, que ha generado en todos los grupos del mundo un proceso de blanqueamiento y una occidentalización de los estilos de vida, de modo de dejar atrás las culturas locales y los estilos de vida propios.

Esta idea de igualdad es la que ha estallado con el advenimiento del siglo XXI, donde su rechazo ha implicado hacer frente a la diversidad, a la infinita variedad de grupos y culturas humanas desde una perspectiva del reconocimiento y de su participación en la toma de decisiones de las sociedades actuales. Este es el desafío de las sociedades actuales; las elites y los Estados clásicos no están interesados en esos cambios, no obstante, se han visto obligados a torcer su rumbo. No es una cuestión de opción, son las nuevas verdades, o viejas verdades mantenidas ocultas, que han emergido y que se hacen presentes en las sociedades del presente.

Este es el desafío de la educación de hoy en día, es decir como la educación sirve a las comunidades y no al Estado. No es una tarea fácil, pues el tema de la diversidad tiene muchas aristas y, es todo un campo a comprender, a explorar y a instalar. Falta agregar, además, otro análisis que resulta muy significativo hoy en la discusión dentro de las ciencias sociales, este refiere a lo que se ha llamado el debate civilizatorio.

Antes de ver este punto habría que mencionar la experiencia de Bolivia, la cual en Chile ha sido reducida a las demandas de Bolivia por mar en el tribunal de la Haya, o las escaramuzas en la frontera entre las policías. Sin embargo, dentro de una mirada más integral, se observa una mejora significativa de la economía Boliviana (CEPAL, 2017; Dupeiron, 2018), con un aumento del ingreso per cápita, la nacionalización de los hidrocarburos, la mayor participación de la población marginada históricamente en el distintos espacios gubernamentales, mayores fondos para financiar políticas de salud, de educación, y muchas otras mejorías, cabría sin duda mencionar varios otros aspectos de gran relevancia en el ámbito cultural y educacional para América Latina como son la propuesta boliviana por un cambio en el sistema republicano por uno plurinacional y, por otro lado, la importancia que ese país le asigna a la interculturalidad. Todo ello, dentro de cambios muy

significativos en la ya aprobada constitución boliviana del 2009, que indican que es un país comunitario⁵.

El tema de la plurinacionalidad en Bolivia es la respuesta a las múltiples etnias presentes en Bolivia que hacen vigente la necesidad de un gobierno compartido desde distintas miradas, las cuales deben saber conversar entre sí. Reivindicaciones similares ocurren en casi la mayoría de los países de América Latina, con la diferencia que esos otros están lejos de la filosofía interculturalidad, incluido Chile.

Así llegamos a los que se indicaba más arriba que es el debate civilizatorio. Este, siguiendo los planteamientos de De Sousa Santos (2010), refiere a que lo que actualmente estaría ocurriendo en el continente, no es más o menos izquierda, más o menos democracia, sino la necesidad de poner sobre la mesa de discusiones, la tensión entre al menos dos miradas civilizatorias, una la occidental ya ampliamente conocida y la otra la indígena, en toda su diversidad.

La cuestión aquí, no es discutir cual civilización es mejor, sino el indicar que lo que ha ocurrido en América Latina después del descubrimiento del continente fue la imposición, repito, la imposición de una civilización, en detrimento de otra u otras. Y en esta tensión la discusión no se trata de más o menos tecnología, o de mejorar aquellas cosas que la civilización ha hecho mal, o tal vez una mayor consideración, participación o involucración de las miradas indígenas dentro del escenario moderno. No, la tensión se trata que cada civilización es todo un mundo, un universo de dimensiones y, que no se trata de modificar uno u otro aspecto sino de reconocer las otras civilizaciones de manera completa. Por lo mismo, la cuestión es entrar a considerar, por ejemplo, al modelo indígena como otra

⁵ Los cambios en la constitución son muy valiosos y se han hechos esfuerzos por llevarlos a la práctica, no obstante, ello no asegura consecuencias favorables en la vida de las personas y en las opresiones de las que siguen siendo parte.

civilización, también con una multiplicidad de dimensiones, lo que nos exige aprender a entrar en algo similar a otro universo.

Ahora, esto que puede aparecer como una simple discusión filosófica, deja de serlo al momento que hay varios elementos que ya se encuentran en juego actualmente en la dinámica social, uno de ellos es las demandas de reconocimiento de otras culturas, tal como hemos indicado más arriba, pero, además hay tres puntos extras dignos de considerar. Uno de ellos es la crítica que se ha realizado a la izquierda latinoamericana que sigue planteando una perspectiva marxista para el futuro de las realidades del continente (Castro-Gómez, 1998). Al respecto no es que se desvalorice el mérito del enfoque marxista, sino que se lo observa en primera instancia como una propuesta que se mueve dentro del mismo escenario occidental. Aboga por la igualdad, promueve al sujeto moderno (Hall, 2000); no considera la diversidad cultural y pone el acento en la industrialización, pero genera desconociendo la vida campesina y otras formas de vida asociadas a la agricultura, esa izquierda también tiene como meta el desarrollo económico desde una perspectiva del progreso hacia el futuro, justamente un aspecto que es criticado por su concepto de tiempo que ve el pasado como atraso y el futuro como superior. Direccionalidad lineal que no está presente en otras culturas.

Un segundo aspecto, es que, dentro del contexto de la diversidad, la reivindicación social ahora no es el crecimiento económico sino reivindicaciones identitarias. Tal como señaló Fanon (1952), quien fue uno de los primeros que propuso el concepto de liberación, aludiendo a la liberación del hombre, ¿de qué? precisamente de la colonización identitaria francesa que tuvo o tiene a las poblaciones negras y otras, atrapadas desde dentro, desde el interior, desde su propio psiquismo. Fanon, siendo negro aludía a la liberación del negro, en tanto cuanto este no alcanza a ser un verdadero hombre, es decir, dado el afán instalado en el negro la idea de ser blanco y de estar encaminado a asimilar todo tipo de conductas

y patrones de vida occidentales, buscando con ello en definitiva el blanqueamiento, dejar de ser negro; lo que hace que Fanon termine calificándolo como un ente vacío. Proyectando así lo que señala este autor, sería lo mismo que pasa con las clases medias, o con sociedades completas que buscan asimilarse o parecerse a las sociedades industrializadas.

Finalmente, en esta tensión se encuentra el tema de la ciencia, versus otros tipos de conocimiento. Uno de los pilares de la civilización occidental es su sostén detrás del conocimiento científico, como a su vez el esfuerzo permanente por demostrar la debilidad, la incapacidad, la poca altura de otros tipos de conocimientos. Descalificando conocimientos de orden religioso, emocional, experiencial, chamánico, ancestral, etc.

Bajo estos elementos, es que se habla del debate civilizatorio, de manera que al revisar a las reivindicaciones indígenas actuales, por ejemplo, lo que se plantea no es una incorporación a la sociedad occidental o republicana o moderna, sino el reconocimiento de ser otra cultura, de ser otra civilización y en tanto cuanto sus demandas hoy día pasan a ser, como ya decíamos, el autogobierno y la autoderminación (Marimán, 2013); lo que significa vivir, trabajar, relacionarse, educarse, de modo totalmente diferente a los lineamiento occidentales y orientarse en base a metas que distan de perseguir el progreso, el crecimiento, un mejor futuro; sino dirigir su mundo hacia otros parámetros que para el mundo occidental resultan incomprensibles.

Urgencia de Cambios en la Educación, la Acción Comunitaria Crítica

Frente a la problemática y el diagnóstico expuesto más arriba, aquí se desarrolla una propuesta de acción que no pretende atender todas las situaciones, pero al menos en lo que corresponde a la

educación y a otras formas de intervención, en algunas áreas es posible avanzar.

Nos referimos a la acción comunitaria crítica (Rozas, 2015) propuesta que viene de la psicología social comunitaria y que consiste en actuar hacia el desarrollo de la comunidad, dejando de lado las propuestas del Estado y más bien poniendo el acento en la comunidad. Es una propuesta arriesgada, en el sentido que implica una crítica al Estado, no obstante, se entiende al Estado conducido por la elite. Otra cosa sería si el Estado respondiera a las necesidades de la comunidad.

El punto de partida en dicho camino es la deconstrucción de las miradas del Estado, especialmente sus aspectos valóricos, epistemológicos y el paradigma que lo sustenta. Se trata de mirar las ideas fuerza que sostienen las políticas públicas, los programas educativos y, todas las formas de intervención que competan a nuestra vida y que provienen desde las instituciones que representan al Estado. Para, en un proceso de análisis finalmente develar, transparentar, despejar el verdadero objetivo que allí se pretende implementar. No es una tarea fácil, porque se trata de leer el trasfondo, de ver los objetivos ocultos, ver lo que se plantea entre líneas. Es decir, lo que buscamos no se encuentra rápidamente al alcance, no está a la vista, no es evidente.

Y esto porque la mayoría de las veces, el escenario que se nos entrega es lógico, es limpio, y tiene objetivos aparentemente saludables. Para poner un buen ejemplo al respecto, es el caso del Instituto Lingüístico de Verano (Flores, 2016) que fue incentivado en varios países de América Latina. Este fue implementado alrededor de los años 50 especialmente en zonas rurales y de selva en países como Ecuador, Colombia, Bolivia, México, Venezuela. Se pretendía con ello educar y sacar a la población de la ignorancia, enseñar a leer y escribir, aumentar habilidades cognitivas de la población. Ahora estas escuelas de verano, por un acuerdo con los gobiernos fueron

llevadas a cabo por la iglesia, distintas iglesias, particularmente las norteamericanas. Entonces, teníamos una especie de curas obreros haciendo una labor humanitaria, en una población marginal que se encontraba fuera del alcance de la modernidad y que podía constituirse un aporte al desarrollo.

He allí el escenario, el cual era aparentemente limpio, humano, lógico, loable. No obstante, el paradigma oculto era otro, el cual principalmente apuntaba a inculcar la idea de nación, incentivar la migración hacia la ciudad y que la población pase a conformar el contingente de obreros y trabajadores de gran necesidad de la industria naciente en Latinoamérica y así sostener el proyecto modernizador instalado luego de las independencias. Por otro lado, el objetivo propio de las iglesias también era y, tal vez este era el más importante, adoctrinar dentro de la perspectiva cristiana, luterana o anglicana, dependiendo de la iglesia a cargo, para junto con saber a leer, se trataba de saber leer la biblia y, a partir de allí generar un derrumbe y el etnocidio de todo el paradigma de la civilización indígena y local presente, acusándola de ser culturas invadidas por la hechicería, con creencia en dioses paganos asociados a los animales y las plantas.

Luego, un segundo aspecto en esta metodología de la acción comunitaria crítica es el avance en la construcción de un proyecto propio. Lo cual puede tener variadas perspectivas a seguir. Por un lado, se trata de rescatar precisamente la cultura propia, que consiste en hacer un trabajo con la memoria, es decir volver a sacar del entierro las interpretaciones de mundo, muchas veces milenarias desarrolladas de generación en generación por la comunidad. Estas culturas alojan en su interior todo un paradigma, una epistemología, objetivos sociales, todos aspectos que son una visión global de la vida, del espacio, del tiempo, del trabajo, de las relaciones sociales, del poder, de la relación con la naturaleza, etc.

Luego de avanzar en este aspecto, un tercero, se trata de enfocarse en la identidad. En recuperar la identidad, en fortalecer la identidad (Rozas y Arredondo, 2006). No hay que olvidar que, exactamente lo que ha ocurrido con la aculturación desarrollada vías educación por el Estado ha sido la inferiorización de nuestra identidad, acusar a las poblaciones locales de ser incapaces, débiles, pobres, ignorantes, tontos, inútiles, flojos, etc., es decir minorizar, distorsionar, negar, invisibilizar y, si es necesario exterminar, por ello hablamos aquí de etnocidio, es decir un crimen cultural.

Entonces, el trabajo con la identidad es precisamente recuperar o construir una identidad acorde con la cultura propia, una identidad realista, fruto del acervo cultura fuerte que tiene la cultura y, con ello entrar en una fase de autovaloración, de plantear lo bueno, lo enriquecedor y lo aportador que tiene la identidad propia. Este proceso sin duda terminará con fortalecer y con empoderar una apreciación de sí mismo, de ser dueño, propietario de su propio ser y su destino. Al mismo tiempo que permitirá observar las distorsiones que el Estado y sus instituciones ha generado en contra de la identidad.

Sin duda, el trabajo es apuntar a lo grupal, se trata de fortalecer una identidad colectiva, de modo que precisamente los mecanismos de educación o los contenidos de educación apunten a estimular esa identidad comunitaria.

Luego, otra área de este proyecto propio, es elaborar un proyecto propio justamente, es un diseño más amplio que de alguna forma consiste en un diseño de vida, un diseño de sociedad, un diseño de futuro, una arquitectura de la sociedad en la que interesa vivir de acuerdo a la cultura propia. Aquí no se trata sólo de dibujar esto como un esbozo imaginario y fantasioso, o algo idílico, sino que debe ser práctico, es decir un modelo que se ajusta a los problemas que actualmente la comunidad se encuentra viviendo. La comunidad está atrapada por la sociedad moderna, la cual tiene a través del Estado y

de la educación fuertes armas para mantenerla dentro del redil, obligándola a caminar o a descomponerse de modo de conseguir que su población se acople a las necesidades del proyecto moderno. Entonces, decíamos, no se trata de un proyecto de fantasía sino concreto, dentro de un contexto de lucha social, incorporar los nuevos elementos adquiridos o reflatados de la cultura propia y de allí revisar y diseñar, tal vez estratégicamente, los pasos a seguir. Se trata de establecer objetivos a alcanzar en esa dirección, del proyecto propio, tratando de respetar el modelo diseñado, prefigurando una ruta adecuadamente orientada.

Y finalmente, dentro de otros aspectos se trata de un trabajo integral, avanzando más allá de lo cognitivo y lo racional, para integralmente abordar lo corporal y emocional. Ya lo hemos señalado, el paradigma occidental privilegia lo cognitivo y lo racional. Es el pilar fuerte de la educación, su objetivo es instalar en nuestra mente mecanismos de análisis, reflexión, lógicas científicas, experimentales, con evidencias, todos procesos correspondientes a la forma cultural de occidente de interpretar e intervenir el mundo. Dejando de lado completamente, lo corporal, lo emocional y la experiencia. En este sentido la propuesta aquí desarrollada apunta a entender que el individuo humano es integral y, por lo mismo, nuestra capacidad productiva o nuestro desenvolvimiento cotidiano debe ser integral, es decir tomando en cuenta todas nuestras dimensiones.

Dicho de otra manera, la educación ha sido concebida principalmente como cerebral. No es casual que en los colegios los niños puedan eximirse de educación física, como una dimensión que no tienen relevancia. Eventualmente pasa lo mismo con el arte, si un niño/a no aprende a desarrollar su imaginación, no importa, total en la sociedad y el mundo del trabajo todo es racional. Ni hablar de actividades afectivas en los colegios, simplemente no existen o tienen un rol secundario. Todo aquello que es expresarse, indicar y trabajar los sentimientos, la riqueza que implica llorar, reír, enojarse y, además todo aquello que son las habilidades sociales como la

amistad, la solidaridad, la comprensión del otro, etc. son muchos aspectos dejados fuera, los cuales en la idea de una acción comunitaria crítica deben ser incorporados.

Pedagogía de la Interculturalidad

En definitiva, tal como hemos señalado más arriba el tema de la educación y la comunidad en la sociedad actual, en el contexto de lo que se ha llamado el debate civilizatorio (De Sousa Santos, 2010), la crítica a la izquierda tradicional, la emergencia de crítica a la presencia de dictadura internas en cada uno de nosotros, como por ejemplo el machismo, las reivindicaciones de los movimientos sociales, todo ello nos señala que nos encontramos en una nueva época, una especie de nueva era.

Y este nuevo tiempo, ya no cabe la urgencia el tema del hambre (salvo en algunas regiones del mundo) tampoco pone el tema de la igualdad, como un tema que sólo apunta a igualar la distribución en el proceso de construcción de las sociedades modernas. Sino que esta nueva era apunta a la diversidad y, dicho en mayor profundidad, apunta hacia la plurinacionalidad, hacia la presencia y necesidad de desarrollo de una diversidad de culturas y formas de vida, lo que implica la autodeterminación, la autonomía y el auto gobierno.

Eso son los temas de este siglo XXI, entonces, para efectos nuestros cabe preguntarse cuál es el camino a seguir, o al menos uno de ellos. Y, un primer acercamiento es la interculturalidad, la pedagogía intercultural. Veamos de qué se trata.

Tal como su nombre lo indica, refiere a una relación entre culturas, no obstante, una primera clarificación: no es sinónimo de multiculturalidad (Dietz y Selene, 2011; Diez, 2004). Esta última, es la propuesta liberal frente a quehacer de cara a la diversidad, así la multiculturalidad tiene varias falencias, una de ellas es suponer que

las culturas, en su diversidad, son independientes unas de otras, de modo que desde cada espacio se pueden relacionar en una superficie de igualdad. Serían culturas con iguales grados de fuerza ubicadas todas en un plano de horizontalidad. El error aquí es que ello no es así, pues una de las diferencias fundamentales entre las culturas en su diferencial de poder, lo que nos habla además de una distinta ubicación en la pirámide social, unas están en la cúspide y otras entran en la base sin poder. Entonces malamente podríamos hablar de culturas iguales.

Por otro lado, el enfoque multicultural plantea que las culturas tienen elementos esenciales, es decir hay un punto de origen en las culturas, sus raíces y, de allí se desprende la idea de la posesión de algo especial, único, que es su esencia. Entonces las culturas hablarían desde su esencia, desde un núcleo duro de su ser social. Desde allí que este enfoque propone la idea de preservación de las culturas, suena bien, pero esa preservación y esa protección, significa no ver el dinamismo cultural y los cambios que ocurren en cada una de ellas. La conservación y la protección no es otra cosa que congelar una cultura en el pasado y con ello se evidencia el mecanismo oculto de anular esa cultura. Una cultura protegida es una a la cual se la cuida para que siga encapsulada en sus elementos ancestrales, pero ello la inhabilita para participar de las decisiones actuales.

Desde la interculturalidad (Mato, 2005; Sahlins, 2001), en contraposición, la idea es que las culturas existen y tienen sus particularidades, pero no existen las esencias y, las diferencias son convenciones que se establecen en la relación que se construyen entre una y otra, o fruto de conflictos y luchas sociales entre una y otra. Un ejemplo al respecto son las acusaciones hacia el pueblo mapuche (en Chile), como “ser” una comunidad violenta. Atributo falso, los mapuches no tienen una esencia de agresiva, pueden comportarse de manera violenta como cualquier comunidad y en su caso específico, eso tiene una explicación por la usurpación de sus tierras y la constante discriminación de que son objeto. Al mismo tiempo, eso

define al Estado, el cual pretende autoconceptualizarse como no violento, porque su política de acción se basa en la legalidad, pero, sin duda para los mapuches y para muchos grupos sociales el Estado si es violento, e incluso terrorista.

Finalmente, la multiculturalidad plantea la idea del encuentro cultural, eslogan concebido por España para celebrar el quinto centenario, 12 de octubre el año 1992 (Hernández, 2005). Propuesta que recibió la más acida crítica del movimiento indígena de la época, obligando a los respectivos países de América Latina a no concordar con dicho simbolismo y a desvincularse de España en ese sentido. El planteamiento de dichos movimientos fue que la llegada de los españoles en 1492 no consistió en ningún encuentro cultural sino en una masacre, lo que hace que esa fecha no tenga ninguna emotividad digna de aplauso. Tal como cita Hernández (2005), respecto de una nota enviada al rey Juan Carlos de España por los indígenas quiches de Guatemala: “Nos preguntamos cómo es posible celebrar la ocupación militar y el genocidio perpetrados desde la llegada de Cristóbal Colón, en esto que hoy llaman América, y la destrucción o el sometimiento de las formas de vida y de las expresiones culturales y científicas de nuestros ancestros” (p. 61).

Veamos entonces, lo referente a la interculturalidad y la pedagogía de la interculturalidad. Sin duda el tema central es el diálogo entre las culturas. Y, este diálogo habría que amplificarlo como un acercamiento también entre regiones, entre clases sociales, entre hombre y mujeres, entre campesinos e intelectuales, entre pobres y ricos; no es una cuestión que esté cerrada a sólo las culturas, menos sólo a las culturas indígenas. En el fondo cada comunidad tiene algo propio que decir y, un diálogo debe dar la oportunidad para que ello ocurra.

Luego un segundo aspecto, refiere a un tipo de conversación que va más allá de lo individual, vale también el diálogo individual, pero, lo fundamental es la conversación entre los paradigmas

culturales, los cuales refieren al encuadre, la matriz de cómo cada una de dichas culturas ve el mundo. Esto valida lo grupal, lo colectivo, quiere decir que son las sociedades las que se deben poner de acuerdo, es el entramado grueso y denso que posee cada cultura. Y ello, pone en el tapete un aspecto esencial, los derechos colectivos.

Al respecto, lo que existe actualmente en la ley internacional es la aprobación de los derechos humanos, pero individuales. Pero, aquí lo que interesa son los derechos colectivos, es decir, que frente a un tema, un dilema, un conflicto de tierra por ejemplo, los derechos colectivos son los que plantean con más propiedad lo que es útil para la cultura. Lo individual tiene una importancia parcial, no alcanza a resolver la inquietud grupal. Así mismo cómo lo colectivo, no se produce solo, sino que se lleva a cabo a través de las personas y los individuos.

Ello nos lleva a un tercer punto, la conversación entre epistemologías, es decir, una conversación sobre la forma en que cada cultura produce el conocimiento. Donde la idea principal no es poner la ciencia como la forma o la única manera de producir conocimientos, sino que existen muchas otras formas de hacerlo y se trata de aceptar que cada cultura tiene su propia epistemología. Así el diálogo permite realizar intercambio y enriquecimiento mutuo, de forma de concordar que distintos conocimientos contribuyen a mejores verdades.

Ahora, otros elementos presentes en la interculturalidad, refiere a que, puestos en el plano de una comunicación entre dos culturas, cabe la pregunta sobre el idioma en que se produce o producirá. Será un idioma universal como el español, el inglés, el francés u otros (Levinas, 1993). Allí hay un serio problema, pues una cultura puede plantear que la comunicación sea en aymara o en mapudungun y porque no. Precisamente las dificultades de usar un solo idioma es que las palabras que lo constituyen traen consigo un universo de

significaciones. Y ese universo corresponde al paradigma presente en esa cultura.

Por tanto, si la comunicación se hace un inglés lo que tendremos es un encuadre, un conjunto de parámetros que hacen referencia al mundo occidental anglo y, desde allí ya hay un mal comienzo. Por ello la propuesta apunta a una comunicación multilingüe, entendiendo que lo que interesa es el concepto de lenguaje. Lo que nos permite decir que el lenguaje no es sólo un idioma, sino que es todo medio de comunicación. El arte, la poesía, la guitarra, los grafitis, los murales, los boletines, la danza, etc., todo ello constituye la riqueza del lenguaje y, constituyen miles de formas de comunicación que abre las reales posibilidades de entendimiento mutuo.

Cierre, Pedagogía Comunitaria Intercultural:

Ya hemos señalado que la educación ha sido un instrumento del Estado para conducir a las comunidades en función de sus propósitos. Ahora la pedagogía, referido a las formas de enseñanza, debiera invertir la situación y apuntar hacia una pedagogía comunitaria. Es decir, poner la educación al servicio de la comunidad. Y, en esa vuelta direccional el programa educativo debiera contemplar desconstruir, desinstalar el paradigma (Ibáñez, 2003) que domina el contexto en el cual vive la comunidad, lo que significa desarrollar filtros que permitan ver lo que está oculto en su influencia, para luego avanzar en la construcción de su propio proyecto, apelando especialmente a la memoria, a la memoria colectiva, de modo de rescatar su cultura, invisibilizada históricamente y, reconocer las matrices que la conforman, el paradigma que la dirige. A partir de allí el trabajo con la identidad, en la perspectiva de salir del deterioro ocasionado a la imagen propia, reparando y fortaleciendo una nueva forma de ver el mundo.

Por otro lado, la pedagogía, crecería mucho al poner en su despliegue la interculturalidad, la conversación entre una cultura y otra (Fornet-Betancourt, 2007). Lo que significa trabajar con dos culturas o dos colectivos al mismo tiempo, de modo de generar cercanía, convivencia y, luego pasar a dialogar sobre los elementos centrales de cada una de ellas, lo que aquí hemos denominado conversación entre paradigmas y epistemologías.

Eso requiere que la cultura más negada y deteriorada desarrolle habilidades para el diálogo y aprenda a salir de su autismo, de su marco estrecho de relaciones a las cuales ha sido sometida, de modo de fortalecer sus lenguajes, al mismo tiempo genere sus líderes y sus dirigentes, como también sus organizaciones, de manera que esto se transforme en una fuerza colectiva y no una emergencia individual.

Estas habilidades de conversación pasan también a saber cómo enfrentar el poder. Las cosas no serán fáciles con solo plantearse la interculturalidad, ella debe hacerse carne en el diálogo y con las culturas con poder, sin duda estas se negarán a ello, porque es claro, de la diferencia de poder, de ubicarse en los escalones superiores de la pirámide social ellas obtienen beneficios, ganancias a costa de la cultura o colectivos localizados más abajo. Entonces, el tema es democratizar, o igualizar el poder, distribuir el poder equitativamente de modo que se pueda conversar bajo las mismas condiciones. Este es el punto más complejo de la interculturalidad porque significa luchar para demostrar la presencia de un poder unilateral y luego cambiar la situación ubicando la conversación en una superficie horizontal de poder.

Otro aspecto indispensable de una pedagogía comunitaria intercultural, es aprender a ponerse en el lugar del otro, mutuamente, de forma que podamos comprender como funcionan las cosas desde el prisma de mirada del otro en su contexto. En esto, generalmente las culturas más postergadas no tienen muchos problemas, han sido obligadas permanentemente a salirse de sí mismas y mirar las cosas

desde el marco de la cultura dominante, por lo mismo el camino más complejo, precisamente es, lograr que las culturas o colectivos con poder aprendan a salirse de sí mismas y mirar al otro. No será fácil, pues son nulas sus habilidades para hacerlo, dado que su línea de comportamiento habitualmente es sólo mirar las cosas egocéntricamente y, obligar a los otros a ver los fenómenos solo desde su propio punto de vista.

En esto un tema fundamental es el diálogo de saberes, el cual pasa por derrumbar a la ciencia como la única vía para producir conocimiento. Abriendo el espectro y estimular la participación de otros saberes y otras metodologías de producción. Igualmente hay un tema de poder, no obstante, ello debe ser cambiado por el beneficio mutuo en la capacidad de compartir conocimiento. Ir en contra del egoísmo, permitirá el crecimiento compartido de las diferentes culturas y de la sociedad en su conjunto.

Finalmente cerramos este artículo refiriéndonos a ciertos aspectos técnicos de una pedagogía que hemos llamado comunitaria e Intercultural (Rozas, 2015). De partida plantear que las comunidades tienen un acervo enorme de conocimientos, que no son evidentes porque han sido negados, por lo mismo, vale auto cuestionarse cuanto podemos nosotros enseñar a la comunidad, cuando en realidad ella puede enseñarnos mucho a nosotros. Entonces en ese sentido más que agregar un contenido, es más bien desarrollar metodologías para estimular la emergencia de sus propios conocimientos guardados. En este contexto, otro aspecto digno a considerar es la incorporación de profesores de la misma comunidad. Su pertenencia a la comunidad los habilita para esta función, con colaboración de parte de la pedagogía, para que socialicen en la mejor forma de hacerlo.

En esa misma dirección, se requiere valorizar la trasmisión oral del conocimiento. Esto en tanto cuanto, en la cultura occidental los libros y los artículos científicos son el modo de transmitir la

información, sin descartarla, vale tomar en cuenta la memoria oral, dimensión que las culturas más antiguas, manejan muy bien, tienen mecanismos de preservación y de expresión. Ello es un gran campo a estudiar y profundizar.

Para terminar, resulta necesario hacer referencia a considerar la variable tiempo en la pedagogía. La técnica habitualmente instalada es la planificación, los objetivos, la obtención de resultados y todo ello en un concepto de tiempo lineal. El tema entonces, es como desestabilizar ese difícil contexto en el cual hemos sido todos colonizados y no poner por delante la evolución, ni mirar al pasado como lo atrasado y el futuro como lo más avanzado, sino que, tal vez, funcionar con varios conceptos de tiempo de forma paralela y valorar el tiempo de otra forma. Atribuyendo riqueza al tiempo pasado y, por otro valorando que las culturas no necesariamente están construidas para obtener resultados. Muchos colectivos buscan vivir de otra forma, sin tiempo, donde su acento en vivir compartidamente y solidariamente y no tienen como foco el progreso, el modernizarse, generar adelantos. En ese sentido mucho podríamos aprender de las propuestas (Ascarrunz, 2011; Tricot, 2009; Viera, 2013) sobre el Kume Mongen en Mapudungun, Suma Kawsay en Quechua, Suma Kamaña en Aymara, ÑandeReko en guaraní traducidas como el buen vivir o el vivir bien.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Ascarrunz, B. (2011). El vivir bien como sentido y orientación de políticas públicas. En I. Farah y L. Vasapollo (Eds.), *Vivir Bien: Paradigma no capitalista* (pp. 423-437). CIDES-UMSA.

- Baradit, J. (2017). *Historia secreta de Chile 3*. Penguin Random House.
- Castro-Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Porrúa.
- CEPAL (2017). *CEPAL prevé crecimiento del 4% para Bolivia el 2018 y del 3,9% en 2017. Los Tiempos*. www.lostiempos.com/actualidad/economia/20171215/cepal-preve-crecimiento-del-4-bolivia-2018-del-39-2017
- De Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. de Sousa Santos y J. Exeni (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Fundación Rosa Luxemburgo/Abya-Yala.
- De Sousa Santos, B. (2010). La hora de los Invisibles. En *Suma Kawsay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*. FEDAEPS
- Dietz, G. y Selene, L. (2011). Interculturalidad y Educación Intercultural en México. *Revista Perfiles Educativos*, 35(140), 196-202.
- Diez, M. (2004). Reflexiones en torno a la Interculturalidad. *Cuadernos de Antropología Social*, (19), 191-213.
- Donati, P. (2004). *Nuevas Políticas Sociales y Estado Relacional*. Universidad de Bolonia.
- Dupeiron, C. (2018). Economía boliviana continuará creciendo y liderará la región en 2018, Prensa latina, Agencia informativa Latinoamericana. www.prensa-latina.com/index.php?o=rn&id=139862&SEO=economia-boliviana-continuar-creciendo-y-liderara-la-region-en-2018

- Faletto, E. (1989). La especificidad del Estado en América Latina. *Revista de la CEPAL, N° 38*.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- Figuerola, V. (2008). *El multiculturalismo en Chile: algunas aristas y desafíos en el marco de las demandas del pueblo mapuche*. Agenda Pública.
- Flores, J. A. (2016). *Educación y desigualdades sociales. Análisis de las misiones religiosas protestantes (1960-1970) y del proyecto de las "Unidades Educativas del Milenio" (2006-2014) en la Amazonía ecuatoriana*. CLACSO.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Solar, 3(3)*, 23-40.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: en el pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Siglo del Hombre Editores.
- Grunzinski, S. (2000). *El Pensamiento Mestizo*. Paidós.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na Post-modernidade*. FP&A.
- Hernández, J. (2005). Del México Mestizo Plural. El movimiento indio y la coyuntura del V Centenario, 1990-1940. [Tesis no publicada]. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ibáñez, T. (2003). *Psicología Social Construccionalista*. Universidad de Guadalajara.

- Krotz, E. (2004). Construcción del Otro por la Diferencias. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Eds.), *Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Antropofagia.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Marimán, J. (2013). Movimiento indígena: La lucha por la autodeterminación mapuche en Chile. *Revista Lasa Forum*, 44(1), 16-17.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Mato, D. (2005). Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas. *Revista ALCEU*, 6(11), 120-138.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Morales, E. (2008). *Políticas, Programas, y Estrategias de la Intervención Pública*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad.
- Rawls, J. (1993). *Liberalismo político*. FCE.
- Rozas, G. (2015). Hacia una Psicología Social Comunitaria del Sur. *Revista Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5(2), 278-306.
- Rozas, G. (2018). *La Decolonialidad, desde la Psicología Social Comunitaria*. Universidad de Chile.

- Rozas, G. y Arredondo, J. (2006). *Identidad, Comunidad y Desarrollo*. MIDEPLAN.
- Sahlins, M. (2001). Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 290-327.
- Skliar, C. y Téllez, M. (2008). *Conmover la Educación. Ensayos para una pedagogía de la diferencia*. Novedades Educativas.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. FCE.
- Toledo, V. (2005). *Pueblo Mapuche, Derechos Colectivos y Territorio: Desafíos para la sustentabilidad Democrática*. LOM.
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche). *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(24), 175-196.
- Viera, P. (2013). Kümemongen: posibilidades y limitaciones de una propuesta de desarrollo generado desde el pueblo mapuche. En *Memoria del Foro Bienal Iberoamericano de Estudios del Desarrollo, 2013. Simposio de Estudios del Desarrollo. Nuevas rutas hacia el bienestar social, económico y ambiental. Sede: Universidad de Santiago de Chile, Chile, del 7 al 10 de enero de 2013*. RIED y Ser Congreso de la internacional del conocimiento.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Universidad Andina Simón Bolívar.

Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder, los movimientos como poderes anti-estatales*. Textos Urgentes.

III

PISTAS HACIA UNA TRANSFORMACIÓN SOCIAL



(Revolución Boliviana, 1952)

AMÉRICA LATINA, ESTADO Y NACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA COMUNITARIA

Germán Rozas*

Introducción

Descubrir siempre ha sido una característica de nuestra especie y América Latina ha surgido como el objeto de sus exploraciones. Aunque pareciera que está todo dicho, pero ello son sólo escaparates para vendernos una imagen equivocada de lo que realmente somos. Se ha construido un estereotipo de países, que luchan por salir de la pobreza y por alcanzar el éxito, una vez que seamos igual que los países europeos. Y para ello, nuestros gobernantes empujan y obligan a las comunidades y a la población a trabajar sin mirar en otra dirección y también utilizan los recursos naturales, considerados objeto de explotación. Así queda claro que las personas y el medio ambiente son sólo cosas. Y, esa es la América Latina que nos han presentado y en la cual más que vivir debiéramos sufrir. Pero, América Latina no es así, pero tampoco sabemos bien lo que es, por tanto, es un misterio por descubrir.

Para empezar a riesgo de equivocarnos, diremos que hay allí, enormes ríos, selvas y bosques atravesados por grandes montañas, muchas con nieve y plagadas de volcanes. América Latina pareciera una enorme isla rodeada por aguas de diversos océanos, llenos de peces, tortugas y ballenas.

Sin apoderarse de todo el territorio, están las ciudades, donde vive la mayoría de la población. Las ciudades que son verdaderos monstruos que absorben la riqueza del continente, succionado el agua, la madera, los minerales y cuanta especie comestible exista.

* Doctor en Ciencias Humanas, mención Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile. Psicólogo, Universidad de Chile. E-mail: grozas@uchile.cl

Pero también están los pueblos, quienes son más amables y estando muchos de ellos atados y explotados por las ciudades, tienen una mejor convivencia para sí y para el medio que los rodea, aunque hay algunos que, por estar lejos, perdidos detrás de las montañas o en medio del bosque, desarrollan sus vidas comiendo lo que les apetece, sin perjudicar a nadie.

Podríamos mencionar, en el Sur las imponentes Torres del Paine, o las aguas de Foz de Iguazu, que colindan con Brasil, Argentina y el Paraguay, nutridas por el caudaloso río Amazonas, cerca de Leticia y Narico que parte de la cordillera cerca del Cuzco a un costado de la antigua ciudad incaica de Machupichu, desde la cual había una comunicación con Tikal, en Guatemala llegando al trópico de Centroamérica enriquecido por Tortuguero, hasta Tijuana y tanto otros espacios que podríamos mencionar en relación a la población local de antaño, los indígenas, los blancos llegados de Europa y los afrodescendientes, todos los cuales han cruzado el continente, migrando de lado a lado construyendo sociedades muchas de ellas en proceso y dirigidas hacia un destino todavía desconocido.

Igualmente, cuando hablamos de comunidades de América Latina, habría que decir que una definición es un grupo de personas que bajo una cultura común desarrollan sus quehaceres, pero, al parecer resulta infructuoso esforzarnos por encontrar una buena definición de comunidad, sino que es más valioso tener una apreciación amplia de comunidad, de modo de no perder el foco de atención y más bien centrarnos en el o los fenómenos sociales fundamentales de América Latina. Sin embargo, lo que corresponde decir es que las comunidades son el motor de lo que tenemos y lo bueno que existe en el continente, sus mejores logros son gracias al deambular, a la presión, al sacrificio y a las luchas de la comunidad latinoamericana.

El Control de la Comunidad por el Estado y la Nación.

Nuestro tema central en este libro es la comunidad, no obstante, el Estado ha ejercido una influencia significativa sobre la misma, igualmente la conformación de la Nación. En ese sentido, cuando hablamos del Estado usamos una mirada general como la señalada por Marx (Cantamutto, 2013) o algunos autores como Faletto (1989) o Morales (2008), que hacen referencias a este como un conjunto de instituciones que regulan la sociedad. No obstante, desde lo histórico el Estado surge de la comunidad, y esto, con el objetivo de colaborar con la misma, ayudarle, orientarla y resolver los problemas que le aquejan.

Sin embargo, en esta ecuación hay otro actor fundamental y ese es la elite. Las elites latinoamericanas que se diferencian de la burguesía europea, con algunas leves similitudes. La burguesía es la clase social que irrumpe en la revolución francesa e instala un nuevo modelo de sociedad. Pero, las elites latinoamericanas durante la colonia y luego en las independencias, más bien son el reflejo de lo que pasa en Europa y, se conducen principalmente bajo los modelos de Estado, de sociedad, de Nación que allá se establecen, por tanto, son más bien una réplica, que algo especialmente novedoso.

No obstante, las elites, bajo las independencias inicialmente son el sector de la población que corresponde a la oligarquía, dueños de los latifundios, desde donde luego surge una capa social de liberales que buscan modernizar los países con la instalación de la industria. Su influencia sobre la sociedad apunta hacia establecer una economía, que los favorezca dentro de la lógica extractivista que históricamente y en la actualidad siempre Europa (y EEUU) pensó que era el rol de Latinoamérica.

Ahora, para esta elite, el concepto de sociedad que desarrollaron no fue una sociedad democrática, sino siempre una sociedad, frente a la cual ellos se sentían los propietarios y por lo tanto el derrotero se establecía en función de sus intereses. Pero, si

hubo reveces, cambios o marchas atrás, no fue por su deseo sino constreñidos por la presión de movimientos sociales que exigieron participación y llevar a cabo sus demandas.

Sin embargo, el modelo de sociedad fue y es un tipo de sociedad piramidal, es decir donde ellos, la elite, estuviesen en la cúspide y la población, las comunidades, el pueblo, en la base. Y esto porque construir la sociedad, los países, sin duda no es una tarea fácil y ello requiere trabajo esfuerzo y sacrificio, actividades demasiado terrenales para ellos, por tanto, no dispuestas a realizarlo directamente, sino principalmente mediante de la mano de obra y, el esfuerzo de la población y las comunidades.

Ello no era mala idea, que los otros hicieran el trabajo, pero, las comunidades no concordaron con ese proyecto, no lo compartían, pues estaba claro que llevaban las de perder, por tanto, de una u otra forma se oponían. Entonces, se establecía para las elites un serio problema, una dificultad y, desde allí es donde radica lo que aquí llamamos “la colonización de la subjetividad” (Dussel, 1994; Gruzinsky, 2007; Quijano, 2000; Mignolo, 2003).

Las elites disponen de muchas metodologías para involucrar a la población en esta tarea, una es el uso de la violencia y la fuerza, la cual implica la convocatoria a la policía, a los militares, con las consecuentes torturas, represión y si fuese necesario la muerte. Pero, este camino, no puede ser usado siempre, permanentemente. Se requiere otro camino y es allí donde lo que se empieza a buscar es convencer a la población de lo valioso del proyecto de la sociedad piramidal. El objetivo es hacer que las comunidades hicieran suya la propuesta, se convirtieran a ella y la vieran como algo propio e inevitable. Esto es la colonización de la subjetividad.

Este proceso tiene que ver con procesos subjetivos. Desde la Psicología, se han estudiado habitualmente estas dinámicas, pero en esta oportunidad traemos a colación sólo algunos de ellas, como son el pensamiento, el imaginario, la memoria, la identidad (Castoriadis,

2007; Echegaray et al., 2009; Jelin, 2002). Procesos, llamémoslos subjetivos, que en su movimiento y asentamiento finalmente tiene una aplicación en la conducta de la población. El funcionamiento radica en que las elite construyen un imaginario de sociedad, el cual es conformado por articulaciones lógicas de pensamiento enriquecidas con apelaciones a la memoria oficial, pero sesgada, que terminan conformando una propuesta irrefutable, la cual es impregnada en las comunidades de forma que ellas terminan construyendo una identificación con la misma, es decir señalando que ellas son parte de ese proyecto, tienen un rol, cumplen una función, por tanto su proyecto vital está resuelto.

No obstante, aunque ello suena simple, pero no, para ello se requiere lo que hemos llamado mecanismos de colonización, que dentro de otras posibilidades refieren a los siguientes, de acuerdo a distintos momentos históricos determinados. Sobre estos, sin duda, precisiones pueden ser muy validas, aunque aquí, apuntamos a una comprensión más global.

Durante la colonia estuvo muy presente la llamada “pureza de sangre”, luego durante el siglo XIX, el racismo, durante el siglo XX, el desarrollismo y actualmente los derechos humanos. No es todo, son algunos de los argumentos principales presente en la dirección señalada.

La pureza de sangre (Núñez, 2014), tiene que ver, durante la colonia con la creencia en Dios. Apreciación presente únicamente en los colonizadores, los españoles y los portugueses. Con la cual se construye una jerarquía, en la que los puros de sangre son ubicados en la parte superior y el resto en la inferior, con modalidades intermedias. Es necesario decir que este es un argumento, es una suerte de principio, el cual es transmitido a toda la población de la colonia y eso justifica, siendo la realidad de esa manera, los que tiene derecho a gobernar y a tomar las decisiones fundamentales, o asistir a los sistemas educacionales de la época eran los colonizadores y el

resto por no ser puros de sangre, no les quedaba sino ser los nominados para servir y realizar el trabajo duro, es decir los indios, los campesinos, los afrodescendientes.

Ya en el siglo XIX, cae, la importancia de la religión, estamos en América Latina en plena independencia y contamos con la emergencia de la ciencia, instrumento que junto con la filosofía de la época pone sobre la mesa el tema del racismo (Quijano, 2000), que incluso dura hasta nuestros días. El argumento sería que nuestra sociedad estaría construida por razas, las cuales tienen una determinación biológica y, estas se caracterizan por ser razas superiores y otras inferiores. Mucho trabajo investigativo se ha realizado al respecto, uno que puede sintetizar esta conformación subjetiva son los estudios sobre la construcción de la criminalidad. Según León (2016), el delincuente, es construido como un sujeto donde su acción criminal es producto de su inmadurez, de su determinación biológica y de su asociación con las clases populares. Igualmente, se señalan afirmaciones similares sobre los indios y sobre los afrodescendientes, son razas inferiores, cercanas a la animalidad, sin capacidad de tener una influencia en los resortes de la construcción de la sociedad.

Posteriormente, durante el siglo XX, ya mucho más cerca temporalmente de la era contemporánea, el argumento tiene relación con los países desarrollados y los que no lo son. Ser desarrollado es ser moderno, tener industrias, tener una población educada e inserta en el mundo del trabajo y estar adscrito a una sociedad democrática, bajo la filosofía del crecimiento económico.

De esa manera, tenemos países que son en su mayoría subdesarrollados y unos pocos desarrollados, pero el punto es que los primeros deben hacer esfuerzos para alcanzar a los segundos y el desarrollo, exige de manera indispensable incorporar el modelo modernista en su estructura de funcionamiento, eliminando un fenómeno especialmente importante construido para ese efecto, que

es la pobreza. Así en la jerarquía según la categoría asignada, estamos ubicados en la base y los otros en la cúspide, de manera que la economía justificadamente sigue siendo extractivista y no manufacturera como en los países desarrollados. Una suerte de muchas reivindicaciones se ha hecho presente en ese sentido, como la propuesta de cambiar los términos de intercambio de Prebisch (1970).

Finalmente, el argumento más actual, es el de los Derechos Humanos, los cuales grafican lo que es un país más moderno, que los califica por estar a un nivel superior en lo relativo a lo ético y a lo moral. Eso hace que en nombre de los derechos humanos (Wallerstein, 2007) tengamos recientemente intervenciones como la de EEUU en la guerra del Golfo que, en defensa de la Humanidad, como ha ocurrido en varias circunstancias, se decide intervenir para restablecer los derechos humanos accionadas producto de su violación por Hussein.

Una vez señalado lo anterior, previamente a entrar en el tema de la nación, nos falta hacer referencia a la construcción de los sujetos-objeto. Todo lo señalado, la construcción de una sociedad piramidal, se puede llevar a cabo si la sociedad se estabiliza, y para ello es necesario ciertas categorías de sujetos que son los que van a llevar sobre sus hombros el trabajo duro de la mano de obra. Estos son los obreros, los negros, los campesinos, las mujeres y otros más como los empleados públicos, los profesionales, los pobres, etcétera.

El tema es que la comunidad no es esto, sin embargo, a la elite y al Estado no le conviene decir que la sociedad está constituida por la comunidad, no, necesita ir más lejos y configurar ciertas comunidades, inventar comunidades (Rozas, 2018), que se transformen en piezas de este engranaje, piezas que no puedan desarrollar sus propios proyectos, sino, sean lo ladrillos que cumplan la misión de soportar esta sociedad piramidal. Esto entonces, significa conformar, construir, constituir, comunidades sujetos-

objeto. Y ello se hace con todo el arsenal filosófico disponible por la modernidad, por el desarrollismo y por el mundo occidental, para buscar de una u otra forma confeccionar estos ladrillos sociales y utilizarlos en la dirección convenida. Un primer caso son los obreros, constituidos como la población mano obra; otro caso, los negros, igualmente, que incluso, son visualizados salientes de la esclavitud a disposición de cualquier función servil; también los campesinos, son los obreros o los inquilinos de las zonas rurales; las mujeres, son quienes, deben estar a cargo del trabajo doméstico y deben ser fuente atractiva al hombre para la función de la reproducción; situaciones similares en el caso de los empleados públicos y los profesionales, y muchos otros. Vale mencionar a los pobres, que en tanto sujetos-objetos son todos aquellos que, poseyendo su propia cultura, diferente a la occidental, deben desecharla para pasar a configurar la categoría pobres, quienes deben sufrir el tránsito hacia adquirir las habilidades necesarias para ingresar al mercado.

Entremos ahora al tema de la Nación (Segato, 2007). Es un referente muy presente en nuestra terminología habitual, como es el caso de la ONU, que es la Organización de Naciones Unidas, previamente existía la Sociedad de Naciones, los historiadores también ponen el acento en el Estado-Nación al referirse a la construcción de los países, donde también año a año, prácticamente se celebran en todos los países las fiestas nacionales. Por tanto, podemos decir que es un concepto muy naturalizado y muy común en nuestro lenguaje cotidiano.

Sin embargo, la propuesta de la entelequia de la Nación es un campo muy relevante a la hora de revisar la importancia de los actores en la conversación entre países. En este caso, la “Nación”, conforma una instancia más fuerte que la de “país”. ¿Por qué ocurre esto? Esto, es debido a que la Nación apela a un ámbito psicosocial muy relevante. Tiene que ver con la identidad y su asociación a un territorio, que es muy bien sintetizado en la expresión “la tierra donde nací” o uno similar “quiero volver y morir en mi tierra”. Muy

asociada también al símbolo de la bandera, al himno nacional, a la patria. Todos espacios que al ser puestos en el foco de atención evoca una fuerte emoción de apego. Hemos sido educados en una fuerte asociación emocional por defender nuestra propia Nación.

Pero, fuera de esta objetiva realidad de vinculación emocional con el territorio, la Nación es un invento, que en cuanto tal tiene un objetivo que es producir apego de la población a un territorio. De manera que esta adquiera la convicción de que esta es su tierra y que debe permanecer en ella y debe frente a cualquier circunstancia defenderla. Es decir, la Nación, no es un país, una estructura concreta, sino es un vínculo estudiado y producido entre la comunidad y un territorio. Un vínculo afectivo, emocional, e incluso más allá, es una pertenencia, es ser parte de un lugar, incluso más allá aún, es ser la nación misma. Es decir, lo que define lo que somos, de qué estamos hechos, lo que nos caracteriza, nuestra esencia, nuestra única definición de lo que somos es la Nación. Si decimos somos chilenos, o uruguayos, o colombianos, decimos también que definitivamente no somos otra cosa, y señalamos que somos una esencia, una química, una genética que como tales nos define.

Estamos claros que esa es una invención y, que por tanto todos los seres humanos somos iguales, pero las diferencias Nacionales no son casuales, tienen un objetivo y he allí su calidad de invento. En tanto cumple con los intereses del poder, de las elites, de quienes tienen y quieren instalar un proyecto país.

El problema para las elites, al momento de las independencias en América Latina, fue como lograr limitar el movimiento de la población de un territorio a otro, el tránsito normal, incluso migratorio de las comunidades de una a otra zona. Eso debía detenerse, la población debía circular sólo por un territorio determinado, la comunidad debía quedar encerrada en un espacio territorial delimitado, que era el espacio que fue definido en la lucha por las diferentes regiones de los próceres en América Latina. Los

llamado padres de la patria, como bien lo señala su nombre fueron los padres de la invención de una Nación, asentada en un territorio determinado. Pero ello no bastaba con decir que ciertas familias, ciertas formaciones militares, ciertos próceres, lo afirmara, lo explicitaran, firgaran tratados y documentos, sino que ello requería con urgencia y sin ninguna contemplación, principalmente enclaustrar a la población, enmarcarla, detenerla, fijarla a una tierra específica.

Ello por diversas razones, una, la menos importante era que se había llegado a un acuerdo por los otros países de ciertos límites, los cuales había que respetar, pero otra y la más importante era que se necesita esa población, era un requisito disponer de mucha gente que sirviera en la tarea de construir un país, mejor dicho, construir una sociedad asentada en un territorio específico. Quiere decir, que si originalmente la gente, la comunidad circulaba espontáneamente de un territorio a otro, eso no servía, porque era población perdida y ganada por el país vecino. Había que atrapar a la población dentro de los límites, que potencialmente produciría un país.

Y, tal como señalamos arriba, construir una sociedad de carácter piramidal se requería que la población trabajara, que no se negara, y el uso de la fuerza bruta contra la población resultaba inviable en el largo plazo, entonces, surge la propuesta de la Nación. Esta, sería el argumento que podía mediante la colonización de la subjetividad lograr conquistar la voluntad de la comunidad, conquistar el alma de la población, desarrollando un apego al territorio, un cariño, un amor por él. Hasta el punto de desear morir en defensa de la Nación, de la patria, de algo que la población sintiera en su fuero interno que la Nación es ella misma, dos mundos fundidos e inseparables.

Así la elite, podría tener a su disposición una mano de obra para construir en términos efectivos el país y, por otro lado, contar con el contingente necesario para defender el país frente a la agresión de

terceros. Entonces luego, la pregunta que surge, ¿cómo se logró esta asociación, este apego emocional al territorio?

Benedict Anderson (1993), nos ayuda a comprender este proceso, gracias a su acucioso trabajo publicado en “La comunidad imaginada...”, un libro que da cuenta cómo se dio este proceso en Europa y en distintas partes del mundo. Lo más relevante y dicho en términos acotados es que una Nación es una comunidad imaginada. Es decir, la población después de un continuo proceso de educación, o de colonización, incorpora en su imaginación un concepto de Nación, que es una historia, una narrativa personificada en un ser, que es el país, que nace en un momento determinado, luego que se desarrolla y que se proyecta hacia el futuro para ser más grande, mejor constituido y más valeroso todavía, irrumpiendo en la escena internacional compitiendo o interactuando con otros países. Es un ser, una especie de organismo social, llamado Nación que en su crecimiento ha pasado por múltiples desafíos, exigencias y luchas, de las cuales siempre ha salido exitosa, gracias a las hazañas del pueblo, de sus líderes, de sus gobernantes, de sus gestas. Que, pese a la adversidad, la comunidad ha sabido darle un rumbo inteligente, han puesto el sacrificio necesario y, ha sabido mantenerse viva y resistente para lograr ser un país exitoso y digno de admiración, una Nación que estimula el deseo de pertenecer a ella, de ser parte de ella, que nutre el orgullo de identificarse con esa comunidad imaginada.

Ahora, teniendo claro qué es una Nación y cuál es su objetivo oculto, la pregunta es qué tipo de Nación buscaron las elites construir. ¿Qué tipo de comunidad, había que instalar en la imaginación de la población?, ¿en qué dirección se iría a colonizar la subjetividad de la comunidad? De allí surge la otra parte de la idea fuerza de lo Nacional en América Latina. Acaso esa Nación y esa identificación territorial de la población iba a ir en la idea de la milenaria experiencia ancestral de los indígenas, iba a ir en base a la sabiduría, los conocimientos ancestrales de los locales, iba a tomar en cuenta la producción cultural, las cosmovisiones, los idiomas, los sistemas productivos, la

estructura social de las poblaciones autóctonas del territorio latinoamericano. Efectivamente, nada de eso se pensó que ocurriría. El proyecto fue muy distinto, el tipo de Nación a construir y a instalar en las mentes de la población fue y continúa siendo hasta hoy, es un concepto de sociedad europea, instalar una idea de país desarrollado. Es decir, el proyecto estaba configurado para decir que éramos naciones blancas, civilizadas, modernas, europeizadas (Segato, 2007).

El objetivo de la Nación fue regirse por la idea del sujeto moderno (Krotz, 2004), siendo este hombre, patriarcal, racional, conquistador, con voluntad de acción, heterosexual, competitivo. Por otro lado, y siguiendo las polémicas de la época, el proceso de construcción de la Nación en América latina va por el camino de combatir la barbarie en favor de la civilización, transformar todo lo bárbaro existente, sean estas personas, viviendas, modos productivos, animales, tipos de gobierno, zonas agrícolas, montañas y ríos, selvas y mares, es decir todo lo existente en el territorio debía entrar en la filosofía determinada por la Nación que era construirse como un país moderno civilizado, a la usanza europea. En el caso de Argentina (Segato, 2007), de Chile y de otros países era traer la lógica europea, y aquí vivir en esa perspectiva. Nuestros héroes y nuestros filósofos no eran los indígenas, dignos modelos a seguir, sino la cultura europea, seguir a Voltaire, a Rousseau, a Hobbes.

Todo ello con el objetivo de terminar afirmando que de esas lejanas tierras de las cuales hemos venido, allí están nuestros orígenes, están en la madre patria, sea esta española, portuguesa, francesa, inglesa, en definitiva, europea. Nuestra pertenencia se debería originalmente a esas sociedades, a esas culturas, a esos pensadores, de modo que lo que tendríamos aquí es un despliegue, una continuidad, un desarrollo que se inició allá, en otras tierras, pero, que se expande a estos nuevos territorios, donde se re-nace, se re-instala. Es una especie de semilla que viaja a estas nuevas tierras y que con su crecimiento las hace suyas. Vendríamos de Europa, pero

se renace con las independencias, sin embargo, este renacer no es a propósito de un individuo propio del lugar autóctono de acá, sino que es una especie de prolongación, de repetición, de reproducción de lo existente lejos. Clarificamos, que todo este espíritu que estamos intentando describir, es lo que justifica instalar y definir qué son los países de América Latina, como Chile, Argentina, Uruguay y los otros, una Nación, unas naciones principalmente europeas, replicas europeas, e incluso replicar lo que está actualmente en curso y en las nuevas etapas del desarrollo europeo.

Ahora, un aspecto operativo de la Nación son las fronteras. Las cuales en el lenguaje de Barth (1976), estas definen lo que somos y lo que son los otros. Las fronteras son una síntesis de lo que es la identidad y la pertenencia. Por ello, la Nación es una frontera física y también psicológica. Y esto lo podemos ver en dos fronteras que son necesarias instalar para fortalecer la idea de Nación, una de ellas refiere a los límites entre lo urbano y lo rural.

Dichos espacios, lo urbano y lo rural, son en el fondo lo mismo, tierra y vegetación. Pero, la diferencia es vincular a uno como civilizado y al otro como bárbaro. De forma que para construir una sociedad moderna se requiere instalarse en un territorio que haga gala de ello, las calles, los edificios, el transporte, la iluminación, las industrias, la educación, la sede del gobierno, el tren, el teatro opera. Todos elementos simbólicos y arquitecturales que demuestran que se entró en la civilización. Pero la ciudad necesita de materia prima, agua, cemento, madera, alimentos, vegetales, carne, etc., y todo ello se va a obtener de lo rural. Lo que lo constituye como el lugar que da sustento físico a la ciudad, lo rural es el lugar que debe estar a su servicio, principalmente como una especie de bodega, la cual no debe tener ningún tipo de deliberación, sino simplemente cumplir la función de cultivar agricultura y ser lugar de extracción de material primas para el bienestar de la ciudad. Un lugar, que está detrás, el patio trasero, semi-oculto, inferior, torpe, campesino, sin educación, nominado sólo como un espacio instrumental.

Luego por otro lado, está la frontera interior, es decir un espacio, ya localizado dentro del país, pero no conquistado, no habitado todavía por la sociedad moderna, un lugar descarriado que se ha escapado al control de la Nación, un lugar inhóspito, indómito, subversivo. Y ese lugar es el espacio habitado por el mundo indígena.

Pero ello no fue obstáculo para los países, los cuales en su desarrollo pronto elaboraron la forma de apropiarse y de incorporar esos territorios, a la esfera nacional. Y uno de esos caminos, fue instalar la idea del desierto. Es nominarlos, construirlos como desiertos. Así, al referirse a dichos espacios, no se privilegiaba la idea que estaban habitados, sino lo contrario, por tanto, eso autorizó a los ejércitos a desatar los apetitos de las elites y apoderarse de ello. Fue lo que se llamó en el caso de Argentina la “Conquista del Desierto” (Curruhuinca, 1993; Trejo, 2011) y en el caso de Chile la “Pacificación de la Araucanía” (Marimán et al., 2006), lugares que se encontraban en una región de esos países, absolutamente boscosa, llenas de lagos, ríos y animales, absolutamente contrario a la remota presencia de un desierto, como es la zona de Neuquén en Argentina y la zona de Arauco en Chile. Definitivamente esos territorios fueron conquistados, la población autóctona desalojada o exterminadas, lo que permitió correr la frontera interior hasta el punto que la Nación cerrara su ciclo para obtener una forma definitiva, que la lleva a cumplir sus objetivos de ser cada día más europea o más desarrolladas, según las nuevas orientaciones de la colonización de la subjetividad, hacia un futuro de país avanzado, moderno, desarrollado y sin pobreza.

Así, queda claro que este es el punto de partida. Dejar establecido la importancia de la comunidad para el Estado, a más bien para las elites, en el sentido de controlarla a objeto que esta sea útil a su proyecto de sociedad. Como a sí mismo, el rol de la Nación en cuanto a la colonización de la subjetividad para inocular en la comunidad la pertenencia a un país, para mantenerla dentro de sus fronteras y que ella asuma la defensa de la Nación incluso con la vida

propia, todo ello de manera convencida e identificada con el territorio y sus proyectos.

En los párrafos siguientes, precisamente haremos referencia al itinerario seguido por las comunidades en la historia de América Latina, pero, sin abordar una secuencia de fechas sino su tránsito por los proyectos más relevantes que definen la realidad latinoamericana desde el siglo XIX hasta la época contemporánea.

Cuatro Proyectos de Construcción de América Latina

Lo que interesa exponer y plantear es una mirada de América Latina en relación a sus grandes proyectos desarrollados, luego de las independencias, mucho más que hacer una descripción histórica con una secuencia de datos sobre ciertos hitos formales o institucionales. Más bien interesa revisar los proyectos políticos, sociales y culturales que han transitado por el continente en tanto ejes de orientación de gobiernos, políticas y dinámicas asociadas al camino seguido. Esta forma de presentación apunta a contextualizar las lógicas fundamentales de manera de observar mejor a las comunidades. Esto en el sentido que las comunidades no son independientes de los procesos sociales y políticos de cada país y de cada gobierno, como tampoco de las lógicas generales que ha vivido el continente. Las comunidades, no son entes abstractos y siguen la corriente principal, destacándose en ello otros actores que las determinan, las conducen o las destruyen, como así mismo ellas mismas deben competir, exigir o presionar por hacerse un espacio y así validar sus metas y sus necesidades.

De esta forma, las comunidades son una expresión totalmente inserta en el quehacer social de una época (Baró, 1998) o de una circunstancia particular que las define y que las impele a solucionar sus problemas o a alcanzar sus logros dentro de ciertos marcos. En el trabajar con la comunidad, para su desarrollo y crecimiento, estas no

deben ser consideradas como una entelequia sino como un proceso situado, concreto, determinado, explicado desde una específica circunstancia y, desde allí configurar un potencial comunitario, de posibilidades factibles, o de límite de otras expresiones debido a la ausencia de condiciones diferentes. Dicho de otra forma, el desarrollo de las comunidades depende de un potencial de cambio cuyo alcance está sujeto al contexto. No obstante, todo esto es relativo, en tanto lo social, es siempre una probabilidad, pero sujeto a variables inesperadas que pueden favorablemente subvertir una situación completamente.

A continuación, vamos a presentar América Latina desde sus proyectos sociales más relevantes los cuales no están cerrados a otras propuestas, pero que en base a las señaladas es posible llegar al objetivo de tener una mirada sobre cuáles han sido los intentos principales de construir el continente.

Los proyectos, lo entendemos como los diferentes intentos de producir una América Latina determinada, pensada en que ésta recorra ciertos derroteros y alcance ciertos logros, no obstante, los proyectos cambian, producto de insatisfacciones y de problemas sociales, como de adaptaciones a contextos más globales, como también debido a pretensiones de introducción de nuevas lógicas o sueños sociales para caracterizarse de formas diferentes.

El Proyecto del Progreso, del siglo XIX y comienzos del XX

Un primer proyecto refiere a la idea de progreso (Castells, 2005; Escobar, 2003). El cual está asociado al inicio de las repúblicas latinoamericanas, las que en sus comienzos eran organismos sociales amorfos sin un pre-diseño, sin una arquitectura social, la cual se fue armando, en base a las orientaciones recibidas desde Europa, en cuanto al sistema jurídico por ejemplo, como así mismo en relación al tamaño territorial de estas nuevas sociedades, lo que significaba generar fronteras para comunicar a los vecinos, los otros países colindantes, los límites y su forma, su extensión. Es decir,

constituirse para presentarse ante las demás naciones con una configuración determinada.

Este proceso significó aproximadamente 80 a 100 años, en el sentido de configurar una maqueta establecida del país. Así, luego de las independencias comienza en el continente una nueva fase y esta es su consolidación. No obstante, esta no hace referencia a la búsqueda de una estabilidad sino al tema del crecimiento. Pero, el problema fue como definir el crecimiento.

Desde allí, en base a la oleada de influencias mutuas entre países, transmitiendo de uno a otro, las filosofías universalistas y el paradigma occidental que vino desde Europa, se hizo carne en la definición del crecimiento el tránsito de la barbarie hacia a la civilización. Desde Domingo Faustino Sarmiento, que hace gala de este planteamiento en su obra “Civilización y Barbarie: Vida de Juan Facundo Quiroga” en el año 1845, hasta los años 50’ del siglo XX, tema que fue objeto de grandes narrativas como fue la literatura de Rómulo Gallegos en Venezuela con “Doña Bárbara” de 1929 por ejemplo, hasta Jorge Amado con su aplaudido texto “Gabriela, clavo y Canela”, de 1958, por mencionar algunos entre muchos otros.

Bajo ese contexto de influencia, los países de América Latina acicateados para entrar en la civilización, es que se plantea el tema del progreso. Concepto que acoge la importancia de la ciencia, y los recursos que ella dispone para evolucionar y salir del atraso, y entrar en la urbanidad alimentada por la modernidad.

Es así como surge este primer proyecto que impulsa una forma de producir América Latina, caracterizada bajo la idea del progreso. Fue el concepto, el eslogan, fue la meta, fue el sueño. El único sueño al cual toda sociedad, sin excepción, debía acoplarse a conseguir. Ello por dos razones principales, como una forma de competir con los vecinos, lo que es mantener una presencia en la arena de juego internacional, disponiendo con el progreso de las condiciones para negociar y beneficiarse económicamente y culturalmente de la

relación con los otros y, por otro lado, el progresar para dejar el pasado atrás, dar un salto hacia adelante, evolucionar y alcanzar los niveles de funcionamiento de los países más avanzados, como era el caso de los países europeos.

Ahora, la idea de progreso, tiene que ver con el paradigma occidental de la modernidad. El cual se fundamenta en ciertos pilares que son la importancia del individuo, el uso de la razón, la instalación del patriarcado, la relevancia de la evolución y el concepto de tiempo basado en pasado, presente y futuro. Sin duda, es una propuesta europea que viene del siglo XVIII y, por tanto, viene decantándose durante mucho tiempo, no se inventó de un día para otro y eclosionó con la revolución francesa 1879.

La idea de progreso, es una síntesis de todo ello que involucra tomar el tiempo como superficie, sobre el cual se sustenta el camino de la evolución, es decir seguir de etapa en etapa, de estadio en estadio, comprendiéndose las etapas anteriores o previas como estadios inferiores, más atrasadas para, dirigirse hacia etapas mejores y más avanzadas las que se encuentran más adelante en el tiempo, se trata entonces de seguir hacia adelante porque allí en algún lugar se encuentra el progreso. Pero, sabemos que, el progreso es una meta que se reproduce a sí misma, de modo que siempre existirá un continuar hacia adelante con dirección a un nuevo progreso, y así hasta el infinito. Nunca termina.

En nuestra América Latina, el progreso esté graficado por el ferrocarril, por la emergencia de las ciudades, el ordenamiento urbano, cruzado por calles y avenidas, dirigidas a edificios institucionales que representan el ejercicio del poder, político, militar, eclesiástico, según sea el caso. El progreso es el comercio, el transporte mercante, los puertos, las industrias, y sin duda la educación, la vida social y la instalación de la familia, que consume, viste y se alimenta según las normas de la vida moderna.

Pero, el progreso no sólo está presente en las ciudades sino también en la extensión territorial, lo que significa disponer de la mayor cantidad de tierras posible, para ser objeto de explotación, extracción de recursos minerales, acuíferos, marítimos, madereros, alimenticios, etc., recursos de todo tipo que se requieren para la vida del centro de la sociedad que son las ciudades y que suministran a las industrias o las empresas productivas correspondientes. Por ello, esta expansión territorial significó guerra para arrebatar ciertos territorios a los países vecinos como así mismo “guerra” a la población interna, indígenas, quienes hacían uso del territorio, entendido por ellos como espacios ancestrales, pero ahora visualizados por los nuevos países como indispensables para el progreso, por tanto, les fueron arrebatados.

El progreso fue el proyecto de las elites latinoamericanas, las cuales, en su fase oligárquica y luego liberal, empujaron América Latina, bajo la idea de la civilización, pero también bajo el concepto del privilegio. Ellos se autocatalogan como los autores y conductores de este proyecto, en tanto cuanto consideran que el territorio nacional de alguna forma es su propiedad. De forma que en tanto dueños de esta nueva sociedad en formación y en crecimiento, también ellos debieran ser los principales beneficiados. Lo que coloca a la comunidad y a las comunidades en ser sólo una parte de la maquinaria nacional, en teoría disponible sólo como un instrumento a ser utilizado donde fuera necesario, sin importar los sufrimientos y la condición social que ello pudiera significar, en la medida que se cumpliera el objetivo último de estas nuevas formaciones de sociales que era ahora, progresar.

El Proyecto Moderno Democrático

Luego del proyecto político, cultural y económico del progreso, el cual como señalamos, beneficiaba sólo a una parte de la sociedad, pero perjudicó a una mayoría de la población latinoamericana; en oposición a este poder injusto y arbitrario, surge

un segundo gran proyecto que continua la senda modernista, pero que principalmente apunta hacer partícipe del proceso a sectores más amplios de la población, particularmente sectores de trabajadores, campesinos y sectores medios de la sociedad.

Esto surge desde las movilizaciones y organizaciones políticas de obreros que abogaron por leyes sociales que los protegieran frente a la explotación sin límite de las empresas y de las normas de gobierno antipopulares, consiguiendo en cierta medida establecer un Estado de Bienestar, a partir del cual se entregarán beneficios de salud, de educación, de vivienda, laborales, a la población considerados ahora no una caridad sino un derecho social, obligatorios para el Estado y la sociedad.

También desde la Teoría de la Dependencia (Cardoso y Faletto, 1969), como también la propuesta sobre “Los Términos de Intercambio” comercial favorables a América Latina de Prebisch (1970). Se planteó que las malas condiciones de vida y de una economía habitualmente depredada, era una cuestión en que los países desarrollados de Europa y de EEUU, tenían que ver y eran en parte causante de las dificultades para un efectivo progreso más participativo de nuestras sociedades.

Todas críticas, análisis políticos y acciones de presión popular que llevó a cambios de gobiernos, significativo en la mayoría de los países de América Latina, como fue el emblemático caso de la revolución cubana en el año 1959, previamente la revolución boliviana en año 1952, y antes todavía la revolución mexicana el año 1910. Y luego más adelante, el ascenso al poder de sectores progresistas y democráticos como fue en el caso de Chile en 1964 y 1970; en Brasil en 1960, en Perú en 1968 y así en varios países del continente.

Este proceso generó importantes cambios en las estructuras sociales, políticas, económicas, que implicaron comenzar a atacar los graves niveles de pobreza de la población; la nacionalización de los

recursos naturales, en manos de transnacionales; la generación de políticas sociales públicas de apoyo y de mejora de las condiciones de vida; el establecimiento de políticas de relación internacional, de mayor cooperación e intercambio entre países del continente. Esto entre muchos cambios, transformaciones y acciones de beneficio a las poblaciones locales (Escobar, 2007; Gunder Frank, 1976).

Sin embargo, uno de los procesos llamativos en esta dinámica fue la Reforma Agraria (Correa et al., 2005), la cual se implementó en muchos países de América Latina, no con el mismo beneficio para todos, pero colaboró en generar una atmósfera de cambios estructurales muy significativa. Por un lado, deja claro la existencia del latifundio, de las grandes haciendas y fincas, que se encuentran en manos de un sector reducido de la población, por tanto, la reforma agraria puso sobre la mesa el problema de una distribución muy desigual de la propiedad de la tierra. Explicando con ello la baja producción de alimentos, necesaria para la modernización de los países, la enorme pobreza en los campos, que implicó una migración de la población pobre, hacia a la ciudad que fue devastadora; que la situación de los latifundios sometía a los campesinos y a los indígenas a situaciones de esclavitud, impensadas en la modernidad del siglo XX. Esclavitud en las relaciones laborales que venía del siglo XIX, que en muchos casos no había terminado, como era el caso de la explotación del caucho en la selva tropical, de las plantaciones de banano, de café y de cacao en la zona del Caribe, de las Antillas y otras zonas del Norte de América Latina, incluyendo al Brasil, Colombia, Venezuela.

Así mismo, puso en evidencia, el control por parte de los terratenientes sobre el Estado, generando gobiernos autoritarios, injustos, desiguales. La llamada oligarquía, clase social pudiente, elite conservadora y retrograda, que vivió a la usanza europea, con todo tipo de condiciones de vida similares a la alta burguesía europea, muchos de ellos alojados en pequeños castillos, alhajados con todo tipo de lujos, vestuarios, muebles, parques, tecnología, carruajes

sofisticados de transporte. Este sector de la elite entró luego en conflicto con su propia descendencia, una elite liberal promotora de la industria, promotora de nuevas formas de modernidad, pero, siguiendo en la lógica de control del Estado para su propio beneficio, y que fue objeto también de oposición, crítica y de revolución de los movimientos sociales ya señalados.

Entonces, este segundo proyecto moderno democrático se fue instalando en América Latina, a partir de los años 50 en el continente y, buscó aumentar la participación de variados sectores de la población y la mejora de las condiciones de vida principalmente. Fue un proyecto que puso acento en la cuestión económica, en la satisfacción de necesidades básicas y sociales, como salud, vivienda, educación, trabajo. Consolidó la participación de sectores discriminados como fueron las mujeres, los obreros, los campesinos y en general los trabajadores.

Ahora es interesante revisar el fundamento de este proyecto. El cual apunta a tres aspectos principales, que dicen relación con la mirada marxista (Löwy, 2007), el latinoamericanismo (Castro-Gómez, 1998) y el desarrollismo (Sunkel, 1970). Sin embargo, pese a las diferencias teóricas y conceptuales, estos fundamentos tienen un hilo conductor que refiere a la continuidad con el paradigma moderno, en sus aspectos esenciales.

La influencia marxista llegó desde Europa y, desde la ex Unión Soviética a través principalmente de las relaciones entre partidos políticos, los cuales fundados bajo el ideario de Marx y, de las experiencias de la revolución socialista en la ex Unión Soviética, plantearon la relevancia de los trabajadores con un sujeto social histórico a tener un ascenso o a tomar el poder para conducir las sociedades hacia el socialismo, que significaba principalmente el control del Estado bajo la perspectiva de igualdad y mejorar las condiciones de vida para todos, sin diferencias o clases sociales. Vale señalar que influencia semejante se produjo en relación a las

independencias de los países de África, pero no a través de los partidos políticos sino mediante líderes africanos que volvían de sus estudios de Europa y de la ex Unión Soviética, en la lógica de reintegrarse a sus sociedades, en un proceso muy similar a lo que ocurrió a nuestros próceres de la patria en América Latina, a comienzos de siglo XIX.

La perspectiva latinoamericanista, si bien comparte miradas con el marxismo, viene del pensamiento de intelectuales latinos con influencia de las escuelas de estudios latinoamericanos en EEUU, todos con enfoques de izquierda y centrados en aumentar la participación, a través de cambios en las estructuras sociales (Castro-Gómez, 1998).

Los aspectos medulares de esta corriente apuntan a señalar una suerte de independencia de la tutela de los países desarrollados y un rompimiento con las burguesías presentes al interior de los países, en la perspectiva de desatar las fuerzas dormidas del “ser” latinoamericano. Apelando a la sabiduría histórica y ancestral radicada en el pueblo, constituido este por los indígenas, los campesinos y de los trabajadores, principalmente quienes habían sido oprimidos, pero que contaban con los recursos y la capacidad para hacer frente al progreso y al momento histórico de levantar América Latina. Sacarla de la pobreza y así demostrar al mundo que aquí existía un actor potente que liberado de sus cadenas podía hacerse presente con sus cualidades, ventajas y riquezas propias que se alojaban en el ser y en la esencia de ser latinoamericano.

Se atribuye así a lo latinoamericano una suerte de esencia, cultural, ancestral, histórica, presente en los pueblos del continente, que, aunque con diferencias se compartían dimensiones similares, y que nos conformaban como poblaciones hermanas, unidas, conectadas, con experiencias en común, constituyendo así una gran familia.

No obstante, esta perspectiva sigue el ideario moderno. Esto, en el sentido de que, existiendo una esencia cultural del continente, al mismo tiempo librado el pueblo de la camisa de fuerza impuestas por las potencias externas aliadas con los poderes internos, contaba con la riqueza, el conocimiento ancestral y los recursos necesarios para sacar al continente de la pobreza y entrar en la senda de la modernidad, de manera independiente, sin tutela, pero emergiendo contundentemente en la escena mundial con una identidad propia.

Finalmente, la última perspectiva, el desarrollismo. Corresponde a un modelo que nace con fuerza luego de la segunda guerra mundial terminada el año 1948, a propósito del plan Marshall de apoyo al levantamiento económico de Europa por parte de EEUU. Desarrollar Europa con objeto de dinamizar la economía mundial y con fuertes beneficios de nuevos mercados para los EEUU. No obstante, el desarrollismo tiene sus fundamentos en la misma modernidad y el capitalismo que ya venía en curso desde siglos anteriores. Es otra expresión de un mismo proceso, que pone el acento en el crecimiento económico y luego esto unido al concepto de desarrollo Humano, instalado por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Además, desde los organismos internacionales, estimulado y orientado por el Banco Mundial, el Banco Interamericano para el Desarrollo (BID), la FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations), entre otras.

La idea es alcanzar el desarrollo, etapa superior que se expresa en una batería de indicadores que los organismos internacionales comienzan a promover e instalar en los gobiernos de América Latina, como son el PGB, el PIB, indicadores de Salud, de Educación, de cesantía, de términos de intercambio, de nivel de importaciones versus exportaciones, calidad de vida. Y ahora de manera más reciente, el desarrollo expresado en la consideración de incorporación al trabajo y a la participación social de las mujeres, de los indígenas, de los pobres, de los migrantes, como también las consideraciones sobre la limitación a la destrucción del medio ambiente y su

protección, el cambio del uso de energías en base al desarrollo sustentable y las energías renovables, preocupación que ha decantado sobre los datos negativos del cambio climático.

Un ámbito particularmente importante del desarrollismo es la construcción de la dimensión pobreza. Indicando que los pobres son aquellos, que tienen malas condiciones de vida, insatisfechas sus necesidades básicas, las cuales los estados deben resolver, pero, por otro lado, indicando en general que los pobres son una población sin capacidad para ganarse la vida por sí mismos, por tanto, sin educación suficiente para entrar a la modernidad. De esta forma la pobreza, pasa a configurar un elemento central en la conceptualización del desarrollo. Si hay pobreza, no hay desarrollo. Por tanto, para los organismos internacionales para permitir el acceso de un país en la categoría de desarrollado, no debe haber pobreza. De manera que la pobreza se transforma en un acicate y una obligación, un requisito de entrada en la economía internacional en la perspectiva del desarrollo. La tarea de los países es desarrollarse.

Todo este paquete de indicadores, mediciones, parámetros, promedios, estándares, etc. son la forma que se evalúa el desarrollo de los países. Y que pone al frente el camino a seguir para que todos los países sean desarrollados, esa ha sido la nueva meta internacional que todos los países del mundo debieran abocarse.

A partir de allí, es que se establece la existencia de países desarrollados y países no desarrollados, o de algunos en vías de desarrollo. Instalando así un escenario que muestra, legítima, fundamenta y, sostiene la obligatoriedad del camino que debe cursar América Latina.

Recapitulando entonces, todas estas corrientes señaladas: la perspectiva marxista, el latinoamericanismo, el desarrollismo; son parte del escenario de la época, pero no es adecuado verlas funcionando separadas unas de otras, sino mezcladas, con énfasis en uno u otro aspecto dependiendo de las circunstancias, pero en su

conjunto son un todo que conforma y define este proyecto modernizador democrático, que se superpone en los años 50 al proyecto previo centrado en el progreso.

La crítica que podemos hacer a este segundo proyecto modernizador instalado en América Latina es que mantiene la modernidad, aunque la mejora, pero sigue la misma senda. Considerando principalmente el tema económico como objetivo principal, el bienestar de la población en la dirección de resolver sus necesidades básicas, promover el trabajo masivo bajo lógicas modernas, como una variable fundamental en la dinamización de la economía, y luego la incorporación de la población de manera más amplia a la administración gubernamental bajo la forma de más democracia, pero desde la representatividad.

La crítica principal es que la lógica no es la validación de otras culturas (Walsh, 2008) y otras formas de vida, paradigma potentes y presente en el continente, que no se consideran y que más bien se cambia por privilegia el “chip” ya establecido de construir en América Latina como una sociedad capitalista, en la lógica de la modernidad, lo que significa hacer nuestra no sólo un tipo de economía sino un paradigma cultural, casarnos con el paradigma occidental, aceptar atraparnos en una única forma de vivir.

El Proyecto Neoliberal

Dentro de la lógica de las elite latinoamericanas (Harvey, 2007; Millones, 2013), podemos observar una continuidad de proyectos que inician con el proyecto del progreso ensamblado con la instalación de la república, pero progreso atado principalmente a la producción de materias primas, controlado por la clase social oligárquica, retrograda y conservadora, heredera de la atmósfera colonial; luego dicha lógica es observada como un atraso por el mundo liberal, herederos de lo anterior pero renovados, actualizados en los cambios del mundo, quienes ponen el foco en la ciencia, la tecnología y en la modernización de la economía, vale decir en la

industrialización. Pero al inicio de los 70 se importa una nueva mirada, igualmente asociada a las elites latinoamericanas, originaria de la Universidad de Chicago, en base a los planteamientos de Milton Friedman y aprovechando las dictaduras en el continente, particularmente la chilena, lo que favorecía instalar esta propuesta sin oposición, es que se inició el experimento Neoliberal (Vergara, 2003).

El neoliberalismo, en sus aspectos medulares, ponen el acento en el mercado como el espacio de compra y venta, en tanto instancia no sujeta a regulaciones, de modo que allí se definiera los productos relevantes para la sociedad, lo que exigía a las empresas renovarse y privilegiar entrar en competencia con productos que tuviesen ventajas comparativas. A partir de lo cual, fue importante internacionalizar la economía, vender y comprar de acuerdo a las demandas y ofertas mundiales. Hasta allí todo parecía una versión más del capitalismo, sin embargo ello implicaba para su desarrollo, poner en venta todo lo que el mercado pudiera rentabilizar y comenzó la tragedia de vender la salud, la educación, el agua, los recursos estratégicos, e incluso el derecho laboral, que pasó a ser parte de un recurso económico, de modo que tenían trabajo sólo aquellas profesiones y oficios que fueran rentables en el mercado, apuntando en esta dirección a la individualización y flexibilización laboral.

Otro lado oscuro de la economía neoliberal, fue que se constriñó al máximo la organización de los trabajadores, ya sea eliminando los sindicatos, dividiéndolos, separándolos y así evitando la oposición, las huelgas y las movilizaciones. Por otro lado, privilegiando al mercado en la selección de los productos rentables y, con ello descuidando las necesidades de la población, muchas de ellas fundamentales y básicas, pero no rentables, y por tanto desechables. También, el apetito del mercado, estimuló la venta de los recursos naturales, en la lógica de ganar sin considerar la sustentabilidad, entonces se arrojó la economía a un consumo voraz, a la venta de los bosques, del agua dulce, de todas las especies

marinas disponibles, de la instalación de ganado vacuno, con la consabida depredación de la selva (Brasil) y rompiendo todo tipo de sistemas ecológicos, privilegiando el lucro y las ganancias en los sistemas educativos más que la enseñanza de calidad, a través de la privatización educacional.

Todo ello trajo altos niveles de pobreza, alcanzando en Chile un 44% (CEPAL, 1991) hacia el año 1987, involucrando zonas de la ciudad de Santiago con pobreza de hasta el 80%. Deteriorándose los servicios públicos, en su calidad, como en su estructura, en los insumos, en los salarios de los trabajadores afectando espacialmente a los hospitales, colegios y universidades, siempre privilegiando las instancias privadas. Tuvo fuertes consecuencias en las economías de países enteros como fue el derrumbe de la economía argentina, la cual en su afán de entrar en la economía internacional se endeudó en exceso, dilapidando su disponible en un consumo superfluo sin generar una inversión real. Haciendo caer a los países en lo que se llamó el ajuste estructural, que fue una exigencia de los bancos internacionales para acceder a préstamos, obligando a los países a entrar en la lógica neoliberal, generando negocios favorables a los países poderosos y privilegiando la intervención de las transnacionales. Entre los acuerdos en esta dirección fue el NAFTA (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), el cual ha evolucionado y se ha transformado en el Tratado Trans Pacífico, (TPP 11).

Actualmente, luego de terminada las dictaduras y, luego de un periodo de gobiernos de izquierda en América Latina, la derecha ha vuelto a tomar el poder, en el caso del mismo de Chile con Sebastián Piñera, con Jair Bolsonaro en Brasil, con Iván Duque en Colombia, con Mauricio Macri en Argentina, etcétera.

Estos gobiernos, con sus variaciones, han buscado darle continuidad a este proyecto neoliberal. Con algunas limitaciones en la dirección de respetar los derechos humanos. No obstante, ha

resultado sorprendente el caso de Jair Bolsonaro, su perspectiva patriarcal frente a las demandas feministas, y su rol de verdadero promotor de la depredación de los bosques de la selva, sin cuestionar la envergadura de los incendios forestales, manteniendo su posición al lado de los hacendados y ganaderos, tomando medidas contrarias a la participación de la población, concentrando el poder y absurdamente convocando a mantener la normalidad sin protección frente a la pandemia del Covid 19.

De esta manera podemos observar este proyecto Neoliberal como el tercer proyecto macro, como uno de lineamiento fundamental que han definido la realidad de América Latina, diseñando una superficie con itinerarios de conducta establecidos y restringidos a una lógica económica y social, que de una u otra manera se ha difundido en el continente y que ha determinado las insatisfactorias condiciones de vida actual de su población y sus comunidades.

El Proyecto del Neo-desarrollismo

Finalmente, el último proyecto que nos parece relevante tratar aquí refiere al neo-desarrollismo. Proyecto presente en lo que la CLACSO ha denominado la década ganada. Refiere a los gobiernos de la concertación con Michelle Bachelet en Chile, de Lula Da Silva en Brasil, de Rafael Correa en Ecuador, de los Kirchner en Argentina, en el caso del MAS, con Evo Morales en Bolivia, entre otros. Este concepto de neo-desarrollismo lo hemos tomado del texto “La Nueva América” de Calderón y de Castells (2019).

Ahora, bien podría ser un proyecto, de continuidad del neoliberalismo, pero de carácter blando. Esto por cuanto sus políticas centrales de carácter económico se mantienen, se insiste en las transacciones en los mercados internacionales y se ha sostenido el privilegio hacia las grandes empresas.

Lo que ha cambiado es la regulación del mercado en el sentido de evitar y sancionar el monopolio, instalando instituciones de fiscalización en relación a garantizar un mayor equilibrio en las transacciones comerciales y un respaldo de las normas de salud, de precio, de calidad de los productos en venta. Se ha buscado una mayor protección a las trabajadoras/es y empleadas/os en general, de modo de asegurar su protección laboral, existiendo sin duda muchas falencias.

Por otro lado, de la recaudación fiscal, se ha hecho inversión en áreas sensibles como la salud pública con la instalación de mayores hospitales, insumos y equipos médicos, como así mismo en la dotación de establecimientos educacionales. Igualmente se ha invertido en terminar con el déficit habitacional, regularizar la construcción y venta de vivienda, como así mismo en base a diseños urbanísticos se ha mejorado las condiciones de sanidad, acceso, circulación, dotación de agua, electricidad, gas y otros servicios generales. Se agrega a esto, el desarrollo de programas sociales, de complemento al salario para atacar la pobreza mediante la estimulación al emprendimiento, la formación de oficios y, en muchos casos el apoyo al desarrollo de la vida comunitaria.

Es decir, el modelo neo-desarrollista ha continuado con el neoliberalismo, pero ha minimizado su parte negativa y reparado sus aspectos asociales, ha buscado mecanismo de distribución de la riqueza, de eliminación de la pobreza, sin embargo, se ha mantenido en su dinámica medular en la misma senda de la matriz económico establecida inicialmente.

Con estos cuatro Proyecto Macro tenemos un panorama amplio que abarca aproximadamente 200 años en la historia del continente. Y, que conforman las plataformas sobre las cuales han transitado las comunidades latinoamericanas. De manera que estas siempre se han hecho presentes en una lucha significativa por cambios sociales a favor de la participación, en algunos casos, a favor de la igualdad,

también en la solución de las necesidades básicas y fundamentales y, particularmente en la conducción autónoma de los derroteros a seguir en la región.

No obstante, la llegada al siglo XXI, muestra una situación muy compleja caracterizada por la dispersión del poder en América Latina, como también ofrece los primeros pasos hacia un cambio civilizatorio.

La Dispersión de América Latina en el Siglo XXI

Siguiendo la línea de Calderón y Castells (2019), la situación de América Latina a fines de los 80', 90' e iniciado el siglo XXI es muy compleja y complicada e, incluso podríamos señalar viviendo una situación de crisis. No obstante, todo esto depende del punto de vista que se analice. En este caso, para efectos de lo que estamos planteando aquí, tiene aspectos críticos y potencialidades al mismo tiempo, que son los elementos que vamos a desarrollar.

Tal como hemos señalado, en América Latina se ha instalado un conjunto de naciones conservadoras caracterizadas por una clase social oligárquica que expresa su poder a través de los latifundios, las haciendas. Luego, de este mismo sector se ha desprendido otra capa social identificada con el liberalismo y que ha puesto el acento en lo urbano, la tecnología y principalmente el asentamiento de la industria como el motor de la sociedad, pero desde la perspectiva del extractivismo y la exportación siguiendo las demandas de los países desarrollados.

En tanto la mayoría de la población y comunidades no comulgan con estas perspectivas, en tanto, las consecuencias de ese modelo han generado pobreza, usurpación de tierras, alienación, desarticulación cultural, inferiorización (Quijano, 2000), descomposición comunitaria, marginación social y económica.

Todas situaciones han derivado en un panorama de conflicto, en el cual por un lado se encuentran las clases pudientes y por otro, una gran diversidad de grupos, comunidades, poblaciones que se oponen, no comulgan, rechazan las lógicas establecidas.

No obstante, los grupos opositores, han sido divididos, atomizados, algunos y otros han sido convencidos de insertarse en las dinámicas del modelo entrando en un conformismo, aceptación e inserción en las aspiraciones propuestas. Pero, durante la última parte del siglo XX, se ha evidenciado día a día una mayor presencia de distintos movimientos sociales, variadas oposiciones, subversiones e inconformidades, que se han esparcido y entrado en los intersticios de toda esta enorme masa de población disidente. Lo que ha decantado en al menos un punto, la presencia de la diversidad. No obstante, diversidad entra en oposición al modelo central hegemonizado por las elites.

A partir de esta situación es que las clases pudientes, han hecho suyo el planteamiento canadiense (Kymlicka, 1996; Taylor, 1993) en términos de abrirse a la lógica retrograda de no seguir manteniendo una sociedad monocultural. Dar más aire y por ello abrir la ventana para el ingreso del modelo multicultural. El cual, desde la perspectiva liberal, comienza a reconocer las diferencias y las diversas culturas y los distintos planteamientos de la sociedad, pero siempre y cuando, no rechacen su propio ingreso al mercado, dinamicen la economía y principalmente no cuestionen la conducción liberal de la sociedad.

Sin embargo, esta propuesta que pudiera bien conducida alcanzar cierto éxito, se ve debilitada por la marcha misma del modelo neoliberal que en la relación clase liberal y clase social popular y sectores medios incluidos, permite el ingreso sin medida del comercio transnacional, el cual desde una lógica capitalista ajena a las necesidades locales de América Latina, continua con el extractivismo, con la explotación de la población, con el aplastamiento de la economía local y ancestral, con la distorsión de

las metas culturales de cada comunidad. Tanto así, es que la clase en el poder, muchas veces no tiene capacidad de control y definitivamente es sobrepasada por esta economía internacional manejada por el gran negocio mundial. Paradójicamente estableciéndose una relación social y comercial (directa), entre las transnacionales y la población latinoamericana, dejando al Estado en el medio, como una suerte de emparedado. Expresándose así una primera evidencia de un desborde de la capacidad de controlar la situación, con la presencia de un Estado (latinoamericano) sobrepasado.

Esta circunstancia, que se hace cada vez más estructural, se ve estimulada, con más leña tirada a la hoguera con el engaño que hace el sistema respecto de los acuerdos que ha establecido con la población. Desde la relación contractual que ofrece un beneficio, pero que dispone de una “letra chica”, que es una u otra cláusula, que atrapa al “beneficiario” y le obliga a endeudarse por un porcentaje que se eterniza en el tiempo. Manteniendo además bajos niveles de salarios, pone a la población en una dramática situación que entra en dificultades de pago, las cuales puede en parte solventarse aumentando las horas de trabajo en todos los espacios posibles. Lo que conlleva un serio problema de salud mental, en tanto la vida media de la población concurre a trabajar y dormir sin poder desarrollar una vida humana en los espacios familiares y colectivos de la sociedad. Del mismo modo esta misma población es atraída a satisfacer necesidades superfluas, mediante la instalación comunicacional de una atmósfera operacional que empuja a la adquisición de bienes y de vivencias que conducen a la comunidad hacia el individualismo, el consumismo y en definitiva al alejamiento de sus reales necesidades comunitarias y culturales.

Esta situación, es la que explica la revuelta social desarrollada en Chile en Octubre el año 2019 (Rozas et al., 2020) y en otros países de América Latina, como fue el caso de Colombia y, que llevó a la población a rechazar, a decir basta y a generar una movilización

violenta en contra de todo aquello que expresara la presencia del sistema, generando una toma de consciencia masiva, despertando colectiva y masivamente frente a esta opresora realidad, planteando un urgente cambio social y poniendo en algún momento en jaque al sistema, fragilizando su estabilidad y empujándolo casi a su derrumbe definitivo.

En esta dinámica, se hizo presente y comienza surgir, a brotar un sinnúmero de organizaciones sociales, populares, culturales, musicales, políticas, atravesadas por los movimientos feministas (Zerán, 2018), LGTBI+, indígenas, obreros, campesinos, estudiantiles, poblacionales, que todos al mismo tiempo presionan. Pero más aún, son la evidencia de una nueva realidad social en América Latina, lo multi-comunitario, la diversidad llevada a su máxima expresión, manifestándose en todos los planos de la realidad humana, con todo tipo de reivindicaciones, como una suerte de una explosión social, cultural, identitaria, sexual y política, todo al mismo tiempo haciendo friccionar la máquina de la sociedad como una suerte de estallido cósmico, fenómeno que hace nacer cientos de nuevas expresiones estelares.

Es un nuevo fenómeno de la realidad Latinoamericana, es una nueva realidad, le presencia de no solo de un movimiento, o dos movimientos, centrados en un solo tópico, lo económico, sino una multitud de movimientos y organizaciones de todos los tamaños, formas, expresando una variedad de reivindicaciones y demandas, pero al mismo tiempo expresando una riqueza de propuestas de nuevas formas de vida, exigiendo, no solo una solución a las urgencias sino una transformación mayor, un nuevo tipo de sociedad, una sociedad totalmente diferente de la anterior, sobre otras bases, un renacer de la vida social.

Nuevamente aquí lo que tenemos es un desborde de la población frente al Estado. Este se encuentra sobrepasado, por la emergencia de la multitud. Una que tiene más energía que un

terremoto, que es capaz de arrasar montañas y todo tipo de estructuras de abuso y de opresión instaladas ahora y desde hace siglos. Es una especie de revolución, pero que además de lo económico incluye lo identitario y lo cultural.

Finalmente, en otro plano de la realidad de América Latina, vale hacer una mención al mundo narco. Los narcotraficantes de América Latina (Calderón y Castells, 2019) han tomado en sus manos parte de la realidad del continente y ello es una verdad ineludible. Desde Pablo Escobar, el cartel de Sinaloa, el Chapo Guzmán, han logrado mover más dinero que todo el disponible por un país, capaces como lo han señalado en algunas negociaciones, de hacerse cargo de pagar la deuda externa. Su nivel de influencia en la policía, en los ejércitos y en la política, hace referencia a un poder paralelo de las sociedades latinoamericanas, que no tiene parangón. Su capacidad de influencia a través de la corrupción les permite torcer las leyes, las instituciones, el poder judicial y al mismo tiempo desarrollar la capacidad de estar más cerca del pueblo, resolviendo sus problemas, dándoles un lugar, un rol, un espacio de valoración, de manera que logran con ello controlar territorios completos con una influencia muy débil por parte del Estado.

Es necesario resaltar, de manera muy relevante que los narcos son, además, un proyecto identitario. Que tiene capacidad de desviar a la juventud a su favor. En tanto la juventud pobre de América Latina, está principalmente abandonada, marginada, que no cuenta con educación, con recursos, con posibilidades, sino que es un sector que no importa al sistema y que no le ofrece oportunidades, de modo que en ese abandono, el mundo narco si lo hace, le ofrece un proyecto vital de disponer de dinero rápido y una importancia en la sociedad, que nadie más puede ofrecer, que hace que la juventud se sienta atraída, comprometida y finalmente conquistada y formada al margen de la sociedad establecida. El escenario construido por el mundo narco en América Latina, ya alcanza ribetes de competencia poderosa

contra la sociedad hegemónica, con capacidad de disputa real del poder disponible en la sociedad.

Lo que nos demuestra que el Estado, nuevamente está desbordado, sin capacidad de controlar la situación. El narco va más allá del mismo Estado, agregando a lo señalado, las relaciones internacionales, traspasando fronteras y controlando el comercio y la economía mucho más allá de los límites territoriales de los países mismos.

Ad-portas de un Cambio Civilizatorio

En base a lo sugerido por De Sousa Santos (2010) y, según lo señalado más arriba nos encontraríamos frente a una crisis civilizatoria. Y, en este plano asistiríamos a un importante tropiezo de la civilización occidental y a la emergencia de una nueva civilización o al menos al surgimiento de algunos paradigmas alternativos.

En este sentido se estaría produciendo un cambio civilizatorio (León, 2010), que implica una transformación de envergadura, que hace que toda la forma de pensar que abarca una época o incluso varios siglos se encuentra obsoleta, con el consecuente desprestigio del estilo de vida que conlleva. No se trataría de sólo una inflexión, que con una leve modificación o recomposición en las áreas deficitarias o, una especie de reparación que permitiera al sistema seguir funcionando sin problemas, no, se trata de una crítica y una crisis de todo el paradigma, por tanto, se acercan una especie de derrumbe estructural. Sin duda esto está por verse, es una propuesta compleja y arriesgada.

No obstante, al parecer la modernidad vive de su inercia y, en algunos sentidos funciona en base a solo la administración de una

derrota, del control factual del poder, su alma se fue de sus manos, se ha desvanecido.

Por un lado, es evidente su impacto negativo en el medio ambiente, provocando casi una desestabilización del planeta con el calentamiento global y el cambio climático. Lo que ha provocado el deshielo de las masas frías de la Antártica y del Ártico, con la consecuente alza en el nivel del mar, y a su vez, la pérdida de territorio de varios países. El aumento de las sequías, por la depredación de los bosques, el aumento de la ganadería y, el quiebre masivo de ecosistemas por la sobreexplotación marina.

Por otro las protestas del mundo, incluida las recientes muertes del afroamericano George Floyd en EEUU y del indígena Camilo Catrillanca en Chile, devela una arista más de la catástrofe que tiene la civilización occidental, en un sistema de relaciones sociales, basadas en el individualismo, en el patriarcado, en el racismo y en la heteronormatividad. Así capitalismo, la modernidad, respaldado por el paradigma occidental está construido sobre las bases de la injusticia, la pobreza, la discriminación, la muerte y opresión.

Tanto así que el Estado, en tanto estructura primordial del paradigma occidental, se encuentra sobrepasado. De esta manera De Sousa Santos (2010) plantea dos momentos importantes en el camino hacia este cambio civilizatorio, el primero referido al tránsito de América Latina hacia el socialismo en la década de los años 60 y otro actualmente dirigido hacia la idea de la autodeterminación.

El segundo, resulta muy interesante, pues si bien, el año 1948, en la firma de la carta de respeto a los Derechos Humanos en las Naciones Unidas, se indicó la importancia de la autodeterminación, y luego en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y de la Declaración de la ONU el año 2005 en favor de pueblos indígenas de América Latina, vuelve a ocurrir lo mismo.

Buena noticia en tanto la señal de fondo que entregan estas instituciones refiere a la presencia de una atmósfera a favor de un nuevo paradigma en las relaciones humanas, particularmente en la lógica de la autoconducción de cada cultura. Dos culturas pueden existir y coexistir si y sólo si, hay autodeterminación. Lo contrario es una actitud de imposición de una sobre otras o en el peor de los casos, directamente una intervención. Así la autodeterminación refiere a la autonomía, es decir a la instalación de las propias formas de vida de una cultura en su territorio. Dicho de otra manera, la instalación de otra civilización, lo que al revés significa el rechazo al paradigma occidental.

Un aspecto fundamental de este cambio civilizatorio refiere al proyecto de “liberación” presente en muchos momentos de la historia de la América Latina. Siendo un planteamiento que va más allá de la emancipación y la gobernanza, la liberación no sólo toca aspectos económicos de necesidades básicas, sino principalmente refiere al tema de la autonomía, del manejo de su propio cuerpo por las mujeres, a la identidad invisibilizada de los movimientos LGTBI+, lo que conlleva el despliegue ahora aceptado de diferentes expresiones de la sexualidad, alejadas de una sola sexualidad en la relación hombre mujer.

Conlleva igualmente la liberación de la camisa de fuerza instalada en la construcción de una identidad homogénea en los países del continente centrada en la aproximación europeizante, blanca, patriarcal, educada y civilizada, sin dejar de desplegar la libertad de identidad presente en los múltiples pueblos locales del continente. Lo que significa además una liberación de las determinantes biológicas e identitarias, de las determinantes geográficas que achacan a un estatus minorizado a los pueblos que viven en la cordillera en las zonas rurales, en los sectores costeros.

Este posible cambio civilizatorio, no necesariamente significa dejar el paradigma occidental, sino asumir su particularidad y dejar

de insistir en su universalidad. Paralelamente significa valorar otras propuestas civilizatorias, especialmente las indígenas en el caso de América Latina, pero no es la única, también está fuertemente presente el paradigma afrodescendiente, y probablemente otras propuestas, aún desconocidas o invisibilizadas.

El tema aquí apunta a la coexistencia de distintas culturas, al intercambio, y a lo que en el continente ha tenido mucha relevancia que es la interculturalidad. Es decir, la conversación entre las culturas, sea en el lenguaje que sea, escrito, verbal, corporal, expresivo u otros, lo importante es desarrollar una actitud de horizontalidad en la relación, que permita la fluidez de los mensajes en todas las direcciones y con ello se abra a puerta al diálogo de saberes.

También se han desarrollado experiencias sobre lo que se ha dado en llamar el Buen vivir (Rozas, 2018), lo que en el idioma Mapudungún es el Kume Mongen, Suma Kawsay en Quechua y Suma Kamaña en Aymara. Propuesta que se dio a conocer en Bolivia y Ecuador, y que su planteamiento esencial no se refiere a vivir mejor sino a vivir bien en consonancia con los otros.

Aquí hay un enorme campo de trabajo para América Latina, salir del siglo XX, para entrar a caracterizar y orientar el nuevo siglo, bajo otro eje, bajo otras formas de pensar, bajo otra estructuración de las relaciones sociales, centradas tal vez, en la cooperación, la solidaridad, el encuentro en el intercambio.

Son las nuevas tareas de hoy, y los capítulos que vienen de este libro, entregarán su aporte en la perspectiva de gatillar la generosidad de la lógica del compartir.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Baró, I. M. (1998). *Psicología de la Liberación*. Trotta
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Calderón, F. y Castells, M. (2019). *La nueva América*. Fondo de Cultura Económica.
- Cantamutto, F. (2013). Sobre la noción de Estado en Marx: un recorrido biográfico-teórico. *Revista de Filosofía Eikajia*. FLACSO-México/CONACYT.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Castells, M. (2005). *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad — 1975*. Tusquets Editores.
- Castro-Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Miguel Ángel Porrúa.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (1991). Una estimación de la magnitud de la pobreza en Chile, 1987. *Colección Estudios Cieplan 31*, 107-129. repositorio.cepal.org/handle/11362/29716

- Correa, M., Molina, R. y Yáñez, N. (2005). *La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches, Chile 1962-1975*. LOM Ediciones.
- Curruhuinca, R. (1993). *Las matanzas de Neuquén*. Plus Ultra.
- De Sousa Santos Sousa, B. (2010). La hora de los invisibles. En *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. FEDAEPS
- Düssel, E. (1994). El eurocentrismo. En E. Düssel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"* (pp. 13 – 22). Plural Editores.
- Echegaray, R., Chorroarin, S., Pac, A. Erramouspe, P., Esperon, J., Mizrahi, E., Leo, A. (2009). *Condiciones y Límites de las Nociones de Sujeto, Subjetividad e Identidad. Informe de Investigación*. Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad de la Matanza.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa, 1*, 51-86.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Faletto, E. (1989). La especificidad del Estado en América Latina. *Revista de la CEPAL, 38*.
- Gruzinsky, S. (2007). *La Colonización de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- Gunder Frank, A. (1976). *América Latina: subdesarrollo o revolución*. Era.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones Akal.

- Jelin, E. (2002). *Los Trabajos de la Memoria*. Siglo XXI.
- Krotz, E. (2004). Construcción del Otro por la Diferencias. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Eds.), *Constructores de Otredad*. Antropofagia.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- León, M. A. (2016). *Construyendo un Sujeto Criminal*. Universitaria.
- León, I. (2010). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. FEDAEPS.
- Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina*. LOM Ediciones
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones.
- Mignolo, W. (2003). Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder. *Revista Académica Polis. Universidad Bolivariana de Chile*, 1(4), 1-26.
- Millones, M. (2013). Neoliberalismo en América Latina: una interpretación desde la ideología en Žižek. *Revista Sociológica*, 28(79).
- Morales, E. (2008). *Políticas, Programas, y Estrategias de la Intervención Pública*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Estudios Desarrollo y Sociedad.
- Núñez, R. (2014). Interrogando las líneas de sangre. “Pureza de sangre”, inquisición y categorías de casta. *Revista Diálogo Andino*, 43, 101-113.

- Prebisch, R. (1970). *Transformación y desarrollo. La gran tarea de América Latina, la gran tarea de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). CLACSO.
- Rozas, G. (2018). *Decolonialidad desde la Psicología Social Comunitaria*. Universidad Austral de Chile.
- Rozas, G., Hermosilla, N., Falabella, G., Miranda, C., Millacura, C. y Caro, C. (2020). El desborde de una comunidad oprimida. En *Cuadernos de Beauchef, Chile sobre la Marcha, III*.
- Segato, R. (2007). *La Nación y los Otros. Raza, etnicidad, y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Prometeo Libro.
- Sunkel, O. (1970). *El subdesarrollo latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. Siglo XXI Editores
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Trejo, D. (2011). *Los desiertos en la historia de América: una mirada multidisciplinaria*. Universidad de Coahuila.
- Vergara, J. (2003). La utopía neoliberal y sus críticos. *Polis, utopías y sueños colectivos*, 6, 1-21.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Universidad Andina Simón Bolívar.

Zerán, F. (2018). *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*. LOM.

CLASES, LUCHA Y COMUNIDAD. UNA LECTURA NECESARIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Vicente Maltrain*

Introducción

El neoliberalismo trajo consigo la transformación radical de la realidad latinoamericana. En nuestra región, el advenimiento de esta nueva forma de organización del capitalismo en el último cuarto del siglo XX reorientó las economías según los acuerdos del Consenso de Washington, reconfiguró los Estados, transfiguró el trabajo, privatizó la educación, los sistemas de salud y de seguridad social, entre otras transformaciones. Ante este panorama, han emergido en las últimas décadas nuevos sujetos políticos y manifestaciones de disconformidad con las condiciones de este orden. Mujeres, piqueteros, estudiantes, defensores del medio ambiente, entre otros, son ejemplos de aquello. Pese a la innegable preocupación por entender tanto la miríada de nuevos fenómenos propios de la transformación neoliberal como la emergencia de nuevas expresiones de resistencia, los extravíos de la intelectualidad, la tecnificación y el reduccionismo del conocimiento producido, han tenido como consecuencia la impotencia del campo intelectual frente a los desafíos de la época.

Con el fin de comprender y afrontar esta compleja escena, las siguientes páginas ofrecen una alternativa interpretativa que reposiciona la *comunidad* como momento fundamental para el desarrollo histórico; la *comunidad* como tendencia de las clases sociales en las sociedades de clases y, por lo tanto, como dimensión analítica insoslayable. Se propondrá y argumentará a partir de Marx y algunos pensadores marxistas la pertinencia de una clave de lectura clasista para el panorama latinoamericano, en la cual la *comunidad*,

*Licenciado en Sociología, Universidad de Chile. E-mail: vicentemaltrain@ug.uchile.cl

en tanto momento del desarrollo histórico humano, de las clases y de la lucha de clases, resulta fundamental. Para ello, en un primer momento se identificarán algunos de los principales cambios que han sufrido las sociedades de América Latina, considerándose las nuevas orientaciones económicas, las características de los nuevos Estados, los ingresos de las distintas clases sociales y la condición de algunos de los servicios sociales. Así también, se tratarán algunas de las expresiones de resistencia más importantes de las últimas décadas. En un segundo momento, se describirán dos críticas referentes al modo en que las ciencias sociales, y la intelectualidad en general, se han hecho cargo del entendimiento y transformación de esta situación, las cuales, en términos generales, aluden a un reduccionismo y tecnificación del conocimiento. Luego, en un tercer momento, se expondrán los aspectos teóricos de la propuesta ya mencionada, relevando los aportes de Marx y otros intelectuales marxistas. Finalmente, se movilizarán los elementos expuestos, dándose cuenta del potencial explicativo de lo planteado para la situación histórico-concreta de América Latina.

América Latina, neoliberalismo y resistencias

Los golpes de Estado latinoamericanos, el de Brasil en 1964, Chile y Uruguay en 1973, Argentina en 1976, entre otros, suelen ser asociados mecánicamente a la hegemonía neoliberal que inauguraba el siglo XXI, señalándose que el neoliberalismo no podría haber sido impuesto en la región sino por la fuerza de las armas. Si bien esta interpretación es justa para el caso chileno, no guarda relación con lo sucedido en gran parte de nuestra región. Nótese que la segunda experiencia exploratoria neoliberal —después de la chilena en plena dictadura militar en 1975— es la boliviana en 1985, encabezada por un presidente electo constitucionalmente. Como señala Anderson (1996), tanto la experiencia chilena como la boliviana parecían casos aislados en América Latina hasta finales de los 80's.

El viraje continental en dirección al neoliberalismo no comenzó antes de la presidencia de Salinas, en México, en 1988, seguido de la llegada de Menem al poder, en 1989, de la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez en el mismo año en Venezuela, y de la elección de Fujimori en el Perú en el '90 (Anderson, 1996, pp. 18–19).

En este sentido, que en los países latinoamericanos las políticas neoliberales hayan sido impulsadas por Paz Estenssoro, Salinas, Menem, Pérez, Fujimori, entre otros, es decir, presidentes electos, torna inverosímil la tesis de un advenimiento regional del neoliberalismo exclusivamente por la fuerza.

Además de las relaciones de coerción física, que no dejan de ser fundamentales para el análisis, hay que notar otros factores que permiten explicar más precisamente el advenimiento y la consolidación del neoliberalismo, tales como la capacidad de las clases dominantes de construir consenso, la debilidad política de las izquierdas, la situación de los distintos grupos sociales, etcétera; así, sin negar el conflicto o la lucha de clases, se matizan y observan más detalladamente los elementos que configuran las distintas formas nacionales de la dominación de clase contemporánea. Al margen de estas distinciones, lo que sí se puede afirmar de modo general es que la implementación de las políticas neoliberales en la región fue un proceso de restablecimiento de las condiciones para la acumulación de capital y del poder de las élites económicas. Como afirma Harvey (2007), en términos históricos, es una respuesta a la crisis de acumulación capitalista de los años 70's y a la amenaza política que esta significaba para las clases dominantes.

Acerca del Estado, el capitalismo neoliberal, estribado en una filosofía del individualismo extremo y de una libertad negativa alojada en el mercado, “impulsa el desmantelamiento de los Estados

benefactores y sus servicios públicos¹, enfatizando el papel coercitivo del Estado ante los problemas de control que acarrearán los procesos de desintegración social que trae el nuevo orden” (Ruiz, 2019, p. 39). En cuanto a economía, si bien es preciso distinguir las formas y momentos en que son adoptadas por los Estados de América Latina, es posible identificar algunas de las principales orientaciones económicas propias del capitalismo neoliberal regional en los acuerdos económicos que conforman el Consenso de Washington. Según señala Guillén (1994), estos defenderían: una fuerte disciplina fiscal como antídoto contra el déficit fiscal y sus efectos (inflación, fugas de capital y déficits de pagos); la priorización de la disminución del gasto público antes que el aumento de los impuestos, reduciéndose los subsidios, los gastos militares y los gastos ligados a la administración pública; una reforma fiscal; la liberalización financiera, insistiendo en la supresión de las tasas de interés preferenciales; un tipo de cambio armónico con un crecimiento orientado a las exportaciones; la liberalización del comercio, planteándose el reemplazo del sistema de permisos de importación por los derechos de aduana, y, junto con ello, la paulatina supresión de estos últimos; la inversión extranjera directa (IED), rechazando cualquier consideración de tipo nacionalista; la privatización de las empresas estatales, tanto porque se considera mejor la administración privada como porque alivianaría las finanzas públicas; la desregulación; y los derechos de propiedad.

Respecto a la estructura de clases, Portes y Hoffman (2003) reportan, a partir de datos de la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL), cuatro tendencias que reflejarían los cambios en ella: 1) el descenso del empleo en el sector público; 2) la reducción del proletariado formal (causado por la contracción del empleo en el sector público, pero también por el posterior estancamiento del

¹ Nota del autor de este capítulo. Nótese la creación de nuevos nichos de acumulación, particularmente, en los antiguos servicios públicos estatales, así como los diferentes matices nacionales.

empleo en el sector privado); 3) el surgimiento de una clase de pequeños empresarios; 4) el estancamiento o aumento del proletariado informal. Con respecto a los ingresos, en el mismo trabajo exhiben que, salvo algunas excepciones: 1) el ingreso medio de la fuerza de trabajo urbana disminuyó o se mantuvo estancado, mientras que el de todas las clases subordinadas disminuyó; 2) el ingreso medio de las clases dominantes aumentó con más fuerza que los promedios nacionales; 3)

(...) la relación entre el ingreso recibido por estas clases [clases dominantes] en comparación con las clases proletarias aumentó durante este periodo, profundizándose así lo que ya era un abismo en la condición económica y en el nivel de vida de los ricos y los pobres. Más que nunca se reafirmó el hecho de que en América Latina no es necesario ser un desocupado para ser pobre (Portes y Hoffman, 2003, p. 29).

En conjunto con las transformaciones del Estado, la economía, la estructura de clases y los salarios, la educación superior fue obligada a abrazar un modelo de privatización, para el cual Chile es su representante más avanzado. Este considera presiones a las universidades públicas para diversificar sus fuentes de ingresos, introducción de la competencia para la obtención de fondos, búsqueda de contratos externos y establecimiento del cobro de matrículas² (Torres y Schugurensky, 2001). Del mismo modo, acerca de los sistemas de salud, las reformas neoliberales efectuadas no consiguieron dar a luz a un sistema más equitativo, eficiente y de mejor calidad (Ugalde y Homedes, 2005), sino que han perpetuado la inequidad en el acceso a los servicios de salud y, posiblemente, administrado ineficientemente los recursos (Homedes y Ugalde, 2005). En cuanto a los sistemas previsionales, su tránsito hacia

² Considérese que la diversificación de las fuentes de ingresos en las universidades públicas, así como la búsqueda de contratos externos, tiene un efecto sobre la autonomía de estas y sus valores (la universidad se asemeja cada vez más a una empresa).

modelos de capitalización individual no solucionó los problemas que estos tenían antes de su reforma: la cobertura no ha mejorado; las inequidades no han sido resueltas —llegando a intensificarse en algunos casos—; persisten los altos costos en administración (Uthoff et al., 2000). Si bien las transformaciones descritas no cubren la totalidad del amplio espectro de la vida, aunque sí una parte importante de ella, permiten evidenciar cómo es que el modo neoliberal de acumulación capitalista, y con ello la dominación de clase contemporánea, ha perpetuado problemas históricos para la región en ámbitos fundamentales.

Retomando nuevamente la idea de Harvey (2007) sobre el carácter histórico-clasista del neoliberalismo, la adopción de las orientaciones económicas washingtonianas no hubiera sido posible sin la derrota del movimiento popular del siglo XX. Bien fuera con mayores dosis de coerción, bien fuera con mayores dosis de consenso, en América Latina el neoliberalismo se impuso con fuerza sobre el complejo tejido subalterno. No obstante, pese a hallarse ante un mundo material completamente reestructurado y las cenizas de un otrora movimiento popular, han emergido sujetos disconformes con las condiciones de este particular modo de acumulación capitalista. Aunque es posible vislumbrar la emergencia de estos sujetos en la década de los 90's, como lo es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, no es hasta el año 2000 que se abre un nuevo ciclo de movilizaciones, en el cual son protagonistas —entre otros— cocaleros, piqueteros, defensores del medioambiente, trabajadores precarizados, indígenas, estudiantes secundarios, universitarios y, más recientemente, mujeres. Son estos sujetos quienes han desplazado en su protagonismo a las organizaciones tradicionales de izquierda —partidos, sindicatos o articulaciones clasistas— y han dado forma a las inéditas revueltas en Ecuador y Chile durante el 2019.

Finalmente, si de antagonismos con el orden neoliberal se trata, no se pueden eludir lo que fueron los gobiernos progresistas,

gobiernos con una fuerte retórica antineoliberal que llegaron al poder a principios de los 2000's en Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Uruguay, Ecuador, Nicaragua y El Salvador. Al margen de su retórica y de las reformas efectuadas, tanto sus evidentes limitaciones para materializar un horizonte postneoliberal como el cierre del “ciclo progresista” hace algunos años consolidan al neoliberalismo como el orden económico imperante en una América Latina aparentemente desprovista de alternativas³.

Los extravíos de las ciencias sociales

Sin ánimos de ofrecer una crítica exhaustiva a los intentos de comprensión de la realidad latinoamericana, sino más bien, por un lado, de soslayar algunos de los errores cometidos y, por otro lado, de reconsiderar aquello que fue omitido u olvidado, es que es preciso dar cuenta de los problemas de quienes se embarcaron en esta empresa. Dejando a un lado las diferencias interpretativas y la existencia de reductos de pensamiento crítico es posible esbozar algunas críticas en tono general a la producción de conocimiento sobre la región, principalmente porque, en virtud de las similares condiciones a las que ha sido sometida en los distintos países, ha presentado ciertos rasgos característicos. No solamente la educación superior fue transformada en función del modo de acumulación neoliberal, imponiéndose así nuevas trabas a la producción intelectual, sino que el mismo proceso de reconfiguración del poder de clase que significó el advenimiento del neoliberalismo, y su búsqueda de construcción de consentimiento, implicó en muchos casos la expulsión de pensadores y marcos interpretativos críticos de

³ Dos cuestiones que notar. Por un lado, el socialismo cubano ha dejado de aparecer como una alternativa para las izquierdas latinoamericanas. Es ostensible cómo el antiguo y coincidente horizonte socialista de las izquierdas se evaporó. Por otro lado, sobre los gobiernos progresistas véase *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica* (Gaudichaud, Webber y Modonesi, 2019).

la vida pública y las instituciones educativas, imponiéndose una perspectiva analítica afín a la dominación de clase.

De entre las críticas hechas a la producción de conocimiento en las últimas décadas, vale la pena recoger dos, tanto por su profundidad y vinculación con lo antes expuesto como por el sentido político de la presente argumentación. La primera alude a la relación entre conocimiento y gobernanza neoliberal. Siguiendo a Ruiz (2019), uno de los mecanismos de legitimación del nuevo orden económico y social consiste en el predominio de una orientación tecnocrática, es decir, al acaparamiento de amplios espacios de toma de decisión por una técnica supuestamente neutral, completamente racional y ajena a los conflictos. En efecto, como asevera Baño (2006) para el caso de la sociología chilena,

Si se sostiene que estamos en una época técnica (...), hay que entender que la sociología tienda a transformarse también en mera técnica (...) Los «requerimientos del sistema» son tener personal especializado para obtener ciertas informaciones que sirvan de base para desarrollar determinadas líneas de acción para objetivos dados. Tratar de establecer quiénes establecen y sostienen «el sistema» o quiénes determinan estos «objetivos dados» aparece como introduciendo obscenamente de contrabando la política (antigua) en la ciencia (p. 8).

De ahí que González Casanova (2018) se refiera a las ciencias hegemónicas como “tecnologías y tecnociencias para la dominación y la acumulación” (p. 236).

La segunda de las críticas refiere a la visión reduccionista imperante: la tecnificación de las ciencias sociales propiciada por las necesidades del nuevo orden, y la transformación de estas en ciencias para la gestión, habría facilitado el desarrollo de una visión reduccionista de la realidad. La necesidad de especialistas, derivada de la reducción de los espacios deliberativos y las tentativas de legitimación, y el consecuente predominio de un quehacer científico ciego de totalidad en su lucidez de particularidad configuran un panorama en que la producción científica, si bien es capaz de estudiar

a un objeto en su mismidad, es carente de consideraciones generales o, incluso, relacionales. En este sentido, Calderón (1994) reflexionaba:

Llama, eso sí, fuertemente la atención que las demás ciencias sociales⁴, en particular la sociología, hayan reducido el calibre de sus municiones cuando más se requería una mayor contundencia en sus ataques. La complejidad de los problemas actuales no puede, por lo tanto, tolerar soluciones reduccionistas o visiones simplificadoras de la realidad (pp. 104–105).

Mientras que Marini (1994), sobre la especialización en la sociología, meditaba: “Si esa especialización contribuye a adecuar y refinar el instrumental teórico-metodológico que se aplica al objeto de estudio, conlleva también el peligro de la pérdida de visión de la sociedad como totalidad y de la estrecha interconexión que caracteriza a los fenómenos sociales” (p. 315).

Las consecuencias de esta transformación en las ciencias sociales, y la producción de conocimiento en general, no conciernen únicamente a aquellas disciplinas que se vieron sumergidas en el letargo neoliberal, sino que también a la politicidad de la sociedad en su conjunto. No se trata solamente de la pérdida de capacidad analítica y transformadora de la ciencia, sino que también de que su refuncionalización para la gobernanza neoliberal se ha vinculado íntimamente con la reducción de espacios para la deliberación política. Es una empresa para la dominación de clase en la que aquellas técnicas que se precian de neutrales monopolizan la decisión política, vetando la discusión y marginando a los grupos subalternos de cualquier espacio de dirección.

⁴ Nota del autor de este capítulo. Calderón excluye a la economía. Según desarrolla, el problema radicaría en reducir a un par de índices económicos el análisis de la realidad.

Las clases sociales como comunidades en lucha

Entonces, ¿cómo comprender el complejo panorama latinoamericano sin cometer los mismos errores?, ¿cómo combatir los desafíos del conocimiento sin reducir el calibre de las municiones? Y, yendo in medias res, ¿de qué manera la comunidad, como observable científico, puede entregar respuestas a preguntas de magnitud epocal o histórica? La propuesta del presente capítulo es que, a partir de una serie de ideas de Marx y pensadores marxistas, es posible comprender los procesos de formación de clase como procesos de formación de comunidades en lucha. Lo relevante de esto, más allá de la discusión escolástica, es que abre un nuevo campo de posibilidades investigativas al otorgar una base teórica que, teniendo como bisagra la comunidad, vincula lo específico con lo general, los sujetos con el desarrollo social, lo empírico con la totalidad —a decir de Lukács (1969)— y sus procesos.

Si bien Marx empleó y formuló una serie de conceptos que han sido tomados aisladamente por las ciencias sociales, no es sino en la inscripción de estos conceptos en una concepción materialista de la historia, y, naturalmente, en la búsqueda de la transformación de las circunstancias, que adquieren toda su profundidad. En abierta polémica con las tendencias filosóficas de su época, Marx (1958) planteó una concepción de la existencia humana para la cual la producción vida material es su condición fundamental, siendo el trabajo —entendido como proceso de mediación, regulación y control del metabolismo hombre-naturaleza por el hombre— el medio para ello (Marx, 2005). En aquella producción de su vida material, según señala, “los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales” (Marx, 2008, p. 4). De ahí que, siguiendo a Marx, Gramsci (2016) afirmara que para

(...) conocer con exactitud cuáles son los objetivos históricos de un país, de una sociedad, de un grupo, lo que importa ante

todo es conocer las relaciones de producción y de cambio de ese país, de esa sociedad. Sin este conocimiento (...) no se hará historia, la actividad práctica no será elucidada en toda su sólida compacidad (pp. 37–38).

Siendo la producción de la vida material lo central para la vida humana, resulta del todo coherente que los hombres, en virtud de ella, produzcan la comunidad y a sí mismos (Iglesias, 2015). El carácter de la comunidad queda definido por la manera en que se vinculan los hombres para la producción de su vida material, pudiendo así, por un lado, caracterizarse a la sociedad capitalista como una comunidad enajenada, una comunidad en la que los seres humanos no se vinculan como seres humanos, sino en la que “la relación de hombre a hombre adopta la forma del intercambio y del comercio, relaciones que se encuentran mediadas por las cosas y en las que las cosas acaban por ocupar el lugar del hombre” (Sánchez Vázquez, 2018, p. 144); y, por otro lado, al comunismo real, en tanto superación de esta comunidad mediante la abolición de la propiedad privada —y su forma de producción de la vida material—, como comunidad basada en relaciones en las que se realiza la propia esencia humana, relaciones de los seres humanos en cuanto seres humanos, en suma, no enajenadas (Marx, 1968). Esta es una de las nociones de comunidad presentes en la obra del pensador alemán, una noción que arranca del carácter social de la producción de la vida material humana.

Para completar lo ya señalado, es preciso indicar dos cuestiones. La primera, es que el “modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia ” (Marx, 2008, pp. 4–5). Es decir, los procesos políticos, sociales, intelectuales —y con ello la cultura, por ejemplo— se *estribarían* en una relación particular del hombre con la naturaleza, en una manera de producción de la vida material. La segunda, es que, en su proceso de desarrollo, las fuerzas productivas

de la sociedad “entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...). Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas” (Marx, 2008, p. 5). Dicho de otro modo, el desarrollo histórico se explica por contradicciones surgidas y resueltas en el seno de la producción material de la vida. De ahí que sea posible distinguir las grandes épocas históricas en virtud de la forma de propiedad dominante; es la historia como sucesión de modos de producción. De estas proposiciones, básicamente, de la centralidad del proceso de producción de la vida material, sus contradicciones y su capacidad creadora, emerge el concepto de comunidad antes expuesto, sin embargo, hay otro.

Hasta ahora, la historia humana nos ha aparecido como la historia de la producción de la vida material. Si bien esta fórmula resulta fundamental para el entendimiento del desarrollo histórico, la cual aparece de forma sintética en *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 2008), debe acompañarse de la fórmula subjetiva presente en el *Manifiesto del partido comunista* para la cual “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx, s. f., p. 33). Tal como indica Korsch (2004), esta última

(...) clarifica y completa el sentido de la fórmula objetiva. Indica por su nombre el real sujeto histórico que realiza con su acción práctica el desarrollo objetivo. Las mismas relaciones de producción que en un determinado estadio del desarrollo traban a las fuerzas productivas (el capital y el trabajo asalariado en el estadio presente) son también las cadenas de la clase oprimida (p. 140).

No son sólo las contradicciones objetivas presentes en la producción las que posibilitan la revolución y, con ello, el desarrollo histórico, sino que es necesaria la acción humana. Las clases sociales, en tanto “personificación de categorías económicas, [portadoras] de determinadas relaciones e intereses de clase” (Marx, 2005, p. 8), son la forma de organización de la acción humana que, a través de la

lucha, permite la resolución de las contradicciones surgidas en el proceso productivo.

Según he indicado, los conflictos alojados en la producción y la acción humana explican el desarrollo histórico. En los auténticos procesos revolucionarios ambos elementos se conjugan para echar por tierra la vieja sociedad y dotar de un nuevo fundamento al vínculo comunitario, sin embargo, su dinámica, incluso cuando no escala hacia su forma revolucionaria, permite explicar el metabolismo social en espacios temporales menores, en momentos histórico-concretos. Asumiendo que la producción material de la vida es la base sobre la cual se yerguen las sociedades, la lucha de clases, en tanto expresión del conflicto productivo fundante, es el motor de la historia —a decir de Marx— tanto porque determina el tránsito de un modo productivo a otro como porque condiciona en gran parte la vida social.

Puesta la lucha en el centro del proceso histórico y la dinámica social, resulta problemático analítica y políticamente que las clases sociales no la ejerzan del mismo modo a cada momento. Las clases sociales no siempre se dotan de las mismas formas de lucha, no siempre reconocen de manera clara sus intereses de clase, pero, sobre todo, su lucha no siempre reviste el carácter político necesario para la transformación del modo de producción o, simplemente, para la defensa de sus intereses de clase, sino que estas *desarrollan* su carácter antagónico, se *forman* como clase. Las clases no sólo son la personificación de categorías económicas, no sólo quedan definidas por su propiedad y fuentes de ingresos (Marx, 2005), sino que “los individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase” (Marx y Engels, 1958, pp. 60–61). Los trabajos de Falabella (1970), sobre un estrato agrario chileno, de Thompson (1963), acerca de la clase obrera inglesa, y de Revueltas (1987), en referencia al proletariado mexicano, dan cuenta de la complejidad del problema. Entonces, si en un primer momento las clases sociales eran presentadas como grupos humanos definidos

en la producción, esta segunda noción propone como causa necesaria de su emergencia la lucha.

Ambas ideas acerca de las clases sociales parecen aludir a fenómenos distintos, no obstante, no resultan contradictorias, sino que, según deja ver el mismo Marx (1987) al tratar el caso inglés, son complementarias; más que negarse la una a la otra, estarían señalando distintos momentos de constitución de las clases sociales. “La dominación del capital” —según señala— “ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase” (p. 120). Este tránsito de clase con respecto al capital a clase para sí es lo que se ha llamado proceso de formación de clase.

Cuando una clase social se ha desarrollado es capaz de luchar políticamente, por el poder, y defender sus intereses de clase. Una clase con un proceso de formación maduro reconoce, comprende, aprecia y percibe aquella lucha intrínseca a las sociedades de clases, la cual, si con clases con procesos de formación poco desarrollado se libra de forma velada, con clases con un proceso maduro se libra de manera franca y abierta. Una clase madura es un grupo de seres humanos que comparte una posición en el proceso productivo, pero que, a su vez, es capaz de reconocerse en el entramado conflictivo de las relaciones sociales de producción y, en efecto, de luchar políticamente por la defensa de sus intereses. De ahí que pensadores como Lenin (1961), Gramsci (1981) y Lukács (1969), entre otros intelectuales marxistas, pusieran su atención en el fenómeno de la conciencia, buscando con ello dilucidar aquellos mecanismos que estancarían el desarrollo de los procesos de formación de clase y la lucha política de los subalternos o el proletariado.

Respecto de la otra cara de la moneda, las clases con procesos de formación de clase poco desarrollados, los aportes de Gramsci resultan particularmente relevantes para su comprensión. En *Los cuadernos de la cárcel* (1981), a través de conceptos como

hegemonía y guerra de posiciones, da cuenta de cómo las siempre presentes resistencias espontáneas y esporádicas de las clases subalternas son manifestaciones de una lucha de clases que aparece velada, más que expresiones de conflictos de menor profundidad, como se podría hipotetizar. Esto no quiere decir que no haya conflictos que operen sobre ejes distintos a los clasistas, como lo son los conflictos medioambientales —pudiendo distinguirse propuestas eco-socialistas y eco-capitalistas— o los referidos a las relaciones sexo-genéricas —pudiendo identificarse tanto feminismos liberales como de carácter proletario o popular—, sino que la lucha de clases es expresión de un conflicto permanente en las sociedades de clases, pese a que posea distintas formas y grados de expresión.

Es de los procesos de formación de clase que emerge un segundo concepto de comunidad, el cual se puede resumir en la siguiente afirmación: las clases con procesos de formación de clase desarrollados son *comunidades en lucha*. Lo que se desarrolla en los procesos de formación de clase, en el desenvolvimiento histórico de las clases, es aquel antagonismo que es latente en un primer momento, pero que luego, en un estado maduro, se manifiesta políticamente. Lo que resulta de estos procesos, o, mejor dicho, su tendencia, es hacia la consolidación de un grupo de hombres vinculados como comunidad *por y para* la lucha. De ahí que al analizar la Francia decimonónica Marx (2003) señalara: “Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna *comunidad*, ninguna *unión nacional* y ninguna *organización política*, no forman una *clase*” (p. 107)⁵.

Por un lado, comunidad *para* la lucha porque esta opera como fundamento de la relación de los individuos con procesos de formación de clase desarrollados, determinando su carácter comunitario. Estos grupos se configuran en torno a la lucha, dotándose de un propio modo de reconocimiento, comprensión,

⁵ Destacado por el autor de este capítulo.

apreciación y percepción para la *lucha* de la que forman parte, es decir, de la totalidad, del entramado de relaciones sociales de producción y de sus conflictos. Por otro lado, comunidad *por* la lucha porque es mediante la lucha que emerge esta comunidad. La lucha es la que dinamiza los procesos de formación de clase, es la que permite que el antagonismo se desarrolle, y que los sujetos se reconozcan en el entramado de las relaciones sociales de producción y actúen favoreciendo sus intereses de clase. De ahí la célebre idea thompsoniana de *luchas de clases sin clases*, es decir, la presencia de conflictos de carácter clasista entre clases que aún no manifiestan un proceso de formación desarrollado, pero que forjan y permiten el desarrollo de estas.

Desde esta perspectiva teórica, la comunidad no es un grupo humano constituido inmutablemente, sino que dinámico y con un rol en el proceso histórico, el cual se deriva de su relevancia en la lucha de clases. Incluso cuando la comunidad no se manifiesta, son susceptibles de estudio las tendencias que contribuyen hacia su formación o, al contrario, hacia el estancamiento de su proceso de formación. De este modo, la dinámica constitutiva de las clases sociales es de carácter dialéctico, pues en ellas colisionan tendencias contradictorias que pujan por la consolidación y disolución de estos grupos humanos como comunidades para la lucha. Por su parte, la comunidad deja de aparecer como una forma de organización social premoderna, o como reducto dentro de la modernidad, sino que constituye la forma clasista necesaria para la superación del capitalismo por el proletariado, pero también, desde una perspectiva más amplia, como una tendencia de las clases en las sociedades de clases y como aquello que caracteriza un momento determinado de sus luchas. Estas sociedades, por cuanto acunan conflictos en la producción, suscitan luchas que favorecen en mayor o menor medida los procesos de formación de comunidades en lucha. Es por esto que el estudio de estas tendencias, aquellas que favorecen la formación de estas comunidades y aquellas que estancan o contradicen ese proceso, nos permitiría explicar, desde una perspectiva macro, la

lucha de clases y, en efecto, una parte importante de la dinámica social y sus proyecciones.

Otros aportes teóricos

Con el fin de nutrir lo antes expuesto, en las siguientes líneas se rescatarán algunos de los aportes teóricos de Lenin, Gramsci y Thompson acerca de los procesos de formación de clase. Estos intelectuales, transitando el derrotero heredado por Marx, observan detenidamente algunas de las dimensiones fundamentales del proceso de constitución de grupos humanos definidos en la producción como comunidades en lucha. En concreto, se tratarán celéricamente la diferencia entre lucha económica y lucha política trabajada por Lenin, los apuntes hechos a esta distinción por Gramsci, así como su idea de hegemonía, y la noción de las clases sociales como hechos identitario-culturales presentada por Thompson⁶.

Como ya se indicaba, un accionar propio de las clases sociales con procesos de formación desarrollados es la lucha política. Para Lenin (1961), la forma embrionaria de esta lucha es la lucha económica, la cual persigue la satisfacción de intereses inmediatos, a diferencia de la primera, que se corresponde con intereses de clase decisivos —el socialismo para el proletariado, por ejemplo— o simplemente la búsqueda del poder. Es lo que aparece como oposición entre política socialdemócrata y política sindical, y que se relaciona con mayores y menores grados de conciencia, respectivamente. De ahí que al sostener una lucha política, una clase social con grados de conciencia más elevados, es decir, con plena conciencia de la oposición irreconciliable entre sus intereses y los de otras, deseche “con indignación todos esos razonamientos sobre la lucha por reivindicaciones que ‘prometan resultados tangibles’” (Lenin, 1961, p. 177). Siguiendo a Lenin, el proceso de formación de

⁶ No se pretende la exhaustividad, sino más bien apuntar una serie de ideas a partir de la lectura de algunas de las obras de estos tres intelectuales.

comunidades en lucha se puede comprender como un proceso de tránsito entre luchas predominantemente económicas y luchas predominantemente políticas, pero también entre una conciencia “espontánea” y una conciencia política.

Profundizando en la diferenciación hecha por Lenin, Gramsci (1981) indica que en la real acción política de las clases subalternas se manifiestan lucha política y lucha económica como unidad de la “espontaneidad” y de la “dirección consciente”⁷. Si bien Gramsci (2015), al igual que Lenin, confiere al partido la misión de representar la conciencia activa y crítica de una clase, posee un mayor optimismo respecto de los grupos ajenos a una dirección consciente. Según señala, “el estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social característica de la clase trabajadora” (p. 89); la tarea que restaría a los grupos más conscientes consistiría en coordinar y centralizar esas múltiples energías, respetando y desarrollando sus autonomías con miras a la sustitución del orden burgués. Para el marxista sardo, los grados de autonomía, o, más precisamente, la emergencia de instituciones que se erijan de modo antagónico con las instituciones dominantes, es un aspecto fundamental en el análisis de la formación de comunidades en lucha. Pero no se trata únicamente del carácter antagónico de estas instituciones, sino de que consigan sustituir las funciones de las instituciones dominantes, autonomizando a las clases subalternas y prefigurando su superación. De este modo, los consejos de fábricas, las comunidades campesinas, los sindicatos, las cooperativas, juntas barriales, entre otras organizaciones, no sólo revisten una función política-coyuntural, sino que aparecen dotadas de un rol en el proceso histórico, como expresiones del proceso de formación de la comunidad en lucha y como antecedentes de un posible estadio futuro.

Amén de lo dicho, el concepto de hegemonía esbozado por Gramsci aporta otro elemento fundamental para el entendimiento de

⁷ Véase “Gramsci y las clases subalternas” de Liguori (2017).

los procesos de formación de clase al indicar que las relaciones de dominación no sólo se estriban en la coerción física, sino también en el consenso activo de los dominados. La pregunta por la ideología se torna particularmente relevante: si una comunidad en lucha es aquella que es capaz de reconocerse en la totalidad, debería ser también capaz de rechazar los ideologismos de la clase dominante y dotarse de los propios, ¿en qué medida se expresan los ideologismos de la clase dominante en las distintas manifestaciones de la vida de las clases subalternas? y, ¿los ideologismos de las clases subalternas favorecen o estancan sus procesos de formación de clase, favorecen o estancan la emergencia de comunidades en lucha?

Por su parte, la centralidad de la experiencia en la noción de clase social planteada por Thompson (1963) abre otro conjunto de preguntas relativas a los procesos de formación de clase. Para el historiador inglés, las clases son un “fenómeno histórico que unifica una serie eventos dispares y aparentemente inconexos, en lo que se refiere tanto a la materia prima de la experiencia como a la conciencia” (p. 9)⁸; consiguientemente, “la clase ocurre cuando algunos hombres, como resultado de experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses entre ellos y contra otros hombres con intereses diferentes (y usualmente opuestos) a los de ellos” (p. 9)⁹. Siguiendo a Wood (2000), Vignau (2017) aborda lo que Thompson llama “disposición a actuar como clase” señalando que esta disposición, es decir, “la forma en que un grupo de personas comparte intereses, experiencias sociales, tradiciones y sistemas de valores” (p. 57), es lo que permitiría una conciencia y acción clasistas. Dicho en otras palabras,

⁸ Traducción del autor de este capítulo. El texto original es: “historical phenomenon, unifying a number of disparate and seemingly unconnected events, both in the raw material of experience and in consciousness”.

⁹ Traducción del autor de este capítulo. El texto original es: “class happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as against other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs”.

de la experimentación de las condiciones —independientes de su voluntad y relativas a su rol en la producción— en que se encuentra un determinado grupo de individuos emerge una disposición a actuar como clase, la cual haría posible la identificación de los propios intereses de clase y, en efecto, una acción acorde a ella. En los términos en que he venido planteando el asunto, tanto la existencia como el reconocimiento de tradiciones, sistemas de valores y experiencias comunes operan como causas necesarias de la formación de las comunidades en lucha.

Una alternativa para la comprensión del panorama latinoamericano

Obviando los detalles, para arribar a la propuesta teórica central he presentado la siguiente sucesión lógica de afirmaciones: la producción de la vida material como hecho fundamental de la vida humana; la manera de producir la vida material, el modo de producción, como determinante del carácter de la vida humana; la existencia de contradicciones en el seno de la producción que explicarían la dinámica histórica; la necesidad de seres humanos que encarnen y movilicen esas contradicciones o, en otras palabras, la lucha de clases como motor de la historia; la lucha de clases como determinante del carácter de la vida humana; el grado de desarrollo de las clases determina el carácter de la lucha de clases; las clases con procesos de formación de clase desarrollados son comunidades en lucha. Y, sobre la definición de las clases con procesos de formación desarrollados como comunidades en lucha he expuesto que: las comunidades en lucha son comunidades para la lucha en tanto se vinculan en función de la lucha (el reconocimiento de un antagonista contra el que luchar); las comunidades en lucha son comunidades por la lucha en tanto la lucha es su condición de posibilidad; la comunidad es un momento de la lucha de clases; la comunidad es un determinante histórico; la formación de la comunidad y el estancamiento o regresión de este proceso son tendencias

constitutivas de las clases sociales; en el accionar de estas predomina la lucha política; estas deberían tener la capacidad tanto de reemplazar funcionalmente las instituciones dominantes como de rechazar los ideologismos dominantes y dotarse de los propios; su emergencia requiere el reconocimiento de tradiciones, sistemas de valores y experiencias comunes.

Sobre las críticas a la producción de conocimiento de la realidad latinoamericana en las últimas décadas exhibidas en el apartado anterior, vale señalar que la observación desde el concepto de comunidad expuesto, más que pretender mejorar la gestión de un orden dado, busca comprender las posibilidades reales de los sujetos de ejercer la lucha política y, en efecto, la dinámica histórica de las sociedades y su transformación. Si se conviene que la lucha de clases es el motor de la historia, el entendimiento de las luchas, por un lado, y de las clases, por otro, así como de las luchas y de las clases en conjunto, debe ser el punto de partida desde el cual considerar una serie de fenómenos —en este caso, la comunidad—. Aunque el concepto de comunidad no se agota en la dimensión clasista, encuentra en ella una manifestación fundamental, para la cual la comunidad representa un elemento de la dialéctica constitutiva de las clases sociales y, por ello, caracteriza un momento de la lucha de clases y del desarrollo histórico. Lo que está alrededor de este concepto de comunidad es la comprensión de las clases sociales en su dimensión política, como clases que luchan, y a las sociedades contemporáneas como sociedades fundadas en relaciones de clases. De este modo, dotar a la comunidad de un rol en el desarrollo histórico rehúsa de cualquier reduccionismo analítico o, a decir de Marini, de una pérdida de visión de la sociedad como totalidad.

Como ya se describía anteriormente, el panorama de las últimas décadas en América Latina emergió del triunfo de la alternativa neoliberal y el fracaso de las organizaciones del mundo popular. El fracaso de estas organizaciones significó la desintegración de una serie de manifestaciones políticas del mundo popular y el advenimiento de un nuevo orden económico, pero también la

culminación de un largo proceso de formación de comunidades en lucha. El neoliberalismo, tanto por su ofensiva contra las organizaciones del mundo popular (sindicatos, asociaciones estudiantiles, partidos políticos, etcétera) como por la reestructuración de las economías que impuso y, con ello, de la estructura social, destruyó a las clases sociales en sus dos dimensiones. Por un lado, en sus manifestaciones de madurez política, es decir, en cuanto comunidades en lucha. Por otro lado, en sus mismas bases de formación. La reorganización de la economía, al imponer una nueva forma de vinculación de los individuos con la estructura productiva y al alterar una serie de condiciones materiales, echó por tierra aquellos otrora fundamentos de la acción política. En el caso chileno, más allá de los ataques a los cordones industriales, el proceso de desindustrialización no hace posible el surgimiento de una clase obrera industrial como la del siglo pasado, simplemente porque ya no existen obreros industriales donde antes los hubo. Según señalan León y Martínez (2001), uno de los cambios más importantes en la estructura ocupacional chilena entre 1971 y 1995 fue la caída de la significación de la clase obrera industrial, pasando de representar un 28.5% a un 13.1% de la población económicamente activa. Lo mismo ocurre con los obreros argentinos, quienes, si en 1965 ocupaban un 47.5% de los empleos, en 1995 sólo lo hacían en un 31.3% (Kessler y Espinoza, 2003). La América Latina y el Caribe de hoy no sólo arrancan de las cenizas del movimiento popular del siglo XX, sino también de las de su estructura de clases.

Teniendo en consideración el constante proceso de formación y desintegración de comunidades en lucha y la dialéctica constitutiva de las clases sociales, la acción política encuentra un cause interpretativo alternativo. El desplazamiento de las organizaciones tradicionales de izquierda por nuevos sujetos respondería tanto a la existencia de un sistema político formal en el que aún no encuentran lugar grupos propios de la nueva época como a procesos de formación de comunidades en lucha poco desarrollados. La emergencia protagónica de nuevas organizaciones políticas,

movimientos sociales y jornadas de insurrección popular en algunas zonas de América Latina y el Caribe, que tienden hacia la inorganicidad y esporadicidad, da cuenta del anquilosamiento del sistema político formal y del menor impacto en la realidad contemporánea que tendrían los partidos políticos (Alcántara, 2004), pero también de sujetos que no consiguen llevar su lucha a un plano político, a la disputa por el poder. De este modo, si bien las vías democrático-representativas no parecen agotadas —según señalan datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2016), entre 1990 y 2016 la participación electoral aumentó de un 63.3% a un 70.8%—, es preciso observar qué procesos de reconfiguración política ocurren en aquellas zonas que fueron desintegradas, zonas que muchas veces marcan el paso de los procesos políticos de nuestras sociedades. Las preguntas que inquietan desde una óptica clasista-comunitaria son si los movimientos sociales y organizaciones políticas de estos nuevos grupos podrán, por un lado, articularse bajo una lógica clasista y, por otro lado, desarrollar formas de lucha propias de comunidades con procesos de desarrollo maduros.

Desde esta óptica, se puede comprender el auge en la movilización popular de las últimas décadas como parte de un proceso general de formación de comunidades en lucha. Movilizaciones de grupos rurales, indígenas, trabajadores, estudiantes, etc., si bien no siempre se articulan bajo ejes explícitamente clasistas, nutren el antagonismo propio de los conflictos alojados en la estructura económica. Así, entre otras, la lucha del pueblo mapuche contra la intensificación agroforestal en el Wallmapu se alza contra un nuevo ciclo de acumulación de capital (Pineda, 2018); la lucha de los estudiantes colombianos, se opone la extensión de la forma mercancía a la educación y a la privatización de la educación pública (Archila, 2012); las luchas populares guatemaltecas, además de exigir el cumplimiento de demandas estructurales e históricas, se enfrentan a un modelo económico de acumulación por despojo (Yagenova, 2017). Lo que está supuesto en

la presente propuesta es que el carácter mismo de los conflictos presentes en América Latina determinaría el desarrollo de estos bajo ejes clasistas. En este sentido, los movimientos y grupos de resistencia que han emergido durante las últimas décadas pueden ser comprendidos más como comunidades intermedias, como expresiones sectoriales de un antagonismo general en proceso de labranza, que como formaciones consolidadas y aisladas de procesos referidos a la totalidad social.

Propio de una realidad compleja y heterogénea, el panorama latinoamericano cuenta con sectores en lucha muy distintos entre sí. Por un lado, si en la mayoría de las comunidades indígenas se manifiesta con vigor el rechazo a los ideologismos dominantes, muy probablemente resultado de un desarrollo cultural ajeno a la constitución de las culturas nacionales, aquellas comunidades e individuos que se ubican donde el influjo de las clases dominantes es más potente presentan mayores dificultades para la construcción de una ideología alternativa. En estas últimas, el individualismo y el mérito son el sustrato de su conciencia. Por otro lado, si bien la tendencia regional de las comunidades y grupos en resistencia es la subordinación a las instituciones dominantes, existen algunos que poseen grados de desarrollo tales que consiguen reemplazarlas. El EZLN resulta un caso de particular relevancia, pues las instituciones que de esta organización han surgido se proponen de manera explícita el remplazo funcional del Estado mexicano, presentando así la voluntad de consecución de una auténtica autonomía. No obstante, la emergencia de formas de economías solidarias, mecanismos de defensa territorial, organizaciones culturales, organizaciones de gestión de la producción, entre otras, son expresiones más modestas, esporádicas y menos conscientes políticamente de una búsqueda por la alternatividad.

Por supuesto, como ya se mencionaba, no todas las comunidades en resistencia, oprimidos y subalternos encuentran su motivo principal en conflictos productivos; aquellas que se diferencian en virtud de su género o raza son ejemplos de ello.

Menciono a estas dos comunidades, pues, a contrapelo de quienes han propuesto que las reivindicaciones de estas se erigen únicamente en función del reconocimiento, Fraser (2000) ha planteado la comprensión de estas como comunidades bivalentes, es decir, que no sólo se diferencian en virtud de una injusticia cultural o simbólica, sino que también de una injusticia socioeconómica. Según señala, las injusticias de género y raza no sólo se remiten a valoraciones culturales como el androcentrismo, sexismo cultural, eurocentrismo y racismo cultural, sino que también a injusticias distributivas ancladas en la división del trabajo, modos de explotación, marginación y privación específicos según la raza y el género. En este sentido, es un error abstraer del conflicto fundamental de clases a las comunidades diferenciadas, en primera instancia, en virtud de una injusticia cultural. En efecto, el desarrollo político de estos grupos si bien está supeditado a la construcción de nuevas valoraciones cultural, ya sea que afirmen o disuelvan sus diferencias, también lo está a su ordenamiento bajo ejes clasistas, al reconocimiento de una injusticia distributiva fundada en un orden social de clases.

Si bien la tradición marxista no niega las dificultades que reviste un cambio cultural, considerado incluso por algunos de sus intelectuales como una empresa de mayor complejidad que la superación del capitalismo, en un momento de transformación de las valoraciones culturales en la región y de crecientes conflictos relativos al conflicto capital-trabajo es de esperar que las tensiones relativas al modo de acumulación imperante se asomen cada vez con más fuerza al interior de estas comunidades. Esto no quiere decir que estas se disuelvan en formaciones clasistas, sino que más bien es probable que se incorporen crecientemente, de manera autónoma y sin abandonar sus reivindicaciones específicas, de forma activa a la disputa por el producto social, tanto por las necesidades propias del desarrollo de estas comunidades como por las características históricas de las sociedades latinoamericanas contemporáneas y sus transformaciones en curso.

Los desafíos que rondan la formación de comunidades en lucha son vastos, no sólo para las comunidades diferenciadas en virtud de una injusticia cultural y los movimientos sociales, sino que para estas en general. Acerca de lo que Gramsci conceptualiza como hegemonía, la extensión de los ideologismos dominantes por los circuitos culturales y las modalidades contemporáneas en que se desarrolla la vida social imponen una serie de retos al proceso de formación de comunidades en lucha por cuanto dificultan la consecución de una disposición a actuar como clase. Por un lado, la cultura neoliberal, que grosso modo propugna la realización de la libertad humana exclusivamente en el mercado, y su expresión en una serie de prácticas y valores ampliamente extendidos en la población. Por otro lado, las modalidades de trabajo propias del modo de acumulación contemporáneo, que flexibilizan la relación de los individuos con la estructura productiva, y un aventajamiento cada vez más abrumador de los vínculos societales por sobre los comunitarios, fenómeno ya identificado en las obras clásicas de la sociología. De ahí que el estudio de la condición particular de cada uno de los grupos que conforman las sociedades latinoamericanas sea fundamental, pues su forma de vinculación con el entramado total de relaciones sociales que constituye el orden vigente determina sus posibilidades de desarrollo político, tornando sumamente generales las apreciaciones susceptibles de realización.

Dicho lo anterior, resulta relevante notar el modo en que los grupos rebeldes son capaces de relevar principios antagónicos a los dominantes en su proceso de insubordinación y cómo estos nutren un proceso de formación de comunidades en lucha, de clases sociales, de largo aliento. Más allá de la importancia coyuntural de consignas como el “No al lucro en la educación”, voceada por los estudiantes chilenos, o la idea del Buen vivir, parida en el seno de las comunidades indígenas ecuatorianas y bolivianas, en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración estas representan alternativas ideológicas para posibles articulaciones de mayor extensión. Respecto de la revuelta chilena inaugurada en octubre del

2019, es ostensible cómo una serie de principios, valores y reivindicaciones de distintos sectores sociales, ya sean pobladores, trabajadores subcontratados, mujeres, grupos medioambientalistas, entre otros, convergen en la idea de la necesidad de una “vida digna”. Si bien la “dignidad” todavía carece de un contenido político concreto, da luces de cómo principios ideológicos de distintos grupos rebeldes, antes aislados, pueden ser interpretados por una idea aglutinante y contribuir al nacimiento de una nueva comunidad en lucha de mayor extensión, con un contenido clasista vigoroso y necesario para su desarrollo. En los términos en que ha sido planteado el asunto, esta idea y su desarrollo determinarán el reconocimiento o no de los propios subalternos en la totalidad social.

Por su parte, no menos notable es la inexistencia de un referente ideológico concreto —relativo al metabolismo básico hombre-naturaleza— que no sólo favorezca la identificación de un nosotros, con experiencias, valores y tradiciones comunes, y de un ellos, con intereses contradictorios a los nuestros, sino que permita la emergencia de una acción política, en la cual, casi de manera heliotrópica, las energías dispersas se vuelquen a un horizonte común. La ausencia de ello y, en efecto, de la posesión de una capacidad profiláctica en el campo de la disputa por el producto social, anula las posibilidades de transformación que puedan tener las comunidades, incluso suponiendo sus estadios maduros. Abandonando la tentación de reconstruir las ruinas del pasado, la edificación de este referente es uno de los desafíos más apremiantes para el desarrollo de las comunidades latinoamericanas y sus luchas; un referente que dé carne a las aspiraciones del presente y, cual vendaval, arrastre la historia hacia el progreso.

Referencias

Alcántara, M. (2004). *Partidos políticos en América Latina: Precisiones conceptuales, estado actual y retos futuros*. CIDOB edicions.

- Anderson, P. (1996). Balance del neoliberalismo: lecciones para la izquierda. En *Cuadernos ARCIS-LOM, Número 4, Noviembre - Diciembre 1996* (pp. 5-28). Universidad ARCIS y LOM Ediciones.
- Archila, M. (2012). El movimiento estudiantil en Colombia. Una mirada histórica. *Revista del Observatorio Social de América Latina, 31*.
- Baño, R. (2006). Sociología, clases sociales y estratificación en el Chile actual. *Revista de sociología, (20)*, 7–13.
- Calderón, J. M. (1994). ¡Tantas lecciones... Cuantos olvidos! En J. Leal, A. Andrade, A. Murguía y A. Coría (Eds.), *La sociología contemporánea en México* (pp. 99–105). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Falabella, G. (1970). Desarrollo del capitalismo y formación de clase: el torrante en la huella. *Revista mexicana de sociología, 32*, 87–118.
- Fraser, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era post-socialista. *New Left Review, 1*, 126–155.
- Gaudichaud, F., Webber, J. y Modonesi, M. (2019). *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Casanova, P. (2018). Capitalismo corporativo y ciencias sociales. En A. Bialakowsky, N. Bonilla, M. Arnold, P. Martins y J. Preciado (Eds.), *Encrucijadas abiertas. América Latina y el Caribe. Sociedad y pensamiento crítico Abya Yala (Tomo II)* (pp. 235–255).
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel. Tomos I, II, III, IV, V y VI*. Ediciones Era.

- Gramsci, A. (2015). *Escritos políticos (1917 - 1933)*. Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (2016). *Il nostro Marx*. Gorla.
- Guillén, H. (1994). El neoliberalismo en América Latina. *Investigación Económica*, 54(209), 107–144.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones AKAL.
- Homedes, N., y Ugalde, A. (2005). Las reformas de salud neoliberales en América Latina: una visión crítica a través de dos estudios de caso. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 17(3).
- Iglesias, M. (2015). Volver a la “comunidad” con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 34, 109–132.
- Kessler, G., y Espinoza, V. (2003). *Movilidad social y trayectorias ocupacionales en Argentina: rupturas y algunas paradojas del caso de Buenos Aires*. CEPAL.
- Korsch, K. (2004). *Karl Marx*. Ediciones Folio.
- Lenin, V. I. (1961). ¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. En *Obras escogidas T.I*. Progreso.
- León, A., y Martínez, J. (2001). *La estratificación social chilena a fines del siglo XX*. CEPAL.
- Liguori, G. (2017). Gramsci y las clases subalternas. En *El concepto de clase social en la teoría marxista contemporánea*. Ediciones La Biblioteca, S.A.
- Lukacs, G. (1969). *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Grijalbo.

- Marini, R. (1994). Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana. En J. Leal, A. Andrade, A. Murguía y A. Coría (Eds.), *La sociología contemporánea en México* (pp. 307–316). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marx, K. (s. f.). *Manifiesto del partido comunista*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de J. P. Proudhon*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2003). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2005). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomos I, II y III*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K., y Engels, F. (1958). *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos.
- Pineda, C. E. (2018). *Arde el Wallmapu. Autonomía, insubordinación y movimiento radical mapuche en Chile*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Portes, A., y Hoffman, K. (2003). La estructura de clases en América Latina: composición y cambios durante la era neoliberal. *Desarrollo Económico*, 43(171).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2016). *Participación electoral: Chile en perspectiva comparada 1990 – 2016*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Revueltas, J. (1987). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Ediciones Era.

- Ruiz, C. (2019). *La política en el neoliberalismo*. LOM Ediciones.
- Sánchez Vázquez, A. (2018). *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Itaca.
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the english working class*. Vintage Books.
- Torres, C., y Schugurensky, D. (2001). La economía política de la educación superior en la era de la globalización neoliberal: América Latina desde una perspectiva comparatista. *Perfiles educativos*, 23(92).
- Ugalde, A., y Homedes, N. (2005). Las reformas neoliberales del sector de la salud: déficit gerencial y alienación del recurso humano en América Latina. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 17(3).
- Uthoff, A., Titelman, D., y Jimenez, L. (2000). Universalidad, solidaridad y responsabilidades fiscales en las reformas a la seguridad social en América Latina. *Ibero-amerikanisches Archiv*, 26(3/4), 329–354.
- Vignau, M. (2017). Thompson y la experiencia de clase. En M. Modonesi, A. García y M. Vignau (Eds.), *El concepto de clase social en la teoría marxista contemporánea*. Ediciones La Biblioteca.
- Wood, E. (2000). La clase como proceso y como relación. En *Democracia contra capitalismo*. Siglo XXI Editores.
- Yagenova, S. (2017). Movimientos sociales guatemaltecos: del proceso de paz a un nuevo ciclo de lucha popular, 1996-2013. En P. Almeida y A. Cordero (Eds.), *Movimientos Sociales en América Latina. Perspectivas, tendencias y casos* (pp. 563–576). CLACSO.

RECONSTITUIRNOS COMO SOCIEDAD. TRAYECTORIA, EXPERIENCIAS DE INTERÉS, CAMINO INICIADO

Gonzalo Falabella*

Introducción

Este capítulo se pregunta por tres condiciones que influyen en nuestra constitución social y orientaciones que las subrayan: histórica y su descomposición-desarticulación bajo la dictadura con fuertes consecuencias posteriores, experiencias de interés en otros países y cómo todas ellas se entrecruzan aportando enseñanzas al proceso de cambio finalmente en curso hoy en Chile. Se emplea una mirada que conjuga en su análisis el traslape de dos condiciones que las atraviesan comprendiéndolas. Por un lado, cuatro *niveles* en los cuales esta descomposición social se produce y condiciona desde la empresa hasta el nivel nacional (Esser et al., 1996), pasando por el territorio, cadenas productivas-servicios. Por otro, cuatro *dimensiones* focalizadas desde la economía y la naturaleza en que se sustenta, por cierto, su composición social misma, la institucionalidad que condiciona a ambas desde la Constitución imperante y el conocimiento que puede facilitar su cambio virtuoso.

La hipótesis que orienta esta exploración de las condiciones que facilitan la reconstitución hoy de nuestro tejido social, después de su destrucción con cambios violentos estructurales bajo dictadura y prevalecientes en lo fundamental hasta hoy, tiene tres acentos a subrayar para su comprensión: la capacidad de la dirección social y política que ha surgido recientemente y de la dirección anterior que ha permanecido, de conjugar cambios en los niveles y dimensiones señalados impuestos constitucionalmente y alimentarlas con experiencias virtuosas señaladas tanto de nuestra trayectoria como

* Doctor en Desarrollo, Universidad de Sussex. Master en Sociología, Universidad de Wisconsin-Madison. Licenciado en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: gfalabel@uchile.cl

externas que exploramos. En síntesis, cómo crear alianzas recogiendo experiencias nuestras y de otros países, con una CORFO fuerte que impulse el desarrollo. Niveles y dimensiones se pueden articular virtuosamente potenciándose, de tal forma que su avance conjunto es fundamental, facilitándose unos con otros. Incluso, en un proceso participativo de cambio desde su base social multi-demandante como el que se está llevando a cabo, no es posible avanzar consolidando una sola dimensión o nivel sin considerar paralelamente los otros, sino potenciándolos conjuntamente, difícil pero necesario considerar aun si se prioriza más uno. Por cierto, el nivel de desarrollo sindical no se facilita solo cambiando institucionalmente el plan laboral de la dictadura, sin avance en tecnología que facilite capacitación laboral, empleo y con ello su organización, negociación, construcción de un proyecto de desarrollo territorial endógeno sustentable y de empresa, cadena productiva, nacional de país, que facilita una nueva Constitución. De igual forma, el desarrollo de micro-pequeños empresarios y proveedores y su capacidad de constituirse y negociar con la gran empresa concentrada de grupos económicos o mediana empresa en territorios, en mercados solo libres en su nombre, no es posible sin crear nuevos espacios constitucionales para ellos autoafirmarse con derechos y crear conjuntamente con mediana y grandes empresas. Asalariados, productores-empresarios micro, pequeños referidos, son la unidad fundamental del análisis de nuestra reconstitución social y representan bastante más de dos tercios de la población económicamente activa, más aun con empleo informal no remunerado. Los antecedentes lo confirman, las empresas son 700.000 formales y 750.000 informales son microempresas; de las primeras 570.000 son también microempresas, 105.000 pequeñas, 15.000 medianas y 6.000 grandes que emplean 19%, medianas 29% y micro-pequeñas 46%, más otros (Muñoz, 2007). Este acento en la hipótesis en nuestra capacidad de reconstituírnos socialmente facilitados por los acuerdos constitucionales que se construyan y que luego se concreten legalmente en nuevos gobiernos, así como de nuestra trayectoria y experiencias externas virtuosas que veremos a

continuación, se alimentan de argumentación teóricas que las sustentan y a las cuales nos iremos refiriendo.

Estos dos acentos adicionales de la hipótesis recién mencionados son fundamentales dilucidar y por ellos comenzaremos, tanto para proponer caminos de reconstitución social que surjan del análisis, como de la capacidad de los dirigentes del proceso socio-político constitucional en marcha de estudiarlas y encausarlas. Las primeras que veremos nos indican los aciertos de los que hemos sido capaces de construir como país, analizando nuestra trayectoria, así como de las limitaciones que no resolvimos, con resultados destructivos algunos como la guerra civil de 1891 y la dictadura de 1973 con la muerte de tres presidentes. Conjugando así la multivariedad de demandas de los dos últimos años que conjuguen en especial las nuevas direcciones socio-políticas, recogiendo nuestra trayectoria y experiencias externas virtuosas, se puede abrir un camino de reconstitución social. Facilitará construir, desde un nueva Constitución, una sociedad más auto-sentada, con una política más cercana a ella que la acompañe, una economía en la que puedan ellos impulsar su desarrollo endógeno, no solo reivindicativo, sino también de territorio y país, produciendo conjuntamente ciencia y tecnología, C&T, innovadora con empresas, agencias, Universidades.

Nuestra Trayectoria

Constitución social del pueblo y alianzas bajo transformaciones liberales

Entre 1851-1891 hay tres revoluciones armadas pro-liberales, 1851, 1859 de mineros industrializadores en el norte (Chile era primer exportador de cobre en el mundo [Zeitlin, 1984]) y guerra civil conservadora en 1891 post 30 años de gobiernos liberales transformadores. Post ocupación de Perú-Bolivia y Araucanía la extensión del país más que se duplica al norte y al sur en los años 1880 desde Copiapó y Concepción y se extiende la producción,

infraestructura pública, educación, empleo y crecimiento industrial (Muñoz, 2018). Balmaceda no es apoyado por la Sociedad de Fomento Fabril en la guerra civil por no apoyar la libre importación de maquinarias y apostar a su creación nacional, como en el norte cuprífero carbón en el sur y en el centro (Zeitlin, 1984). Desprendido de este crecimiento exponencial hay un fuerte aumento obrero minero, ferrocarriles, puerto, ciudades, vinos, molinos y torrales de cosecha agraria (Falabella, 1970) extendiendo su constitución social. El pueblo apoyó la revuelta militar por mineros del cobre industrializadores de Gallo, Matta en 1851, 1859 e invasión de Perú-Bolivia, pero también la guerra civil contra Balmaceda del parlamento, marina, con apoyo financiero de North y capitales europeos para la creación de su propio ejército en Iquique donde se refugiaron y al que ellos fueron reclutados, derrotando allí la expedición del ejército unificado de Balmaceda, luego en Concón y Placilla (Parvex, 2020).

Además del préstamo del salitrero North, otros europeos y la presencia en su apoyo de la marina inglesa en el norte —contrarrestada por el rescate de exportaciones militares por barcos enviados por el gobierno de EEUU, repatriándolas—, influye en esta primera etapa de la guerra civil la derrota de los trabajadores en la *huelga nacional de mineros, con apoyo portuarios, ferrocarriles de 1890* (Monteón, 1982; Ramírez Necochea, 2007), y la oposición en parte a ella de Balmaceda. Apoyó la negociación minera, pero envió tropas solicitadas y los salitreros las aprovecharon rompiendo el acuerdo. Fue este hecho socio-político decisivo el que inclinó la balanza de su derrota al año siguiente, al no contar con una alianza sólida con el sector hegemónico del pueblo en el norte, sector económico articulador de la economía nacional. Así, Balmaceda y liberales en su apoyo se enfrascaron en su unidad revolucionaria intra-élite anti-conservadora sin ampliar su apoyo en una alianza socio-política popular, a pesar de sus reformas sociales, infraestructura y empleo post adueñarse de territorios de Perú-Bolivia, Araucanía. Era la base fundamental de fuerza adicional

necesaria en un momento decisivo de confrontación nacional, que cimentaba o destruía el proyecto nacional de desarrollo de una fracción de elite revolucionaria pero todavía ensimismada en su fracción de clase. North ofreció respaldo inglés al conflicto, préstamos a la compra de armas y los obreros reclutados los emplearon para ampliar el ejército pro marina en Iquique para ganar la primera confrontación y luego en el centro, cimentando el triunfo que detenía la transformación del país. Aníbal Pinto (1958) sintetiza la consecuencia de la derrota en la frase de su libro *Chile. Un caso de desarrollo frustrado*.

Por su parte, la vanguardia del pueblo en un sector clave del desarrollo nacional exportador y de confrontación con el capital extranjero, participó enrolándose en el ejército paralelo organizado por los marinos en Iquique en 1891, al igual que lo hizo apoyando a los industrializadores mineros en 1851, 1859 y en la ocupación de Perú-Bolivia, exponiendo su vida y aumentando su empleo, salarios. Pero no pudieron extender su capacidad reivindicativa posteriormente a la guerra civil en huelgas mineras, puerto, ferrocarriles, ciudades, seguidas de represiones violentas como en la Escuela de Santa María de Iquique que siguieron a 1891. Muestra las limitaciones también en la constitución social del pueblo y su vanguardia social *sin proyecto de desarrollo propio* sumado a su lucha de reivindicación. En el análisis de la constitución social de los asalariados migrantes de la hacienda durante la cosecha desde fines de 1600s —los torrantes, obreros peones, afuerinos, en lenguaje del censo— se concluye que uno de los elementos decisivos de su formación social era la expansión de su consciencia, organización y proyecto de sociedad alternativa. No lograron constituirse de esa forma los pequeños grupos que la autoridad permitía congregarse en su migración entre La Serena y Valdivia y por eso su desarrollo solo fue de comunismo primitivo, similar al encontrado por Engels entre las primeras sociedades de caza y vagabundaje y que Hans Gerth calificó como un *unfriendly world surrounding* (Falabella, 1970).

Así como la elite gobernante, los mineros, capa asalariada principal del pueblo en 1891, adolecieron también de capacidad de insertarse y negociar un nuevo proyecto conjunto transformador de país levantado por el gobierno transformador durante las huelgas nacionales a las que convocaron en 1890. Optaron por extender su empleo como militares al año siguiente, al igual como hicieron en la década de 1850 y posterior sin propuesta social, así como los asalariados de cosechas agrícolas en su sector. Las limitaciones en buscar un proyecto conjunto y crear alianzas social y política en la dirección de la elite y de constituirse socialmente y crear también alianzas de los asalariados de los sectores principales del país en el siglo XIX, obstruyeron la transformación de Chile y su desarrollo social amplio en un momento decisivo de nuestra historia.

Extensión social del pueblo bajo el Frente Popular

Entre 1938-1947 gobernó el Frente Popular (FP, alianza de radicales, socialistas, comunistas). Construyó condiciones estructurales de desarrollo industrial y la constitución institucional de asalariados bajo condiciones nacionales y externa especiales (crisis 1929 y terremoto con pobreza, II Guerra y alianza antifascista). Creó la Corporación de Fomento de la Producción, CORFO, sin mayoría en el Congreso, como ente técnico autónomo del Estado, facilitador del desarrollo industrial y legitimado nacionalmente a lo largo de esos 10 años en su rol, destacado por CEPAL, como ente pro-industrial efectivo en América Latina. La Confederación del Trabajo de Chile, CTCH, nació inmediatamente después del FP en 1936 fomentado por sus partidos, unificando sindicatos pro-comunista FOCH, socialista de origen anarquista IWW (DeSchazo, 1983) y radicales ligados a empleados creando su asociación ANEF en 1943. La hipótesis que orienta esta sección argumenta la hegemonía política del gobierno del FP ante la CTCH por su legitimidad durante su gobierno y la asociación conjunta estrecha entre ambas bajo orientaciones socio-políticas similar de crecimiento industrial, empleo y extensión de la organización y negociación sindical formalizada desde 1927. La micro y pequeña empresa se ampliaron

en este proceso, pero el centro del crecimiento industrial estuvo centrado en la gran industria básica creada por CORFO (Chilectra, Endesa, CAP, Laboratorios Chile, otras) y privada de consumo metal-mecánica, eléctrica-electrónica. Los sectores industriales impulsados crecieron 17% en 1937-1938 a 24% 1944-1946, 31% 1951-1953. CORFO apoyó la totalidad de los sectores de la economía con prioridades en industria de 60% y en ella metal-mecánica 28%, química 17%, eléctrica-electrónica 6%, extractivas de insumo industrial (minero-agraria-pesca-forestal) 26% (Cavarozzi 2017; CORFO, 2013; Muñoz, 2018). Por la influencia decisiva en la orientación de la política económica del gobierno de la gran empresa privada, Cavarozzi (2017) titula el libro *Los sótanos de la democracia chilena 1938-1964* señalando, junto al rol de CORFO que valora, la influencia corporativa de industriales en la co-dirección del Banco Central y Comisión de importaciones del gobierno en la cual participaban grandes empresas en su beneficio. Lo realizaban en forma paralela, al verse obligadas a no inmiscuirse y solo cumplir un rol asesor respetando la autonomía técnica de la CORFO, a pesar de ser parte de su directorio, al no responder ella a afanes similares de éstos de influenciar sus políticas, como obtener préstamos de bajo interés con alta inflación. La micro y pequeña empresa estaban ciertamente al margen de tener esta influencia fiscal, aprovechando encadenarse en la expansión industrial en curso.

La CTCH fue un salto del movimiento sindical chileno libre pre legislación laboral iniciada en 1924 y consolidada en 1927, 1931 al juntarse, como se indicó, FOCH de origen comunista en grandes empresas extractivas y de servicios públicos (minerías, ferrocarriles, puertos) e IWW de micro y pequeñas empresas de ciudades y empleados fiscales. Incluso artesanos, más vinculados a la autoayuda y sociedades de resistencias ligadas al naciente partido socialista y trabajadores anarquistas, siguieron sin afiliarse al sindicalismo legal recién nacido y optaron por acuerdos libre con empresarios en tarifados panaderos, gráficos, cuero y calzado (DeSchazo, 1983), más empleados públicos radicales con derecho solo informal a negociar,

surgidos con auge exportador salitrero. Se consolida así una unidad formal del movimiento sindical, se vincula a la política institucional votando y eligiendo al gobierno y sintiéndose parte de la construcción del país. CTCH estaba afiliada al Frente Popular y era miembro del directorio de CORFO con un representante. Ella fue atraída por la generación de empleos industriales que resultaban de la política CORFO, apoyada por todo el sentir nacional. Los costos de ese giro del movimiento sindical libre institucionalizándose legalmente y parte formal del FP, fueron su mayor dependencia de los partidos, a diferencia de su origen libre por décadas basada en su fuerza propia y el solo apoyo de los partidos. Los sindicatos de la CTCH no contaban legalmente con recursos propios sindicales suficientes para autosustentarse como directiva remunerada. Retiraron con el FP el apoyo a la ley de negociación colectiva de los inquilinos de la hacienda que con los campesinos representaban más del 30% de la PEA, al no tener el FP mayoría en las cámaras, logrando a cambio el apoyo de conservadores a la legalización de la CORFO. Un avance contradictorio de la CTCH entre unidad mayor legalizada y alianza contradictoria de clases, más dependiente, aunque con visión de desarrollo país. Ambos fueron criticados luego por la CUT y FRAP de dirección socialista-comunista desde 1953, regresando a una alianza obrera de 20 años por cambios profundos, hasta el golpe de Estado.

1964-1973, extensión social asalariados y pueblo, sin unidad política

Son años de transformaciones revolucionarias de dos gobiernos, demócratacristiano (DC) y Unidad Popular (UP) con *chile/nacionalización del cobre, sindicalización y reforma agraria* no logradas por Frente Popular y otras expropiaciones. Ambos gobiernos tienen fuerte base social *pero no construyeron alianza política* entre ellos, desestimando unidad social y política conjunta del pueblo propuesta por Tomic, candidato presidencial DC en 1970 y argumentada como error principal de sustentación del gobierno UP

por Moulian (2005). Este usó resquicios legales de ley desabastecimiento de 1932 en vez de negociar un acuerdo en el parlamento para expropiar grandes empresas, como hizo FP para crear CORFO, DC para ley de reforma agraria y chilenización del cobre, y UP para nacionalizar el cobre. Acompañaron a estos procesos también el similar autocentrismo DC en su Gobierno indicado por el Ministro Molina de economía en su balance de la experiencia DC (Molina, 1972). Esa experiencia se asentó, en su versión progresista del desarrollo, en la creación de una sociedad comunitaria con los Asentamiento de Reforma Agraria, que recibieron la tierra primero en dos obispados católicos (Cardenal Silva Henríquez y Obispo Larraín de Santiago y Talca) y luego por ley de reforma agraria, ley de Juntas de Vecinos, organizaciones de base en las poblaciones creadas por el Programa de Promoción Popular de autoconstrucción, negociación sindical por rama productiva y tripartitas de negociación colectiva incluyendo al Ministerio del Trabajo, aceptadas con dificultad por la cúpula empresarial. Renán Fuentealba presidió la DC y apoyo a la UP hasta mediados de 1972. Fue reemplazado por Patricio Aylwin, apoyado por presidente Frei del Senado y crearon frente democrático con la derecha para elección parlamentario en marzo de 1973 y apoyaron el golpe. Durante su dirección, Fuentealba propuso apoyar en el parlamento al cambio de propiedad de grandes empresas industriales de consumo y bancos por propiedad cooperativa de sus trabajadores en vez de estatal en el Área de Propiedad Social, APS, evitando ocupación de empresas monopólicas vía ley de desabastecimiento de 1932, de hecho, inexistente éste durante el crecimiento económico y empleo en 1971.

Durante la UP se extendieron los avances de la constitución social del pueblo e impulsadas desde el gobierno anterior, pero sin referencia a la propuesta de una sociedad comunitaria en el Programa presidencial de Tomic de *desarrollo no capitalista*. Haberlas considerado, Moulian (2005) argumenta, hubiera facilitado un acuerdo político UP-DC y parlamentario, incluyendo en el APS

también empresas y bancos propiedad de cooperativas de trabajadores. En el agro la UP impulsó la creación adicional de Centros de Reforma Agraria CERA estatales, reemplazando de hecho algunos Asentamiento de Reforma Agraria cooperados, dificultando aún más un acuerdo UP-DC. Luis Figueroa, militante comunista, presidente de la CUT critica la política subyugada de la CTCH al FP y luego abiertamente el no encuentro UP con la DC en la CUT, en una conversación en 1975 CUT-UP en Londres.

En la historia de nuestro país, muchos errores se han cometido. Uno de estos errores fue incorporar la CTCH al Frente Popular y partirla cuando el FP se rompió por su falta de unidad política. Cometimos otro error durante el Gobierno de la Unidad Popular llevando la CUT al Gobierno (Figueroa fue un tiempo Ministro del Trabajo) y amarrándola a este, se puede decir y a toda la alternativa del Gobierno Popular. Nos confrontó con el problema de la división de clase. La DC apoyo el golpe porque no supimos cómo trabajar con ellos en los sindicatos. Estos errores históricos se pagan muy duro. Por esta razón debemos defender nuestra autonomía con una pasión mayor aún que la que tuvimos anteriormente, porque hay una experiencia de vida desarrollándose ahora. ¿No somos, nosotros, los líderes del movimiento sindical los responsables de lo que ocurrió? Por supuesto, no podemos obviar nuestra responsabilidad. ¡No supimos cómo defender nuestra independencia!

En la vida política la correlación de fuerzas de una sociedad cambia, pero el instrumento de clase tiene una proyección histórica. Una cosa es la lealtad política que uno tiene a un partido, a una ideología y otra cosa es un instrumento de la unidad de la clase a un nivel sindical. Queremos establecer esto muy firmemente. Si dentro de la CUT apoyaríamos solamente el punto de vista de un partido, la CUT se terminaría. Debemos trabajar de forma de establecer un denominador común entre todos los partidos pues esto es lo que ha mantenido a la CUT. Entonces, pongo un poco de fuego a todo esto, porque el dolor

es muy duro; pero cada uno tiene su responsabilidad ante la historia. En consecuencia, en relación a este problema compañeros de la UP ¡tengan mucho respeto (por nosotros)!

Esta es la posición que tenemos ante este problema y queremos que nos comprendan. Nosotros como militantes de un partido respondemos cada uno a su partido. Sin embargo, como institución, respondemos a la clase (Falabella, 1980, p. 370).

Luis Figueroa estuvo un mes exiliado en Moscú. Se fue luego a Estocolmo, donde murió. Su presentación refleja la centralidad de la comunidad de clase asalariada. Unió en su Congreso de 1968 la propuesta de transformación del país del Programa UP de Allende y de la vía de desarrollo no capitalista de Tomic candidato DC a la presidencia en 1970, centralidad unitaria de clase no comprendida durante la UP. Esa orientación hubiera facilitado mayor unidad social en Gobierno DC y luego en Gobierno UP yendo más allá de la clase a una unidad política, logrado en el Gobierno del FP.

La unidad de clase por sobre el partido fue argumentada por Gramsci referida a los consejos de fábrica en el diario *Ordine Nuovo* ante Bordiga (Gramsci y Bordiga, 1975), jefe del partido a quien desplazó argumentando una visión más sofisticada que éste, pues se alimentan en su concepción de la mirada más amplia en los consejos de los delegados de todas las secciones de las fábricas modernas e incluso de Europa, en el norte de Italia. Así mismo, bajo Mussolini descubre la necesidad de ir a una búsqueda de comunidad más allá del frente solo de clase obrera de la Internacional impulsada por Lenin, contradiciéndola con la unidad interclase del pueblo en un *novo blocco storico* de Roma al sur con campesinos del *mezzogiorno* y la clase media rural (Gramsci, 1949). Desplazó como diputado de su partido al apoyado por Lenin que propiciaba la alianza económica URSS-Italia bajo Mussolini (Scuratti, 2020). De hecho, el voto anti Mussolini era fuerte en todo el norte, disminuía hasta Roma y de allí bajaba fuertemente con algunas diferencias solo en Nápoles (Scuratti, 2020). La UP no la impulsó y la pequeña empresa apoyo el golpe

(micreros, camioneros, comerciantes, PYME dirigidos por Orlando Saenz —Falabella, 1975, 1980—) y los comunistas definieron la relación con ellos propiciando “comités de vigilancia de la producción” simbolizando en esas palabras la desconfianza al empresario pequeño y mediano.

1973-1989. La desarticulación social y política de gobiernos precedentes y sus bases sociales

No se puede entender la brutalidad sistemática ejercida por la dictadura contra el pueblo, las instituciones democráticas y la economía en la implementación de su política y gobierno, sin comprender el fin principal de su sentido: *desarticular económica, social y políticamente los dos procesos anteriores e incluso del Frente Popular y sus bases sociales* para que, *nunca más*, pudieran realizar transformaciones semejantes ni menos juntos (Falabella, 1980, 1981). En segundo lugar, hegemonía de mercado, avalada también constitucionalmente, de nuevos grupos económicos (y grupo Matte persistente) y capital extranjero, abriendo al país a su expansión nacional y transnacional exportando recursos naturales como en siglo XIX y desindustrializando para disminuir la base social y política obrera expandida desde 1938. Los objetivos fueron logrados, pero se ha iniciado su reversión post 50 años.

La base de sustentación sindical se inició negociando el desempleo extendido post golpe militar y organizando partidos de fútbol por Federaciones sindicales de ramas económicas ante la muerte, represión, desempleo y exilio, afianzando sus lazos de amistad, comunitarios de sobrevivencia y resistencia. Los sindicatos siguieron haciéndose presentes ante las autoridades haciendo peticiones de un nuevo tipo de desarrollo del país y ante la opinión pública a través de los medios de comunicación. Contaron con la presencia de la OIT y representantes sindicales de países europeos, incluso de Estados Unidos, abriendo la negociación colectiva y dictación del Plan Laboral (Barrera et al., 1985). Con la nueva legislación laboral y muchas de sus conquistas cercenadas,

comenzaron a expresarse abiertamente a través de grandes empresas y Federaciones sindicales con propuestas de más de 100 sindicatos para revertir los cambios impuestos al país arbitrariamente (Falabella, 1980, 1981), huelgas incluso en el cobre estatizado, aunque solo de viandas por la represión. Entre 1982-1987 protestas nacionales permanentes convocadas por sus dirigentes nacionales sindicales congregaron cerca de un millón de personas en Santiago post horario de trabajo.

Lograron congregarse con empresarios pequeños y profesionales a diferencia de la UP y convocarlos en sus llamadas nacionales a protesta durante seis años para abrir un nuevo Chile. Los partidos no se expresaron públicamente hasta el llamado a plebiscito para terminar con la dictadura en 1988, abriendo su encuentro abierto con un pueblo movilizado bajo el liderazgo sindical. La vida en comunidad se duplicó permanentemente a través de estas formas durante la dictadura a lo largo de los territorios del país, haciendo frente al despojo legalizado. Los sindicatos legalizados post 1979 se organizaron a través de seis organizaciones nacionales de hecho (gran empresa tradicional, de punta, pequeña empresa, servicios públicos, de capa social autónoma, cooptadas por el gobierno [Falabella, 1990a]) y en 1988 se juntaron en una nueva CUT, unitaria en vez de única para motivar su unificación. Su constitución social quedó fuertemente quebrada en 1990, con el país dado vueltas al revés institucionalmente, celebrando a la vez contradictoriamente el triunfo del NO continuar a Pinochet en plebiscito de 1988 y elección de presidentes-a durante 25 años.

1990-2021. Democracia presidencial, en un pueblo entrampado

Este período se estructura institucionalmente con el acuerdo de 1987 de las elites, post cambiar la dirección de la oposición, para lograr una transición de la dictadura manteniendo el centro de sus cambios institucionales, como concluyen los análisis de Messner y Scholz (1999) y Moulian (2005). El crecimiento fue fuerte, bajó la pobreza fuertemente, pero sin respeto al medio ambiente y desarrollo

endógeno, actores del pueblo desarticulados (asalariados, micro-pequeños empresarios, MIPE), partidos sin vínculo mayor con ellos dirigidos por diputados, senadores sin mayorías por legislación binominal, altos sueldos y aval constitucional de relaciones verticales de gran empresa con asalariados, MIPE. Tres cambios institucionales importantes facilitaron la transformación en marcha hoy a pesar de restricciones fuertes constitucionales: fin de senadores designados y comandantes autodesignados en 2005, fin sistema eleccionario binominal empatado entre bloques (necesitan voto 2/3 para elegir mayorías) en 2017 y constitucional 2021-2022.

La CUT fue cooptada en 1990 con un acuerdo tripartito con la dirección empresarial de la Confederación de la Producción y el Comercio, CPC y el gobierno, logrando nueve años de pago por desahucio, pero sin cambios en el Plan Laboral y sus relaciones flexiprecarias laborales (Falabella 2008; Falabella y Fraile, 2010, 2014). Un análisis reciente CUT-CPC definen un contraste estructural profundo entre ambos, marcado por la centralidad CPC en su relaciones económicas y políticas y el desaparecimiento casi por completo de la presencia y propuestas CUT (Avendaño y Cuevas, 2018). La presidenta de la CUT no fue elegida constituyente para elaborar una nueva Constitución. El desperfilamiento similar de pequeños gremios empresariales como CONAPYME es también evidente, así como su capacidad de negociación investigada en tres territorios y cuatro cadenas productivas (Falabella, 2005) y otros similares (Garrido, 2017; Peppelenbos, 2005). Indican el nivel de constitución social y encuentro asociado más bajo de la historia sindical y algunos ejemplos creativos de lucha en servicios de punta—como Starbucks, Walmart mostrando otro rostro puntual de la CUT— que han reemplazado la producción industrial en expansión bajo la República y acompañan el incremento de exportaciones de recursos naturales. Las unidades constitutivas principales de la central sindical son empleados públicos y profesorado, al punto que en la reforma laboral presentada en el segundo gobierno de Michelle Bachelet no fue incluido derogar el no derecho de temporera-os de

negociar colectivamente (Falabella, 1990a). Es una organización sindical nacional regida por el Plan Laboral con baja organización y más aún de negociación, por debajo del 10% de asalariados, buscando ampliarse a las ramas productivas y de servicios, sin proyecto de reconstitución o vida asociada que la acompañe, menos aun buscando alianzas más allá de su base de clase. Entre los 155 constituyentes elegidos de su Asamblea se expresa esta falta de representación de un pueblo organizado, ampliamente representado como nunca anteriormente en su trayectoria analizada, hoy dispersa.

Experiencias de interés para la reconstitución social del pueblo. América Latina, Escandinavia, Italia, Este Asiático

Argentina, Brasil, México tuvieron en la post segunda guerra mundial gobiernos auto-centrados en el desarrollo de industria básica, como el acero en Chile, pero fueron más allá impulsando la industria de consumo interno, en especial alianza con la automotriz extranjera (EEUU, Japón, Corea, Alemania, Suecia, Francia), co-creando la industria nacional de auto-partes (vidrios, carrocería, neumáticos) y consumo, facilitando la distribución del progreso técnico a su alrededor (Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba; Estados de Rio de Janeiro al sur, en particular comunas ABC Sao Alberto, Sao Bernardo, Sao Caetano y Diadema, Sao Jose dos Campos en Sao Paulo; México D.F, Monterrey e industria automotriz allí y en Aguas Calientes, Guerrero, Guanajuato, Coahuila, Puebla, Sonora, Villa de los Reyes, Tijuana). Paralelo al crecimiento, el Estado impulsó con estilo populista centrales sindicales, partidos y los constituyó entre los países más desarrollados del continente. Pero ese temprano proceso no se conjugó en una construcción conjunta del país a pesar de su permanente esbozo de lo nacional. Se centró en las tres provincias argentinas anotadas, el centro-sur de Brasil y el centro-norte de México, conjugando desarrollo, constitución social y partidaria relativa, políticamente cooptada por el Estado.

Argentina inaugura un proceso único post segunda guerra con Juan Domingo Perón como Ministro del Trabajo de un golpe militar y luego como presidente elegido. Llamó a sindicatos a recusar la alianza del Frente Popular impulsada por comunistas y socialistas y les otorgó derechos legales sobre fondos de salud y otros del trabajo a través de Federaciones de ramas de la central CGT creada, con amplio poder también de negociación sindical. Igualmente, derechos de promoción industrial a empresarios medianos y pequeños de su central CGE creada, mediante impuestos por 35% a las exportaciones de carne, trigo, subsidiando la reconstrucción de los países de sus inmigrantes desde España, Italia, Francia con sus exportaciones (Falabella, 1990b). Ambas alianzas se conjugaron en un proyecto de desarrollo nacional, conjuntamente con la industria del automóvil y sus autopartes nacionales y formando industrias de consumo. El golpe de Estado, que concluye el proyecto transformador dirigido desde el Estado, se explica probablemente por su falta de alianza paralela e innovadora con el sector agro-ganadero exportador, base financiera de la industrialización nacional con impuesto agro-ganadero de exportación. Al igual, el 35% del impuesto a la soja propuesto, detuvo la elección peronista de continuación de Cristina Fernández en años recientes al no distinguir en la propuesta de ley rechazada, entre pequeños-medianos y grandes productores. Katz en *Del Ford Taunus a la soja transgénica* (2009) describe con el título el giro des-industrializador nacional que en gran parte realizó el país post Perón, sobretodo post peronista Menen, desarticulándose y primando ciclos de recesión por sobre los de crecimiento según un ejecutivo actual del Ministerio de Producción (Panel 298//Econ, Congreso LASA, 2021).

Durante la dictadura militar, años 1970-1980, las comisiones de fábrica automotrices fueron fuertemente reprimidas a diferencia de la CGT que negoció con el régimen (Delich, 1990; Falabella, 1990b; Galitelli y Thompson, 1990), indicando un desencuentro entre la constitución sindical de hecho en la fábrica y legal por rama económica. Al igual, desencuentro entre industriales trigo-ganaderas

y luego también sojeras, desarticulándose del proyecto nacional de desarrollo industrial peronista y sin reconstituirlo, a pesar del federalismo que los conjuga con sus gobiernos provinciales, facilitando su encuentro democrático (Delich, 1990).

Brasil desarrolla hasta 1964 un esfuerzo de desarrollo industrial nacional del sector automotriz-autopartes desde Sao Paulo en particular y el golpe militar por 21 años que sigue y luego lo profundiza, como lo nombra Cardoso (1974) en *Las contradicciones del desarrollo asociado* entre capital estatal como Petrobras, privado como autopartes y externo automotriz, impidiendo incluso la inversión tecnológica electrónica de EEUU. O'Donnell (1975). Extiende esa contradicción al entrampe político burocrático-autoritario de esas dictaduras del sur del continente, pero que luego buscan una salida de reconstitución democrática. Se desarrollan allí con fuerza el movimiento obrero metalúrgico apoyado desde las poblaciones circundantes al ABC Paulista donde se refugian con sus Comunidades de Base cristianas, en huelga que derribó la fijación del aumento salarial impuesto, con apoyo incluso de automotrices y sus sindicatos en sus sedes desde Europa y EEUU (Abramo, 1990). En el campo se despliega el movimiento de los Sin Tierra y todos ellos en conjunto apoyan 12 años de gobierno de Lula, organizador de la central sindical CUT, PT su partido y luego Rousseff.

Capitán de ejército Bolsonaro es elegido presidente post derribar, en alianza legalmente cuestionada judicialmente pocos años después, esa experiencia de gobierno de Lula y Rousseff, focalizada en reducir la pobreza del norte y centro del país. ¿Por qué se desplomó finalmente esa experiencia distributiva exitosa? La falta de alianza productiva para extender al conjunto del país la expansión industrial surgida en los Estados desde Rio de Janeiro al sur, post iniciarse la extensión de la industrialización más allá de Sao Paulo por el gran capital post dictadura (De Paula Leite, 2001), parece ser la respuesta. La alianza social distributiva CUT-PT-otros, necesitaba también una alianza industrial productiva y política con partido de centro desarrollista liderado por Fernando H. Cardoso, quien gobernó

antes de ellos en dos ocasiones —además de ser previamente ministro de Hacienda reduciendo drásticamente la inflación— pero ninguno de ellos buscó la alianza —al igual que peronistas, Frei-Allende analizados anteriormente. En consecuencia, no extendieron la transformación productiva, enclavada en Sao Paulo (Neder et al., 1988) y al sur, a todo el país sustentado económicamente la lucha exitosa del PT contra la pobreza. Recientemente se han reunido Lula y Cardoso para detener la reelección en caída del capitán Bolsonaro —ojalá sumando una construcción país conjunta.

México logro una constitución social agraria extendida en el norte más asalariado y campesino en el centro-sur con Villa, Zapata desde 1910, llegando ambos insurreccionales a la sede de gobierno, ninguno ocupando la silla presidencial y ambos matados luego para borrar su emergencia social. Sus comunidades se expandieron luego en los Ejididos de Reforma Agraria, pero sin constituirse y gobernando el país. General Cárdenas lo constituye institucionalmente en 1936, expropiando petroleras de EEUU con acuerdo de Roosevelt recién saliendo de recesión y creando el partido revolucionario institucional, PRI, con fuerte autonomía política del Estado al no haber clases bien constituidas o presencia extranjera dominante post revolución. Según Zapata (2015), se mantiene esta conformación de sectores populares en proceso de consolidación en donde los orígenes, rurales o urbanos, profesionales o territoriales en dónde cada capa de la conciencia puede operar circunstancialmente, sin que tenga una homogeneidad como la que pudo asumir la conciencia obrera o la conciencia campesina en otras épocas. Por otro lado, se extiende el legado institucional de 1936 hasta fines de los años 1980 con Salinas, creando el Estado un desarrollo industrial básico e impulsando la industria de consumo y metalurgia automotriz-autopartes, consumo y sindicatos nacionales fuertemente cooptados por partido-Estado, cuyo desenlace modernizador 1930-1960 es fuertemente discutido por Stavenhagen desde su análisis de clases agrarias en Chiapas, Oaxaca, “las clases sociales no son la expresión del *tipo de producción material* dominante en la sociedad, sino la expresión de

las *relaciones de producción dominantes* en la sociedad” (Siete tesis equivocadas sobre América Latina [1965], en Zapata, 2012). El dilema que enfrenta el sistema político mexicano es entre una profundización democrática y una rearticulación del corporativismo (Zapata, 2004) y no sería resuelto fácilmente. Argumenta un “estira y afloja” entre las instituciones de la democracia representativa, que hacen descansar en el Congreso la toma de decisiones y las instituciones del corporativismo que articulan relaciones clientelares entre organizaciones sindicales y diversos sectores sociales, pareciendo dar lugar a un juego político de suma cero. El desarrollo sindical automotriz es fuerte, pero auto centrado (De la Garza, 1993, 2018; Roxborough, 1984). El presidente AMLO quiere hoy democratizar esas relaciones clientelares. El partido del presidente, ya distanciado del PRI, ha innovado la política al formarse desde sus propios dirigentes, pero también desde organizaciones sociales que se incorporan como tales extensamente en el partido, especialmente en el sur, apoyado ahora con red ferroviaria y atención de vacunación preferente. Su encadenamiento productivo con el centro-norte desarrollado —en alianza económica más bien hacia países del norte con (re)acuerdo de libre comercio— aún no se conforma —como Brasil desde centro-sur al centro-norte— y con ello tampoco el país articulado en su conjunto.

Suecia se constituye social y políticamente desde la crisis de 1929 responsabilizando de ella, tanto la social democracia como los sindicatos, al capitalismo hegemónico. Gobiernan ininterrumpidamente hasta los años 70 y luego intermitentemente, regresando al poder sin ver desbancadas por conservadores las reformas de contención social creadas que cubren las necesidades básicas de toda la población, no solo de los trabajadores (Esping-Andersen, 1980). Es quizás el país más desarrollado de Europa y destacado de los escandinavos en su experiencia de extensión económica, social y política. La característica principal de sus gobiernos es la concordancia permanente entre institucionalización de la contención social y la injerencia del Estado permanentemente

en el apoyo al desarrollo económico, no solo social. Contradicen la política extendida de muchos gobiernos europeos social demócrata con acento recurrente y casi exclusivo en programas y políticas de contención social sin inmiscuirse con igual acento en desarrollo económico (Esping-Andersen, 2000). Han sido gobiernos social demócratas suecos los que en momentos de dificultades de crecimiento económico (años 1950s) han realizados intervenciones de redirección del desarrollo apoyando con políticas schumpeterianas, a diferencia de Dinamarca, a grandes empresas industriales con mayor capacidad de reconversión industrial y en desmedro de empresas de menor capital. Paralelamente, apoyaron la recapacitación laboral de trabajadores que resultaron desempleados con el reajuste, con aprendizajes nuevos de acuerdos a las líneas de producción incursionadas con tecnología de punta (Esping-Andersen, 1980). Muchas de ellas son automotrices con fuerte inversión en los países recién analizados, manteniendo la base tecnología en Suecia (visita del autor a planta de maquinaria robotizada de Saab en Estocolmo, 1998).

Una segunda característica de este país, paralelo a su institucionalización de programas sociales que permanecen con gobiernos conservadores, es la fuerte organización social y formas de cooperación en el conjunto de la sociedad, incluida la extensión de cooperativas muchas de ellas productivas y particularmente niveles de sindicalización muy superiores a otros países desarrollados. Así mismo, la fuerte y continua articulación política de sindicatos con el partido social demócrata y gobierno, así como negociación sindical en múltiples dimensiones hasta el nacional, concertándose y alimentándose permanentemente sindicato, partido, gobierno. A mediados de los años 70 lograron introducir un acuerdo de co-determinación de los sindicatos en la política gerencial (Estatuto de Co-determinación 1977; Falabella, 1985, 1986, 1988a, 1988b), llegando al nivel mayor de participación sindical en la dirección de la empresa junto con Chile (Falabella, 1975, 1980). Un dirigente sindical de empleados me afirmó en 1998, entre sonrisa y

escepticismo, *es el momento en que más cercano estuvimos de la dictadura del proletariado...* Duró tres años el proceso de co-determinación de la empresa y no se ha reivindicado nuevamente la co-hegemonía nacional sindicato-gran empresa. Hay investigaciones recientes del sector forestal comparados con Chile que establecen un nivel de deterioro ambiental en Suecia por sobre los límites por ellos establecidos (Alarcón, 2015), indicando la tensión en la cual siempre están por articularse procesos de formación y contención social y conjuntos de país, en disputa.

Italia contrasta, en primer lugar, por la disputa del país fascista que creaba Mussolini escrita por Antonio Gramsci, referida anteriormente, con nuestra propia disputa hoy con la constitucionalidad creada e impuesta por Pinochet, que ha moldeado el país por casi 50 años. El autor leyó en su idioma sus escritos desde la cárcel para su tesis doctoral durante la dictadura y descubrió un pensar muy adecuado, como también lo parece ser ahora, para pensar nuestra *reconstitución social* del país en el nuevo escenario abierto. Se subraya a continuación el concepto creado por Gramsci *nuevo bloque histórico*, propuesto como instrumento amplio para juntar a todo el pueblo y no solo a los obreros, en la disputa por la transformación del país que estaba realizando Mussolini. Representa una *conjunción* simultánea de otros dos conceptos, *formación* y *alianza* de clase, con hegemonía cultural, para lograr el cambio de su país. Fue una orientación que desdeñó en los años 1920 la Internacional Comunista, afianzada en la creación de frentes sólo obreros conforme a la estrategia de poder iniciada en la recién creada URSS. A la muerte de Gramsci, usando la orientación de ese concepto, Dimitrov logró un giro en la Internacional impulsando la creación de Gobiernos de Frente Popular con alianza más amplia para enfrentar al Fascismo, que triunfaron en Francia, España y Chile. Gramsci propuso la formación de un nuevo bloque histórico para derrotar a Mussolini mirando, simultáneamente, a su país bajo Mussolini y bajo el gran propulsor social y político medioeval, El Príncipe de Maquiavelo y su propuesta de creación de Italia (aun en

disputa entre reinados regionales hasta finalmente su unificación en siglo XIX) y, a la vez, como su propuesta de salida para Italia del Fascismo.

Esa concepción fue más allá de la constitución social de la clase obrera en la moderna industria del norte en Consejos de Fabrica. Los definió autónomos del partido en discusión con Bordiga (Gramsci y Bordiga, 1975) por su capacidad, al igual que los ingenieros, de pensar solos sin partido guía, antes de ser encarcelado y ser electo Diputado. Reemplazó en su partido al diputado cercano a los planteamientos de Lenin que defendía un acuerdo comercial entre los países bajo Mussolini, como hemos señalado. Comprendió la extensión necesaria del PC aliado en un amplio y Nuevo Bloque Histórico liderado ahora por el *Príncipe Moderno*, como ideó llamar entonces a su partido, siguiendo a Maquiavello. Incluso el partido comunista no apoyó la toma del poder sindical desplegado por los socialistas durante 40 días en 1919 mediante tomas de grandes fábricas en el norte como FIAT y predios agrícolas, retirándose del partido socialista y constituyéndose como partido (Scuratti, 2020). Argumentaron la falta de correlación de fuerzas en Italia para apoyar la toma del poder, con un ejército victorioso en la primera guerra que fue apoyado por los ahora fascistas —renunciados entonces del partido socialista— y leales al rey, a diferencia de un Ejército derrotado y monarquía eliminada en Rusia.

Con esta orientación de nuevo bloque social se unifico la concepción del proceso de formación de clase y su alianza más allá de esta, aprendiendo de Mussolini que comenzó a dirigir el país de norte a sur, para confrontarlo culturalmente y ganárselo. Lo propone con hegemonía de clase en alianza desde los Alpes hasta el final de la bota y su mafia, el Mezzogiorno analizado en “La cuestión meridional” (Gramsci, 1949), creado anteriormente bajo siglos de ocupación española de Roma al sur. Propone así salir de su enclaustrado de izquierda previo y puramente nortino-obrero moderno en el que eran y seguían siendo hegemónicos junto con los consejos de fábrica.

La base propuesta fue la nueva cultura afianzada en el pensar popular, desde una ética social y política hegemónica. Por eso su largo estudio en *Los cuadernos de la cárcel* del Vaticano, colegios religiosos, monjas, seminarios, acción católica, estilo parroquial y decisión de disputarlos con ética política civil no-institucional religiosa, para derrotar al fascismo. Post segunda guerra mundial se concretiza la alianza de gobierno tipo Frente Popular DC, PS, PC, pero es disuelta, al igual que en Chile con González Videla, por influencia de EEUU al inicio de la guerra fría. Berlinguer (1973) secretario general PC y organizador principal del eurocomunismo, analizando la experiencia de Chile intenta nuevamente formar esa alianza entre los tres partidos a pesar de la oposición Nixon-Kissinger, pero Aldo Moro presidente DC es asesinado por un comando desconocido. Post disolución de la URSS a inicios de los años 90, los tres partidos se disuelven y forman el Partido Democrático Social y gobernaron, al igual que hoy aliados a los libertarios.

Al nivel de las relaciones sociedad e institucionalidad, Putnam (1994) se pregunta, post la creación en los años 1970 de gobiernos regionales elegidos en Italia, cuál es el resultado de esa nueva experiencia institucional. Presentan evidencia empírica sobre la importancia de la formación de “comunidades cívicas” que antecedieron la formación de estas instituciones y exitosas en el campo agrario, vivienda y servicios de salud. Ellas tuvieron formas de asociatividad, confianza y cooperación que facilitaron el buen gobierno regional, la prosperidad económica y se conjugan con las condiciones de alianzas sociales y políticas analizadas en el desarrollo del país. Análisis similar realizó OIT sobre el nivel de desarrollo territorial de los distritos industriales de la tercera Italia entre pequeños y medianos industriales del centro-norte este (Pyke et al., 1992). Entre sus sindicatos, a pesar de la existencia de centrales socialista, demócrata cristianas y comunistas, la negociación institucional efectiva en Italia no sobrepasó el nivel de la fábrica, como en un comienzo ocurrió con las comisiones de fábrica, según análisis comparativo con Suecia de negociación de nueva tecnología

electrónica en el nivel nacional e Inglaterra y Alemania en el nivel de Federaciones (Falabella, 1985, 1988a, 1988b).

Corea, junto a Taiwán, representan los países más destacados de los llamados tigres asiáticos del desarrollo, a pocas décadas de su subdesarrollo post segunda guerra mundial. Corea vive un proceso de intervencionismo estatal y desarrollo económico y social desde 1953 con un fuerte impacto de la intervención de un Estado fuerte, con preocupación por el diseño de políticas públicas orientadas al desarrollo. El general Park ChungHee fue el propulsor de estas políticas de desarrollo industrial y el mayor artífice del proceso en su conjunto. Los resultados estadísticos indican la magnitud del impacto del intervencionismo Estatal, sobre todo a través de las políticas de inversión en Salud y Ciencia y Tecnología, C&T (Cruzat, 2018). El estudio de Cruzat encontró tres periodos característicos en el proceso de desarrollo, primero el desarrollo industrial y crecimiento económico, segundo la acogida a las demandas sociales y preocupación por el desarrollo social, y tercero la profundización de las políticas económicas hacia la transición a una economía inteligente.

En la comparación de políticas de desarrollo de Park ChungHee y la transformación de la política de la CORFO durante Pinochet, Cruzat encuentra las principales diferencias en los distintos mecanismos y orientaciones utilizadas en cada país. En Corea la orientación se centró en el desarrollo de capital humano e industrial y sus mecanismos de inversión en salud, educación y C&T. En Chile la orientación fue la liberación total de la economía y el retraimiento del Estado de todas las esferas de la sociedad y la economía, institucionalizado con la nueva Constitución de 1980. Del análisis se concluye que la política principal que caracteriza el éxito de Corea es la fuerte presencia estatal en el desarrollo y el diseño de políticas públicas quinquenales de incentivo al desarrollo industrial exportador. Argumenta en igual sentido Wade, *Governing the Market* (2004), subrayando un aspecto importante a tener en cuenta en el

desarrollo reciente de Corea y el Este asiático (Singapur, Taiwán, Hong Kong, China), el cambio *facilitador* sorprendente creado por el centralismo autoritario estatal en las primeras etapas de su desarrollo que, en Singapur, el de mayor crecimiento, es aún más fuerte.

Se sintetiza la política de desarrollo de Corea con la creación en primer lugar de planes quinquenales por el Gobierno de Park, robusteciendo la formación de ciertas industrias exportadoras y luego el fomento de industrias básicas para su sustentación, junto con políticas públicas extendidas de salud social e inversión en investigación y desarrollo. Lo sigue el desarrollo conjunto de exportaciones de empresas coreanas claves con japonesas, reparando así ese país en la post segunda guerra daños de su larga ocupación imperial. Finalmente se destaca el uso combinado de metodologías mixtas históricas coreana heredadas, las políticas públicas iniciales de Park, así como distintos gobiernos militares y democráticos que lo antecedieron y siguieron, que combinaron políticas pro mercado y pro intervención estatal en política económica y social a medida que se sustentaban, permitiendo la competencia o asociatividad externa según el momento de su desarrollo. Se extendió permanente la constitución democrática del país, permaneciendo actualmente en la cárcel por corrupción post gobernar, la hija del general Park. Los sindicatos industriales se extendieron con el desarrollo industrial y firmaron un acuerdo tripartito con el gobierno y los empresarios para superar con éxito la crisis de 2008 (Kuruvilla y Liu, 2010, 2014). La experiencia constata la capacidad de rehacerse de un país después de guerra civil, ocupación EEUU posterior y anterior de Japón, con políticas diversas de contención y desarrollo en democracia.

Taiwán nos presenta un desarrollo peculiar desde 1949 al refugiarse y dirigir la isla los llamados nacionalistas post su derrota en la guerra civil china. A diferencia de Corea donde la gran empresa histórica se reconstituye amparada por políticas estatales de desarrollo, los pequeños empresarios taiwaneses se constituyen en el motor principal de desarrollo del país junto a medianos. Muestran capacidad para articularse y conjugarse con políticas centrales del

Estado, relaciones económicas externas de inserción y a la vez de apoyo interno a su propia constitución. Lo lograron conjugándose con la capacitación de sus ingenieros en el exterior y, más que en gestión de negocios (MBA) considerados limitados, en la creación de valor y encadenamiento endógeno. En un comienzo el gobierno atrae inversión extranjera en áreas de interés nacional de desarrollo, asociándose y aprendiendo localmente para su incubación territorial, deteniendo luego la importación externa e inversión, para abrirla nuevamente cuando la madurez productiva y asociada de pequeña y mediana empresa logra consolidarse y exportar (Paix, 1996), como la industria computacional Acer. Durante este proceso centrado en pequeños emprendimientos, Taiwán retomó la democracia desplazando a nacionalistas conservadores de tradición autoritaria como Singapur (Kuruvilla y Liu, 2010), subrayando su capacidad de contención y desarrollo auto contenido en democracia.

A diferencia de los primeros cinco países analizados exportadores de productos industriales y recursos naturales desde donde inician su desarrollo, Corea y Taiwán no tienen recursos naturales originarios y lo hacen robusteciendo su propio y único desarrollo técnico ingenieril, industrial y de servicios.

Hemos analizado siete experiencias económicas, social, políticas diferentes de desarrollo en distintas regiones, que enriquecen nuestro análisis de las condiciones que facilitan su constitución social, según las dimensiones y niveles de análisis expuestas al comienzo. Encontramos logros y a veces limitaciones en su crear economías encadenadas más que enclave, con valor agregado industrial y que cubran al conjunto de las regiones del país, así como alianzas y formas de gobierno democrático que muchas veces las sustentan. Ellas crean las bases de sociedades más auto contenidas y constituidas socialmente, nuestro foco de análisis, y pueden aportar sus logros y a veces entrampes, como nuestra propia trayectoria, al debate constitucional iniciado, así como formas más endógenas de gobernar que de allí surjan y, en especial, el

robustecimiento de nuestro foco, la asociatividad social del pueblo que luego permite co-gobernar.

El desafío para constituyentes, futuros gobiernos de abrir nuevos espacios de formación de clase y pueblo

¿Qué podemos subrayar ante la construcción de una nueva carta por los constituyentes y los procesos de gobierno post Constitución para reconstruirnos socialmente desde hoy en distintas dimensiones y niveles, aprendiendo de nuestra trayectoria y experiencias de otros países?

De acuerdo a investigaciones del país y sus rasgos estructurales constatados como obstáculo para su desarrollo desde ocho regiones por sus Universidades, la *composición como sociedad* de nuestro país al inicio del proceso constituyente presenta fuertes rasgos transversales, que pueden tratarse en el debate constitucional y en las políticas públicas que de allí resulten (Falabella, 2021). Ellas señalan en primer lugar y a la vez el centro de nuestro análisis, el país tiene una débil *constitución social* por casi 50 años post dictadura (sindicatos, organizaciones gremiales, juntas de vecino). Se nutre también de una fuerte individuación resultantes de relaciones e ideología neoliberales, aunque también puede facilitar un positivo individuamiento personal (Jung, 1974), al insertarse en relaciones comunitarias surgidas de las transformaciones que resulten recogiendo experiencias discutidas de otros países y nuestra. Se nutren hoy día las regiones de relaciones intra-empresa como inter-empresas dirigidas en su mayoría verticalmente desde la gran empresa. Pero surgen paralelamente sindicatos con dirigentes nacionales en la CUT de Starbucks y su política empresa de entendimiento gremial, Walmart, cooperativas COLUN (empresa más valorada por chilenos junto a WhatsApp 2019, 2020, 2021) y cooperativa CAPEL, hegemónicas ambas en sus cadenas ante multinacionales y ante ex-cooperativa CONTROL, hoy CCU-Luksic (Falabella, 2000, 2005; Varas, 2020). Así mismo contrasta el estilo

de relaciones laborales e inter-empresa SURFRUT negociador-incluyente, versus transnacional TOMEI ex-IANSA con negociación patrimonial-hacendal (Peppelenbos, 2005). A ello se agrega relaciones gremiales amplias de estudiantes universitarios en *red* intra-CONFECH que se afianzaron en las movilizaciones de 2011 y destaca Lechner (1998) como nuevas formas de organización social y negociación del desarrollo. Boric, uno de los dirigentes de ese movimiento también abre perspectivas de reconstitución social y desarrollo compartido al proponer como candidato presidencial la participación de los trabajadores en la dirección de las empresas (discusión primaria TV, junio 2021).

En la *economía* que nos acompaña, hay varias transnacionales chilenas de producción, servicios operando en América Latina (mineras, forestal-celulosa, vinos, fruta, retail, finanzas, otras en proceso) a diferencia de la situación pre-dictadura (Cardoso y Faletto, 1969) con las cuales negociar post Constitución (mayor valor agregado, C&T, encadenamiento territorial, negociación intracadenas, renegociación tratados libre comercio, royalties nacional y extranjero en beneficio del territorio). También se puede discutir con esas grandes empresas acuerdos de desarrollo nacional, su encadenamiento territorial y en cadenas con micro-pequeña empresa, MYPE, la participación de trabajadores y sindicatos superando su relación vertical intra-empresa (Falabella, 2021; Ramos, 2009), inter-empresas (Peppelenbos, 2005) y relaciones laborales flexiprecarias de trabajadores incluso permanentes (Aguar, 2010). Lo facilita recoger experiencias discutidas escandinavas, coreanas, taiwanesas de transformación endógena industrial, servicio, por etapas desde exportación de recursos naturales a creación de maquinarias industriales, servicios de punta (Devlin y Moguillansky, 2009; Ramos, 1998), aún necesarios de potenciar en Chile. Igualmente, nuestra amplia experiencia histórica de transformación.

Institucionalmente, el cambio de Constitución con acuerdos nacionales de 2/3 abre espacio para realizar amplias negociaciones nacionales transformadoras del acuerdo elite 1987, la contradictoria

democracia de consenso resultante (Messner y Scholz, 1999; Moulian, 2005) y una democracia efectiva nacional y territorial descentralizada. Permite una nueva relación del Estado, sobre todo económica, con el país como en la República, en particular con una nueva CORFO técnica-autónoma estilo-República, en las condiciones de hoy y, principalmente, acompañando una descentralización regional efectiva (elecciones, recursos, funcionarios autónomos). Así mismo, reconstitución de partidos y relaciones amigables con el pueblo surgidas de la nueva constitución social y su cultura, al estilo del Moderno Príncipe, Nuevo bloque histórico, Hegemonía propuestos por Gramsci (1949) para derrotar a Mussolini y construir una nueva Italia con ética social. De allí surgió la concepción de un *nuevo bloque histórico* más tarde propuesta por Dimitrov como Frente Popular. Sobre esa base se puede renegociar, post Constitución y con base social y política que se logre constituir —a diferencia de 1891, 1964-1970, 1970-1973 y más cerca de 1938-1947— la negociación en joint-ventures con CORFO de grandes empresas e inversión extranjera o su desconcentración de propiedad y alguna forma de alianzas público-privadas y su encadenamiento con micro-pequeñas empresas territoriales y sindicatos. Estos acuerdos legales cambiarían las relaciones con los conglomerados concentrados, descrito anteriormente en *economía*, según los niveles de entendimiento u oposición de trabajadores y productores pequeños con grandes empresas en sus territorios, creando condiciones de negociación entre ellos, así como negociaciones para resolver el deterioro del medioambiente en zonas de sacrificio donde operan. *Medio ambiente* requiere institucionalidad propia post-Constitución que permita evitar su maltrato actual.

Así mismo, según la propia legalidad política lograda, se puede recomponer el tipo de gran empresa, hoy hegemónica y su política, similar a los acuerdos de reparación post II Guerra por ocupación de Corea por Japón, conjugando luego relaciones de cooperación Sindicatos, MIPE-gran empresa de beneficio mutuo, post hegemonía GE.

El *conocimiento* ha sido fuertemente des-cooperado en las relaciones gran empresa-MIPE y territorio, así como de esta y sus trabajadores (Ramos, 2009) y también en la cooperación Universidad-Estado, CORFO en particular. La redefinición de estos actores y sus relaciones es fundamental, así como el crecimiento de la inversión en C&T por la gran empresa (Fajnzylber, 1990), reducida casi exclusivamente a la inversión de CODELCO (Katz et al., 2000), impulsando la construcción de maquinarias, motor del desarrollo (Devlin y Moguillansky, 2009).

Nuestra reconstitución social desde los aprendizajes de nuestra trayectoria, experiencias de valor en otros países y el aporte de ambos a una reconversión social facilitados por acuerdos constitucionales y gobiernos que apliquen la nueva carta

No es fácil rastrear con especificidad el objetivo de este capítulo, que busca aportar hoy caminos de reconstitución social explorando nuestra historia y la de otros países relevantes para la transformación del país recién en marcha desde julio 2021 con el funcionamiento de 155 elegidos constituyentes del claustro y nuevo gobierno desde marzo 2022. La consideración de esas experiencias puede enriquecer la conversación y sus decisiones constitucionales, aportando en especial a la reconstitución social de un país desarticulado estructuralmente por una institucionalidad impuesta por casi medio siglo. Así mismo, la discusión posterior aplicando la nueva Constitución. Lo que recoge este capítulo son experiencias concretas, con logros y limitaciones que facilitan el avance a todo nivel, asociativo, institucional, económico con tecnología, valor agregado, sostenible y conocimiento más compartido con capacidad técnica propia, compartida, creando comunidad de actores y alianzas que permitan avanzar, articulándonos, cuidando los recursos que nos sustentan. Escuchando a mentores de nuestra trayectoria, como también a la asociatividad cívica que permeó los nuevos gobiernos regionales en Italia desde los años 1970, sus distritos industriales de

pequeños productores asociados del calzado, azulejos, textiles con niveles tan altos de productividad e inserción en el comercio como sus grandes empresas. Humberto Maturana, maestro de nuestra Universidad, con Ximena Dávila (2021) nos dice antes de irse pasados los 90 años *esa es nuestra urgencia, construir un entendimiento que permita transformar nuestro convivir cuanto antes, hacia uno en que busquemos la armonía en vez de ventajas sobre los demás*. Francisco (2015), en su Encíclica Laudato si, desde Roma alaba cuidar la madre tierra. Cuentan que sale en ropa ciudadana con conocidos a conversar en los barrios cercanos, como en poblaciones populares de Buenos Aires donde vivía, desde donde seguramente se nutrió para escribir Fratelli Tutti (Francisco, 2020) y nadie quede fuera entre inmigrantes del mediterráneo y Coronavirus.

Referencias

- Abramo, L. (1990). La experiencia del enfrentamiento con la estructura sindical oficial en *São Bernardo*. En M. Barrera y G. Falabella (Eds.), *Sindicatos bajo Regímenes Militares. Argentina, Brasil, Chile*. Ediciones CES, UNRISD.
- Aguiar, S. (2010). *El grado de flexiprecariedad del trabajo: El proceso de innovación y la relación capital-trabajo*. Tesis Magíster Ciencias Sociales.
- Alarcón, C. (2015). *Forests and the limits. The case of Sweden and Chile* [Doctoral Thesis, Swedish University of Agricultural Sciences].
- Avendaño, O. y Cuevas, R. (2018). Gremios empresariales y Sindicatos. En Huneus, C. y Avendaño O. (Eds.), *El sistema político de Chile*. LOM.

- Barerra, M., Henríquez, H. y Selamé, T. (1985). *Trade unions and the State in present day Chile*. UNRISD Ginebra, CES Santiago.
- Berlinguer, E. (1973). Anotaciones sobre los acontecimientos en Chile. *Boletín para el Extranjero del PCI*.
- Cardoso, F. H. (1974). Las contradicciones del desarrollo asociado. *Desarrollo Económico*, 14(53), 3-32.
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Cavarozzi, M. (2017). *Los sótanos de la democracia chilena 1938-1964*. LOM.
- Congreso LASA (2021). *Panel ECON//298*.
- CORFO. (2013). *Geografía Económica de Chile. Tomo 3*. CCHC, PUCCH, DIBAM.
- Cruzat, V. (2018). *Intervencionismo estatal y desarrollo económico social: El caso de la República de Corea 1953-2013* [Tesis Licenciatura, Universidad de Chile].
- Dávila, X. y Maturana, H. (2021). *La revolución reflexiva*. Paidós.
- De la Garza, E. (1993). *Reestructuración productiva y respuesta sindical en México*. UNAM, UAM.
- De la Garza, E. (2018). *Las empresas transnacionales*. (En edición). UAM.
- De Paula Leite, M. (2001). Estudio de Caso en Brasil. En G. Aghón, F. Alburquerque y P. Cortés (Eds.), *Desarrollo económico local y descentralización en América Latina: Un. Análisis comparativo*. CEPAL/GTZ.

- Delich, F. (1990). Demovilización social, reestructuración obrera y cambio sindical. En M. Barrera y G. Falabella (Eds.), *Sindicatos bajo Regímenes Militares. Argentina, Brasil, Chile*. Ediciones CES, UNRISD
- DeSchazo, P. (1983). *Urban Workers and Labor Unions in Chile, 1902-1927*. The University of Wisconsin Press.
- Devlin, R. y Mogueillansky, G. (2009). *Alianzas Público-Privadas*. CEPAL.
- Esping Andersen, G. (1980). The political limits of Social Democracy: State policy and Party decomposition in Denmark and Sweden. En M. Zeitlin, *Classes, class conflict and the State*. Cambridge, Winthrop.
- Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías posindustriales*. ARIEL.
- Esser, K., Hillbrand, W., Esser, D. y Meyer-Stanner, J. (1996). Competitividad Sistémica: Nuevos desafíos para las empresas y la política. *Revista de CEPAL*, 59.
- Estatuto de Co-determinación. (1977). Suecia.
- Falabella, G. (1970). Desarrollo del capitalismo y formación de clase: el torrante en la huella. *Revista Mexicana de Sociología*, XXXII, 1.
- Falabella, G. (1975). Clase, Partido y Estado: La CUT en el Gobierno de la Unidad Popular. *CISEPA 10*, P. Universidad Católica del Perú.
- Falabella, G. (1980). *Unions under authoritarian regimes. The Chilean union movement, 1973-1979*. Doctor of Philosophy in Development Studies. University of Sussex, England.

- Falabella, G. (1981). Labour in Chile under the Junta, 1973-1979. *Institute of Latin American Studies, 4*. University of London.
- Falabella, G. (1985). Microelectrónica y Sindicatos: La experiencia europea. *Claridad, 7*.
- Falabella, G. (1986). La co-determinación en Alemania y Suecia. En G. Falabella (Ed.), *Acuerdo y Conflicto en la empresa hoy. Experiencias, propuestas y discusión con sindicatos*. DT 63, VPO.
- Falabella, G. (1988a). Microelectronica e sindicatos: a experiencia europea. En H. Schmitz y R. de Quadros Carvalho (Org.), *Atomacao, competitividade e trabalho: a experiencia internacional*. Editora Hucitec.
- Falabella, G. (1988b). Introducao. Uma discussao teórico-comparativa: Analice de experiencias internacional. En R. Toledo Neder, L. Wendel Abramo, N. Heloísa Bigalho de Sousa, G. Falabella, A. Diaz y R. Aparecido da Silva, *Automoacao e movimento sindical no Brasil*. Editoras Hucitec, CEDEC, OIT/PNUD/IPEA.
- Falabella, G. (1990a). Trabajo temporal y desorganización social. En *Proposiciones, 19, y Estudios Rurales Latinoamericanos, 13*.
- Falabella, G. (1990b). La diversidad en el movimiento sindical chileno bajo el régimen militar. En M. Barrera y G. Falabella (Eds.), *Sindicatos bajo Regímenes Militares. Argentina, Brasil, Chile*. Ediciones CES, UNRISD.
- Falabella, G. (2000). Los Cien Chile. Más allá del país promedio. *CEPAL, LC/R.2020*.

- Falabella, G. (2005). La agricultura y su pequeña producción en una economía abierta: Visiones, sustentabilidad y alianzas. En A. Valdés y W. Foster (Eds.), *Externalidades de la Agricultura Chilena*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Falabella, G. (2008). Tripartism, economic-democratic reforms and socio-economic results, 1990-2007. En V. Andersson y S. Fryba Christensen (Eds.), *New Latin American Development Strategies*. Aalborg University.
- Falabella, G. (Ed.). (2021). *Desde los territorios. Repensar un Proyecto de país*. Social – Ediciones (en imprenta).
- Falabella, G. y Fraile, L. (2010). Tripartism and Economic Reforms in Uruguay and Chile. En L. Fraile (Ed.), *Blunting Neoliberalism. Tripartism and Economic Reforms in the Developing World*. Palgrave Macmillan-ILO.
- Falabella, G. y Fraile, L. (2014). Tripartismo y reformas económicas en Uruguay y Chile. En L. Fraile (Ed.), *Atenuar el neoliberalismo. Tripartismo y reformas económicas en el mundo en desarrollo*. Plaza y Valdés editores-OIT.
- Fajnzylber, F. (1990). Industrialización en América Latina: De la “caja negra” al “casillero vacío. *Cuadernos de la CEPAL*, 60.
- Francisco. (2015). *Laudato si*. Vaticano.
- Francisco. (2020). *Fratelli Tutti*. Vaticano.
- Galitelli, B. y Thompson, A. (1990). La política laboral en la Argentina del “Proceso”. En M. Barrera y G. Falabella (Eds.), *Sindicatos bajo Regímenes Militares. Argentina, Brasil, Chile*. Ediciones CES, UNRISD.
- Garrido, I. (2017). *Producción y trabajo flexible en la agroindustria chilena actual* [Tesis de Grado, Universidad de Chile].

- Gramsci, A. (1949). *Quaderni del Carcere*. Giulio Einaudi Editore.
- Gramsci, A. y Bordiga, A. (1975). *Debates sobre los Consejos de Fábrica*. Anagrama.
- Jung, C. G. (1974). *Dreams*. Princeton University Press.
- Katz, J., Cáceres, J. y Cárdenas, K. (2000). Instituciones y Tecnología en el Desarrollo Evolutivo de la Industria Minera Chilena. *Serie Reformas Económicas 53*, CEPAL.
- Katz, J. (2009). *Del Ford Taunus a la soja transgénica*. Edhasa.
- Kuruvilla, S. y Liu, M. (2010). Tripartism and Economic Reform in Singapur and the Republic of Korea.
- Kuruvilla, S. y Liu, M. (2014). Tripartismo y reformas económicas en Singapur y la República de Corea. En L. Fraile (Ed.), *Atenuar el neoliberalismo. Tripartismo y reformas económicas en el mundo en desarrollo*. Plaza y Valdés editores-OIT.
- Lechner, N. (1998). Tres formas de coordinación social. *Revista de la CEPAL*, 24(1/2).
- Messner, D. y Scholz, I. (1999). Sociedad y Competitividad en Chile. En K. Esser (Ed.), *Competencia Global y Libertad de Acción Regional* (pp. 1-17). Nueva Sociedad.
- Molina, S. (1972). *El Proceso de cambio en Chile*. Editorial Universitaria, Siglo XXI, Textos del ILPES-CEPAL.
- Monteón, M. (1982). *Chile in the Nitrate era*. University of Wisconsin Press.
- Moulián, T. (2005). La vía chilena al socialismo: Itinerario de la crisis de los discursos estratégicos de la Unidad Popular. En J.

- Pinto (Coord./Ed.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. LOM.
- Muñoz, O. (2018). *La industrialización chilena como proyecto de transformación*. Académica Española.
- Muñoz, O. (2007). Competitividad y emprendimiento: la difícil situación estructural de las pequeñas empresas. En O. Muñoz, *El modelo Económico de la Concertación*. Catalonia.
- Neder, R., Wendel, L., Bigalho, N., Falabella, G., Diaz, A. y Aparecido da Silva, R. (1988). *Automoacao e movimento sindical no Brasil*. Hucitec, CEDEC, OIT/PNUD/IPEA
- O'Donnell, G. (1975). Tensiones en el estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia. *Documentos de Trabajo, 11*. Estudios CEDES.
- Paix, C. (1996). Redes de empresarios: De la dependencia tecnológica a la innovación. El caso de Taiwán. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*.
- Parvex, G. (2020). *El rey del salitre que derrotó a Balmaceda*. Penguin Random House.
- Peppelenbos, L. (2005). *The Chilean Miracle. Patrimonialism in a modern, free-market democracy*. The Hague: CERES.
- Pinto, A. (1958). *Chile. Un caso de desarrollo frustrado*. Universitaria.
- Putnam, R. (1994). *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.
- Pyke, F., Becattini, G. y Sengenberger, W. (Eds.). (1992). *Industrial Districts and Inter-firm Co-operation in Italy*. International Labour Organization.

- Ramírez Necochea, H. (2007). *Balmaceda y la contrarrevolución de 1891*. LOM.
- Ramos, C. (2009). *La transformación de la empresa chilena: Una modernización desarticulada*. Universidad Alberto Hurtado.
- Ramos, J. (1998). Una estrategia de desarrollo a partir de los complejos productivos. *Revista de la CEPAL*, 66.
- Roxborough, I. (1984). *Unions and politics in Mexico: the case of the automobile industry*. Cambridge University Press.
- Scuratti, A. (2020). *M. El hijo del siglo*. Alfaguara.
- Varas, F. (2020). *El vínculo Territorial de la Cooperativa CAPEL con la Región de Coquimbo, 2019-2020* [Tesis de Grado, Universidad de Chile].
- Wade, R. (2004). *Governing the Market*. Princeton University Press.
- Zapata, F. (2004) *¿Democracia o rearticulación del corporativismo? El caso de México*. Seminario Internacional, Gobiernos democráticos en América Latina: balances y perspectivas. Santiago de Chile.
- Zapata, F. (2012). Rodolfo Stavenhagen, Siete tesis equivocadas sobre América Latina (1965). En C. Illanes y R. Suarez (Coords.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*. Siglo XXI, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidades Iztapalapa y Cuajimalpa).
- Zapata, F. (2015). La gran transformación (1930-1960). En A. Rodríguez Curi (Comp.), *Población y Sociedad 1808-2014*. Colección Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fundación MAPFRE.

Zeitlin, M. (1984). *Civil wars in Chile (or the bourgeois revolutions that never were)*. Princeton University Press.

IV

REVUELTA CHILENA



(Plaza de la Dignidad, 2019)

ESTALLIDO SOCIAL, PANDEMIA Y CIBERESPACIO: UN ANÁLISIS DESDE LA BIO-PSICOPOLÍTICA[†]

Camilo Sepúlveda-Queipul, Ignacia Salazar,
Paula Romero, Gabriela Gandolfi y
Germán Rozas*

Introducción

El presente artículo aborda la experiencia chilena desde el estallido social a la Pandemia COVID-19, desde la lectura de las Bio-Psicopolíticas que se instalan como estrategias de control de la población y de la subjetividad, extendidas hacia el ciberespacio en el actual contexto de crisis del Estado chileno de corte neoliberal y, sus respuestas ante las crisis.

El análisis aborda cuatro procesos de particular importancia durante el periodo de crisis, el primero referido a los Estados de Excepción para la realidad chilena en el contexto del estallido social y su extensión a la Pandemia COVID-19. Un segundo análisis se desarrolla sobre las Biopolíticas vinculadas a los procesos de salud/enfermedad/atención como una construcción neoliberal de la salud, incluida la salud mental. Mientras que el tercer nivel aborda las implicancias del ciberespacio como nuevo territorio de

[†] Artículo previamente aceptado, revisado y publicado en el Número 20 de la Revista Linales: Escritos sobre Psicología y Sociedad, de la carrera de Psicología, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Central.

* Camilo Sepúlveda-Queipul, Psicólogo. Magíster (c) en Salud Mental y Psiquiatría Comunitaria, Universidad de Chile; Ignacia Salazar, Estudiante de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile; Paula Romero, Estudiante de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile; Gabriela Gandolfi, Estudiante de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile; Germán Rozas, Doctor en Ciencias Humanas, mención Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile.

subjetivación Psicopolítica, para finalmente abordar el lugar de la exclusión de la comunidad durante la Pandemia COVID-19.

La protesta social de octubre-2019 inundó las calles de Chile y, mantuvo en vilo al país en el transcurso de dos meses, con una marcada represión estatal a un movimiento social heterogéneo, abrumado ante la mercantilización de la vida, que tuvo como hito el convocar a la marcha más grande de Chile con una estimación de 1.2 millones de personas en Santiago y unos 3 millones de personas en todo Chile, dando cuenta del inicio de la crisis de gobernabilidad en Chile.

Frente a un posible derrumbe social, el gobierno y distintos sectores políticos lograron llegar a un acuerdo mínimo de paz centrado en aceptar el cambio de la constitución, construida bajo la dictadura de Pinochet. Estas medidas y propuesta lograron liberar la presión y volver momentáneamente a la calma hacia fines del año 2019, la que duró hasta la conmemoración internacional de la Mujer trabajadora del 8 de Marzo del año 2020, que congregó a más de un millón de mujeres, que rechazaron organizadamente al patriarcado, con diferentes manifestaciones en la esfera social pública y privada.

El país se preparaba así para tener un año 2020 completo de explosión social, poniendo sobre la mesa una línea de cambios sociales, generando espacios de enorme creatividad en asambleas, cabildos, encuentros que imaginaban por fin otras posibles sociedades y futuros. En este contexto, apareció el virus del Coronavirus, el Covid 19, un virus desconocido que amenazaba expandirse al mundo y que, lamentablemente llegó rápidamente a Chile, transportada por las personas que retornaban al país de sus viajes de vacaciones y negocios por el mundo.

En ese momento el transporte aéreo constituyó una de las principales fuentes de contaminación intercontinental, ocurriendo este despliegue, por casi todos los lugares del planeta dando lugar a

cifras de contagio y fallecimientos en ascenso. La Organización Mundial de Salud, finalmente declara al COVID 19 una Pandemia, en un escenario nacional de crisis institucional y sanitaria causada por la sistemática privatización de la salud y precarización del Estado.

Ahora bien, paradójicamente para los gobernantes de Chile, el COVID-19 se transformó en un verdadero balde de agua fría en contra el estado de agitación social en el cual se encontraba el país, por lo que el segundo trimestre del 2020 estuvo marcado por un retroceso en el movimiento social, logrado no por la fuerza pública y los militares, sino por la imposición del virus y el escenario del miedo ante la muerte por posible contagio de la enfermedad. Así, la energía volcánica del estallido social se fue consumiendo lentamente hasta dejar al país vacío de movilización y, por otro lado, dando una milagrosa oportunidad a la elite gobernante de recuperación del poder perdido.

El Estado de Excepción

El Estado corresponde a la condensación de relaciones sociales de poder, de dominio, las cuales condicionan la sociedad e involucran a las comunidades. Para Osorio (2014) en las sociedades existen muchas formas de poder, por ejemplo: padre/hijo, hombre/mujer, confesor/penitente; medico/paciente; profesor/alumnos, clases dominantes/clases dominadas.

En todos estos territorios existe poder político, entendido como la capacidad de ciertas clases de organizar la vida de acuerdo con sus intereses y proyectos, rechazando o limitando así los proyectos e intereses de otras clases (Osorio, 2014). Por tanto, la expresión del poder político se ve en distintos ámbitos de la vida, como la gestión de las crisis sociales, la gestión de la salud y también la gestión de la vida en el ciberespacio.

Ahora bien, en Chile las tensiones entre Estado/Comunidad se desarrollaron en una relación relativamente democrática en gran parte del siglo XX, hasta que irrumpe la antidemocracia en 1973, y luego se instala el proyecto neoliberal hasta hoy en día. En ese sentido Monedero (2003) refiere que una de las estrategias del proyecto neoliberal ha sido la deslegitimación de los discursos colectivos y la insistencia en el agotamiento del Estado de bienestar, por parte de los centros de pensamiento neoliberal, alentando un giro en el diseño de la sociedad hacia el ingreso al mercado de todas las dimensiones de la vida a través de una progresiva incorporación del individualismo.

El quiebre del eje de la gobernabilidad por parte de las clases dominantes, fruto de la gigantesca e incontrolable revuelta social comunitaria del 18 de Octubre de 2019, tuvo como correlato la declaración por parte de presidente Sebastián Piñera del primer Estado de Excepción posterior al retorno a la democracia. Lo que implicó rápidamente una vuelta atrás en la historia, con el re-inicio de una intensa represión a los colectivos, generando violaciones a los derechos humanos, detenciones ilegales, muertes, torturas y maltrato sexual denunciados por diversos organismos internacionales, como Amnistía Internacional y Human Rights Watch (International, n.d.; Nash Rojas, 2019).

En Chile, existen dos momentos susceptibles de evaluación en torno a los Estados de Excepción, el primero instalado durante el estallido social y el segundo, ocurrido durante la Pandemia COVID-19 que, aunque corresponde al mismo instrumento legal, tiene diferencias cualitativas susceptibles de revisión.

Sin embargo, en general, los Estados de Excepción son, para Agamben, un proceso central para entender el funcionamiento jurídico y político de las democracias occidentales modernas, son "el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político" (Benente, 2019, p. 211)

Para Agamben, el sistema jurídico se funda en dos elementos contrapuestos: lo normativo jurídico –potestas– y lo anómico metajurídico —auctoritas— (citado en Carvajal, 2006). Ambos se necesitan el uno al otro para existir. Sin embargo, el Estado de Excepción es un momento en que el orden pasa a estar fuera de la ley, es un "espacio anómico en el que está en juego una fuerza de ley sin ley" (Carvajal, 2006). Así, el aspecto normativo del derecho —potestas— queda cancelado, mientras que la parte gubernamental —auctoritas— pretende seguir aplicando el derecho (Carvajal, 2006).

Es decir, el Estado de Excepción permite que el soberano se ubique fuera del marco legal, al mismo tiempo que está dentro: es el sistema jurídico el que permite que el soberano los declare, a su vez que estos suspenden la vigencia del marco legal (Benente, 2019). Esta suspensión de lo normativo, respaldó el uso de la fuerza contra los manifestantes mientras, las protestas arremetían contra estaciones de metros, supermercados, avenidas, plazas, estatuas y otros símbolos del capitalismo, así la fuerza del gobierno respaldado por este Estado anómico arremetía contra sus vidas.

Al respecto Agamben distingue, además, dos denominaciones para definir la vida: bios, la vida cualificada; y zoé, el hecho biológico de la vida. El zoé es intrínsecamente ajeno a la ley y, por ello, solo si la ley se suspende, es posible integrar al zoé dentro de ella (Benente, 2019). Es por eso que, mediante el Estado de Excepción, el derecho puede incluir al zoé en la ley (nuda vida), una biopolítica ejercida en este espacio anómico.

En paralelo al proceso, en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originalmente al margen del orden jurídico va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, bios y zoé, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Benente, 2019). Siendo

este espacio de nuda vida, aquel que permite la administración de la vida y muerte por parte del soberano.

Así, mediante este proceso, se crea la nuda vida, que luego puede ser administrada por el gobierno y, por tanto, el Estado de Excepción es el "mecanismo por el cual la vida es excluida y apresada por el orden jurídico". De hecho, lo decisivo del poder soberano es la producción de nuda vida como elemento político original (Benente, 2019), lo que conlleva a una indiferenciación que permite implementar el uso sistemático de la fuerza desmedida como forma de control de masas.

En la misma línea, Agamben concluye que eventualmente, el Estado de Excepción deja de justificarse por un peligro específico, real y "excepcional", y se mantiene vigente en toda situación, permitiendo que el Estado administre la vida permanentemente (Benente, 2019), o en otras palabras la administración de un proyecto político dominante, suspendiendo los derechos de la población y, controlando sus implicancias sobre la vida y la muerte.

Considerando lo anterior, es fácil imaginar cómo la declaración del Estado de Excepción en Chile no solo ha sido usada para declarar toques de queda, medidas sanitarias, prohibiciones de reunión, de movimiento, durante el estallido social, sino que también para justificar acciones contra la vida y la integridad de los ciudadanos empobreciendo de manera dramática la capacidad del gobierno para generar una estabilidad política en ausencia de este mecanismo, dada la fuerte crisis de legitimidad de instituciones y autoridades que se profundizó durante este periodo.

En este contexto, la Pandemia COVID-19 en marzo del 2020 instala un nuevo Estado de Excepción que permite nuevamente la restricción de los derechos fundamentales, el derecho a reunión, la requisición de bienes, limitación al ejercicio de la propiedad con la finalidad de restablecer la normalidad sanitaria en Chile.

Siguiendo la línea de Agamben, Granemann (2020) plantea que los grandes capitales —expresados en el Estado— han encontrado en el coronavirus la justificación perfecta para exigir a los trabajadores más sacrificios, incluyendo su propia vida. Entonces, las medidas sanitarias son un motor para generar mayores oportunidades de acumulación por parte de la burguesía y justifican todos los actos del Estado contra la clase trabajadora (Granemann, 2020). Es así que los trabajadores han debido exponerse y exponer a sus familias con la finalidad de mantener los recursos básicos para la vida, ante la ausencia de una respuesta del Estado de Chile para la población más expuesta al riesgo.

Sin embargo, De Sousa (2020) desafía la idea de que el Estado de Excepción es puramente control durante la Pandemia COVID-19, aduciendo que la realidad siempre va por delante de lo que pensamos de ella, por lo que a diferencia de Agamben que pone acento en la vigilancia y restricción con el consecuente peligro para la democracia, De Sousa (2020) plantea que ante el debilitamiento de los Estados y la falta de preparación de los sistemas de salud para hacer frente a la Pandemia, es que se instala una nueva concepción de Estados de Excepción democráticos, y también antidemocráticos, siendo la restricción de movimiento una de las pocas medidas efectivas para prevenir la morbilidad y mortalidad asociada al COVID-19.

En el mundo social, podemos encontrar evidencia de la utilidad de estos conceptos. Por ejemplo, organizaciones sindicales en Argentina responden movilizándose ante los incumplimientos sanitarios mínimos y los intentos de flexibilización laboral por parte de las empresas (Arecco, 2020). Tanto es así que en algunas empresas de transporte, de producción química y de alimentos, fueron los obreros sindicalizados los que, mediante la movilización, lograron imponer protocolos de seguridad para el COVID-19 (Arecco, 2020), siendo la propia organización sindical en el lugar de trabajo la que

consiguió que se garanticen las licencias, las medidas de seguridad y de cuidado de la salud (Arecco, 2020).

Gracias a la movilización, consiguieron que trabajadores en ciertas situaciones pudiesen quedarse en su casa sin perder su salario (Arecco, 2020). Así, aun cuando los trabajadores se autoimponen medidas sanitarias más estrictas, como la restricción de movimiento, estas restricciones nacen del valor de la vida y dignidad de los trabajadores, y no son entendibles como solo un mecanismo de control estatal.

En Chile el gobierno (hacia fines del año 2020) implementó una cuarentena selectiva, en la cual solo algunos sectores de la capital, Santiago, tuvieron confinamiento total. El sector oriente de la capital (de mayores ingresos) se benefició de esta medida mientras que, en las comunas más vulnerables, debido a la no aplicación de la cuarentena, el índice de contagios subía por condiciones de vida y trabajo precarias que favorecían la propagación del virus. Cabe destacar que no se dieron a conocer los criterios de selección de las primeras comunas en cuarentena del sector oriente (como Las Condes, Lo Barnechea, Vitacura, Providencia, etc.) hasta la liberación del primer informe epidemiológico por el Ministerio de Salud (Olmos y Stuardo, 2020).

El estudio de Olmos y Stuardo (2020) revela que “a pesar de que el concepto de vulnerabilidad es dinámico, las crisis sanitarias y humanitarias incrementan las desigualdades sociales y visibilizan las falencias estructurales de los estados” (p. 967). Falencias que, en el caso de Chile, fueron ampliamente denunciadas por el movimiento social de Octubre del 2019, pero que se acentúan con otras formas de control social.

Es así que, en nuestro país, la implementación del Estado de Excepción ha servido al gobierno para mantener el poder en medio de una profunda crisis de legitimidad, a costa de la suspensión del Estado de Derecho. Generando así, en palabras de Agamben, un

sistema jurídico chileno dual, con una normativa jurídica y otra anómica metajurídica, para mantener la gobernabilidad. Pasando el Estado de Excepción a ser un espacio vacío como una estructura de normas sin relación con la vida. De manera que hoy, el Estado cancela impunemente el aspecto normativo del derecho, con una violencia gubernamental que ignora el derecho internacional, para ejercer coacción a toda la ciudadanía.

Por otro lado, el Estado de Excepción democrático, que menciona De Sousa (2020), en Chile se encuentra marcado por los privilegios de quienes pueden acceder a las cuarentenas sin amenazar su subsistencia, de quienes pueden suspender su trabajo y mantener su vida, de quienes no usan transporte público, y nunca han estado expuestos a trabajos precarios.

El virus del COVID-19 no establece diferencias sociales entre clases dominantes, y dominadas, pero las cuarentenas sí, y estas han sido más difícil para unos grupos sociales que para otros. Al respecto De Sousa (2020), señala que para aquellas poblaciones que han vivido un sufrimiento injusto causado por la explotación capitalista, la discriminación racial y discriminación sexual que son contenidos con la metáfora de encontrarse al “sur”, son quienes han sido expuestos a una vulnerabilidad que ha precedido la cuarentena y que ha agravado su condición durante esta crisis.

En los datos de empleo en Chile, podemos encontrar ejemplos de estas diferencias. La tasa de desempleo en el primer trimestre del año 2020 alcanzó 11,2%, siendo la cifra más alta desde el 2010 (El Mostrador, 2020). Dado el aumento generado por el cierre del comercio y paralización de trabajos en terreno (como construcciones), muchos obreros perdieron sus principales ingresos necesarios para subsistir y en los sectores más empobrecidos del país se comenzó a ver nuevamente como la gente se tomaba las calles para expresar su descontento por las medidas que el gobierno había implementado hasta ese momento, cuando la escasez de dinero cada

vez se hacía más prominente y los recursos comenzaban a agotarse, entonces, las cuarentenas ya no eran iguales para todos.

Biopolíticas Sanitarias y Modelo Hegemónico en salud

“Son los hombres en sus relaciones con esas diferentes cosas que son los usos, las costumbres, los hábitos, las maneras de hacer o de pensar, y finalmente, son los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o las desgracias, como el hambre, las epidemias o la muerte.”

(Foucault et al., 2007)

Las Biopolíticas permiten develar el poder de hacer vivir, o dejar morir, que presentan los dispositivos de control del modelo neoliberal, y que cobran especial relevancia en cuanto al análisis del manejo en el país de la Pandemia COVID-19.

En las sociedades europeas del siglo XVI y XVII, el soberano ejercía su poder condenando o eximiendo de la muerte, pero, para ejercer tales disposiciones contaba con que su actuar era considerado legítimo. De modo que las dimensiones del vivir y el morir dependían del poder político cómo una intervención basada en la ley, que calificaba tales facultades como derechos (López, 2013).

El dejar morir, como el permitir vivir, se constituyen herramientas del poder político, las que se ocupan del cuerpo de la población en tanto sujeto-objeto del ámbito de la biopolítica.

Este cuerpo para la sociedad neoliberal, encuentra su preocupación en lo somático, o lo biológico, abordado desde una particular racionalidad, que lo saca del contexto histórico y cultural, para comprender a la población como un objeto a ser manipulado y observado desde la racionalidad del modelo médico hegemónico, que

ha encontrado en el espacio neoliberal su principal fuente de validación y normalización.

El modelo hegemónico en salud articulado desde el antropólogo Eduardo Menéndez (1998), se encuentra consolidado desde la triada de la salud, enfermedad y atención (s/e/a), que responde a una forma de entender la salud, el enfermar y la recuperación desde la mirada del modelo neoliberal. Implica que la salud se corresponde con un estado natural universal, lo normal en el hombre es estar sano, el enfermar, por el contrario, es alterar ese orden natural de salud y bienestar, aunque la experiencia de cuenta que, cursar por periodos de enfermedad es igualmente una situación natural en la vida de cualquier ser humano. Por otro lado, la atención responde a la tecnificación y especialización que ofrece un remedio específico, con un valor de mercado, vinculado a la enfermedad que altera el estado de bienestar.

A su vez, otra característica distintiva del modelo hegemónico en salud, se encuentra en la construcción de la existencia de una causa biológica concreta a la hora de comprender el origen de una enfermedad. Por tanto, en el contexto de la actual pandemia por Covid-19, el enemigo es el virus y se esconde al neoliberalismo como racionalidad que constituye la muerte y la vida, al establecer diferencias en las condiciones sociales de base, en las que la población experimenta las cuarentas, como se señaló anteriormente.

Para incidir en los cuerpos de la población, el modelo médico hegemónico se ha servido de herramientas como la estadística y la demografía, que permiten medir el comportamiento biológico de la población, facilitando establecer cuál es la norma y desviación de los cuerpos biológicos, así como las características de una vida estandarizada por los parámetros de la ciencia de la vida y la economía.

El modelo hegemónico en salud se instaure en la subjetividad colectiva desde el supuesto de la neutralidad científica, que ampara

supuestas decisiones técnicas, que cumplen la función de invisibilizar la ideología neoliberal que hay detrás del problema y de las estrategias de afrontamiento del gobierno chileno ante la pandemia del COVID-19. Ejemplo de esto, es la demora en instalar las cuarentenas generales en la población para limitar el impacto de la pandemia en la economía, o, la resistencia para dar una respuesta territorial basada en atención primaria, con la finalidad de centrar las decisiones en el gobierno central y bloquear la gestión local de la salud, sobre todo en el manejo inicial de la Pandemia COVID-19.

Un estudio desarrollado por Bilal et al. (2021) demostró que aquellas poblaciones expuestas a mayores inequidades (evaluada desde los años de escolaridad y hacinamiento), de 36 comunas de Santiago, presentan una mayor mortalidad que aquellas poblaciones en donde existen menores inequidades sociales. Lo que en palabras de los autores, contradice las declaraciones realizadas en septiembre del 2020 por el ministro de salud (Jaime Mañalich), quien señalaba que no existía una relación entre mortalidad y pobreza en Chile.

Entonces el discurso es que, en la Pandemia el enemigo pasa a ser el virus del COVID-19, y no las profundas inequidades sociales y territoriales que dan cuenta de una morbilidad – mortalidad diferencial que existe para los sectores más vulnerables de la población. Se instala el discurso del virus, con el objetivo de invisibilizar las demandas sociales que se encuentran detrás de la verdadera explicación del impacto de la Pandemia en Chile y en el mundo.

El Estado chileno se caracteriza por el desarrollo de un proyecto neoliberal y privatizador, empujando a los particulares a que sean ellos quienes asuman la responsabilidad y generen ingresos, liberando al propio Estado, en áreas como la salud, la educación y la seguridad pública, lo que se encuentra apoyado por la construcción de un sujeto social ad hoc al modelo hegemónico neoliberal.

Surge una construcción de subjetividad que se encuentra a su vez dada por la instalación de una espiritualidad, que opera en la lógica de la salvación individual, a través de una focalización en lo somático, reforzando el enlace exclusivo entre enfermedad, virus, cuerpo.

Es así como, el dejar vivir en el modelo neoliberal, es sólo posible para ciertos tipos de cuerpos, aquellos que se encuentran normalizados desde las ciencias de la vida y economía.

Por tanto, cabe preguntarse quién es el sujeto del modelo neoliberal. Al respecto el filósofo Byung-Chul Han (Han y Arregi, 2012), señala al individuo como “Sujeto del Rendimiento”, aquel que es soberano de sí mismo, que no se encuentra aparentemente sometido a nadie, solo a su propio esfuerzo, o a su capacidad para generar rendimiento. Entonces, el sujeto joven y productivo es aquel que participa del proyecto neoliberal, aquellos a quien dejar vivir, o que en el contexto de Pandemia tienen la posibilidad de sobrevivir desde su propio sacrificio o sometimiento, en contraste con los adultos mayores, que se encuentran excluidos de la participación social en tanto ya no son sujetos de producción. En esta población el Gobierno ha puesto el acento en la respuesta somática, pero, no en las determinaciones sociales que condicionan la salud, como, por ejemplo, en el empobrecimiento sistemático de las pensiones que han dejado a esta población en condiciones de extrema vulnerabilidad, limitando la intervención y foco del Estado solo a la intervención biológica, como es la priorización por las vacunas, pero jamás sobre el modelo de pensiones.

El modelo hegemónico en salud se caracteriza por entender la enfermedad como una desviación del funcionamiento biológico normal, por tanto, la salud en este contexto de pandemia mundial tiene que ver directamente con la cantidad de ventiladores, evaluaciones disponibles (PCR), y vacunas. No con las condiciones

de vida, constituidas a partir de las determinaciones sociales que interceptan la vida de la población.

Ahora bien, en el contexto internacional la OMS ya advierte que la vacuna ha sido un enorme fracaso moral para la humanidad, dado el acaparamiento de los países ricos de las dosis de fármacos, que en colaboración con los fabricantes de vacunas han buscado la aprobación regulatoria de sus vacunas, en aquellos de más altos ingresos. En comparación con el escaso contacto con países de bajos ingresos, lo que muestra que los procesos de salud / enfermedad / atención, responden directamente a criterios económicos y sociales.

Es así como, el Biopoder adquiere su mayor impacto y preponderancia ante la muerte. Reclamar la muerte y exponerla no solo a los enemigos sino a los propios ciudadanos manteniendo la capacidad de gobernar, se corresponde con una fuerza normalizadora implacable. Para Foucault (Foucault et al., 2007), la biopolítica encuentra en el racismo, por ejemplo, la excusa perfecta para la interrupción de la vida, en tanto, son sacrificados aquellos sectores de la población que son fácilmente estigmatizables.

Siguiendo a De Sousa (2020), es posible ampliar esta acción normalizadora a poblaciones explotadas por el capitalismo, que viven discriminación racial y sexual, y que, por esa condición, son quienes han vivido una exposición diferencial durante la Pandemia COVID-19.

Esta exposición diferencial no solo tiene efectos sobre la salud física de la población, además es posible rastrear su correlato en la salud mental. Una revisión desarrollada por Júnior et al. (2020) da cuenta de la especial consideración en salud mental que deben tener migrantes y refugiados, ya que, las dificultades que estos enfrentan con la pandemia de COVID-19, se ven aumentadas, ya que muchos de ellos viven en situación de hacinamiento, malos estándares de higiene, mala nutrición, saneamiento muy bajo, falta de acceso a vivienda, atención médica, servicios públicos y seguridad. Lo que,

vinculado al miedo y la incertidumbre, puede generar una crisis profunda de salud mental además de la infección por COVID-19.

En esta misma línea, un informe de las Naciones Unidas da cuenta de poblaciones específicas expuestas a un mayor riesgo de tener problemas de salud mental, como adultos mayores que pueden ser víctimas de estigma y abuso, niños con discapacidad y en situaciones de calle (United Nations, 2020).

Por su parte, las mujeres corresponden a otra población que ha experimentado un mayor impacto en su salud mental, una investigación en India mostró que el 66% de las mujeres informaron estar estresadas en comparación con el 34% de los hombres. Mujeres embarazadas y madres son potencialmente propensas a estados ansiosos debido a la dificultad de acceso a servicios sociales, el miedo a la infección y, a la violencia de género (United Nations, 2020).

Esta información indica cómo las vulnerabilidades sociales impactan de manera diferencial en las poblaciones más estigmatizadas y explotadas por el modelo neoliberal y, a su vez permiten dar cuenta de la tensión y límites del modelo hegemónico en salud mental, principalmente la perspectiva biomédica, en cuanto a su naturaleza técnica-ideológica, que tiene la responsabilidad histórica del ejercicio uniculturalista de la praxis biomédica (Madariaga, 2008).

Para Madariaga, (2008) el modelo biomédico representa una fórmula de explicación de la salud mental, basada en la expresión de elementos económicos, políticos y culturales desarrollados desde el siglo XX, que tienen como objeto proponer procesos de salud / enfermedad/ atención, que favorecen enfoques orientados a la individualización, y la focalización en una neuro-norma, y no a la expresión de las inequidades sociales que determinan la salud mental de la población. En palabras del autor:

Esta propuesta pretende superar nodos históricos generados por el modelo biomédico (positivista y, por tanto, reduccionista): la primacía de lo individual por sobre lo colectivo, de los fenómenos biológicos por sobre los sociales, de las acciones curativas por sobre las preventivas y promocionales, de la atención clínica por sobre la intervención comunitaria, y, a partir de los años ochenta, la hegemonía de los modelos de gestión mercantil en salud por sobre los salubristas (Madariaga, 2008, p. 1).

Tomando en cuenta, las diferentes dimensiones desde las cuales opera el modelo médico hegemónico en la salud de la población durante la Pandemia COVID-19 y, el modelo biomédico en salud mental, es posible dar cuenta entonces, como señala Madariaga (2008), que una respuesta oportuna a la salud de la población, encuentra su posibilidad de transformación en un contexto sociopolítico, económico y cultural que garantice los derechos de las comunidades y las personas, como principio rector que permita el disfrute del patrimonio social, económico y cultural del país, para una verdadera protección de la salud, y no en una perspectiva mercantil basada en vacunas, ventiladores y estadísticas distanciadas de la totalidad de las necesidades de la comunidad.

Psicopolítica y Virtualidad

La virtualidad está imbricada en un momento epocal clave: el neoliberalismo y la hiperindividualización. Las transformaciones de la sociedad del último siglo han sido revisadas en extenso por Bauman (citado en Sánchez y Velayos, 2020), quien apunta a disponer de los derechos humanos asegurados y, acto seguido, observa que el sujeto ahora solo debe preocuparse por cómo realizar su proyecto vital de manera particular, aislada. Esta libertad viene acompañada por una atomización de la vida: caen las comunidades y lo colectivo. El individuo se ve obligado a crear su propia realidad,

empujado a creerse independiente de los demás, en una atmósfera que dice que somos todos diferentes.

Dicho esto, es interesante tener esta perspectiva en cuenta, cuando en la ventana histórica de la revuelta de 2019 en Chile, existieron atropellos a los derechos humanos y pese a la posibilidad de un cambio constitucional para el país, la dirección y las dinámicas de producción y consumo no han postergado el neoliberalismo, desde un capitalismo cognitivo. Este último concepto, alude a que el capital ha cambiado y ahora la fuerza productiva no es un recurso privatizable, sino que corresponde actualmente a los saberes humanos (Gorz en Gascón, 2008). El capitalismo cognitivo pone a la venta la creatividad de las personas, como una forma de sostenibilidad de la modernidad desde la peculiaridad.

Deleuze (2011), por su parte, ya venía exponiendo que las grandes instituciones disciplinarias de Foucault irían quedando atrás. Como él mismo expone, ¿por qué seguir disciplinando desde la fábrica, el hospital o la escuela, cuando estos se pueden trasladar a domicilio? Hay un movimiento hacia una sociedad que el francés denomina *de control*. Sociedades que empiezan a prescindir de la reclusión y se abren cada vez más sobre sí mismas, dejando al poder fluir de manera invisible y sonriente.

Lo que queda claro, más allá de las particularidades de nuestro escenario, es que la sociedad disciplinaria que Foucault avizoraba parece haber cambiado. La forma de control de la población biopolítica, entonces, también ha mutado. En ese sentido es que Han (2018) ha formulado la idea de la “Sociedad de Rendimiento”, donde el neoliberalismo ha penetrado tanto en el sujeto que, este pasa a ser su propio dispositivo de control y hace de sí mismo, su propia empresa.

La sociedad actual es una sociedad del rendimiento, que avanza hacia una especie de auto-inmolación en el trabajo por parte del

propio sujeto y de volver al otro día al trabajo con una sonrisa en el rostro (Han, 2018). Mi felicidad, mi trabajo y, en definitiva, mi realidad depende de mí y solo de mí. En caso de sentirme mal, puedo acudir a la autoayuda o a los dispositivos psiquiátricos-psicológicos, pero jamás a mi comunidad. Esta sociedad de rendimiento tiene un control psicopolítico: ofrece todas las posibilidades al individuo, lo seduce, lo invita a quedarse en sus redes. El sujeto, obnubilado, se entrega al consumo, a esta ilusión de autodeterminación. Sin embargo, en ese movimiento, se vuelve dependiente al entramado que la hegemonía de consumo ha creado.

Teniendo en cuenta que esta sociedad del rendimiento no es una superación completa a la sociedad disciplinaria, siguiendo el análisis de Valencia y Sepúlveda (2016), ellos observan que la psicopolítica y la biopolítica son formas de poder que se traslapan, yuxtaponen y superponen entre sí. En la psicopolítica, es relevante notar que los particulares se mantienen dentro de estas plataformas virtuales solo en cuanto cumplen con las exigencias normativas, es decir el usuario logra mantenerse allí mientras sea “bien portado”. Por tanto, en el universo de lo informático se complejiza la posibilidad de una subversión desde las comunidades virtuales. Hecho este alcance, pareciera que internet acelera el desecho de los dispositivos etnia, género y clase como articuladores base del poder y, por otro lado, administra la subjetividad condicionándola en una necesidad de capitalización que gestiona todo lo creado, toda la expansión digital, en coherencia con la reproducción exponencial que dibujan los proveedores.

Deleuze (2011) ya explicaba que la sociedad disciplinaria seguirá teniendo resquicios, dejando enormes vestigios que continúan existiendo entre nosotros como monumentos al poder disciplinario que nos habría abandonado. Celebramos así en la virtualidad, la muerte de muchas de las instituciones que se componen disciplinariamente, como el modelo de familia, la rigidez

del género, la relación experto-beneficiario; generando la ilusión de ser libres y capaces de elegir cómo hacernos a nosotros mismos.

Entonces, lo que se pretende dejar en claro, es que en el ciberespacio y, más específicamente, en las redes sociales, se condiciona de manera explícita e implícita una manera de ser. Modo de funcionar que no sólo tiene efectos en el ser y tránsito virtual, sino en la totalidad orgánica de los usuarios. Se insta a los individuos a producirse a sí mismos por mayor visibilidad, incitándoles a ser un nudo de ruido; centros de atención que concentre a grupos con los mismos intereses, de manera que los algoritmos optimicen la venta de las empresas, alimentando una lógica de consumo insaciable. No solo precarizando la posibilidad de crear mundo, al quedar atrapados en los despóticos dictados que cada red social estructura en un circuito de existencia, sino que también se estimula una producción hiperindividualizada, acentuando un narcisismo generalizado, un profundo ensimismamiento, con implicancias todavía poco estudiadas.

La humanidad en expansión habla un nuevo lenguaje, producido por esa novedosa coincidencia facilitada por el impacto de las tecnologías de la información en las sociedades contemporáneas. Pero, aunque todo sea transformado desde el nivel virtual, dado el contexto pandémico, no todas las sociedades son parte de ese espacio, ni lo son de la misma forma.

A la ciudad global creada en internet, se accede tan profundo como lo permitan una serie de factores entre los cuales, están las condiciones materiales de cada internauta. La desigualdad en este sentido daría oportunidades –en la actualidad, por ejemplo– a aquellos individuos que logren adecuarse a las políticas dispuestas en el afrontamiento del virus. Dadas las condiciones políticas, en que los Estados se auto-despojan de su responsabilidad social, no todos los integrantes de la sociedad tienen las mismas oportunidades, quedando fuera quienes se encuentran situados abajo en la irrelevancia, no sólo

expuestos al daño sino también al margen de los avances culturales. La privatización de todas las instituciones implicadas en la formación de los individuos, acentúa la brecha digital en tanto deja que los factores que permiten el desarrollo de las potencialidades individuales, se articulen según el límite que marque la capacidad de consumo que permita su ingreso económico para acceder a las herramientas.

La desigualdad determina una participación diferenciada de las personas en la cultura y en el desarrollo de los estilos de vida, que caracterizan a la ciudad global de internet –aparentemente libre– como un nuevo nivel en el que se reproducen las mismas contradicciones del modelo neoliberal. Dicho lo anterior, la bifurcación ficticia entre tecnología/cultura y humano/orgánico, como indica Haraway (2020) en su manifiesto *Cyborg*, no puede simplemente disolverse sin distinguir las consecuencias políticas, la discriminación y la exponencialidad con la que algunos sectores son desplazados al borde de la participación en las redes.

Es así como, la potencia emancipadora dada en el encuentro que permiten los espacios de socialización en el ciberespacio, al contrario de lo que se pensaba, encapsula a los usuarios en la ficción de individualidades autónomas, lo que se encuentra lejos de posibilitar una subversión a la producción virtual artificial y territorial. Al estar constantemente estimulado tras la búsqueda del éxito, la autonomía sólo permite al individuo trabajar por su refugio virtual, el cual pinta con consignas que desde la experiencia propia den justificación simbólica a su representación y a su malestar, pero no construye alternativas, ni propuestas, ni un criterio político para lo que le excede.

Mientras la internet se vuelve cada vez más ubicua, la creciente brecha digital no tiene principalmente que ver con los límites del acceso pagado, sino más bien al contenido consumido y al imperativo de autoconfigurarse en las redes como un objeto de deseo, en esos

mismos términos de consumo. Si bien, está en debate la consideración del acceso al internet como un derecho humano, dada la evidencia respecto a que internet no es inherentemente democrático ni emancipador, también es importante poner en debate su dominio. ¿Quién domina la mayor parte de la infraestructura de Internet, desde los cables de fibra óptica submarinos hasta los grandes centros de procesamiento de datos, las plataformas de información a las que consultamos y las políticas de comunidad que circunscriben y limitan la multiplicidad de cada usuario?

Por otro lado, el xenofeminismo, visto por Laboria Cuboniks (2015) y encabezadas por Helen Hester, abogaría por una subversión de la mediación tecnológica en favor de un feminismo de ingenio, centrado en el potencial emancipador de aquel espacio en donde se entrelazan las vidas de manera abstracta, para poner la energía digital productora de realidad a trabajar maquinísticamente desde conexiones no determinadas por categorías de género. Dicho de otra forma, hay quienes, desde esa perspectiva antinaturalista, trabajan apostando por la artificialidad como opción, la cual podría crear una libertad que transforme las propias condiciones de alienación dicotómicas, ensayando condiciones ideales para una interfaz tecnopolítica, exigiendo ante las injusticias “dadas”, una reforma estructural, maquina e ideológica desde una racionalidad “femenina”.

El mundo digital, lejos de ser un espacio neutro de influencias en donde se promuevan la explotación de los recursos virtuales, principalmente consta de un espacio transitable, no habitable, que permite una concentración efímera de intereses. Usuarios comunes, de diferentes formas, son incitados a consolidarse como creadores de contenido que obtienen mayores recompensas, mientras atajan por mayor tiempo a la mayor parte de consumidores asociados a sus respectivos nichos, para quedar conectados y ser susceptibles a publicidad y consumo específico.

Lipovetsky (2000) habla de una personalización-psicologización del individuo. El proceso de personalización refiere a un centramiento en la persona individual, amparado y apoyado en la psicologización de la vida, donde el discurso de la disciplina psicológica de atender al sujeto pasa a garantizar la importancia de esta época, enfocada en el yo. De aquí es que emana, también, la necesidad de voltear hacia psicologías más comunitarias, con horizontes colectivos y proyectos políticos. Sin embargo, el diagnóstico del autor es la compleja paradoja de un emisor que se vuelve su principal receptor: un neoliberalismo que da lugar a un narcisismo sin precedentes. En nuestros celulares, a gusto del consumidor, subimos historias de Instagram para quien las vea. Gritamos al vacío menudencias, sin el respaldo de una comunidad detrás. Twitteamos neuróticamente nuestras opiniones, sin que nadie lea realmente.

Concluyendo, la discusión que se puede hacer sobre el ciberespacio es amplia, lo importante es entender que el espacio virtual se erige como otra trinchera de dominación de los poderes fácticos. Nos vemos empujados como sociedad a la vida virtual, aun cuando gran parte de la población no tiene los recursos materiales para poder llevar a cabo una tele-vida. ¿Qué pasa con la comunidad organizada, un cabildo convocado o, en definitiva, un pueblo en lucha en el ciberespacio?

El espacio virtual parece volverse un arma más útil al poder, dejándole funcionar más silenciosamente, más acechante. Trabaja desde las áreas más íntimas, alejándonos de la organización social, del contacto con el otro y lo reemplaza por la ilusión parasocial de likes en Instagram y matches en Tinder, que sólo son una forma de relacionarse con uno mismo, el otro alimentando mi narcisismo. Y en el contexto del control pandémico, el ciberespacio no solo sirve para mantenernos ensimismados, sino que activamente nos bombardea de publicidad estimulando que pidamos comida chatarra por delivery y que compremos chucherías a domicilio. Ensimismados, alienados y

profundamente aislados, nos encontramos en una situación que no solo es atravesada por la biopolítica, sino que también, ocupa los últimos avances culturales, en la optimización de una psicopolítica que está creando a un nuevo humano.

Exclusión y Comunidad

Por otro lado, la sociedad no puede funcionar sin el sector popular, entendido este como el sector que aporta la mano de obra, su propio cuerpo para sostener la sociedad, y la ciber sociedad. La Pandemia COVID-19 ha puesto en evidencia un cambio profundo en la forma de funcionamiento del mercado, caracterizado ahora por un sistema de producción, compra y venta articulada en el mundo digital, pero sustentado en lo material.

Cientos de labores se requieren y son indispensables para ello, desde alimentar al ganado vacuno, cortar árboles, construir edificios, trasladar productos, labores de aseo y limpieza, preparación de alimentos, la pesca en el mar, la extracción minera, manejar los aviones, cargar bencina y, así suma y sigue. La pregunta es ¿quién debe hacer esta labor, en quienes se piensa para ello? Por supuesto que, para nada en el sector acomodado o medianamente acomodado, sino precisamente en el sector popular, en los marginales, obreros, migrantes que se encuentran lejos del acceso al espacio virtual, el sector que durante la pandemia ha sido “carne de cañón” para tomar en sus manos la materialidad de las cosas (cargadas de virus) y tomando contacto con otros iguales, en el transporte y en el trabajo.

En esta dinámica social, la economía debe continuar, la producción debe mantenerse, no solamente con materiales de primera necesidad. Este movimiento no puede darse el lujo de bajar sus ritmos de entrada y salida. Por ello es que, la sociedad aprendió a sobrellevar la Pandemia, manteniendo la economía en marcha, desde sus dimensiones virtuales y, por otro lado, materiales.

Finalmente ocurre que la población más joven, acomodada y productiva logra esquivar la enfermedad, ambientadas a los espacios de la virtualidad, pero las personas de mayor edad, jubilados con insuficientes pensiones, han sido también muy afectados, debiendo enfrentar este contagio y esta enfermedad con recursos escasos, ocupando dinero no disponible y, en definitiva, asumiendo los enormes costos que significa la difuminación de la contaminación por los sectores más vulnerable de la población.

Ahora bien, en la medida que la autoridad sanitaria observaba alguna disminución en las cifras de contagiados y enfermos, las cuarentenas se hacen menos presentes, pero continúan estableciéndose territorialmente. En esta realidad, aparece las salidas a la calle, pero ahora con sospecha del otro y de todos como posibles contaminadores, lo que puso un límite al vínculo social, se toma distancia de quienes se acercan, y las personas se escapan hacia los pasillos vacíos. No obstante, el virus seguía allí, surgen los rebrotes, las segundas olas, matizada con una mayor ferocidad del virus debido a su capacidad de mutación y de adaptación a los seres humanos y a sus diferentes formas de vida.

Pese a este contexto de distanciamiento social, surge una amplia franja de actores que se oponen a las medidas sanitarias exclusivamente biologicistas, a través de manifestaciones cotidianas que se expresan en barrios y poblaciones, movimientos callejeros, oponiéndose directamente a la policía y las fuerzas del orden. No obstante, estas acciones y otras atenúan el impacto social de estas políticas contra la Pandemia en la medida que ponen en ejercicio la solidaridad entre los vecinos, adoptando iniciativas de socorro comunitario a través del apoyo a casos puntuales de enfermedad, o la instalación de ollas comunes para atender problemas de alimentación y de hambre.

Vale reflexionar aquí, sobre el porqué de estas expresiones de oposición. En ese sentido, tal como señala De Sousa (2020), son una

crítica a estas decisiones sanitarias que no consideran al sector popular en su cotidiana dimensión, en cuanto es una población que no tiene recursos, no tiene ahorros, con problemas de salud, de educación, de trabajo, y actualmente con un alto porcentaje de cesantía; es un sector cuya dinámica laboral habitual era ganar dinero sólo para alimentarse por el día, dinero que no alcanza para el día siguiente; un sector que tiene escaso espacio en sus reducidas viviendas, con dos o tres familias por casa-habitación, habitualmente con un promedio alto de niños, niñas y adolescentes. En otras palabras, viven en un lugar estrecho que estimula la violencia, el femicidio, el castigo a los niños y los ancianos, el consumo de drogas y alcohol, entre otros.

Es decir las medidas sanitarias, frente a esta realidad del sector popular, definitivamente no están pensadas para ellos, sino que nacen desde una perspectiva particular de la sociedad, desde un balcón social de privilegio, que piensa en soluciones, acorde a las condiciones de vida de sectores medios altos, los cuales tienen ahorros, tienen sus necesidades básicas satisfechas, tienen espacios de vivienda suficientemente amplios, tienen además, los medios informáticos ya sea computadores y acceso a las redes virtuales, que hace de ellos una población que puede ajustarse a las medidas de cuarentena, sin salir de casa e igualmente mantener su fuente laboral que le puede proveer de dinero, que cuenta con inversiones previas y, principalmente cuentan con condiciones óptimas y favorables para el teletrabajo, e incluso más, la posibilidad de despliegue de nuevos negocios en el espacio virtual.

Igualmente, en otro ámbito social, hay una persistencia opositora en los movimientos sociales feministas, ecologistas, indigenistas, LGTBI+, quienes mantienen sus argumentos en la comunicación virtual o directamente en manifestaciones callejeras, muchas veces exponiéndose al contagio.

Cabe preguntarse, ¿cuál es la reacción del gobierno, del poder, frente a esta franja de oposición? La respuesta es muy clara, pues, la opinión gubernamental es que la realidad actual ya no es la manifestación, el estallido social y sus reivindicaciones, sino que actualmente vivimos en una superficie cargada de enfermedad y de contagio. Por tanto, el ciudadano debe concentrarse en ello y aceptar las medidas sanitarias impuestas por el Estado y no preocuparse de otra cosa. De modo que no cabe una acción opositora, por cuanto es considerada extemporánea a lo que está ocurriendo, por tanto, dicha acción crítica, bajo la mirada atenta de quienes detentan del poder, es deslegitimada, rechazada y considerada sin argumentos válidos. De allí que la oposición callejera, es reprimida y los esfuerzos del poder han sido determinar leyes, decretos y argumentos jurídicos para atacar, golpear, reprimir y encarcelar a cualquier acción de oposición al accionar gubernamental.

Así el opositor, para el poder, ya no es un actor político, sino un delincuente, que no se atiene a la realidad definida por el Estado y que su oposición es un atentado al progreso, a la modernidad y a la ciber economía que se pretende establecer, por lo que son invisibilizados, negados o reprimidos por la fuerza.

Para finalizar, la comunidad como agrupación humana, en el polo opuesto de la promoción individual del sistema, aparece actualmente invisibilizada. Pero no ha desaparecido completamente, es un fenómeno que pareciera pertenecer a otra dimensión, pues al igual como ocurrió con el estallido social de Octubre del 2019, frente a la primera fractura de esta sociedad excluyente, nuevamente hará su aparición, más aún en el caso de Chile, país que se encuentra en el proceso de elaboración de una nueva constitución.

Dentro del análisis aquí propuesto, es posible afirmar que los marcos de control de la vida no solo son biopolíticos. La realidad, mucho más perversa y autoritaria, hace confluir a la biopolítica con otras explicaciones de la administración del poder, como lo podrían

ser la psicopolítica de Han (Han y Arregi, 2012) o la necropolítica propuesta por Mbembe (2011).

Es importante notar que la matriz operativa, en otras palabras, el *modus operandi* del control de la vida ha transitado desde la negatividad a la positividad. Por negatividad nos referimos, siguiendo a Han (2018), a aquel poder restrictivo, que niega la libertad. En contraparte, la positividad guarda relación con el ejercicio permisivo y silencioso del poder. Sería un craso error creer que esta positividad es, valga la redundancia, positiva para el desarrollo de nuestras vidas.

Pero tampoco, es tan tajante la transición de la negatividad a la positividad, como se podría imaginar. Puesto que, ante la necesidad, el gobernante hace uso de la negatividad de la biopolítica. Sin embargo, mientras se restringen derechos, paralelamente se nos bombardea de comerciales de Mercado Libre, Rappi o el delivery de tu retail favorito, llamando activamente a comprar y exponer la vida de alguien más al posible riesgo de un contagio.

Quizás, si se hubiesen escuchado las voces de los cuerpos médicos y de salud, quienes han dejado el alma en sus (hoy) espinosos trabajos y arduas jornadas, las medidas bio/psico/necropolíticas que ha tomado el Estado habrían tomado otro rumbo. Es llamativa la positividad neoliberal que emana del bombardeo de la idea del “héroe” para referirse a quienes trabajan en pandemia. Una vez erigidos como próceres, nadie se preocupa por la vida y condiciones de trabajo de quienes están en servicios esenciales.

Hoy, que se prohíben los eventos públicos, pero no se cierran los malls, queda en descubierto un Estado que prefiere cuidar los capitales antes que las vidas. La balanza se ve completamente desplazada hacia al lado de la economía por sobre el peso de las personas, a quienes se debe la democracia y la posibilidad de gobernar. Aún con la presencia de tanta biopolítica, el virus sigue

siendo una realidad por la que hay que vacunarse y ocupar mascarilla para cuidar nuestra integridad y la de nuestra comunidad, así como, favorecer los procesos de ciudadanía que amparan los cambios y transformaciones del Estado, a través de la participación activa.

Es posible comprender y analizar el manejo de la Pandemia COVID-19 en Chile por parte del Ministerio de Salud, desde el modelo hegemónico en salud, y la triada de salud/enfermedad/atención, que explica por qué la salud es entendida, y atendida exclusivamente desde su dimensión somática, excluyendo las condiciones sociales y de vida que se relacionan con los procesos de salud y enfermedad.

Si bien es cierto este paradigma, que se fundamenta en una larga tradición científicista de las ciencias naturales y tecnificación de los campos de conocimiento, ha decantado no solo en la mejora de las condiciones de salud de la población, que sin duda se han logrado gracias al avance de las ciencias biomédicas, entre otras. Pero, a su vez, estos campos de conocimiento han fundamentado históricamente la exclusividad del ser biológico en la comprensión de la salud a nivel de análisis e intervención.

Siguiendo a Madariaga (2008), no hay una salud, ni salud mental posible, en un contexto socio político, económico y cultural en que los derechos de las personas se encuentren restringidos, por lo que los procesos de ciudadanía de la vida, y de la salud corresponden a la principal respuesta, ante la persistencia en Chile de medidas sanitarias casi exclusivamente biologicistas.

Referencias

- Arecco, M. (2020). Ofensiva patronal y respuesta obrera: la organización de trabajadores de la zona norte del conurbano bonaerense entre el gobierno de Macri y el Covid-19. *Trabajo y sociedad: Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, (35), 51-66.
- Benente, M. (2019). Biopolítica, soberanía y excepción. Una revisión crítica de la obra de Giorgio Agamben. *Revista de La Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 49(130).
- Bilal, U., Alfaro, T., y Vives, A. (2021). Letter to the Editor COVID-19 and the worsening of health inequities in Santiago, Chile, 1,2. September 2020, 1–3. <https://doi.org/10.1093/ije/dyab007>
- Carvajal P. (2006). Estado de Excepción (homo sacer II, 1). *Revista Chilena de Derecho*, 33(1), 197–205.
- De Sousa, B. (2020). *La Cruel Pedagogía Del Virus*. CLACSO.
- El Mostrador (30 de junio de 2020). Efecto Covid-19: desempleo llega a un histórico 11,2% en todo Chile. El Mostrador.
- Foucault, M., Žižek, S., Deleuze, G. y Agamben, G. (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida: Michel Foucault; Gilles Deleuze Slavoj Zizek*.
- Gascón, P. (2008). La economía del conocimiento o la reinención del capitalismo. *Veredas*, 9 (17), 7-30.
- Granemann, S. (2020). Crise econômica e a Covid-19: rebatimentos na vida (e morte) da classe trabalhadora brasileira. *Trabalho, Educação e Saúde*, 19, e00305137. Epub October 09, 2020. <https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00305>
- Han, B. C., y Arregi, A. S. (2012). *La sociedad del cansancio*.

- Han, B. C. (2018). *Psicopolítica*. Desligamiento.
- Haraway, D. (2020). *Manifiesto Cyborg*. Desborde Ediciones.
- International, A. (n.d.). Informe 2020/21 Amnistía Internacional.
- Júnior, J. G., de Sales, J. P., Moreira, M. M., Pinheiro, W. R., Lima, C. K. T., y Neto, M. L. R. (2020). A crisis within the crisis: The mental health situation of refugees in the world during the 2019 coronavirus (2019-nCoV) outbreak. *Psychiatry Research*, 288(April), 113000. doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113000
- Laboria Cuboniks. (2015). *Xenofeminismo, Una política por la alienación*. laboriacuboniks.net/manifiesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío*. Anagrama.
- López, C. (2013). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault. Alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. *Revista de Los Dioses*, 1(1), 111–137.
- Madariaga, C. (2008). La crisis del modelo biomédico y los desafíos actuales. *Reflexión*, 36, 1–5.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Menéndez, E. (1998). Modelo Médico Hegemónico: Reproducción técnica y cultural. *Natura Medicatrix: Revista Médica Para El Estudio y Difusión de Las Medicinas Alternativas*, (51), 17–22.
- Monedero, J. (2003). La trampa de la gobernanza: nuevas formas de participación política. *Plataforma 2015 y Más*, 76–86. www.2015ymas.org/centro-de-documentacion/publicaciones/2011/1258/la-trampa-de-la-gobernanza-nuevas-formas-de-participacion-politica/#.XiJxEC2ZNQI

- Nash Rojas, C. (2019). Informe ONU: inesperadamente, el más completo y lapidario para el gobierno – CIPER Chile. *Ciper*, 1–10. ciperchile.cl/2019/12/16/informe-onu-inesperadamente-el-mas-completo-y-lapidario-para-el-gobierno/
- Olmos, C. y Stuardo, V. (2020). Distribución de la COVID-19 y tuberculosis en la Región Metropolitana de Chile: diferentes enfermedades, similares desigualdades. *Revista médica de Chile*, 148(7), 963-969. [dx.doi.org/10.4067/S0034-98872020000700963](https://doi.org/10.4067/S0034-98872020000700963)
- Sánchez Ruiz, D., y Velayos Jiménez, L. (2020). Sociedad de Rendimiento y Práctica Psicoterapéutica. *Revista de Psicoterapia*, (31), 283-296. doi.org/10.33898/rdp.v31i117.392
- United Nations. (2020). *Policy Brief: COVID-19 and the Need for Action on Mental Health EXECUTIVE SUMMARY: COVID-19 and the Need for Action on Mental Health*.
- Valencia, S. y Sepúlveda, K. (2016). Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: Psico/bio/necro/política y mercado gore. *Mitologías Hoy*, (14), 75-91.

EL DESBORDE DE UNA COMUNIDAD OPRIMIDA[†]

Germán Rozas, Nuriluz Hermosilla, Gonzalo Falabella,
Christian Miranda, Claudio Millacura y Camilo Caro*

Introducción

El “estallido social” de octubre se constituye como un momento histórico de revuelta popular, debido al creciente descontento de la sociedad chilena en su conjunto. Este descontento se mueve en el ámbito de lo emocional y se puede observar como rabia y odio (Saforcada, 2012) que desborda en la dirección de destruir los elementos simbólicos que representan al gobierno, las empresas y la idea del Chile conservador. Ello debido a la presencia de un sistema en el cual los beneficiados son los privilegiados de este mismo sistema, en todas sus expresiones (políticos, empresarios, instituciones), y a que, pese a las denuncias confirmadas sobre delitos de abuso, estos han quedado impunes (negacionismo, pactos de silencio, colusiones y múltiples estafas en las jerarquías de las fuerzas armadas).

La revuelta popular se puede comprender además desde el ámbito de lo comunitario, puesto que el estallido social es también producto del maltrato, instrumentalización y abuso desde el Estado, el mercado y la empresa privada, a las diversas comunidades que componen la sociedad chilena. Es decir, un proceso de subalternización que obliga a las comunidades a cumplir tareas de soporte de la sociedad en grados extremos, llegando a un punto

[†] Publicado originalmente en *Cuadernos de Beauchef: ciencia, tecnología y cultura, vol. III, Chile sobre la marcha* (2020).

* Germán Rozas, Doctor en Ciencias Humanas con mención en Cultura y Discurso, Universidad Austral de Chile. Nuriluz Hermosilla, Arqueóloga, Universidad de Chile. Gonzalo Falabella, Doctor en Desarrollo, Universidad de Sussex. Christian Miranda, Doctor en Ciencias de la Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile. Claudio Millacura, Doctor en Historia mención Etnohistoria, Universidad de Chile. Camilo Caro, Psicólogo, Universidad de Chile.

cercano al desquiciamiento, generando condiciones similares a una “olla a presión” a punto de estallar, lo que efectivamente ocurrió.

La comunidad a la que nos referimos se expresa en grupos de empleados, campesinos, funcionarios públicos, profesionales, pobladores, estudiantes, trabajadores de casa particular, vendedores callejeros y otros, que se insertan en la sociedad, configurados sobre la base de variables económicas, culturales, religiosas, políticas o de índole territorial. No obstante, las comunidades, siguiendo las pautas de cada época histórica, se constituyen y se modifican aportando al proceso de construcción social en la lógica de una mayor democracia, participación y crecimiento cultural. En esta dirección, la explosión social de octubre es síntoma de un desencuentro social, similar al choque de dos placas tectónicas, en la que una empuja de arriba hacia abajo y la otra en sentido contrario.

Una vez producido el estallido social y todas sus consecuencias, continúan procesos de rebelión, como acciones desplegadas en el mediano plazo. Esto a través de corrientes de lucha que se despliegan y unen en un río que avanza y se desborda; es aprendizaje colectivo en comunidades que van reconociéndose en un sustento ético, el cual se conforma en contraparte del modelo hegemónico capitalista, colonial y patriarcal conducido por una elite.

Por tanto, en clave comunitaria, el estallido social es principalmente un rechazo a la sociedad actual, por su configuración estructural que genera privilegios basados en el abuso —tal como señala Mayol (2019)—, a través de exprimir el trabajo de la población, sacar un porcentaje de ganancia que se oculta con una justificación legal, pero que en realidad es percibido como un robo institucionalizado. El cual, si bien se había naturalizado en la población, también era sabido por todos, y estalla frente a causas puntuales como el alza del precio del pasaje del Metro y los comentarios burlescos de la autoridad. Entonces, la población explota de indignación y despliega una violencia (Rozas, 2012) contra el

sistema en sus expresiones más visibles. La comunidad en su conjunto "despierta" y asume que es víctima de una especie de esclavitud, que aquí llamamos "esclavitud moderna".

Entonces, ¿cuál es el sentido de la crisis que está viviendo el sistema social en Chile? Hegel (2017) sostuvo que los fenómenos sociales suelen expresar un significado que, oculto en la realidad, pugna en algún momento por emerger. Siendo así, ¿de qué forma el develamiento de este significado podría ayudarnos a analizar, en clave comunitaria, el sentido del estallido social del 18 de octubre de 2019? Esa es la problemática que orienta la reflexión que sigue.

Rechazo al sistema que envuelve al país

El desborde social, desplegado en octubre sobre la propiedad pública y privada, se expresa en un primer momento como evasión de pasajes, peajes y deudas, pero en paralelo sale a las calles bajo la modalidad de marchas que se transforman en protestas, ocupando espacios públicos nodales. Allí suceden también saqueos, profusamente cubiertos por la prensa, no así la represión a que se somete a las personas en la calle. Desde nuestro punto de vista, también podría ser interpretado como la apropiación legítima de los productos de las grandes empresas, como supermercados, farmacias, ferreterías, grandes tiendas y malls. La expresión física de esta lucha desigual, en que las armas de fuego están solo en manos del Estado, es la destrucción producto de saqueos; explosión artística gráfica, auditiva, performática y de cantería (para la obtención de proyectiles). Y es aquí donde los movimientos en formación hacen sentir uno de sus más importantes mensajes: el rechazo al sistema.

Es conveniente profundizar respecto de qué es lo que se rechaza. Por un lado, "evadir" significa que, frente al pago de un servicio público, el mensaje es no respetarlo, pasar por encima, no cumplir. Por tanto, los servicios se constituyen en objetos del

malestar ante las injusticias, contra algo que no corresponde, contra un engaño, contra un precio que oculta un trozo de falsedad.

El estallido, convertido en movimiento social, volcado a la calle, se evidencia en concentraciones diarias en puntos neurálgicos de todas las regiones, provincias, comunas y barrios a lo largo del país. Este fenómeno da cuenta de una apropiación del espacio público que, enfrentándose de manera efectiva a la policía, genera un clima de poder sobre el espacio cercano: una apropiación del territorio local.

El ensamble de estas ideas, sensaciones y toma de conciencia, llevó a validar por parte de la comunidad la apropiación de los productos del mercado, lo cual fue calificado por la prensa y los medios de comunicación como "saqueo" o evasión. La movilización social permitió no solo el control político del escenario público nacional, sino la oportunidad real de apropiarse de los productos disponibles en el gran comercio, considerándolo de justicia para la satisfacción de las necesidades inmediatas.

Destrucción e incendios ocurrieron puntualmente en instituciones financieras, hoteles de lujo y centros médicos. También hubo destrucción parcial de las estaciones del Metro, quema de buses del sistema concesionado y, sobre todo, de mobiliario público, como semáforos, señalética, luminarias, rejas, todos símbolos representativos del flujo de movimiento ordenado por el sistema para cumplir la tarea productiva. Es decir, aquí hubo un rechazo a la meta del sistema que busca la eficiencia y la rentabilidad de los productos del trabajo, siendo la productividad una de las máximas del sistema neoliberal.

Igualmente, es muy relevante la resignificación colectiva del patrimonio, expresada en la destrucción o reinterpretación de estatuas, monumentos y símbolos que son referencia del Chile colonial, conservador e incluso republicano, que hacen alusión a personajes del sistema elevados a la categoría de héroes que, para la

población, no son sino ejemplos de una elite que solo ha buscado alterar la vida del sector popular, sometiéndolo, exprimiéndolo laboralmente, humillando su cultura y marginándolo de las decisiones.

Cabe mencionar el ataque dirigido a varios cuarteles policiales en distintos puntos del país, en los cuales se habían cometido violaciones a los derechos humanos o que representaban las vulneraciones ejercidas en todo el país durante los últimos 40 años. Luego, destruir el comercio institucional moderno, llamado por algunos "Sociedad Commodity" (Urrutia, 2019), es decir, toda aquella instalación de venta de productos que promueven una vida de elite. Es el caso ocurrido en la calle Irarrázaval de Santiago, en que, frente a innumerables negocios establecidos, la población se fue solo contra uno de ellos, una automotora, invadiendo sus oficinas y sacando del patio de ventas los vehículos en exposición, muchos de ellos autos de lujo, empujándolos hacia la calle y luego incendiándolos; allí la destrucción funcionó como crítica y rebeldía frente al modelo.

En este sentido, lo central radica en la crítica y el rechazo del movimiento no solo al abuso, sino a la explotación de la comunidad. Este elemento lo desarrollaremos a continuación.

Esclavitud moderna

Sin duda, este sistema se sustenta sobre formas de esclavitud moderna, como parte de la estructura económica chilena caracterizada por el neoliberalismo.

El sistema instaló en Chile una estructura que se ha ido modernizando, pero que tenía el vacío de no contar con la población necesaria, capacitada y adherida subjetivamente al sistema. Entonces, en las recientes décadas, se cuenta ya con el capital humano

requerido, el cual ha incorporado el concepto de “jornada de trabajo”; tiene el conocimiento para hacer funcionar las múltiples áreas de la estructura productiva; las habilidades para entender, insertarse y competir exitosamente en el mercado, y tiene resuelto lo básico en cuanto a alimentación, salud y vivienda. De manera que esta población, mejor preparada, viene a completar el eslabón que faltaba para terminar de armar un sistema constituido por recursos naturales a explotar; la estructura técnica, mecánica, ingenieril y científica necesaria, y, finalmente, la conformación empresarial, gubernamental y financiera apropiadamente ensamblada. Debemos destacar que esta estructura fue perdiendo su base fabril local que daba trabajo real, la que fue reemplazada por un modelo exportador básico e importador de productos elaborados.

Pudiendo esta arquitectura social tomar distintos caminos dentro del contexto de la modernidad, lamentablemente se dirigió y se organizó sobre la base del modelo neoliberal. Fuera de su definición y elementos que componen esta forma de organización social, mencionamos a continuación algunos aspectos medulares para entender por qué estamos hablando de una “forma moderna de esclavitud”.

Si bien en la sociedad actual hay derechos vigentes que respetan la vida y la libertad de las personas que la constituyen, el análisis de la estructura de trabajo y remuneraciones muestra que se ha estructurado una sociedad que esboza un tipo de esclavitud moderna, la cual está en curso de formación y de perfeccionamiento. Ya bastante se había soportado en décadas pasadas y el sistema continuaba desplegándose viento en popa hacia el futuro y hacia formas cada vez más inteligentes de explotación.

Pero la revolución chilena de octubre (Hermosilla, 2019) se caracteriza como “estallido social”, como una explosión que intenta detener la instalación de esta estructura de esclavismo moderno. Ello permite despertar, tomar conciencia, darse cuenta del modelo en el

cual se está viviendo, luego del cierre de conciencia colectiva que algunos han interpretado como una obnubilación, un conformarse con el sistema explotador en curso (Ibáñez y Jiménez-Domínguez, 2001). Tomar conciencia, entonces, es percibir una verdad oculta que nos devela el rol de subyugación en el que nos encontramos, y que nos abre la expectativa de vivir de una manera distinta, sin esclavitud y más libres.

Aquello develado a la sociedad en sus comunidades en lucha, ahora más capacitadas y educadas que en el pasado, es que han sido modeladas, domesticadas y entrenadas para cumplir varias funciones. Una, que es la clásica, es el trabajo asalariado; otra es desarrollar un estilo de vida programado en un sentido consumista e individualista; otra, creer en el sistema o conformarse con él, como si fuera el único posible, y, finalmente, adherirse a las dinámicas de entretención digitales, como son la telefonía digital y ser víctimas inconscientes de la narcotización de la subjetividad. Sin embargo, incluso todo ello podría ser aceptado y ser considerado como parte de lo que toca vivir en la realidad actual y del nuevo siglo XXI. Pero el objeto develado es aún algo más oscuro y que desata el odio contra lo inmediato, expresado en "saqueos" y destrucción. Lo más oscuro es la confirmación del engaño, de la traición, del secreto; en qué consiste el robo institucional y sus múltiples facilitadores legales, el robo constante de la letra chica, de un sistema de precios, de costos, de deducibles, de impuestos, que son falsos, premeditadamente exacerbados, justificados de manera tramposa.

Hay aquí una importante toma de conciencia de la comunidad; darse cuenta de que trabajar con sacrificio y esfuerzo, por un salario, implica necesariamente que el producto será usurpado, succionado y usado para el beneficio de quienes detentan el poder político y económico.

Por ejemplo, el precio de los medicamentos en Chile es más caro que en países desarrollados, a lo que se agrega la colusión de las

farmacéuticas para subir descaradamente los precios. El robo de miles de millones de pesos por parte de militares y carabineros quienes, luego de ser descubiertos, son escondidos por el poder gubernamental, con la complicidad del aparato judicial, el parlamento y los fiscales. Las pensiones, como caso emblemático de apropiación, muestran el absurdo que, luego de una vida de trabajo, la jubilación no alcanza para vivir, se obtiene una miseria. Mientras las empresas que administran el sistema toman el dinero ajeno, perteneciente a la población que cotiza, y lo invierten obteniendo ganancias que no van a parar a los bolsillos de los cotizantes, sino a los dueños de estas instituciones, quienes, paradójicamente, tienen la libertad de utilizar estos dineros ajenos, a diferencia del cotizante que, por ley, no puede tomar decisiones sobre su propio dinero.

Oprimidos y opresores, el nuevo eje en la estructura social

La situación descrita permite comprender que el país termina dividido en oprimidos y opresores, clasificación que borra las habituales diferencias de clase, raza, sexo, situación económica, educación, para constituirse en un nuevo parámetro de división social, un nuevo eje, un parámetro reciente y actual fruto de la toma de conciencia del estallido social (Hart y Negri, 2000). Los oprimidos constituyen todas aquellas comunidades que trabajan como esclavas por un salario, que hacen todo lo que el sistema les pide, o que se buscan la vida en trabajos informales de escaso rendimiento económico; los opresores, minoritarios, son quienes están en el poder económico y político sostenido desde 1973. Ellos, más que preocuparse por resolver los problemas de la sociedad, están abocados a perseguir el crecimiento de sus propios capitales, bajo una mascarada de construir una sociedad moderna, que se inserte y sea exitosa en el mercado internacional; sin embargo, sientan las bases de una estructura económica especulativa, que cobra comisiones desmedidas y se proyecta en un autoaseguramiento a futuro.

Estudios señalan que muchos de quienes participan en la primera línea de enfrentamiento con la policía en las movilizaciones callejeras provienen del Servicio Nacional de Menores, SENAME, chicos pobres, distanciados de sus padres, habitantes de hogares de menores, la gran mayoría violentados por el sistema, llamados “niños institucionalizados” (Núcleo Sociología Contingente, 2019). Ellos son parte de la revuelta social, luchando codo a codo con feministas, estudiantes, obreros, empleados, personas de tercera edad; es decir, estos niños y adolescentes, desde su particular punto de vista, comparten la misma situación que viven otros sectores de la comunidad nacional; se produce allí, en la calle, una comunidad simbólica importante. Se ha producido en el estallido social un nuevo ethos que caracteriza a diferentes grupos: ser objeto del mismo abuso, de explotación, de humillación, de marginación, de burlas; en síntesis: el ethos de los oprimidos.

Es así como, fruto de esta injusticia, la reacción se expresa en una acción social amplia, que fortalece las recientes acciones feministas, indigenistas, medioambientalistas y de otras comunidades en defensa de los territorios, elaborándose un nuevo diseño social — algunos dirían un “nuevo Chile”—, expresándose en la vida local, en el barrio, en la población profunda de nuestra sociedad. De manera que el conflicto de la revuelta popular no solo se desarrolla entre trabajadores y el Estado, sino principalmente entre oprimidos y opresores, entre un pueblo que se conforma y las familias y entelequias dueñas del país, que concentran la propiedad y que son protegidas por el Estado (Virno, 2003), y que no entienden quiénes son estos seres unidos en sus luchas.

Procesos en la base del estallido social

En este escenario, nuestra atención debe detenerse en los pueblos indígenas, polinésicos y afrodescendiente que, desde mucho antes, manifestaron su rechazo a la incorporación forzosa de sus territorios, formas productivas y epistemologías, a un sistema que se centra en el individuo y menosprecia lo colectivo. Ejemplo de ello son los conflictos por restitución de tierras, revisión de proyectos de alto impacto ambiental en los territorios reclamados como propios, la participación política, una educación pertinente y, sin duda, exigir el fin de la violencia institucionalizada ejercida por Carabineros de Chile en contra de comunidades y personas de origen indígena (mapuche, polinésico) y afrodescendiente.

Mientras el centralismo y la exaltación del modelo de consumo, declamados hasta el cansancio por los medios de comunicación masiva, mantenía en estado de indolencia a la sociedad chilena respecto de los abusos cometidos por las fuerzas de orden y seguridad, las comunidades indígenas recurrían a los tribunales de justicia internacional para denunciar el atropello sistemático a los derechos humanos y clamar por su inocencia en determinados litigios. Un caso emblemático fue el denominado "Caso Lonkos", en el que los tribunales de justicia chilenos dictaron condenas desproporcionadas por "amenaza terrorista" e "incendios terroristas", por hechos acontecidos durante entre 2003 y 2004. Los abogados de los condenados se vieron en la obligación de recurrir ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para revertir la arbitrariedad cometida por los tribunales nacionales. De esta manera, el 29 de mayo 2014 la CIDH condena al Estado de Chile por la violación de los derechos humanos en contra de los integrantes del pueblo mapuche. Dicha sentencia fue acogida por la Corte Suprema de Chile el 26 de abril de 2019.

Los ejemplos acerca de la falta de justicia y el racismo estatal aparecen más de lo deseado. La muerte de indígenas a manos de funcionarios del Estado; la muerte sospechosa de activistas ambientales y su encarcelamiento, y la lógica del montaje para

inculpar a indígenas y desacreditar sus justas demandas, se sincronizaron con el micromomento (Rancière, 2010) de la revuelta del 18 de octubre para abrimos los ojos, aunque no sabemos si muchos o pocos chilenos comprendieron que la suerte de los pueblos indígenas está estrechamente ligada con la del pueblo chileno.

Nuestra sociedad, en un sentido amplio, no ha vuelto a ser la misma desde el estallido social. Por ello, el horizonte de sentidos con que las actuales generaciones de chilenos doten a este proceso germinal será la base del cambio cultural, siendo indispensable incorporar análisis interdisciplinarios en los que un punto de reflexión relevante sea develar las características de las movilizaciones sociales previas al estallido social.

En ese sentido, otro de los rasgos más persistentes de las manifestaciones sociales en las décadas recientes ha sido su origen en el ámbito educativo, cuyo protagonista central es el estudiantado chileno. En efecto, en 2001, a partir del denominado “mochilazo”, que critica el aumento del valor del pasaje en el transporte público y da origen a organizaciones estudiantiles caracterizadas por su heterogeneidad; luego, en 2006, durante la denominada “revolución pingüina”, la demanda por el derecho a la educación, en respuesta al proceso de privatización, fue liderada por estudiantes de secundaria y, entre sus particularidades, se cuenta el uso de las redes sociales y la toma de establecimientos como una nueva forma de protesta social. Posteriormente, en 2011 y 2018 se lucha por un mayor financiamiento de la educación pública y por la igualdad de derechos entre personas de diferente género desde la educación superior, enfatizando el carácter estructural de sus reivindicaciones y exigiendo incidencia en la agenda de políticas sectoriales.

En 2019, en respuesta al alza en la tarifa del transporte público, que tiene como telón de fondo el costo de la vida, el abuso y los privilegios de las elites dominantes, jóvenes de liceos emblemáticos evadieron el pago del pasaje del Metro, en una imagen mil veces

repetida en Chile y en el extranjero. En todas ellas, gran parte de sociedad civil manifestó su apoyo a las reivindicaciones estudiantiles y sostuvo reiteradamente que la salida de tales crisis no estaba en políticas ad hoc, sino en una reforma estructural que considerara tanto las demandas específicas como el modelo de sociedad en su conjunto. Al respecto, los maestros gremializados siempre han estado al lado de los estudiantes, junto a los restantes movimientos como No más AFP, No más SIMCE, entre otros. Los otros actores, gobiernos de turno y políticos, siempre han llegado tarde y, de una u otra manera, han intentado instrumentalizar sus demandas o, las más de las veces, criminalizarlas (Miranda, 2020).

Finalmente, en la relación feminismo y trabajo, la lucha por justicia en las relaciones de género ha sido publicitada como una "búsqueda de paridad" e igualdad de remuneraciones, desde una conceptualización lineal causa-efecto y reducida a un acceso paritario al mundo laboral. Con el estallido social se ha hecho visible una conceptualización compleja, que devela un mundo de violencias, microprácticas de desprestigio y dominación, que llevan como fondo la injusticia; mundos completos de subvaloración laboral que abarcan a hombres y mujeres; invisibilización oficial de la llamada "economía doméstica", de los cuidados, de la reproducción de la vida, que no ingresa simplemente a la estructura de análisis económico de la reproducción humana o de la vida (Federici, 2018). En este sentido, la lucha feminista devela cómo el sistema económico tiene un ejercicio criminal y una justificación política que pueden ser explicados por la ideología del patriarcado.

El estallido social es deconstituyente de estas estructuras de poder injustas, y alcanza a iniciarse como revuelta constituyente. Lleva un fuerte componente simbólico en el que están expresadas todas las luchas contenidas: feministas, anticoloniales, clasistas, anticapitalistas, como flujos de un cauce que se van conformando de manera heterárquica. Apenas se le constriñó o intentó dominar, desbordó como en el fenómeno de las luchas escolares contra la PSU,

o la gran marcha y huelga de 8 y 9 de marzo de 2020. En diferentes lugares, detrás de la primera línea, en los territorios defendidos, agrupaciones socioambientales o culturales se van configurando como comunidades agroecológicas, cooperativas, vecinales, que buscan rehacerse de manera de evadir las jerarquías percibidas como pertenecientes al ámbito de la dominación, cuyos objetivos no son aquellos de los colectivos, sino del lucro competitivo mercantil. Se constituyen en la lucha por la propia reproducción, en la búsqueda de nuevas estrategias para enfrentar la contingencia (Tuhiwai, 2016).

Los resabios de la dictadura: el lastre de la estructura socioeconómica en Chile

Como se ha señalado, el estallido social y posterior revuelta popular es una respuesta a una serie de conflictos históricos. Por lo tanto, para su comprensión, es necesario buscar los antecedentes que dan estructura y fundamento a la lógica del sistema neoliberal chileno. A partir de esta mirada, identificamos a la dictadura cívico-militar como el periodo histórico en que se construyen los pilares fundamentales del sistema social, político, económico, cultural y subjetivo del Chile actual. A continuación, se analizan y comprenden estos pilares para comprender la revuelta social en clave comunitaria.

Entre 1964 y 1973 se realizan varias transformaciones democráticas profundas del país, centradas en otras demandas no realizadas durante el periodo del Frente Popular (1938-1946), principalmente en la propiedad concentrada, agraria y extranjera, del cobre primero y luego en otros sectores económicos; en la organización social (juntas de vecinos, promoción popular, sindicalización campesina, extensión de la Central Unitaria de Trabajadores, CUT, negociación tripartita sindicatosempresarios-gobierno, extensión de comunidades mapuche); en la participación de los trabajadores en la dirección de las empresas del Estado e intervenidas, y en la reforma agraria, con amplia propiedad

comunitaria y participación (Falabella, 1975). El golpe de Estado se da luego de las elecciones parlamentarias de marzo de 1973, en un país dividido 44% y 56%, por una junta militar con apoyo de un sector reducido de ultraderecha, académico, político y económico.

Un análisis de las transformaciones estructurales realizadas por la dictadura adquiere sentido al comprender su doble concreción: (1) reprimir drásticamente, social y políticamente, a la alianza que sustentó a ambos gobiernos democrático-revolucionarios 1964-1970 (DC, PS, PC, PR, MAPU, CUT, federaciones profesionales, PYME), y (2) revertir sus transformaciones con represión violenta y concentración económica, otorgándole, mediante ésta, poder director de la política pública con el aval de la Constitución liberal.

Esa reversión tuvo un solo objetivo intransable, que permite comprender la insatisfacción ciudadana de décadas y la irrupción social: establecer condiciones estructurales de propiedad concentrada de la extrema riqueza (Dahse, 1979; Fazio, 1997, 2000, 2005, 2016; Rozas y Marín, 1988;) y que la dirección del país (concentración económica, Constitución liberal de democracia protegida) no permitiera más a esas coaliciones rearticularse social y políticamente, ni menos volver a gobernar con transformaciones semejantes. Se materializó mediante: (1) una política de represión violenta a sus directivas y expulsión del país; la inhibición y desorganización de la acción gremial de sindicatos, gremios profesionales, empresariales, en especial partidos, legislando la desarticulación de comunidades mapuche y de Reforma Agraria (1979) en propiedades individuales sin asistencia y su libre venta; (2) privatización de empresas, servicios, tierras y agua, con concentración y liberalización de política económica desindustrializadora pro exportación de recursos naturales, reduciendo con ello drásticamente la base social y política de ambos gobiernos anteriores (1964-1970). La política fue avalada en una Constitución legitimante y tramposa (Atria, 2013; Heiss, 2020; Heiss y Szmulewicz, 2018), con atribuciones que la cimentan y un Tribunal Constitucional que anula leyes que la contradicen.

En 1979 se agregó al programa de 1975 las reformas estructurales de “segunda generación”, conocidas como “las siete modernizaciones” del conjunto de servicios sociales, realizadas por el ministro de la época, José Piñera: (1) salud; (2) educación; (3) previsión social y privatización total o parcial subsidiaria; (4) reforma del sistema judicial; (5) reforma del aparato burocrático-administrativo de “regionalización” (municipios y reducción de provincias a la mitad de regiones); (6) desregulación de trabajo, y (7) modificación de sus formas organizativas, ambas en el llamado “Plan Laboral” (Memoria Chilena, s.f).

La implementación de esta política significó una reversión radical del Chile creado bajo la República, centralizando la política económica a través de un mercado abierto dirigido por empresas concentradas de pocos grupos económicos familiares y extranjeros, inhibiendo, mediante normas constitucionales, la propiedad económica adicional y el derecho del Estado a iniciar políticas económicas. Desde el Plan Laboral, el trabajo de baja sindicalización y micropequeña empresa, MIPE e incluso pequeña y mediana empresa, PYME, fue también desregulado en su relación con la gran empresa. Se le llamó “relación patrimonial moderna” en el agroexportador, por su derivación de la hacienda en sus vínculos autoritarios con proveedores MIPE (Peppelenbos, 2005) y, más ampliamente, “moderna flexibilizada”, pero igualmente vertical en sus relaciones con ellos, incluidas las relaciones de trabajo. En ambas descripciones, la relación laboral fue desregulada, flexiprecaria, con extendida subcontratación y trabajo por cuenta propia, dificultando su constitución y negociación social (Falabella, 1990; Falabella y Gatica, 2014; Aguilar, 2010; Garrido, 2017). La relación MIPE-gran empresa fue concebida sin encadenamiento virtuoso, negociación o Board PYME de exportación directa y su formación en cluster (Falabella, 2005; Falabella y Gatica, 2014).

La institucionalización señalada, basada en la Constitución y en el Plan Laboral, da sustento a la flexibilidad establecida por la gran

empresa en su favor, en las relaciones tanto laborales como con la MIPE, e incluso con la PYME, en muchos sectores económicos agrarios, así como con trabajadores temporeros y por cuenta propia en la ciudad. Esta relación separa, divide, atomiza y genera dispersión entre asalariados, productores y autoempleados. El resultado es de extenso malestar por una relación de flexiprecariedad (Aguilar, 2010), bajos salarios y débil organización sindical y negociación colectiva, escasos derechos laborales y capacitación —también privatizada— poco demandada por una economía centrada en la exportación de recursos naturales. La situación es más pobre y desregulada aun entre empleos temporales, subcontratados y de cuenta propia. Por otro lado, la MIPE, con baja organización y capacidad productiva, en especial en el agro y la pesca, también tiene escaso poder de negociación como proveedora ante la gran y mediana empresa exportadora. El pago a destiempo es ampliamente extendido para productores subcontratados, abastecedores mineros, forestales, viñateros, fruteros y pescadores, llevando muchas veces a la venta de la tierra a la exportadora (y al desencadenamiento productivo del sector).

Estos asalariados, micro y pequeños productores y trabajadores por cuenta propia, desprotegidos institucionalmente bajo relaciones económicas desreguladas, sobrepasan el 80% de la población activa, son la fuente de sobrevivencia principal del país y de su malestar. Comprenderlo por regiones (Falabella, 2020) y por su desprotección extractivista del medio ha sido fundamental para dar cuenta del extendido malestar que permea profunda y extensamente, por casi 50 años, a nuestro país.

Los productos sociales del estallido

La revuelta popular decantó en el “Acuerdo por la Paz Social y una nueva Constitución” (Rodríguez, 2019), sellado con la firma de la derecha y la izquierda chilenas. No obstante, ello fue solo la

“guinda de la torta”, pues lo que estábamos viviendo era un cambio social, un salto cualitativo, una nueva realidad social: decíamos, un “Nuevo Chile”. Esto quiere decir que la sociedad y las comunidades ya no son las mismas. El punto es dilucidar qué es este emergente de dos millones de personas manifestándose en las calles; qué significa esta apertura de conciencia colectiva hacia una sociedad abusiva que, definitivamente, no puede continuar.

Algunas expresiones del estallido y posterior revuelta popular:

- “Encuentro social”. Las comunidades, en sus distintas versiones, de clase, género, actividad productiva, artistas, trabajadores, políticos, campesinos, indígenas, autoconvocados, autónomos, ambulantes, empleados públicos, se han encontrado, se han reconocido como iguales, del mismo grupo, con el mismo sentimiento, con los mismos problemas, sufrimientos, insatisfacciones, deudas y opresiones. Se han derrumbado los muros de las diferencias sociales y cada uno se reconoce con aquel que está a su lado.
- Construcción de una “nueva relación social”. El proceso de la revuelta alcanzó a cambiar por un tiempo la dinámica de vida, se comenzó prácticamente a vivir en la asamblea, en el cabildo, en el taller de análisis, en la misma movilización. Por tanto, el “encuentro” fue la metodología de una construcción social, parte de la conformación de un nuevo país mediante nuevas organizaciones y nuevas comunidades. Pareciera que el país no solo se construye en el parlamento, en el “Acuerdo por la Paz Social y una nueva Constitución”, en el futuro plebiscito y en la nueva Constitución, sino que se encarna en el proceso, en el encuentro de grupos, de personas, en toda la dinámica social puesta sobre la calles y espacios públicos. Hay también la construcción de nuevas relaciones sociales, nuevas organizaciones, comunidades movidas por otros ejes; exigencia de relaciones no autoritarias, ni discriminadoras (por ejemplo, la relación entre profesores y alumnos, empleador-trabajador, esposo-esposa, padres-hijos, hombres-mujeres, con disidencias, con

poblaciones migrantes y con toda la amplia diversidad que nos conforma). Todas estas demandas relacionales están siendo elaboradas en el día a día, en la cotidianidad, en espacios de encuentro social.

- Temas colectivizados. Los campos de batalla por la dignidad reflejan la importancia de demoler para deconstruir los ámbitos de vulneración: prácticas comerciales y laborales abusivas, corrupción de personeros en las jerarquías, abusos sexuales, humillaciones, despojos territoriales.
- La reivindicación antipatriarcal feminista permitió reconocerse en las luchas por el fin de la injusticia practicada en lo público y en lo privado, en múltiples vulneraciones público-institucionales y en violencias que a veces se traducen en estadísticas no explicadas de criminalidad femicida, crímenes de odio homosexual, lésbico, racial, aporóforo. Estas violencias se visibilizaron en la destrucción de la apariencia pulcra y disciplinada de la ciudad, en los gritos escritos en el muro, en las performances multitudinarias.
- Igualmente, otras reivindicaciones se han colectivizado. La desigualdad en el acceso al agua, siendo un elemento vital para la vida, genera la máxima indignación cuando, desde empresas mineras, agrícolas y sectores acomodados de las ciudades, desvían un 90% del agua para su uso privado, dejando a la mayoría en muy malas condiciones de abastecimiento para la mínima subsistencia. También es el caso, ya hecho público, de la desproporcionada canalización del agua hacia la agricultura privada de “paltos” en la provincia de Petorca, La Ligua, dejando a un volumen muy significativo de personas en absoluta sequía.
- También se colectiviza la búsqueda de un modo de vida alternativo a aquel de consumo, promocionado por el sistema como el “sueño americano”, o el sueño más latino y chileno de la “familia exitosa” (Laing, 1969) que triunfa en la sociedad occidental, que estimula subir y escalar no solo a un nivel de vida mejor, sino de “última

generación", un tipo de vida ostentosa, superior, deslumbrante, tal como se muestra en la propaganda en televisión, todo lo cual ya no es valóricamente posible. El movimiento social y sus comunidades han catalogado este modo de vida como superfluo, efímero, de plástico, impersonal: un exceso inhumano e insostenible. Y esta imagen, conceptualizada masivamente como una vida fatua y vacía, es atribuida al sistema, al gobierno, a las grandes empresas, al proyecto de sociedad que ha pretendido instalarse en Chile. Se acusa así al opresor por cuanto, para obtener ese proyecto de familia exitosa, la población debe endeudarse y sacrificar su tiempo libre para la familia y los amigos; trabajar para alcanzar esa meta del deseo a costa del sacrificio de sus seres queridos.

- Esta toma de conciencia ha apuntado a la experiencia de un "buen vivir" sustentable y justo. Cual otro lado de la moneda, un tipo de vida no superflua, sino humana, cariñosa con el prójimo, amistosa, colaborativa, con ese sentimiento de ser todos iguales; por tanto, sin necesidad de hacer notar la diferencia, sin necesidad de competir ni destruir al otro, sino de compartir, de ayudarse, de ser feliz cuando el otro también es feliz, cuando se hace la opción del autocuidado, la opción por una mejor salud mental (Aceituno, 2019; Rozas, 2019) en lugar del autoflagelamiento laboral. Este es el nuevo proyecto social, humano y medio ambiental que surge del estallido social y que se comienza a construir en la revuelta que siguió después del despertar. No se trata de una crítica solo al déficit de las necesidades básicas — educación, trabajo, vivienda y otros—, sino también a un nuevo modo de relacionarse, que pase por encima del enfrentamiento económico de unos contra otros, un camino hacia el encuentro, el acercamiento, la comprensión; que permita la construcción de personas enriquecidas humanamente, con habilidades y recursos para ayudar y no para beligerar. Y ese camino se asienta en nuevas relaciones de poder y propiedad que deben negociarse abiertamente en la discusión por una nueva Constitución.

Palabras finales: sobre la participación en el momento constituyente

Con lo expuesto, hemos entregado algunas explicaciones sobre el estallido y la posterior revuelta social. Nos encontrábamos en un proceso de vivencia de construcción social; sin embargo, sobre el futuro faltaban ciertas claridades, ideas-fuerza, proyectos de envergadura. Este es un nuevo problema: ¿cómo se encamina la sociedad hacia nuevas propuestas? No obstante, lo que la explosión social estaba pidiendo era el diseño de un nuevo país.

Por tanto, una nueva Constitución no puede solo apuntar a resolver las necesidades básicas insatisfechas, como mejores salarios, pensiones, acceso igualitario a salud, educación, vivienda, deudas, etc. En una segunda dimensión, tampoco solo a atender lo planteado por los nuevos movimientos sociales (Garcés, 2019), como el feminismo, los indígenas y la reivindicación medioambiental. De allí para adelante falta un diseño más abarcador, que apunte a la inclusión de todos los modos de ser colaborativos, en pos de uno o más modelos de futuro que puedan interactuar en el “nuevo Chile”. Necesariamente, debe haber un reordenamiento en la distribución del poder y la propiedad, respetando la idiosincrasia de las diversas concepciones culturales, en colaboración, sin autoritarismos ni violencias ejercidas desde elites de poder. Desde la autodeterminación de las comunidades que persiguen la reproducción de la vida.

Si queremos entender el sentido de la crisis del modelo de sociedad, debemos tensionar, en primer lugar, las bases del sistema social, esto es, de los sentidos que lo sustentan, analizando y contrastando las promesas que hace y su concretización desde la voz de sus principales protagonistas: la sociedad “civil” y las comunidades que la conforman. Para ello, es imprescindible que insumamos en lecturas interdisciplinarias como las que propone este trabajo, que pueden contribuir no solo a descomplejizar el estallido

social, sino también a analizar —crítica y propositivamente— la gestión de los gobiernos de turno y las raíces históricas de los necesarios cambios estructurales que, más temprano que tarde, debemos propiciar en Chile, pues en ello no solo se juega la resolución de la emergencia actual, sino gran parte del destino de nuestra sociedad.

En segundo lugar, recordemos que las manifestaciones sociales que preceden al estallido tienen su origen en el sistema escolar, cuyos contenidos han sido dominados por la conceptualización hegemónica. La protesta ha sido protagonizada por las comunidades educativas, lideradas por estudiantes secundarios y/o universitarios entre cuyas particularidades se encuentran su nivel de organización, heterogeneidad, uso de las redes sociales, adhesión social y sentido estructural, todas ellas consideradas en este trabajo como elementos claves del actual estallido social.

En tercer término, se ha hecho presente una demanda generalizada en la sociedad por mejorar la salud mental. Se ha configurado un “malestar”, no entendido como un cuadro psiquiátrico, sino como un deterioro en el bienestar psicológico, producto del abuso, del robo institucionalizado, de la ausencia de tiempo para la convivencia familiar y comunitaria. Es decir, se apunta aquí a críticas sobre el estilo de vida instalado por el sistema socioeconómico, sindicado como competitivo, consumista, individualista, centrado en el ascenso social, la violencia de género y de clase, y en la construcción del otro como enemigo, y que decanta en demandas que exigen un cambio epistemológico, relacional, comunitario, acorde con los nuevos horizontes.

El estallido y posterior revuelta social, en cuarto lugar, no solo ha significado un “despertar”, como lo señalaba el cántico al inicio de las manifestaciones sociales, sino que, fundamentalmente, un despliegue de acción por subvertir las lógicas hegemónicas de la política. Este subvertir de la política tiene una vocación por

deconstruir el sentido y la forma del campo político en la vida de las comunidades, que concretamente significa hacer propia la política por medio de una participación efectiva en la construcción de los pilares fundamentales de nuestra sociedad. Esta nueva forma de política colectiva guía el desarrollo de las comunidades en los ámbitos institucional, económico, educativo, habitacional, sanitario, ambiental, social y cultural. Señalamos que el estallido y actual revuelta se abren paso para el levantamiento de un proceso constituyente, lo que significa poner un alto en las formas comunitarias del vivir, permitiendo pensarse como sociedad, comunidad y sujetos.

De esta manera, el proceso constituyente se vislumbra como un espacio de disputa para deconstruir la forma de sentir, pensar y hacer política. En tanto proceso que constituye, requiere del (re)encuentro entre aquellos que el sistema chileno ha querido separar y que, a partir de ese (re)encuentro en medio de la diversidad, se abogue por la construcción de consensos y pactos compartidos de buen vivir. Esta posibilidad de participación política directa, desde, para y por las comunidades, será un ejercicio que permitirá, por primera vez en la historia de nuestro país, que la política sea apropiada por los pueblos y que realmente sean éstos la sede del poder.

Referencias

- Aceituno, R. (2019). Salud Mental y Crisis Social. *Revista Página Pública*, 76-77.
- Aguilar, S. (2010). *Innovación, clase obrera y nueva precariedad: la flexiprecariedad* [Tesis magíster, Universidad de Chile].
- Atria, F. (2013). *La Constitución Tramposa*. LOM.
- Dahse, F. (1979). *Mapa de la Extrema Riqueza*. Aconcagua.

- Falabella, G. (1975). *Clase, partido y Estado. La CUT en el gobierno de la Unidad Popular*. CISEPA
- Falabella, G. (1990). Trabajo temporal y desorganización social. *Estudios Rurales Latinoamericanos*, 13(3), 275-298.
- Falabella, G. (2005). La agricultura y su pequeña producción en una economía abierta. Visiones, sustentabilidad y alianzas. En A. Valdés, y W. Foster (eds.), *Externalidades de la agricultura chilena*. (pp. 249-288). Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Falabella, G. (Ed.). (2020). *Avances, nudos en ocho regiones y sus territorios. Repensar un Proyecto País*. Editorial Socialediciones.
- Falabella, G. y Gatica, F. (2014). Sector forestal-celulosa, agricultura de secano e industria en el Gran Concepción: ¿encadenamiento productivo o enclave? *Revista CEPAL*, 112, 198-215.
- Fazio, H. (1997). *Mapa actual de la extrema riqueza en Chile*. LOM-ARCIS.
- Fazio, H. (2000). *La transnacionalización de la economía chilena. Mapa de la extrema riqueza al año 2000*. LOM.
- Fazio, H. (2005). *Mapa de la extrema riqueza al año 2005*. LOM.
- Fazio, H. (2016). *Los mecanismos fraudulentos de hacer fortuna. Mapa de la extrema riqueza 2015*. LOM.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón.
- Garcés, M. (2019). Los nuevos Movimientos Sociales y los nuevos escenarios sociopolíticos de Chile y América Latina. *Revista Cal y Canto*, (6), 46-56.

- Garrido, I. (2017). *Producción y trabajo flexible en la agroindustrial chilena actual* [Tesis de pregrado, Universidad de Chile].
- Hart, M. y Negri, A. (2000). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada Editores.
- Heiss, C. (2020). *¿Por qué necesitamos una nueva Constitución?* Aguilar.
- Heiss, C. y Szmulewicz, E. (2018). La Constitución política de 1980. En C. Huneeus, y O. Arellano (eds.), *El sistema político de Chile*. (pp. 57-83). LOM.
- Hermosilla, N. (2019). *Construcción de comunidad en la primera línea del enfrentamiento callejero*. Conversatorio Programa Estudios Comunitarios Latinoamericanos. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Ibáñez, T. y Jiménez-Domínguez, B. (2001). *Psicología Social Construccinista*. Universidad de Guadalajara.
- Laing, R. (1969). *El cuestionamiento de la familia*. Paidós.
- Mayol, A. (2019). *Big Bang, estallido social 2019*. Catalonia.
- Memoria Chilena (s.f). *Conformación de la ideología neoliberal en Chile (1955-1978)*. www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-31415.html
- Miranda, Ch. (2020). El sentido educativo de la crisis social en el Chile actual. *Seminario internacional sobre formación docente y cambio social. Ponencia presentada en la Facultad de Educación, Universidad de Barcelona*.

- Núcleo Sociología Contingente. (2019). *Informe de Resultados, Encuesta Zona Cero*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Capital Intelectual.
- Rozas, G. (2012). De la comunidad al sujeto social comunitario. *Revista Psicología Social Comunitaria*, 1(1), 60-79.
- Rozas, G. (2019). Salud mental comunitaria: experiencia desde la institucionalidad pública. En prensa de la *Revista Psicología Social Comunitaria*.
- Rozas, P. y Marín, G. (1988). *Mapa de la extrema riqueza 10 años después*. Ediciones Chile-América CESOC.
- Peppelenbos, L. (2005). *The Chilean Miracle. Patrimonialism in a modern free-market democracy*. The Hague: CERES.
- Saforcada, E. (2012). Salud comunitaria, gestión de salud positiva y determinantes sociales de la salud y la enfermedad. *Revista Aletheia*, (37), 7-22.
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- Urrutia, M. (2019). *Aproximación al estallido social desde el mundo del trabajo*. Conversatorio Programa Estudios Comunitarios Latinoamericanos. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Puñaladas.

Comunidad y América Latina

Avances Decolonizadores

Desde la perspectiva Decolonial, pero también desde otras perspectivas, se desarrolla este libro, escrito de manera colectiva, desde diferentes miradas de académicos y estudiantes vinculados al Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos. A partir de la Psicología Comunitaria, la Sociología, la Educación y la Antropología, se realiza un trabajo compartido y cruzado desde la inter-disciplinariedad, generando una obra multifacética y orientadora en los diversos campos del saber.

Instalando a América Latina en la discusión, se despliegan análisis que ponen como centro lo comunitario, es decir un grupo de personas que amalgamadas desde la interdependencia son construidas como sujetos, o inferiorizadas como objetos en una lucha social permanente de nuestra historia, en la dirección de configurar un futuro abierto, creativo y lleno de oportunidades.

No obstante, el poder, las élites latinoamericanas, instalan barreras, muros y límites que buscan controlar, reducir y manejar la comunidad, en base a sus objetivos de imposición y de falsa superioridad, transitando con estrategias de fuerza hacia la colonización de la subjetividad.

Paradójicamente, se produce un estallido social en Chile, en otros países de América Latina y el Mundo, que como una fuerza mágica y sincronizada, unida a los movimientos sociales, feministas, LGBTIQ+, afrodescendientes, migrantes, medioambientalistas, etc., se comienza a generar desde fines del siglo XX e inicios del XXI, una transformación social hacia un nuevo tipo de sociedad, hacia una nueva era-época en la historia, que este texto, sin duda, aporta algunas semillas.

