DECOLONIALIDAD Y COMUNIDADES POSIBLES

Germán Rozas Ossandón (coordinador)

Prólogo Jesica Siham Fernández



Mónica Villarroel, David Pavón-Cuéllar, José Oda,
Cicerón Erazo, Jaidiver Ojeda, Javier Bravo,
Elisa Valdivieso, Carmen Bastidas, Luis Pincheira

Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos

Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile

Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos
Magíster en Psicología Comunitaria
Diplomado en Intervención Comunitaria
Departamento de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile

Decolonialidad y comunidades posibles

Germán Rozas Ossandón (coordinador)

Prólogo de Jesica Siham Fernández

Mónica Villarroel, David Pavón-Cuellar, José Oda, Cicerón Erazo, Jaidivier Ojeda,
Javier Bravo, Elisa Valdivieso, Carmen Bastidas, Luis Pincheira

Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos
Magíster en Psicología Comunitaria
Diplomado en Intervención Comunitaria
Departamento de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile

Rozas Ossandón, Germán (coordinador)
Decolonialidad y comunidades posibles
Germán Rozas; Mónica Villarroel; Jesica Siham Fernández;
David Pavón-Cuellar; José Oda; Cicerón Erazo, Jaidivier Ojeda;
Javier Bravo; Elisa Valdivieso; Carmen Bastidas, Luis Pincheira.
-Primera edición-Santiago: Universidad de Chile, 2025, 236 pág.

ISBN: 978-956-19-1360-8

© Germán Rozas Ossandón

© Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos, Departamento de Psicología de la Facultad de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Primera edición, julio 2025

Comité de referato

Dr. Omar Alejandro Bravo, Universidad de ICESI, Colombia; Dra. Rosa Margarita López Aguilar, Universidad de Guadalajara, México; Dr. Gabriel Urzúa Vera, Universidad UNIACC, Chile; Dr. Oscar Montiel Torres, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

Edición general: Mónica Villarroel Márquez

Fotografía de portada: “Tramas ecuatorianas”, Mónica Villarroel Márquez.

ISBN: 978-956-19-1360-8

Registro de Propiedad Intelectual: 2025-A-4123

ÍNDICE

Prólogo **Pág. 5**

Jesica Siham Fernández, Santa Clara University.

Introducción **Pág. 16**

Germán Rozas, Universidad de Chile.

PARTE 1: VÍAS HACIA LO COLECTIVO

1. Más allá de la psicología social: del individuo en sociedad al sujeto colectivo, comunitario, político y de clase. **Pág. 22**

David Pavón-Cuéllar, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

2. La construcción de lo colectivo durante el siglo XX en América Latina. **Pág. 36**

Germán Rozas, Universidad de Chile.

3. Migraciones del siglo XXI: un necesario recambio en las políticas de identidad. **Pág. 64**

Germán Rozas, Universidad de Chile.

4. Aportes del vagabundaje a una subjetividad de resistencia. **Pág. 88**

Germán Rozas y José Oda, Universidad de Chile.

PARTE 2: RELATOS Y NUEVOS PARADIGMAS

5.Transmodernidad: seis estadios diacrónicos para entender el proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel. **Pág. 104**

Cicerón Erazo y Jaidiver Ojeda, Universidad Santiago de Cali/ Universidad del Cauca.

6. El movimiento sobre la posverdad y la importancia del relato. **Pág. 128**

Germán Rozas, Universidad de Chile.

7. La extrema derecha: estrategias y narrativas ocultas. **Pág. 151**

Germán Rozas, Universidad de Chile.

PARTE 3: OTRAS MIRADAS, SABERES Y DISCURSOS

8. La ontología relacional como agenciamiento micropolítico: aportes conceptuales a la política latinoamericana. **Pág. 172**

Javier Bravo, Universidad Central.

9. Hacia un modelo colectivo de cuidados en salud. **Pág. 188**

Elisa Valdivieso y Germán Rozas, Universidad de Chile.

10. Pedagogía decolonial: miradas a la integración de la migración en el sistema educativo chileno. **Pág. 211**

Carmen Bastidas y Luis Pincheira, Universidad Miguel de Cervantes/ Fundación Red de Educadores para Iberoamérica.

11. Latinoamérica desde la colonialidad y la memoria en otros lenguajes. **Pág. 221**

Mónica Villarroel, Universidad Mayor.

Prólogo

JESICA SIHAM FERNÁNDEZ[1]

Introducción

Faltaban 45 días para las elecciones presidenciales en EE.UU. cuando me invitaron a contribuir el prólogo del presente libro. Se veía en los medios de comunicación y en los "polls" dentro de las redes sociales que Kamala Harris, del partido Demócrata y la primera mujer multiétnica de padres de descendencia afroamericana y asiática específicamente de Sudasia, llevaba la ventaja y estaba próxima a ganar la presidencia. Lo que se ignoraba, intencionalmente o por falta de voluntad, ya sea por no querer reconocer otra realidad, es que varios grupos que se entendían como entes marginados se veían identificados con el mensaje del contrincante, y previo presidente, elegido por el partido Republicano y sus afiliados de la extrema derecha: Donald J. Trump. Han pasado días después de las elecciones presidenciales en EE.UU. con el resultado indudablemente indicando que nuevamente Donald J. Trump es el próximo presidente.

Lo escrito en *Decolonialidad y comunidades posibles* ha sido un antídoto en estos momentos pesados, de incertidumbre e indignación, de guerra, conflicto y ciclos de violencia simbólica y estructurada. Los capítulos que constituyen este importante repertorio de teorías, métodos y praxis son necesarios hoy más que nunca, porque lo que está escrito nos lleva a pensar hacia nuevos horizontes donde el mar se pierde con el cielo para crear un panorama más allá de lo que a simple vista no se puede descifrar, pero bien que se siente, se imagina y se desea. En cada contribución de los autores se nos invita a considerar otra realidad, un horizonte hacia otro mundo; mundos decoloniales.

[1]PHD en psicología social con especialidad en estudios latinos y latinoamericanos por la Universidad de California, Santa Cruz (EE.UU.). Psicóloga social-comunitaria, especializada en investigación acción participativa (IAP), desarrollo sociopolítico entre los jóvenes y comunidades activistas e inmigrantes. Académica con una trayectoria basada en perspectivas prácticas y teorías críticas y decoloniales. Actualmente es profesora en la facultad de estudios étnicos en la Universidad de Santa Clara (Santa Clara University, EE.UU.). Autora del libro *Growing Up Latinx: Coming of Age in a Time of Contested Citizenship* (NYU Press, 2021).

Email: jsfernandez@scu.edu

Ciertamente hay mucho que aprender de este momento, pero sobre todo hay mucho más que desaprender. Tenemos que afrontar la condición del presente cuán difícil se nos parezca para poder así, de esta manera, reconciliar múltiples mundos. Mundos con realidades que están fuera de lo colonial entrelazado en el poder, lo político y los sistemas que sostienen opresiones, los cuales son basados y edificados sobre la falsa ilusión de la modernidad, tras los siglos y los discursos que nos han ido fragmentando más y más – todo un resultado de la colonialidad en sus varias formas.

Fundamentos epistémicos

Quizás, hoy más que nunca debemos expandir nuestro repertorio de conocimientos y saberes hacia la interculturalidad. Y, por lo tanto, para la psicología comunitaria la transdisciplinariedad. De esta forma quizás podamos llegar a otros saberes, otras formas de ser y estar en el mundo, y de vivir en el intermedio, resistiendo las dicotomías y la binariedad que nos polariza. En vez de ser *nosotros*, nos dividimos entre *nos* y los *otros*, como lo explica María Elena Torre (2009), basando su punto de vista en las teorías de Gloria E. Anzaldúa (1987; 2004; 2015), que por su posicionamiento como mestiza, Chicana y "queer" formuló conocimientos donde la dualidad es problematizada hacia un devenir que profundiza una conciencia híbrida, la consciencia de la mestiza. Cosa que la aymara activista-académica Silvia Rivera Cusicanqui (2012) explica es una epistemología politizada que se basa en las luchas por derecho al buen vivir comunal en un mundo, como señala Arturo Escobar (2019), donde caben mucho mundos. La alternativa a la colonialidad, y sus maneras de reproducción como el extractivismo, individualismo, positivismo y capitalismo, entre otros sistemas de violencia, es la reciprocidad. En otras palabras, como explica la filósofa Emma Pérez (1999), el movimiento decolonial es un acto colectivo, de activar la imaginación y el deseo para que de esta forma se rediseñen epistemologías y ontologías expansivas donde se vive y se resiste la represión colonial para construir inter-subjetividades diaspóricas, resistentes, oposicionistas y transformadoras que destellan y promuevan otras realidades, relaciones y mundos decoloniales. Ciertamente, como nos invita María Lugones (2003) al hablar de la colonialidad de género, debemos aprender a viajar entre mundos – abrir nuevas brechas para formar comunidades posibles. Crear una brecha entre múltiples universos con el propósito de construir una vida social y sus relaciones de manera diferente, en el espacio interestelar para adoptar una visión convivencial hacia "el mundo zurdo" (Anzaldúa, 1987; 2015; Fernández, 2024).

Es un momento para renacer y recrear nuevos momentos vivenciales, para de esta manera poder imaginar nuevos vínculos democráticos hacia lo vivencial, desde lo común y desde la ternura relacional para con otros y nuestros entornos. El proyecto de la globalización, tanto como la tecnología y las redes sociales, nos ha hecho sentir o imaginar que el mundo es más pequeño y que estamos mucho más conectados – pero la realidad es otra o ciertamente más compleja. El individualismo nos lleva a la separación tanto de nuestros queridos, vecinos y paisanos, como de nuestro propio ser. Fragmentando de esta forma el sentido común, y el ser parte de una o múltiples comunidades. Debemos expandir ontológicamente nuestro repertorio de un ser propio hacia un ser relacional, de ser y estar con los demás, y de vislumbrar comunidades posibles fuera de los paradigmas de tiempo y espacio que nos limitan. Debemos resistir el naufragio colonial, para poder simplemente estar presentes de una manera digna y auténtica: que nos permita vivir. Y desde este vivir formar conocimientos y movimientos compartidos desde lo vivencial, interdependiente e intercultural.

Desde esta perspectiva, es para mí un honor poder ofrecer reflexiones y una reseña a los artículos que constituyen este importante libro. *Decolonialidad y comunidades posibles* es y refleja una intervención importante en la disciplina, ya que es un ejemplo académico-activista que nos posibilita teorizar y poner en praxis la decolonialidad. En lo que sigue ofrezco unos breves comentarios en relación y reflexión con cada capítulo.

Reflexiones relacionadas

La primera parte del libro, *Vías hacia lo colectivo*, se inicia con *Más allá de la psicología social: del individuo en sociedad al sujeto colectivo, comunitario, político y de clase*, de David Pavón-Cuéllar, quien nos llama a criticar y contrapuntear. La psicología social comunitaria, a pesar de ser y verse llamada como social y comunitaria, es más que nada individual, capitalista y positivista. De manera irónica es una psicología al reverso, que se ve enraizada en pensamientos modernos, coloniales, neoliberales y capitalistas que ignoran lo común, lo vivencia, y lo relacional. Pensada más allá de las teorías de la psicología social de la identidad y sus contextos, la psicología puede dar fruto a la psicología social comunitaria. Claro está que, aunque debemos pensarla desde la identidad y el posicionamiento social y también cultural, nos vemos en la necesidad de reimaginar lo que sería y debe ser una psicología que ve lo individual como ente en relación con los demás y su entorno e, importantemente, a la comunidad como formación de las experiencias relacionales dentro de la

subjetividad interdependiente en un vivir común y colectivo. Un vivir que se va formando desde la memoria, la presencia y el estar en un ser mutuo.

En el segundo capítulo de este apartado, Germán Rozas nos lleva a interrogar y reflexionar sobre lo colectivo, el significado de comunidad o el sentido de estar en comunidad con otros seres que forman parte de la propia vida. En *La construcción de lo colectivo durante el siglo XX en América Latina,* el argumento principal es diferenciar lo colectivo de la comunidad y de trazar estos procesos en relación uno al otro, sobre todo en relación al individuo. Anclando estos temas dentro del esquema colonial y la formación de lo moderno, se basa en promover los derechos del individuo y, por lo tanto, la libertad. Pero el proceso de colectivizar dentro de y como práctica fundamental en los movimientos sociales nos lleva a reimaginar lo que significa situar al individuo en relación a lo colectivo, y al deseo de formar parte de un vivir común más digno y libre, entrelazado con la pluralidad de diversas formas de ser, ver y relacionarse el uno con el otro y con el entorno. De esta manera se va formando la base para los ensayos siguientes, los cuales ponen énfasis en la interculturalidad, el respeto, aprecio y valoración a la diversidad; ver la vida y la existencia humana simplemente como un resultado de nuestra coexistencia con el medio ambiente, sus elementos, y contrarrestar los discursos de fronteras y naciones que son productos de la modernidad. Tanto las nociones del individualismo, como el deseo de domesticar lo extranjero y lo extraño, o de explorar y conquistar territorio ajeno, y la promoción de eso, todo esto es fruto de la colonialidad.

En el tercer ensayo, *Migraciones del siglo XXI: un necesario recambio en las políticas de identidad*, vemos como la construcción de la nación y sus procesos de ciudadanía, membresía y derechos nos llevan a ignorar la humanidad, y por lo tanto los derechos, la autonomía y la presencia, al igual que la cultura e ideas de comunidades migrantes o transitorias a un cierto territorio o lugar. La idea de la labor y el tiempo son conformados bajo un esquema de productividad no tanto para la persona propia y sus comunidades, sino para el Estado-nación. Este ensayo, de igual o forma similar, nos llama a cuestionar el significado de ciertos contextos como la nación, que se van construyendo desde la base de la idea de las fronteras y los territorios. La migración es un proceso natural, todo existe en movimiento continuo. De esta manera, y bajo este entendimiento que el movimiento es algo muy natural y parte de la existencia de todo ser, humano y no-humano, debemos reconsiderar cómo nos relacionamos al movimiento, al tránsito de personas y, por lo tanto, de ideas, culturas y formas de ser. Crear comunidades posibles es estar y expresarnos de una manera relacionar. Es decir, crear o ampliar las diversidades que, como nos argumenta Rozas, deben verse como forma

de enriquecimiento y reafirmación de nuestras múltiples formas de coexistir y convivir hacia un bienestar común. Debemos desaprender mucho, escuchar y dialogar con personas en movimiento. Ellos, como algunos de nosotros que somos migrantes, nos podrán ayudar a crear nuevas maneras de ver el mundo que por su naturaleza está constantemente cambiando. ¿Cómo se puede llegar a sobresalir en contextos o ambientes donde el mañana se ve más y más precario por cuestiones ambientales y eco-climáticas, tanto como económicas y políticas sociales y cultures?

Cerrando esta parte del libro, en sintonía con proponer vías hacia lo colectivo, en *Aportes del vagabundaje a una subjetividad de resistencia*, Germán Rozas y José Oda nos invitan a reflexionar sobre los sujetos, las personas individuales y colectivas, y cómo es que ellos llegan a formar parte del contexto social, ya sea de grupos colectivos, autónomos, al igual que de naciones. En el primer aporte se habla de las múltiples prácticas, perspectivas y maneras de ser, vivir y estar que se expresan dentro de las vivencias de los vagabundos. Se argumenta que el vagabundaje es una manera de ser y vivir decolonial que cuestiona las lógicas de tiempo, espacio, labor, hogar y hasta el alimento. Central a este ensayo y su análisis es interrogar la relación entre la modernidad, con sus raíces en lo colonial que se manifiesta dentro de los esquemas y las prácticas que sostienen y promueven el capitalismo como un ejemplo a seguir. Para muchos la acumulación de cosas materiales, el pensar en el futuro, y el trabajar y laborar hacia ello no es la realidad, no es una forma coherente de ser. Al contrario, es una forma de no vivir en el momento presente. Ante estos argumentos, los ejemplos y casos presentados, debemos preguntarnos: ¿qué podemos aprender de los vagabundos para poder comprender o crear hacia una nueva forma de ser y estar que nos lleve a una coexistencia más relacional y pluriversal? ¿De qué forma nos hemos condicionado a no interrogar nuestro propio condicionamiento y subjetividad dentro de un sistema que nos mantiene presos en el consumo, el trabajo y la autodisciplina, en el individualismo que da sostenimiento al capitalismo, y de seguir el orden social-colonial?

La segunda parte del libro, *Relatos y nuevos paradigmas*, se inicia con el ensayo de Cicerón Erazo y Jaidiver Ojeda *Transmodernidad: seis estadios diacrónicos para entender el proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel*. En este texto los autores nos recalcan algunos datos y reflexiones importantes sobre el trabajo de Enrique Dussel y su visión hacia la liberación total, hacia la transmodernidad, que no es una propuesta para el avance moderno. Al contrario, es una propuesta hacia un devenir de la modernidad, la postmodernidad y, sobre todo, la colonialidad que nos ve esclavizados con sistemas, ideologías e instituciones que nos fragmentan e individualizan. La visión

hacia la transmodernidad es el reconocimiento mutuo entrelazado con el pasado, el presente vivir y la coexistencia entre lo humano y no-humano, el compromiso mutuo al vernos entrelazados. Esto es romper con las construcciones socioculturales que nos polarizan y nos fragmentan en el vivir con autenticidad, en el presente y en lo comunal.

Luego continúa el capítulo de Germán Rozas, *El movimiento sobre la posverdad y la importancia del relato*, que nos sugiere la idea de un vivir basado más allá de las historias y los discursos que circulan verdades y no verdades, pero que van más lejos de la construcción social de lo que es la realidad. Este ensayo nos provoca a contemplar y considerar: ¿qué es la realidad? ¿Quién tiene derecho a formar o construir la realidad? Y ¿qué se propone o promueve con cierta perspectiva de la realidad? Estamos realmente en un momento donde la realidad está siempre sujeta a cuestionamiento porque no hay manera de realmente saber lo que se es, si es que no se está en relación con los demás. Cada cual vive en búsqueda de la comunidad que va confirmar lo real o la versión de la realidad que más les convenga. Esto nos lleva a la violencia epistémica e injusta donde ciertas subjetividades se ven violentadas por no ser las verdades o los discursos de popularidad. La tecnología y la modernidad que acompaña y promueve estas realidades nos va llevando más y más hacia un túnel donde las sombras nos opacan ver con claridad las opresiones acondicionadas por los sistemas que se promueven como progresistas, pero realmente son una reinvención de lo colonial y la modernidad que sigue inscribiéndose en lo cotidiano.

En el tercer ensayo de este apartado, *La extrema derecha: estrategias y narrativas ocultas*, también un aporte de Germán Rozas, comenzamos a pensar nuevas estrategias para avanzar hacia una liberación más interdependiente. En este caso, una que se basa en los principios del progresismo y sus procesos sociales que han sido corrompidos por la extrema derecha, pero que, aun así, pueden ser rechazados. El proyecto por hacer se edifica sobre la comprensión, el entendimiento y la valorización de las experiencias complejas de los que se han visto, ilusoriamente, dejados atrás por el progresismo. Si no se puede llegar a comprender, entender y apreciar la subjetividad de aquellos que se ven hechos a la orilla, no se podrá llevar a cabo un plan total de rediseño social, no se podrá formular una nueva narrativa que incorpore los movimientos de la identidad al lado de las formaciones grupales que surgen como resultado de aquellos que se ven invisibilizados, por irracionales que sean ciertas subjetividades, por las estructuras democráticas y progresistas. Es momento preciso de crear un intercambio epistemológico donde el diálogo, la interdependencia, y la compasión crítica pueda fluir y dar nuevos frutos en relación hacia un rediseño social donde

realmente se pueda sentir el bienestar común y colectivo, tanto como entre las personas, así como en el medioambiente, lo no-humano. El trazar la historia de estos movimientos de la derecha, extrema derecha, tanto en Europa como en EE.UU. y en América Latina nos ayuda a visualizar dónde hemos estado, qué caminos hemos andado, y en qué vereda nos entramos ahora para que de alguna forma u otra podamos abrir paso adelante hacia nuevos senderos, hacia comunidades posibles. La condición en la que nos encontramos no ocurrió de la nada, poco a poco se fue dando – como explica Gloria E. Anzaldúa (1987) es una herida abierta, que se dejó sin sanar en el transcurso de los años, y que se ha ido abriendo más y más hasta ahora verse infectada con ideas fascistas que sólo logran profundizar las grietas del colonialismo. Esta brecha no nos une, al contrario, nos fragmenta y daña – pero podemos reimaginarla hacia lo común. ¡Claro que otro mundo es posible! Estamos al borde de un momento crítico para reinventar lo común desde la convivencia, a partir de la coexistencia y la ternura revolucionaria que nos invita a escuchar, mirar y apoyar las luchas y los movimientos sociales por un bienestar comunal.

Finalmente, la tercera parte del libro, *Otras miradas, saberes y discursos*, nos vemos reflexionando sobre varios términos que por lo regular no se cuestionan dentro de la psicología, pero que son fundamentales para poder entender la psicología comunitaria y, por lo tanto, lo que es ser y estar en comunidad, en relación tanto con otros seres, humanos y no-humanos, sistemas políticos, económicos, sociales y culturales y, claro, con proyectos liberadores y decoloniales. El primer aporte de Javier Bravo, *La ontología relacional como agenciamiento micropolítico: aportes conceptuales a la política latinoamericana*, nos invita a considerar las ontologías indígenas. Específicamente las ontologías relacionales que se ven reflejadas en la realidad y la vivencialidad de los Mapuche que abordan lo decolonial desde un punto entrelazado con la tierra, el medio ambiente y la naturaleza. Lo relacional es fundamental a la psicología comunitaria, pero muy pocas veces se considera como ancla para lo que se sostiene como comunidad porque la perspectiva individualista es lo que la psicología considera como prioridad.

El siguiente ensayo, *Hacia un modelo colectivo de cuidados en salud*, de Elisa Valdivieso y Germán Rozas habla sobre la importancia de integrar sistemas colectivos de salud y bienestar relacionadas a un mejor vivir. Proponiendo modelos de salud integrados hacia la familia, la comunalidad y lo cultural, los autores promueven la importancia de problematizar las dicotomías entre al paciente y los promotores de salud, en este caso, los cuidadores. Centrando la agencia u autonomía del paciente en relación con su cuidado y bienestar, y las organizaciones legislativas de Chile, el proyecto

descrito tiene como objetivo describir modelos de cuidado que fortalecen las relaciones de apoyo y sostenimiento entre cuidadores de personas en situaciones de dependencia. Formar vínculos de corresponsabilidad y cooperación mutua entre instituciones de cuidado y salud, así como los derechos de los cuidadores y sus pacientes es fundamental para un bien vivencial y colectivo. De esta forma, y nuevamente, este ensayo nos invita a pensar comunidades posibles en relación con varios sistemas.

Abordando el tema de las subjetividades, lo colectivo y comunal, el aporte de Carmen Bastidas y Luis Pincheira, *Pedagogía decolonial: miradas a la integración de la migración en el sistema educativo chileno*, nos llama a considerar las posibilidades de una pedagogía decolonial donde la valorización de las diferencias y subjetividades individuales tanto como familiares y colectivas se celebran y honran como recursos para reinventar y reimaginar lo común. Donde la pedagogía está basada en intercambio intercultural que celebra la diversidad, y ve lo diferencial como una fuente de recurso para reimaginar nuevas formas de aprender, ser, estar y convivir hacia un nuevo coexistir. En este caso la pedagogía decolonial se basa en afirmar la dignidad de cada persona como miembro de una comunidad con la cual se puede formar nuevos saberes que darán fruto a nuevos enlaces para profundizar un sentido de pertenencia y, desde este punto, nuevos compromisos de representación, responsabilidad y convivialidad hacia el derecho de existir tal y como uno es.

De manera similar, *Latinoamérica desde la colonialidad y la memoria en otros lenguajes*, el ensayo de Mónica Villarroel, traza de manera crítica y muy sincera la influencia del cine y la cinematografía en promover una imagen de América Latina, y de la Patagonia específicamente. Partiendo desde la escritura alfabética hasta el cine de los primeros tiempos, el texto revisa diversos modos de colonialidad y lenguajes visuales para elaborar y difundir discursos e imaginarios sobre América. El análisis profundiza en la colección *Actualidades Magallánicas (1918-1923*), que construyeron una imagen sobre la Patagonia desde la perspectiva de las elites. El impulso y la lógica-ilógica necesidad de familiarizar, acomodar o colonizar lo que “no es de aquí” para de esta forma domar y poder anticipar lo que es y será porque se conoce tal como será después de haber sido socializado, que es similarmente un proceso colonial. Las personas extranjeras, tanto como las tierras y regiones, siempre se verán desde el punto de vista colonial, ejes por conquistar y domar. Algo salvaje, extractivista y basado en la explotación, producto de lo colonial, se ven en ambos casos de migración y comunidad inmigrantes que con el medio ambiente y la naturaleza. Como humanos hemos hecho

daños a otros seres, daños irreparables que, tras generaciones, se nota la violencia sistematizada y estructurada.

Conclusión

El proyecto decolonial de hoy va más allá de los discursos de historia, jerarquías territoriales y fronteras, tanto de naciones como de ideologías y sus agrupaciones sociales, culturales y políticas. Nos vemos en un momento de decadencia donde en cada país, ciudad y comunidad, hay varios casos de crisis – una policrisis. Estas crisis, no obstante, son momentos de ruptura, como diría Arundhati Roy (2020), son aperturas a otras posibilidades – nuevas cosmovisiones de ser, por hacer, y creer en poder ver hacia muchos horizontes, más allá de lo que la mirada fatigada por la lucha constante permite vislumbrar, pero que se siente. El proyecto decolonial se vive y se siente. Entre los movimientos sociales que se van formando y emergiendo desde la raíz – desde la mazorca de maíz, que a pesar de más de varios siglos después de 1492, aún sigue siendo producto de alimento y sustento – la liberación como proceso entrelazado con cambios sociales y sistemas, es una lucha y un derecho constante hacia nuevas comunidades posibles.

Ha sido para mí un honor poder tener las primeras palabras de este libro entre mis manos en un momento donde el mundo entero se ve en un estado desmoralizado, en estado de decadencia, y terror – pero que en lo más profundo de todo este sentir siempre, siempre se siente el amor y la esperanza radical, y la ternura revolucionaria por un ser y estar libre. La liberación total de los sistemas que nos limitan en nuestro sentir-pensar con todo lo que nos rodea, como diría Laura I. Rendón (2009), requiere de una ruptura con lo colonial. Lo decolonial dentro de los movimientos sociales y comunidades posibles son sinceramente actos radicales hacia lo decolonial como existencias, y relaciones en un presente constante hacia un futuro liberador.

La liberación es otra manera de pensar, de ver el mundo desde una realidad o perspectiva muy diferente a la que se vive. No anticipa el futuro o se preocupa por el pasado, al contrario, utiliza el pasado como una estrategia interrogante para profundizar un análisis del presente y, desde ahí mismo, desde el aquí, el hoy y el ahora, construir un nuevo ser y renacer, o quehacer. La liberación es pensada, metabolizada en el presente de cada relación entrelazada con el contexto en el cual se viven las experiencias de poder, privilegio y lo complejo de navegar entre ellos; complicando las

dicotomías y la binariedad de estos pensares hasta formar comunidades posibles, decoloniales y libres.

Referencias

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. https://archive.org/details/anzaldua-borderlands-la-frontera

Anzaldúa, G. (2015). *Light in the dark/La luz en lo oscuro: Rewriting identity, spirituality, reality*. Duke University Press. https://books.google.cl/books?hl=en&lr=&id=qxeKCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT7&dq=Gloria+Anzald%C3%BAa+light+in+the+dark&ots=em_gY9Y6OB&sig=3abOX_TZxJ_bUjKH0d2shBAnHug&redir_esc=y#v=onepage&q=Gloria%20Anzald%C3%BAa%20light%20in%20the%20dark&f=false

Escobar, A. (2018). *El buen vivir: Una vía para el desarrollo*. Editora ABYA-YALA. https://books.google.cl/books?hl=en&lr=&id=VoewDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA3&dq=Arturo+escobar+el+buen+vivir&ots=cjEr0umJPn&sig=L3eUlHpeIqm2ojIrJgW5pE2bKUc&redir_esc=y#v=onepage&q=Arturo%20escobar%20el%20buen%20vivir&f=false

Fernández, S. (2024). Abolition psychology: Principles for a decolonial liberation psychology hacia El Mundo Zurdo. *Annual Review of Critical Psychology, 18*, 1147–1175. https://discourseunit.com/wp-content/uploads/2024/10/1147_fernandez.pdf

Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers. https://books.google.cl/books?hl=en&lr=&id=8Ud3AAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=Maria+lugones+peregrinajes&ots=Q_fWT5nvDl&sig=cvYMnrlp1Pa6zK80dTzFceoX5Qk&redir_esc=y#v=onepage&q=Maria%20lugones%20peregrinajes&f=false

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (Eds.). (2022). *This bridge called my back, fortieth anniversary edition: Writings by radical women of color*. SUNY Press. https://doi.org/10.1515/9781438488295

Pérez, E. (1999). *The decolonial imaginary: Writing chicana and chicano theory*. Duke University Press. https://books.google.cl/books?hl=en&lr=&id=BgPb1MXKPPoC&oi=fnd&pg=PR9&dq=Emma+perez

+decolonial&ots=ALarlSLkue&sig=nH3BPjChl1AFkDhjjLl1JBJlu30&redir_esc=y#v=onepage&q=Emma%20perez%20decolonial&f=false

Rendón, L. I. (2009). *Sentipensante (sensing/thinking) pedagogy: educating for wholeness, social justice and liberation*. Stylus Publishing. https://doi.org/10.4324/9781003446941

Roy, A. (2020, 3 April). *The pandemic is a portal. Financial Times.* Retrieved from https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea95fe-fcd274e920ca

Torre, M. E. (2009). Participatory action research and critical race theory: Fueling spaces for nos-otras to research. *The Urban Review, 41*(1), 106–120. https://doi.org/10.1007/s11256-008-0097-7

Introducción

Proponemos revitalizar la discusión sobre descolonización y decolonialidad. Aparente competencia, vigente y pertinente en épocas de cambios de paradigmas sociales, que busca hacer valer y darle prioridad a un concepto por encima del otro, incorporando descalificaciones mutuas. No obstante, es un debate que nos conduce a un camino sin salida. Más bien, lo que se requiere es comprender que ambos conceptos son válidos, se nutren mutuamente y, al mismo tiempo, complementan y enriquecen una mejor interpretación de América Latina. Esa dicotomía nos permite vislumbrar nuevos rumbos hacia lo colectivo y hacia comunidades posibles.

La Descolonización refiere a un proceso de emancipación de las sociedades latinoamericanas, subyugadas por los imperios español y portugués que, además de definir la realidad como el rutilante "descubrimiento de América", instalaron las colonias durante aproximadamente 300 años. Allí está la descolonización, es decir, las independencias de esas colonias ocurridas en el siglo XIX, que permitieron la autodeterminación de nuevos países, proceso que logró dar inicio a una vida, con autonomía, con auto gobierno a todas estas nuevas naciones dirigidas hacia su propio destino.

Por otra parte, la Decolonialidad contribuye a completar esa dinámica en tanto señala que, si bien se produjo la independencia física y concreta de dichos imperios, la colonización como un proceso subjetivo, continúa, pudiendo conceptualizarse como colonialidad, término que se ajustaría a la idea de la vigencia de la colonización más allá de ese proceso histórico, las independencias. Por ello, lo que se requiere es una especie de segunda descolonización, pero ahora, de nuestra forma de pensar y, por ello, se denomina decolonialidad[2]. Porque nuestro imaginario de cómo son las cosas del mundo, nuestra forma de pensar, todavía sigue atrapado y colonizado por los mismos imperios anteriores u otros nuevos como Estados Unidos, a través de mecanismos de dominación que definen esquemas de desarrollo económico, políticos y culturales que no son de autoría local, sino que continúan su control desde el exterior. Hay que agregar que, cuando se habla de colonización subjetiva, esta no se queda funcionando sólo en el campo de lo mental o lo cognitivo, sino que esas miradas subjetivas instaladas conducen la conducta social y reproducen las estructuras físicas y

[2]Complementariamente, a modo de definiciones similares, la decolonización se refiere a la transformación de las estructuras y mentalidades coloniales.

materiales que requieren y satisfacen los objetivos de esos poderes hegemónicos que hoy funcionan a nivel mundial.

Dicho lo anterior, este libro presenta un amplio abanico de referencias a algunos tópicos de la decolonialidad. Por un lado, la comprensión de que la modernidad es una propuesta de vida a la sociedad humana, pero no es la única. Por lo mismo, su instalación no ha sido convincente y desde allí que, para su mantención, esta elabora estrategias de descalificación a otras propuestas. No obstante, una vez ya presente como un proyecto dominante, desarrolla una estructura de interpretación y de cosmovisión que coloniza nuestra forma de pensar, conduciéndonos a aceptar sus hechos como verdad.

Esto es, por ejemplo, decir que la apropiación de tierras en América Latina no fue una usurpación, sino un descubrimiento; que la esclavitud de la población, más que una opresión y un genocidio, fue un acto de civilización, también para decir que las razas son una realidad biológica, lo que determina su capacidad y habilidad para estar o no estar en el poder.

Es claro que, desde la perspectiva marxista, se influyó significativamente en los años sesenta y setenta, en los cuales se conformó el Estado de bienestar y cambiaron muchas estructuras de privilegio para ampliar la participación y abrir el poder a las mayorías. Por ello, el proyecto progresista fue y es el que cambió la sociedad, introduciendo, en su momento, lo colectivo. Así, el concepto de lo social definió la realidad de una forma totalmente diferente. Se comprendió que el progreso y el desarrollo no sólo son una cuestión económica o mecanismos de estabilidad nacional, sino que son un campo de involucramiento de la población, elemento central del desarrollo. Es la población la que define el camino que hay que seguir. Lo contrario es un autoritarismo y, eventualmente, una dictadura.

Dado el avance de la historia social de las últimas décadas del siglo XX y los recientes años del XXI, es que hoy las críticas a la modernidad ya no son sólo por la falta de igualdad y la ausencia de distribución de los excedentes de modo democrático, sino que es una crítica y una clarificación, una develación sobre las relaciones patriarcales, la importancia de la familia, el control de la sexualidad centrada sólo en la relación hombre-mujer, la irrestricta defensa de la propiedad privada y otras dinámicas. De ese modo, comienza a quedar claro que dichas pretensiones no responden a metas gloriosas del proyecto vital, sino más bien configuran eslabones de sostenimiento del proyecto moderno y, por tanto, son factores que explican las injusticias sociales.

Así, estas revelaciones, puestas sobre la mesa, exigen un cambio de paradigma en la sociedad toda, lo que de alguna forma significa un cambio de época y, en definitiva, el ingreso a un nuevo tipo de sociedad, mediante la elaboración de un nuevo concepto de humanidad y de naturaleza.

Justamente por ello la derecha y, actualmente, la extrema derecha, en América Latina y en todas partes, comienzan a percibir que su mundo se acerca al final y que se aproxima su muerte social. Frente a ello, observamos en el presente una arremetida de la extrema derecha para frenar estas olas de cambio y detener a los movimientos sociales, porque estos nuevos paradigmas desestabilizan sus propias bases de existencia. Entonces, se elabora un nuevo plan y una nueva estrategia que permita preservar el poder tradicional y reinstalarlo. Y, paradójicamente, el camino escogido no es parapetarse detrás de las ciencias y de la verdad, como lo hicieron en el pasado, sino que se sitúa en la posverdad y en las *fake news*. Comprendieron que el ingreso a la posmodernidad era una dimensión que podían manejar y que les aseguraba el control del avance social.

Lo sorprendente es que, efectivamente, este mensaje llega a la población y esta reacciona favorablemente. Avala este discurso y señala que se siente representada. Valga citar como evidencia, las convocatorias masivas que lograron las campañas de Javier Milei en Argentina, la que en su momento tuvo Jair Bolsonaro en Brasil o la de Donald Trump en EE.UU. Un análisis más profundo al respecto señala que, en parte, la explicación es que en nuestros países hay un porcentaje de población que había incorporado estos discursos retrógrados en el transcurso de su historia, es decir, ya estaban en su matriz subjetiva. Por lo tanto, una de las conclusiones de esta constatación es que el discurso del progresismo nunca se instaló suficientemente o nunca logró una verdadera convicción de cambio social en la mayoría.

Entonces, el desafío para el progresismo, en parte, es la refundación de lo colectivo, generando una narrativa que vuelva a justificarlo. Pero, al entrar en este tema se requiere comprender que la forma de funcionamiento de la sociedad ha cambiado, la presencia de las redes sociales, la influencia de los medios de comunicación, la globalización del planeta, ha generado una condición en la realidad actual donde la ciencia y la evidencia pierden capacidad de definición, no obstante, la subjetividad se ve fuertemente impactada por los discursos y las narrativas, lo que genera un nuevo escenario y nuevos mecanismos de cómo se producen las cosas.

Pero el progresismo debe incorporar lo colectivo no sólo como algo más valioso que lo individual o la propiedad privada, sino como una mejor expresión de la sociedad humana, como un nuevo humanismo que valora las diferencias, porque allí está la esencia de lo social. Es decir, la coexistencia

de múltiples culturas y formas de ser, representa mejor lo que somos e, incluso, de manera relevante, en diálogo estrecho con la naturaleza.

El mensaje de los movimientos sociales como el feminismo, la diversidad LGTBIQA+, las críticas al capacitismo, el mundo indígena y afrodescendientes, las demandas medioambientalistas, las enseñanzas de la realidad migrante y otros tantos, han entregado en su conjunto el mensaje de que ya no sólo se trata de alcanzar la igualdad en la justicia social, en satisfacer los estándares básicos respecto de los derechos humanos, sino también preocuparse por los derechos colectivos, es decir, por valorar, reconocer y dar espacio a la experiencia acumulada, a la sabiduría local, al conocimiento cultural como, asimismo, ofrecer condiciones a la expresividad afectiva y múltiples formas de interacción subjetiva.

Los capítulos de este libro que siguen a continuación profundizan y clarifican con creces los elementos señalados. En la Parte I, *Vías hacia lo colectivo*, se presenta la relevancia del sujeto comunitario. Los textos de David Pavón-Cuéllar y Germán Rozas proponen una reflexión al respecto. Sin embargo, es una discusión compleja, en tanto ella pasa por comprender lo individual o lo colectivo en un contexto de tensiones en que está en juego el paradigma social trazado por la corriente dominante moderna, que impone el itinerario de la razón y el apego a la linealidad de la vida institucional. En relación a ello, Rozas aborda el tema de las migraciones recientes y, junto a José Oda, propone que el vagabundaje es, de cierto modo, una forma de cuestionar esa linealidad.

En la Parte II, *Relatos y nuevos paradigmas*, observamos, por un lado, en el aporte de Cicerón Erazo y Jaidiver Ojeda, el pensamiento de Enrique Dussel en relación a la liberación, temática fundamental en los últimos setenta años, desde Franz Fanon hasta los recientes movimientos feministas del siglo XXI, en los cuales se plasmó complementariamente el propósito de que el cambio social, no sólo era la cuestión económica, sino además la liberación de la opresión de relaciones sociales centradas en la subyugación, la subalternización y en la construcción de otros inferiores.

No obstante, como observa Rozas, con el ascenso de la extrema derecha, paradigmas conservadores se vuelven a instalar, pero en este tiempo, su accionar ya no transcurre apoyados en instrumentos pretéritos, basados en verdades a medias, sino que definitivamente saltan hacia la posverdad, recurriendo a los relatos, un campo fundamental del siglo XXI. Paradójicamente, la narrativa construida hace resonancia en la población y lo vemos en el crecimiento de la extrema derecha en todo el planeta, debido a que sus relatos vuelven a poner en el tapete la propiedad privada, la

familia, el rechazo a la teoría de género y a la diversidad sexual, es decir, como ellos plantean, volver a la época de gloria, volver al siglo XIX.

Finalmente, la Parte III, *Otras miradas, saberes y discursos*, despliega la perspectiva decolonial de modo más aplicado, con ejemplos concretos en Chile, con lecturas nuevas y reflexiones sobre problemáticas históricas y situaciones actuales, abordando espacios disímiles, pero conectados. Así lo desarrollan Javier Bravo quien, desde la ontología y la filosofía política, analiza las transformaciones de las resistencias mapuche; Mónica Villarroel, desde los estudios latinoamericanos, indaga en la construcción de relatos y memorias coloniales a partir de diversas formas de lenguaje, incluyendo el cine temprano; Carmen Bastidas y Luis Pincheira, desde una pedagogía decolonial, observan la realidad de la educación en relación a comunidades migrantes, y, desde la medicina familiar y la psicología comunitaria, Elisa Valdivieso y Germán Rozas, exploran en un modelo de cuidados comunitario como propuesta para políticas públicas de salud. De modo que lo teórico unido con lo práctico devela otras realidades ocultas por el sistema subjetivo dominante, panorama que muestra un horizonte amplio de acción y creatividad en la transformación social desde la memoria, el imaginario y, especialmente, el pensamiento latinoamericano.

Se invita al lector, entonces, a sumergirse en estas profundidades sobre cómo se está construyendo la realidad social del siglo XXI, abriendo espacios de *Decolonialidad y Comunidades Posibles.*

GERMÁN ROZAS OSSANDÓN[3]

PROGRAMA DE ESTUDIOS COMUNITARIOS LATINOAMERICANOS

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, UNIVERSIDAD DE CHILE

[3]Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad Austral de Chile. Magíster en Cooperación al desarrollo por la Universidad Libre de Bruselas y Psicólogo por la Universidad de Chile. Coordinador del Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Autor, entre otros, de los libros *Comunidad y América Latina* (2022) y *Decolonialidad, desde la psicología social comunitaria* (2018).

E-mail: grozas@uchile.cl

PARTE 1: VÍAS HACIA LO COLECTIVO

Más allá de la psicología social:

Del individuo en sociedad al sujeto colectivo, comunitario, político y de clase

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR[4]

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Resumen

El presente capítulo realiza una crítica del individualismo de la psicología social dominante. Se reflexiona sobre la historia de este individualismo y sobre su relación con el sistema capitalista y con la sociedad burguesa. Cuestionándose la perspectiva individualista de la psicología social dominante, se discute su doble concepción del sujeto individualizado y de la sociedad como conjunto de individuos agregados y exteriormente relacionados unos con otros. Como alternativa, se propone un reconocimiento del sujeto como un ente colectivo, comunitario, político y de clase.

Palabras clave: psicología, sociedad, individualismo, colectividad, comunidad, clase**.**

Introducción

Me ocuparé aquí de la psicología social. Cada vez que la mencione en las siguientes páginas, estaré pensando en su versión dominante, la predominantemente estadounidense, la empirista y positivista, la conductual y cognitiva, la pretendidamente científica y basada en evidencias. Estaré pensando así en la psicología social mejor conocida, la que llena la mayor parte de manuales sobre la materia, la que más se investiga y se publica, la que más se enseña y se estudia, la que más se difunde y se practica en Latinoamérica y en el mundo.

[4]Profesor de Psicología en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán, México. Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen y Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela. Autor de unos veinte libros, entre ellos *Psicoanálisis y colonialidad: hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana* (Fontamara), *Psicoanálisis y revolución: psicología crítica para movimientos de liberación* (Pólvora, con Ian Parker) y *Psicología crítica: definición, antecedentes, historia y actualidad* (Itaca).

E-mail: davidpavoncuellar@gmail.com

Mis críticas a la psicología social no serán aplicables a corrientes alternativas y relativamente marginales como la colectiva, la política, la marxista y la social-comunitaria latinoamericana. Tales corrientes, de hecho, son el horizonte hacia el que apunta mi reflexión: el horizonte hacia el que planteo que debemos dirigirnos para superar la principal limitación que diagnóstico en la psicología social. Esta limitación, como veremos, consiste en su reducción de lo subjetivo al individuo en sociedad.

En lugar del ser individual en su ambiente social, podemos concebir al sujeto como un ente colectivo, político, de clase y comunitario. El problema con estas concepciones es que resultan inasimilables, no sólo a la psicología social dominante, sino a las nociones ideológicas individualistas del psiquismo y de la sociedad que prevalecen en el mundo moderno y que subyacen al campo de la psicología social tal como está definido y circunscrito. Quizás entonces haya que ir más allá de la psicología social para poder concebir al sujeto irreductible al individuo en sociedad.

Relaciones exteriores entre individuos separados

Nos hemos acostumbrado a ser individuos separados que se relacionan exteriormente unos con otros. Aunque yo establezca una relación con usted, yo no dejo de ser yo, mientras que usted no deja de ser usted. Y si otros individuos vienen a sumarse, también serán quienes son relacionándose exteriormente con usted y conmigo.

Yo estoy aquí, usted allá y los demás en otros lugares. Cada uno está en su lugar. Desde luego que podemos reunirnos, coincidir en algo colectivo como un congreso y decir que nosotros somos los asistentes al congreso, pero el nosotros no será entonces más que un agregado compuesto de individuos.

Podemos agregar a más individuos. Podemos reunirnos miles, decenas de miles y hasta centenares de miles y millones, hasta el punto de constituir una sociedad. Esta sociedad se llamará “sociedad” porque asocia a los individuos, porque los relaciona exteriormente, pues no hay relación más exterior que la asociación.

Sociedad como agregado y como ambiente

Yo me asocio contigo, con él, con ella, con ellas y ellos. No dejamos de ser individuos separados que se relacionan exteriormente, que se asocian unos con otros, pero al final, a fuerza de asociarnos, podemos decir que somos una sociedad. Somos la sociedad que está compuesta de todos los individuos que pertenecemos a ella.

La sociedad se presenta entonces como la suma total de individuos que formamos parte de ella. Todos nosotros constituimos la sociedad. Somos ella todos juntos, pero cada uno está en ella. Yo me encuentro en la sociedad que todos juntos constituimos al agregarnos unos a otros.

La sociedad aparece al mismo tiempo como un agregado, como un conjunto de individuos, y como el ambiente o entorno en el que se encuentra cada uno de ellos. Es así, como agregado y como ambiente, como la sociedad suele presentarse ante nuestros ojos. Es así también como se le ve habitualmente en la psicología social dominante, la estadounidense, la más enseñada, estudiada y difundida en el mundo.

Psicología social dominante

Basta recordar los grandes hitos de la historia de la psicología social para convencerse de que sólo ha estudiado a individuos separados en la sociedad, relacionándose en ella, habitándola y componiéndola. Es como si la sociedad no fuera sino un teatro, con el escenario y la compañía de actores que se relacionan exteriormente al influirse unos a otros, al facilitarse tareas en Norman Triplett (Karau y Williams, 2012), al consensuar la norma en Muzafer Sherif (1936), al desarrollar prejuicios y valores en Gordon Allport (1954), al conformarse en Solomon Asch (1956), al aproximarse y asemejarse en Theodore Mead Newcomb (1956), al obedecerse en Stanley Milgram (1963), al deshumanizarse y agredirse en Philip Zimbardo (Haney, Banks y Zimbardo, 1973) o al interpretar ciertos papeles identitarios en Erwin Goffman (1959). Al menos Goffman explicitó la forma teatral de una sociedad compuesta y habitada por individuos, pero todos los grandes psicólogos sociales mencionados también desplegaron implícitamente la misma forma teatral y redujeron lo social a lo ambiental y a lo interindividual. Esta reducción fue precisamente la que les permitió crear situaciones experimentales artificiales e introducir actores cómplices en sus experimentos, evidenciando con ello su idea misma de la sociedad como algo teatral, dramatúrgico, sólo aparente, insustancial, irreal, sin más realidad que los actores y su escenario.

Los individuos y su ambiente son todo lo que hay en la psicología social dominante. Si esta psicología tiene algo de social, es porque se ocupa de los individuos en su ambiente, en su agregación y en sus relaciones exteriores. Lo interindividual y ambiental suele ser todo lo social de la psicología social que domina en universidades, publicaciones y eventos académicos.

Entendemos que la psicología social decepcione a los estudiantes que vienen a refugiarse en ella porque huyen del individualismo reinante en la psicología. La orientación ideológica individualista de la psicología es también la orientación prevaleciente en psicología social. Prevalece en ella porque la psicología social no deja de ser una rama de la psicología, una especificación de lo que se entiende actualmente por psicología, como ciencia que tiende irresistiblemente a confinar su objeto en la esfera individual.

Doble individualismo de la psicología social dominante

Es en el individuo en el que la psicología suele situar su objeto psíquico, mental, conductual, cognitivo, personal o subjetivo. Sea lo que sea que la psicología estudie, se trata siempre de un objeto individual o individualizable, reductible a sus factores individuales. Este objeto es también el de la psicología social entendida como psicología de la influencia, de la normalización, de la conformidad, de la obediencia, de los valores, de las actitudes, de los prejuicios, de los estereotipos, etc.

En sus diversos campos de especialización, la psicología social dominante se distingue por su marcado individualismo. La psicología social es marcadamente individualista por ser psicología, pero también por concebir lo social como estamos acostumbrados a concebirlo en la modernidad: como las relaciones exteriores entre individuos separados. Esta concepción, a la que me refería en un principio, sintetiza el individualismo característico de nuestro mundo moderno.

Lo social de la psicología social es entonces tan individualista como lo psicológico. Se trata, de hecho, de un mismo individualismo distintivamente moderno que se bifurca primero en los saberes psicológicos y sociológicos, en las ciencias del psiquismo y de la sociedad, para después confluir en la psicología social. El punto de confluencia es doblemente individualista por su representación de lo psíquico individualizado y por su noción de lo social compuesto de individuos agregados y relacionados exteriormente.

La más individual e individualista de las psicologías

La psicología social no sirve ni como remedio ni como vía de escape ante el individualismo psicológico. Los psicólogos pueden aceptar y cultivar una idea individualista del psiquismo, pero mantener la certidumbre lógica de que tal psiquismo individualizado no agota el fenómeno humano, el cual, además de la individualidad, comporta una socialidad en la que hay otras dimensiones irreductibles a la individualidad. Esta certidumbre se pierde irremediablemente en la psicología social en la que el individualismo determina también la representación de la sociedad.

El individualismo abarca todo lo humano en la psicología social. No queda en esta psicología ninguna dimensión colectiva irreductible a la individualidad, trascendente con respecto a ella, transindividual o supraindividual. Todo es individual en la psicología social. No subsiste aquí ningún reducto para una colectividad que se disuelve totalmente, sin resto, en las actitudes y los prejuicios individuales, en la obediencia y la conformidad o la adaptación de los individuos, en la influencia y en otras clases de relaciones interindividuales.

No hay lugar para lo colectivo en la psicología social. Esta psicología es paradójicamente la más individual e individualista de las especialidades psicológicas. Mientras que las demás psicologías individualizan tan sólo el psiquismo, la psicología social reduce también lo colectivo a lo individual, como si no fueran términos esencialmente diferentes, incluso contrarios.

Desacreditación de lo colectivo

Al confinar el psiquismo y la sociedad en la esfera de la individualidad, la psicología social está exhibiéndonos dos caras del individualismo característico de la modernidad. Otra cara de este individualismo que se nos muestra en la psicología social es la consistente en la aversión hacia la sociedad o la colectividad. Esta aversión hace que la psicología social desacredite lo social o colectivo, que lo presente como peligroso, que lo estigmatice o psicopatologice.

Es bajo la forma del error, de la irracionalidad o del trastorno que suele aparecer lo social en la psicología social. Es como si esta psicología social fuera una psicopatología. Es como si hubiera siempre locura en las manifestaciones de lo social de las que se ocupa la psicología social.

Pensemos rápidamente en cómo se presenta lo social en los clásicos de la psicología social: ya desde los tiempos de Scipio Sighele (1892) y de Gustave Le Bon (1895/2005), lo social aparece como una masa peligrosa, impulsiva e irracional, criminal y asesina; en Sherif (1936) y en Asch (1956), lo social

implica sesgo, distorsión y error; en Allport (1954), provoca prejuicios; en Milgram (1963) y Zimbardo (Haney, Banks y Zimbardo, 1973), conduce a la irracionalidad, la violencia, la perversión. En todos los casos, el polo irracional y psicopatológico es el social, mientras que el polo racional y sano es el individual. Esta valorización positiva de lo individual se acentúa y se torna flagrante en el famoso modelo de Harry Triandis (1993, 2001, 2018) que asocia el individualismo con la democracia, la honestidad y el respeto a los derechos humanos, mientras que desacredita el colectivismo al conectarlo con todo lo contrario.

Individualismo antiguo, cristiano, medieval

La valorización positiva de lo individual y la correlativa desacreditación de lo colectivo no es una actitud exclusiva de la psicología social. Es más bien un fenómeno histórico propio del mundo moderno. La modernidad valoriza positivamente al individuo y desacredita la colectividad por lo mismo que nos impone la orientación ideológica del individualismo y que nos hace concebir el psiquismo y la sociedad en términos individualistas. El individualismo prevalece por lo mismo que se enaltece. Todo esto forma parte de la misma ideología individualista que reina en el mundo moderno.

El individualismo característico de la modernidad hunde sus raíces en las entrañas de la civilización europea occidental. Sus fuentes más remotas pueden rastrearse hasta la exaltación antigua de la individualidad bajo la forma de los profetas del monoteísmo judío y los héroes, filósofos, artistas, modelos escultóricos y dirigentes militares o políticos de la cultura grecorromana. Estos dos afluentes históricos terminan confluyendo en el cristianismo de la época medieval, el cual, como bien lo ha mostrado Marx (1843/1987), profundiza y consolida el individualismo europeo, preparando así el terreno para la modernidad.

En la perspectiva individualista cristiana, es el individuo el que peca, el que hace un examen de conciencia, el que se confiesa y hace penitencia. Luego será su alma individual la que sea pesada en el juicio final y la que sea condenada individualmente al infierno, al purgatorio o al cielo. No hay lugar aquí para la subjetividad colectiva o comunitaria que domina en otras culturas del mundo, sino sólo para un individuo que irá ganando terreno en la Edad Media para convertirse a partir del siglo XVI en el protagonista de la Época Moderna.

Individualismo moderno, burgués, psicológico

El sujeto de la modernidad es el individuo que hace eclosión en el siglo XVI, floreciendo estéticamente en el Renacimiento, éticamente en la Reforma, filosóficamente en el Humanismo, políticamente en el Colonialismo y económicamente en la fase mercantil del capitalismo. Este individuo se convertirá en el ciudadano del Estado Moderno. Es el burgués egoísta y mezquino, el capitalista ávido e insaciable, pero también el genio de la ciencia y del arte, el espíritu ilustrado y progresista, el dirigente popular carismático, el revolucionario que lucha por libertad e igualdad jurídica, el sujeto de la democracia liberal, el votante y el titular de los derechos del hombre.

El individuo al que me refiero es el *homo oeconomicus* de la economía política liberal criticada por Marx (1844/1997, 1867/2008). Es también el *homo psychologicus* de la psiquiatría y la psicología de las que se distancia Freud (1895a/1998a, 1895b/1998b). Este individuo es, de hecho, el único sujeto concebido como tal por el saber psicológico: un sujeto impotente y por eso mismo objetivable, reductible a objeto de la ciencia, del poder y del capital.

Si el sujeto puede reducirse a no ser más que objeto, es porque primeramente fue triturado, pulverizado, atomizado y así convertido en una partícula individual. Esta partícula impotente, como bien lo notara György Lukács (1923/1985) en su tiempo, carece de la capacidad para ejercer plenamente funciones subjetivas esenciales como la conciencia, la voluntad, la decisión y la actividad libre y transformadora. Tales funciones han sido acaparadas por las entidades ideológicas todopoderosas que han subsumido la fuerza colectiva y que han conseguido así usurpar la posición del sujeto en la civilización occidental, primero Dios, luego el Estado y ahora el Capital.

El capital y los individuos

En el mundo moderno, el Capital va imponiéndose como el único sujeto a medida que se apodera de la colectividad, la descompone en sus elementos individuales y reduce estos elementos a la condición de objetos (ver Marx, 1858/2009, 1863/1980, 1867/2008). Los individuos terminan operando como simples títeres, como prolongaciones, como apéndices del capital que los mueve según su voluntad. Los individuos son así los objetos del único sujeto, del Capital que desempeña un papel subjetivo al organizar la sociedad, al determinar gustos y deseos, al guiar las decisiones más trascendentes para la humanidad, al poner y deponer gobiernos, al circular con libertad y al tener todos los demás derechos de los que están desprovistos los individuos.

Los seres humanos individualizados son literalmente poseídos por el capital como por un demonio. El capital es el sujeto que anima por dentro a los individuos, que se expresa por sus bocas y gestos, que gobierna sus vidas, que los manipula, domina y explota como objetos. Luego los individuos hacen todo lo posible para sentir que siguen siendo sujetos, lo que les hace recurrir a diversos dispositivos ideológicos, entre ellos la psicología.

Una de las funciones fundamentales de la práctica psicológica, una función enfatizada por Louis Althusser (1964/1996) y por sus seguidores, es ofrecer a los individuos la ilusión de que son sujetos y no objetos del capital y de las demás entidades impersonales que los poseen y los gobiernan. Los individuos necesitan de la psicología, en efecto, para imaginar que son libres y deciden libremente, que sus existencias dependen tan sólo de ellos, que son dueños de sus destinos, cuando bien sabemos que nadie es verdaderamente dueño de su destino en el sistema capitalista. El capital mueve los hilos de nuestras vidas y luego requiere de los psicólogos para pasar desapercibido, pues necesita pasar desapercibido para dominarnos, para dominarnos de la mejor manera, disimulándose a través de nosotros cuando simulamos decidir lo decidido por él.

El capital y la psicología social

Para poder imponerse como el único sujeto y reducirnos a sus objetos, el capital requiere que no veamos cómo usurpa el lugar subjetivo de la colectividad, cómo estructura nuestro mundo social y cómo nos relaciona en él de forma estructurada, orgánica, según sus intereses. El capital necesita que nos creamos la ilusión de que somos nosotros, como individuos separados, quienes ejercemos nuestra subjetividad y quienes constituimos la sociedad al agregarnos y relacionarnos en ella. Lo que el capital necesita, en otras palabras, es que nos imaginemos que todo sucede exactamente como se nos dice que sucede en la psicología social dominante, la individualista, la que encierra el psiquismo en la individualidad y concibe la sociedad como un conjunto de individuos separados, agregados y relacionados unos con otros.

Si el individualismo de la psicología social es la orientación ideológica prevaleciente en la sociedad capitalista burguesa liberal, esto es porque resulta funcional para el capitalismo en al menos dos sentidos. En primer lugar, la visión individualista de la psicología social puede ayudarle al capital a operar soterradamente al disimularlo en los individuos, al simular que ellos son los sujetos, al hacernos olvidar que ellos son objetos del capital como son también objetos de nuestra mirada

científica objetivante. En segundo lugar, el individualismo de la psicología social es funcional para el capital porque deja de lado las dimensiones a través de las cuales podríamos llegar a subjetivarnos contra el capitalismo, las dimensiones subjetivas que el capital está usurpando, particularmente la colectiva, la comunitaria, la política y la de clase.

Al ignorar nuestras clases sociales, nuestras opciones políticas, nuestra comunidad y nuestra colectividad, la psicología social nos hace olvidar las dimensiones en las que podríamos ejercer nuestra subjetividad y dejar de ser objetos del capital. Este olvido constitutivo de la psicología social nos condena precisamente a ser objetos al condenarnos a ser tan sólo individuos impotentes ante el capital. Superar nuestra impotencia, nuestra condición de objetos del capital, exige asumir una subjetividad humana que trasciende cualquier esfera individual y que sólo ha sido vislumbrada en el campo psicológico a través de ciertas propuestas colectivas, comunitarias, políticas y de clase. Tan sólo propuestas como estas nos permitirán ir más allá de las orientaciones individualista y objetivista de la psicología social para internarnos en un ámbito subjetivo que desborda necesariamente la estrecha esfera individual.

Individualismo y objetivismo

El individualismo y el objetivismo de la psicología social están estrechamente ligados entre sí. Basta desintegrar y atomizar lo subjetivo, reduciéndolo a lo individual, para que deje de ser verdaderamente subjetivo, no pudiendo ser ya más que un objeto del saber y del poder. La orientación ideológica objetivista de la psicología social resulta lógicamente de su orientación ideológica individualista. Los individuos no pueden ser más que objetos de todo aquello que los domina, los oprime, los explota, los arrastra, los anima, los constituye, los conoce, los explica, los determina.

Para liberarnos de los poderes y saberes de los que somos objetos, debemos primero sacudirnos el disfraz individual objetivable en el que estamos atrapados. Tenemos luego que recobrar una subjetividad supraindividual y transindividual que resiste efectivamente contra su objetivación porque resiste con la misma efectividad contra su individualización. Esta subjetividad es lo que podemos encontrar en algunas propuestas de psicología colectiva, comunitaria, política y de clase, propuestas que escapan al individualismo de la psicología social dominante y que por ello también superan su objetivismo.

Ya Kant (1781/1977), Hegel (1807/1973), Herbart (1816/1901) y otros criticaron a la psicología por su aspiración aberrante a ofrecer un saber pretendidamente objetivo de lo subjetivo, es decir, de lo único no-objetivable por definición. Al convertir al sujeto en su objeto, la psicología lo neutraliza, lo destruye, pues lo propio del sujeto es precisamente no ser ni poder ser un objeto. Ahora podemos agregar que una de las características propias del objeto es que resulta individualizable, aislable como partícula individual, separable de lo demás y primeramente de quien lo toma como objeto de su poder o saber. Esto no puede ocurrir con un sujeto que radica en lo que sabe y no en lo sabido, en lo que puede y no en aquello sobre lo que puede algo, y que se entreteje y se relaciona internamente, no externamente, con sus semejantes, constituyendo con ellos una subjetividad que no es nunca exclusivamente individual.

El sujeto colectivo, comunitario, político y de clase

Es para acceder a una esfera subjetiva intrínsecamente no-individualizable que requerimos de modelos psicológicos en los que se trascienda el individualismo característico de la psicología social. Uno de estos modelos es el marxista con el que podemos ocuparnos de la clase social, concibiéndola no como un estrato socioeconómico ni como los individuos que pertenecen a él, sino como un agente histórico y cultural, como un sujeto colectivo con su constitución propia, como un ser consciente y activo, con una acción indisociable de su conciencia y con una conciencia de clase irreductible a la conciencia individual. La clase puede pensar y hacer lo que ningún individuo sería capaz de pensar y hacer, algo que Rosa Luxemburgo (1904/1978, 1905/1978, 1916/1978) y György Lukács (1923/1985) entendieron muy bien, haciendo que depositaran toda su confianza en la clase y no en los individuos que pertenecían a ella.

Otra perspectiva psicológica en la que podemos acceder a lo subjetivo no-individualizable es la psicología política, aunque no en cualquiera de sus corrientes, sino sólo en aquellas que van más allá de la visión burguesa individualista liberal en la que sólo se estudian preferencias electorales y cálculos de los individuos para participar en movimientos sociales. Más allá de esta psicología política, existe otra en la que se conserva el sentido propio de lo político, un sentido material, institucional, grupal y relacional en el que los individuos sólo intervienen como representantes de todo aquello que los trasciende. Esta forma de trascendencia es la misma que vislumbramos en una psicología comunitaria en la que se reconoce que la comunidad tiene una sustancia propia y no consiste únicamente en los individuos que la integran, sino en todo lo que tienen en común, como

una cultura, un territorio, una sensibilidad, una historia compartida, una visión del futuro con proyectos, esperanzas y temores. La comunidad así entendida es la forma más originaria y fundamental de subjetividad, aquella que subyace a todas las demás, aquella en la que se ha gestado nuestra humanidad, aquella que nadie conoce y recuerda tan bien como los llamados "indígenas" que han sabido resistir a su disolución en el individualismo.

Los pueblos originarios nos muestran cuán vigente y relevante es la distinción tajante que Ferdinand Tönnies (1887/2002) traza entre la comunidad orgánica y sustancial, como forma de subjetividad, y la sociedad compuesta de individuos atomizados, agregados y asociados o exteriormente relacionados. La psicología social tan sólo es capaz de concebir esta sociedad, ignorándolo todo sobre la comunidad, lo que explica el surgimiento de ciertas perspectivas no-individualistas de la psicología comunitaria latinoamericana. Estas perspectivas llegan a menudo, sin quererlo, a los mismos descubrimientos a lo que nos conduce la psicología colectiva, como la afectividad grupal o la memoria colectiva en la que Maurice Halbwachs (1925, 1950/1997) revela eso a veces inconsciente que sólo podemos recordar colectivamente a través de rituales, conmemoraciones, costumbres, instituciones y otras prácticas colectivas.

El reflejo y lo reflejado

Las psicologías colectiva, comunitaria, política y de clase vuelven nuestra atención hacia la subjetividad supraindividual y transindividual olvidada por la psicología social dominante. Esta psicología se especializa en objetos individuales asociados mientras que las mencionadas alternativas intentan recobrar la inmensidad subjetiva que no cabe dentro de ninguna esfera individual. Más allá de la individualidad en la que se ha confinado la psicología social, tenemos nuestra colectividad, nuestra comunidad y nuestras fuerzas políticas y de clase.

Lo que tenemos, lo que no ve la psicología social, es también aquello en lo que radica nuestra fuerza contra los poderes que nos oprimen, entre ellos el del capital. Contra estos poderes, nuestra fuerza radica precisamente en lo soslayado por la psicología social. Esta psicología, parafraseando a Max Hokheimer y Theodor Adorno (1947/1998), es la ciencia del sujeto mutilado, contraído, sumido en la impotencia, en la individualidad, en la objetividad.

El sujeto de la psicología social, el individuo que ni siquiera es un sujeto, no deja de ser el reflejo fiel de aquello a lo que se nos ha reducido en el capitalismo. El problema está sobre todo en el sistema

capitalista, en lo que se refleja y no tanto en su reflejo científico, lo que ya fue constatado por Theodor Adorno (1955/1986) al ocuparse de la relación entre la psicología y la sociología. Retomando esta reflexión, podemos concluir hoy que no debemos tanto criticar la psicología social como transformar el psiquismo y la sociedad que se reflejan en ella.

Referencias

Adorno, T. W. (1986). Acerca de la relación entre sociología y psicología. En H. Jensen (comp.), *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo dialéctico* (pp. 36-76). Siglo XXI. (Obra original de 1955).

Asch, S. E. (1956). Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority. *Psychological Monographs: General and Applied* 70(9), 1-70. https://doi.org/10.1037/h0093718

Allport G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Althusser, L. (1996). Psychanalyse et psychologie. En *Psychanalyse et sciences humaines* (pp. 73-122). STOCK/IMEC. (Obra original de 1964).

Freud, S. (1998). Proyecto de psicología. En *Obras completas, volumen I* (pp. 323-446). Amorrortu. (Obra original de 1895).

Freud. S. (1998). Estudios sobre la histeria. En *Obras completas, volumen II* (pp. 3-325). Amorrortu. (Obra original de 1895).

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor.

Halbwachs, M. (1925). *Les quadres sociaux de la mémoire*. Presses Universitaires de France.

Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Albin Michel. (Obra original de 1950).

Haney, C., Banks, W. C., & Zimbardo, P. G. (1973). Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology and Penology* 1, 69-97.

Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*. FCE. (Obra original de 1807).

Herbart, J. F. (1901), *A Text-book in Psychology*. Appleton. (Obra original de 1816).

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta. (Obra original de 1947).

Kant, I. (1977). *Crítica de la razón pura*. Porrúa. (Obra original de 1781).

Karau, S. J., & Williams, K. D. (2012). Social facilitation and social loafing: Revisiting Triplett's competition studies. In J. R. Smith & S. A. Haslam (Eds.), *Social psychology: Revisiting the classic studies* (pp. 11–26). Sage.

Le Bon, G. (2005). *Psicología de las masas*. Morata. (Obra original de 1895).

Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Sarpe. (Obra original de 1923).

Luxemburgo, R. (1978). Problemas de organización de la socialdemocracia rusa. En *Obras escogidas* (pp. 34-44). Ayuso. (Obra original de 1904).

Luxemburgo, R. (1978). Huelga de masas, partido y sindicatos. En *Obras escogidas* (pp. 45-80). Ayuso. (Obra original de 1905).

Luxemburgo, R. (1978). La crisis de la socialdemocracia (folleto de Junius). En *Obras* escogidas (pp. 81-133). Ayuso. (Obra original de 1916).

Marx, K. (1987). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de juventud* (pp. 463-490). FCE. (Obra original de 1843).

Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza. (Obra original de 1844).

Marx, K. (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI. (Obra original de 1858).

Marx, K. (1980). *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861-1863).* Terra Nova. (Obra original de 1863).

Marx, K. (2008). *El Capital I*. FCE. (Obra original de 1867).

Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *The Journal of abnormal and social psychology* 67(4), 371-378. https://doi.org/10.1037/h0040525

Newcomb, T. M. (1956). The prediction of interpersonal attraction. *American Psychologist 11*(11), 575-586.

Sherif, M. (1936). *The psychology of social norms.* Harper.

Sighele, S. (1892). *La muchedumbre delincuente*. La España Moderna.

Tonnies, F. (2002). *Community and society*. Dover. (Obra original de 1887).

Triandis, H. C. (1993). Collectivism and individualism as cultural syndromes. *Cross-cultural research*, *27* (3-4), 155-180.

Triandis, H. C. (2001). Individualism and Collectivism: Past, Present, and Future. In D. Matsumoto (Ed.), *The handbook of culture and psychology* (pp. 35–50). Oxford University Press.

Triandis, H. C. (2018). *Individualism and collectivism*. Routledge.

La construcción de lo colectivo durante el siglo XX en América Latina

GERMÁN ROZAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Hacer referencia a lo colectivo gatilla el análisis de un conjunto de fenómenos que se encuentran relacionados, lo que permite tener una visión mucho más completa de los caminos que ha seguido la sociedad, específicamente en Latinoamérica. Por un lado, se pone en evidencia lo comunitario como un proceso de funcionamiento propio de la población, lo cual posteriormente es minimizado o destruido por el individualismo traído por la conquista europea sobre América Latina. Desde una fuerte crítica a este individualismo es que surge lo colectivo, pero bajo la plataforma de la modernidad. Lo colectivo es un fruto de dicha modernidad, que con su presencia se hace más democrática, lo que lleva a una mayor participación y a una mejor distribución de los beneficios sociales. No obstante, esta realidad de mediados el siglo XX, es vuelta a cuestionar por la aparición de los nuevos movimientos sociales y por internet, que plantean un escenario distinto vinculado a la posmodernidad, la diversidad, la multirealidad y, especialmente, la importancia de la convivencia.

Palabras clave: Lo colectivo, progresismo, lo individual, comunidad.

Introducción

¿Qué es lo colectivo? La polémica principal sobre el tema de lo colectivo refiere a su diferencia con lo individual (Deutch y Krauss, 1970). De alguna forma, ambos conceptos se ponen en polos opuestos, indicando una contradicción fundamental. No obstante, si bien es cierta dicha diferencia, hay otra que pasa inadvertida y, sin llegar a la misma idea de contrarios, es necesario hacer la distinción entre comunidad y lo colectivo.

En este sentido, podríamos decir que la comunidad, de acuerdo con Montero y Serrano (2011), es un proceso más bien espontáneo de constitución de una población, que se forja en un largo tiempo sin tener una intencionalidad especialmente planificada y que sigue, en su proceso, un itinerario más bien irregular caracterizado por las necesidades de una población en relación a sus cuestiones

vitales como alimentarse hasta construir sus viviendas o eventualmente hacer frente a una situación climática catastrófica.

Esta comunidad tiene fuertes elementos emocionales, que se forjan en vivencias conjuntas entre los miembros de una población, en el despliegue de acciones de vida que llevan a generar conocimientos de cómo enfrentar la realidad, pasando a elaborar estrategias o procedimientos que terminan conformándose en tradiciones. Así, una comunidad de pescadores se forma en las labores de pesca, que involucra salir temprano y vivir la dura jornada, incluso arriesgando la vida, hasta la tradición de qué y cómo pescar, la tradición de cómo se fabrica un bote o cómo se preparan la redes, incluso cuál es la carnada para finalmente traer el producto, que es llevado a su faena y cocimiento, muchas veces desarrollados por mujeres. Hay aquí una comunidad forjada espontáneamente en el transcurso de muchos años.

Luego, lo colectivo es otra cosa. Sin duda una comunidad es un hecho colectivo. Hay varias personas involucradas. No obstante, el elemento que define la esencia de lo colectivo es la intención de formar una agrupación. En ese sentido, de acuerdo a lo que se señalaba anteriormente, lo colectivo es conformar una cooperativa de pescadores. Lo que pudiera tener que ver con la labor misma de la pesca, pero aquí aparecen otras necesidades que la definen mejor y que, en parte, hacen referencia a la organización de los pescadores para establecer una relación formal con terceros. Aquellos terceros tienen que ver con el municipio, con alguna dependencia de un ministerio a cargo, con otros pescadores artesanales, con empresas de pesca, con restoranes y negocios que compran el producto para su comercialización, etc.

Lo formal aquí adquiere todo su sentido, pues una comunidad es informal, pero una cooperativa es formal, es decir, tiene existencia jurídica. Y esa existencia jurídica es la que les permite a los pescadores relacionarse con otros actores del sector de la pesca en términos legales, por tanto, autorizados, para desarrollar ciertas acciones como asimismo para exigir el cumplimiento de ciertas normas por parte de los otros vinculados. Por ejemplo, la cooperativa legalmente hace respetar el área de pesca de sus asociados correspondiente a una zona determinada o parcela del mar, de modo que empresas de mayor tamaño no tiene autorización de realizar labores de pesca en dicho espacio. O, por otro lado, la misma cooperativa debe informar a sus asociados que el ministerio respectivo prohíbe la pesca en cierto momento de veda, dejándolos libres de pescar otras especies, pero con multas si transgreden la prohibición.

Fuera de los temas legales, la diferencia esencial entre una cooperativa y una comunidad es que eventualmente los miembros de la cooperativa no necesariamente son integrantes de la comunidad. Es decir, los elementos que son exigibles y deseables para ser parte de una cooperativa son ser pescador, por lo tanto, pueden ser personas de la zona, tener papeles de su barco al día, tener carnet de identidad y, luego, pagar las cuotas obligatorias a la cooperativa, pudiendo las personas integrantes ser miembros de distintas comunidades, de distintos sectores de la zona de pesca, tener diferentes niveles educacionales, no necesariamente estar identificados con las necesidades de la comunidad, pero sí con los objetivos de la cooperativa.

Una cooperativa es una organización, pero una comunidad también es una organización. No obstante, lo que marca la diferencia y da oportunidades a la cooperativa es que es una estructura promovida por la sociedad mayor, por el Estado, por un ministerio, la cual, por un lado, es reconocida por este, por lo que forma parte legitima de las conversaciones del Estado con la población. Pero, por otro lado, tiene una estructura habilitada y acondicionada para este efecto, es decir, tiene un presidente, un secretario, un tesorero, quienes cumplen un rol en la relación con el Estado. Además, la cooperativa tiene en sus estatutos normas que condicionan su conducta como organización, en función de las materias de pesca que el Estado establece como requisito cumplir tanto para la pesca como para recibir apoyo, beneficios o demandas de parte de la misma cooperativa y por la institucionalidad.

Por lo anterior ya tenemos lo que se entiende por colectivo. La comunidad es distinta de un colectivo. Si bien en términos generales también es un colectivo, pero usamos aquí el término en la línea de lo que es colectivizar, conformar un colectivo, como una instancia que adquiere una estructura formal, de acuerdo a las exigencias normativas de la sociedad en un momento determinado. De modo que un colectivo es un agregado de personas que responde a un cúmulo específico de tareas o necesidades que pueden circular por la plataforma establecida por el Estado. El colectivo, así, es una estructura social conformada en relación con la institucionalidad. Sin duda, pudiendo variar su estructura de acuerdo a los momentos de conflicto o momentos favorables que se establezcan con las estructuras sociales mayores.

I. Relación de lo colectivo con lo comunitario

Sin duda hay una relación entre lo colectivo y lo comunitario. Quienes forman parte de lo colectivo, la cooperativa, como decíamos, es una comunidad o varias comunidades y, eventualmente, personas independientes. De manera que no es posible entender lo colectivo sin lo comunitario. Así, la cooperativa es representativa de lo comunitario y es una extensión de ella, es una forma de ella misma, modificada y acomodada a las formas exigidas por el Estado. Es un desgaje de la comunidad o de varias comunidades, perfilada, pulida, reestructurada, readaptada a una arquitectura que permite la comprensión, la interacción y una acción válida, en las relaciones con el Estado.

Una comunidad incluso puede tener varias cooperativas y otras distintas organizaciones que cumplen funciones de vínculo con la institucionalidad. Pero la comunidad no es ese tipo de colectivo, como una cooperativa o una junta de vecinos, sino que es la médula, es la materia prima de una población que se encuentra en un territorio que conoce y que muchas veces se funde en él. No es de un solo lugar, tal vez podríamos decir que es de una región por la cual circula la comunidad recorriendo diversos lugares, a los cuales pertenece, ya sea a uno de ellos y a todos al mismo tiempo. Porque las comunidades son principalmente migratorias y no están estabilizadas en un solo lugar y aún, más que definir un lugar, se refieren a un territorio, el cual no sólo es un espacio geográfico, con todas sus características materiales, ríos, riveras, cerros o bosques, sino que ese territorio tiene una forma dada por la comunidad que escapa lo geográfico. Puede abarcar lugares sagrados, lugares de caza y de pesca, lugar de viviendas, de ritos, de muerte o lugares prohibidos. Esto es importante, pues las comunidades tienen una dinámica, un movimiento, una reconstitución permanente, de acuerdo a las contingencias y cambios en el clima, momentos de hambre o de abundancia. Como asimismo momentos de encuentro con otras comunidades. Todo ello hace que las comunidades circulen por un espacio amplio de lugares (Sánchez y Almeida, 2005).

Esta situación se hace muy evidente al momento en que se constituyen los países, particularmente cuando hablamos de América Latina. Pues, luego de las independencias y de la constitución de las colonias, pero, particularmente durante la independencia, la gran empresa de los criollos fue constituir sociedades, países. Y ello los llevó a definir un lugar de instalación del país, definir un espacio fijo (Segato, 2007), el cual debería ser establecido mediante límites de inicio y límites de término, es decir, con cercos o fronteras que indicaran las líneas divisorias de los territorios correspondientes a uno u otro país. Y en este complejo proceso, no fue contemplando la opinión de

la comunidad, sino sólo se tomó en cuenta las matrices orientadoras de las capas sociales dominantes. Los criollos y mestizos, eran los que llevaron adelante las independencias y ya poseían propiedades sobre el espacio en cuestión, por cuanto eran los hijos de los colonizadores. Esta capa en el poder es la que decide sobre los límites del país y de las nuevas sociedades.

La comunidad misma, formada por indígenas, locales, autóctonos junto a capas sociales empobrecidas o esclavos traídos desde lejanas tierras, no tuvieron opinión al respecto, no fueron considerados. Entonces, el resultado de ello fue que los países no sólo separaron a los locales, sino que dividieron la región, hicieron correr líneas que rompieron totalmente las zonas originales establecidas por los grupos autóctonos.

Desde allí, es que hoy puede observarse un movimiento comunitario de una población local que igualmente continúa en las zonas fronterizas (Grimson, 2000) que siente que no pertenece a los nuevos países y sus nuevos límites, sino que siguen perteneciendo a su territorio tradicional, mucho más grande que la zona fronteriza y por lo tanto está en su "ADN" seguir su dinámica recorriendo el territorio y, por lo mismo, cruzando constantemente las líneas fronterizas, pasando de un país a otro, perteneciendo realmente al espacio de su mundo, porque su primera identidad no es el país, sino sus territorios originales.

Hay zonas en América Latina donde no hay un reconocimiento por parte de los locales de las fronteras. Existe un constante movimiento de población de un país a otro, no por transgredir los límites, sino porque ese amplio territorio es su espacio habitual de tránsito. Algunos ejemplos son Leticia en Colombia con poblados fronterizos como Tabatinga en Brasil y Santa Rosa en Perú; una amplia zona de Guatemala en vínculo con México en Chiapas; en el noreste argentino, Jujuy, con la zona del altiplano paraguayo o la triple frontera de Foz de Iguazú en Brasil conectada con Puerto Iguazú en Argentina y Ciudad del este en Paraguay, como también Santana do Livramento en Brasil limitando con la ciudad de Rivera, Uruguay (Rozas, 2022).

De esa manera, la comunidad es su territorio y el territorio es la misma comunidad, el territorio se mueve con la comunidad. Donde está la comunidad está el territorio.

Otra importante característica de las comunidades es su relación con lo individual. Habría que decir que para ella principalmente no existe el individuo. La comunidad es sus integrantes, sus integrantes son la comunidad. Hay una amalgama, una especie de totalidad conformada por sus individuos y la

comunidad al mismo tiempo. Todo ello significa que los parámetros desde los cuales se ve el mundo, para la comunidad son totalmente distintos a la perspectiva individual.

La estructura psíquica de los individuos en las comunidades locales de pueblos originarios o autóctonas, está conformadas en relación a la comunidad y su vida. No existe la propiedad privada, la propiedad es de todos, la tierra es de todos y en ello se incluye a los animales y las plantas, que también son dueños de todo. La tierra es de todos y de nadie al mismo tiempo, se está en un lugar gracias a que hay un permiso del mismo lugar para habitar allí.

Asimismo, la alimentación, la caza, la pesca, la recolección, son actividades que se realizan para beneficio de todos, no para una sola persona. De modo que siempre cada individuo no piensa en sí mismo, sino su mente es su grupo, piensa como piensa el grupo, así como el grupo considera permanente a los individuos porque cada uno de ellos son un elemento constituyente de su esencia grupal.

La psiquis de un individuo no está constituida por un yo, un sí mismo o alguna estructura que aluda una parte íntima y privada, correspondiente a un mundo propio sólo del individuo, sino que sus estructuras, su aparato psíquico es consonante con lo comunitario (Pavón, 2021). No se tiene un solo yo, se tiene principalmente un nosotros o varios yo, correspondientes a las actividades y al funcionamiento comunitario, a la dinámica de sus miembros dentro de una totalidad circular que se alimenta, una y otra vez de la relación individuo y grupo.

La comunidad no tiene un “norte”, es decir, no tiene un concepto de evolución, de modo que estuviera pensando en el futuro y, con ello pensando en progresar y salir de un atraso determinado. Más bien la comunidad, vive en un tiempo circular en que lo eventos se repiten cíclicamente siguiendo las orientaciones del clima, de las estaciones o del sol. Su migración y su movimiento no buscan llegar a alguna parte o desarrollar una transformación en una cosa distinta de lo que ella es, sino que su movimiento está determinado por asuntos básicos como la alimentación o conseguir un clima más amigable a su vida, pero en lo más profundo de su ser, su despliegue está basado en la convivencia. Convivir consigo misma y convivir con su entorno, medio ambiental o con otras comunidades. Y en ese proceso, las tradiciones o su conocimiento apuntan a generar un buen pasar y a alimentar su estado actual sin la pretensión de transformarse en algo diferente. Aunque lo diferente, como concepto nos pone en un dilema, en tanto para ser diferente, primero hay que ser algo. Existe allí un antes y un después, cuestión que es vivida de otro modo por la comunidad, por cuanto no se busca ser algo diferente, sino que lo diferente llega por sí mismo, sin constituir un

estado que remueva el anterior, sino se es lo que se es, en un momento determinado y se es otra cosa en otro momento, sin importar que se busca ser una cosa específica, sino sólo ser.

Por ello, la diferencia entre lo colectivo y lo comunitario es abismal. La comunidad era la única forma de ser de las poblaciones existente en América Latina antes de la colonización y las independencias, no había una existencia no comunitaria. No hay un estado individual que nos lleva a lo comunitario, como tampoco existe una evolución de lo comunitario que nos lleva ser un mejor comunitario o una etapa superior de ser comunitario.

Lo colectivo, por el contrario, sí es un estado que se alcanza desde un punto de partida hacia una meta social o colectiva (Pavón, 2019; Zibechi, 2010). Lo colectivo es un estado que se mueve en una evolución, se mueve en un paso de un antes hacia un después. Por tanto, lo colectivo es una dinámica que funciona en la superficie de la modernidad. Lo comunitario no.

Por ello al referirse a este tema, es necesario hablar de colectivizar, es decir, en una acción de construir un colectivo (Fernández-Savater, 2015), para lo cual existe un momento previo en el que no existe lo colectivo y lo que hay es una presencia de individuos separados unos de otros, que no son un grupo, sino simplemente una dispersión de personas que no obedecen a una norma grupal. Colectivizarse o colectivizar a una población individualizada es precisamente convocarla a dejar de pensar individualmente, a dejar de actuar individualmente, comenzar a pensar y actuar, en base a normas elaboradas colectivamente.

Ser un colectivo y pasar de un estado individual a otro que se supone superior colectivo, significa que allí hay una producción de una forma de ser, de pensar, de actuar, orientada a expresiones colectivas, esto es, respetar acuerdos colectivos, funcionar en base a acuerdos sobre la forma de obtener un beneficio para todos. Existe aquí la meta de lo colectivo, por lo tanto, llegar a funcionar grupalmente, porque ello nos traerá ganancias y nos permitirá salir de un estado insatisfacción que no se resuelve sino a través del apoyo, la solidaridad, del trabajo conjunto, del trabajo organizado. Seguir funcionado de manera individual significa la derrota o mantenerse en un estado de pobreza, de limitaciones, de insatisfacciones; por ello colectivizarse, pasar a ser un colectivo, es un estado social, de sociabilidad, de acomodo de unos a otros. Al limitar las aspiraciones individuales por aspiraciones colectivas nos ayuda a tener más éxito en las metas, en los logros, que pueden ser de mucho mayor alcance. Por ello se promueve lo colectivo.

II. El paradigma de lo Individual

Podríamos decir que lo colectivo surge de lo individual, aunque dicho así, parece una frase de perogrullo. En un momento dado, se produce lo colectivo debido a necesidades o urgencias institucionales, lo cual es promovido, estimulado y favorecido. Pero, lo que hemos dicho anteriormente es que la población primeramente se encuentra en una fase comunitaria. Por tanto, entre lo comunitario y lo colectivo hay un momento intermedio que es el momento de lo individual. Una situación extraña, sin embargo, en esto se continúa con la idea de que lo colectivo viene de lo individual.

Primeramente, habría que decir que, para llegar a lo individual, igualmente hay que producirlo. Lo individual no existe *per se*, el individuo es un invento social y es una construcción de la modernidad, que viene de Europa, con autores como Descartes, Kant y muchos otros. Luego, en segundo lugar, hay que señalar que para tener lo individual, se requiere una transformación de lo comunitario. Tal vez, lo que más corresponde indicar es que se requiere una destrucción de lo comunitario. Y eso es lo que ha ocurrido con la colonización y con las independencias, grandes procesos en Latinoamérica que llevan a la instalación de lo individual, a través de la destrucción de lo comunitario.

Decíamos que lo individual es principalmente un ámbito de la modernidad, es uno de sus pilares fundamentales, de modo que sostiene a la modernidad e incluso es su eje conductor. Otros elementos de la modernidad son la forma en que el individuo debe comportarse y ello es a través de la razón. Luego está el ámbito de la evolución y, por otro lado, el tema del patriarcado y, así otros elementos, en la medida que profundizamos el campo de la modernidad.

Lo individual surge con más fuerza en Europa, al momento de la revolución francesa en 1789, o al menos aparece el tipo de concepción de lo individual que aquí nos interesa. Proviene, en parte, de la monarquía que, si bien ella podría hablar de individuo, más bien, su lógica es de la de un individuo pasivo, quien principalmente debía estar sometido a los designios del monarca (Foucault, 2006). Es el rey quien decide sobre los individuos y él está por encima de la vida y de la muerte. Como, asimismo, bien entendido, el individuo allí está sujeto a un destino. Destino que es elaborado por Dios. En la época de la monarquía el rey era un representante de Dios, los monarcas eran de origen divino, a diferencia de la población en general. Por lo tanto, el horizonte de esos individuos no podía ir más allá de los designios de su destino. Su vida estaba determinada desde su nacimiento hasta su muerte.

La revolución francesa viene a introducir y a modificar ese concepto de individuo, para indicar que la iglesia, Dios o la monarquía, aquí no tienen nada que ver, que no hay un destino, no hay un horizonte fijo, sino que lo que en verdad tiene el individuo por delante es la libertad.

De allí que el slogan de la revolución francesa es *liberté, fraternité et egalité*. Se abre un espacio para los individuos que antes no tenían y de ahora en adelante es un espacio sin límite; el individuo es libre de hacer todo, porque no hay nada determinado. Es claro que cuando estamos planteando estos conceptos hacemos referencia a conceptos ideales de la filosofía moderna. Lo que no quiere decir que todas las personas eran libres y podían todos hacer cualquier cosa, sino que este es el concepto, el referente de cómo se interpreta el funcionamiento social del individuo. Estamos entonces frente al proyecto de lo individual.

De este modo, con la libertad enfrente, se mueven los límites de la sociedad medieval, del antiguo régimen y, el espacio de acción se abre hacia el infinito y ya no hay final (Casalla, 2011). El universo reducido y barrial de la monarquía se rompe y se expande sin límite, se mueven por encima de las fronteras y aparece todo un mundo por descubrir. Este hecho, esta libertad del individuo, este mundo que se abre de manera ilimitada, genera las condiciones para otro gran proceso en la instalación de la modernidad y, que de alguna forma nos lleva más adelante a lo colectivo. Y esto es, la separación del individuo del mundo. La modernidad elabora en este contexto una de sus determinaciones fundamentales que definen su columna vertebral. Esto es, entender que el individuo no es lo mismo que el mundo (Casalla, 2011). El individuo está sobre el mundo y sobre la naturaleza. Ello, sin duda, es influencia de la filosofía de vida instalada por la misma iglesia; la relación de Dios con el individuo es también una aislación del individuo respecto del mundo.

El individuo separado habla que este está hecho de otro material distinto al mundo. El individuo tiene consciencia, voluntad, consciencia de esta separación. En cambio, el mundo es materia, no es consciencia, es una sustancia irregular, una materia que vive en el caos, una materia que no tiene un orden. El mundo no tiene voluntad y si llegara a tenerla, es una expresión de lo disperso, de la incoherencia misma; el mundo no tiene conducción, no tiene dirección, es un ente a la deriva, es un movimiento sin dirección.

En cambio, y he aquí la construcción del individuo moderno, este no sólo tiene consciencia de sí, sino que, principalmente, puede elegir una dirección, puede establecer un quehacer expresado en múltiples acciones, todas conectadas hacia una meta, hacia un objetivo. El individuo puede elaborar un objetivo, un lugar donde llegar, puede empujar su comportamiento hacia lograr un determinado

hecho y a eso sumar una nueva meta y conseguir la producción de otro hecho, pero, totalmente conectado con el primero. Puede hilvanar un orden, puede sistematizar un comportamiento de manera que sea un proceso conducido y no arbitrario. Y todo ello no lo puede hacer el mundo, que tiene una expresión caótica, sin meta.

Otro elemento fundamental y central del individuo que se elabora durante la modernidad, es la razón (Kant, 1781/2013). El individuo es calificado como consciente, pero de manera racional. Lo racional es una forma de la consciencia, es una forma de trabajo con la mente. La razón implica un análisis de la realidad, saca conclusiones, siguiendo un proceso lógico, conecta causas con efectos, causas con consecuencias. Eso es el que permite definiciones, las cosas ocurren porque hay causas que las provocan y, desde allí, el individuo se propone ser la causa de cosas que deciden el tipo de vida del mundo. Es decir, el individuo decide cosas que el mundo debe vivir, porque él puede pensar; en cambio el mundo no puede, el individuo puede elaborar, diseñar, articular, visualizar las cosas que el mundo puede o debe vivir; sin embargo, el mundo no puede hacer eso, no es capaz de controlarse a sí mismo, el despliegue del mundo es una acción totalmente descontrolada.

De aquí entonces es que se establecen niveles. La capacidad entendida que tiene el individuo de determinar un orden de las cosas en función de una meta, acción que el mundo no es capaz de hacer, pone al individuo en un nivel superior. El mundo no es capaz de auto ordenarse, de auto dirigirse, de auto conducirse, sólo el individuo puede hacerlo, por lo tanto, además de la separación entre el individuo y el mundo, lo que surge aquí es otra máxima de la modernidad: el individuo es superior al mundo, el individuo es más capaz que el mundo para ordenar las cosas hacia una meta. Casi se podría decir que se ha encontrado definitivamente una solución a un gran dilema existencial. El desorden del mundo por primera vez puede ser cambiado, puede ser más productivo, puede eventualmente terminar y comenzar una nueva era en la cual el mundo puede adquirir un destino, puede madurar, puede crecer, puede encaminarse hacia algo que tenga valor, algo significativo y no vagar sin destino, a la deriva. Por fin, alguien puede ayudar al mundo a ser algo, a ser un proyecto. El individuo con su consciencia, la razón y su voluntad, finalmente puede salvar al mundo, puede darle sentido a su existencia.

Así es como ahora desde la modernidad, la superioridad del individuo permite y autoriza, legitima que este tome decisiones por el mundo, en nombre suyo, porque el mundo no está capacitado para ello. El mundo debe aceptar, por decirlo así, que sea el individuo que decida por él y que sea conducido por él. No obstante, es necesario señalar algo fundamental. Siendo lo individual un

invento europeo, la empresa creadora en realidad, es la modernidad. Sin embargo, el invento de la modernidad no es sólo el individuo, no es el único producto creado, sino que lo realmente producido es un tipo de sociedad, es una estructura moderna conformada con una variedad de piezas. Y si estamos hablando que el individuo es superior al mundo, corresponde como corolario decir que la única sociedad superior en todo el planeta, es la cultura europea (Husserl, 1935).

Entonces, de acuerdo con Husserl, si bien en este proyecto de lo individual se habla de la libertad, el despliegue de la misma debe estar acompañada de una tarea fundamental: llevar y conducir al mundo hacia transitar por etapas, evolucionando hasta convertirse en un tipo de sociedad, al estilo de la sociedad europea. Esa es la meta del individuo, no hay otra, según el derrotero de la modernidad. La superioridad en el mundo que se ha establecido es Europa, por tanto, el mundo debe dirigirse hacia allá, de la mano del proyecto individual.

Dicho de otra forma, el proyecto de lo individual es llevar al mundo hacia la forma social europea, porque es el único proyecto social superior, con más capacidad, que debe expandirse y llevarse a todas partes. El mundo debe aceptar y rendirse ante un proyecto superior, que, en la fantasía moderna, hará bien al mundo, porque él mismo no es capaz de producirse a sí mismo.

Con la importancia asignada a lo individual y con el despliegue de lo individual a toda vela, cabe preguntarse cómo entendemos el ascenso de lo colectivo. Esto, en el entendido que lo individual se encuentra entre lo comunitario y lo colectivo.

III. La construcción de lo colectivo

Justamente, lo colectivo es una reivindicación de lo que se considera una desviación de la sociedad hacia lo individual, dado el proyecto moderno, que en su esencia plantea la destrucción de lo comunitario. Lo colectivo, entonces, es una crítica a lo individual, planteado desde la misma modernidad, pero propuesto como un avance hacia una modernidad democrática.

Lo colectivo, viene a criticar e indicar que lo individual que se construye se sustenta en señalar que la sobrevivencia es una cuestión individual, que el éxito sólo depende de los individuos y, por tanto, aquellos que tienen la inteligencia de estructurar las cosas para su beneficio, son los llamados a poblar este mundo y aquellos que no, son simplemente perdedores y las consecuencias son la pobreza y la precariedad. Se define, de algún modo, una especie de escala social que los individuos

deben recorrer y que sólo aquellos más capaces podrán llegar a la cúspide. De modo que la tarea es transitar o recorrer esta escala de abajo hacia arriba para llegar al éxito.

La crítica que hace lo colectivo apunta a señalar, que "lo social" desde esa modernidad inicial se define como una sociedad de competencia entre individuos, como una sociedad donde están los mejores y los incapaces, una sociedad de perdedores y ganadores donde el elemento esencial de "lo social" es la desigualdad (Bannister, sobre Spencer y la teoría del Darwinismo Social, 1989). Las sociedades serían inequitativas por naturaleza, la desigualdad sería consustancial al ser humano, sería la naturaleza social de la humanidad, por cuanto el triunfo lo puede desarrollar sólo el individuo. Para ello su condición es ser libre, disponer de la razón y tener la voluntad de llevar adelante sus proyectos. Si no lo hace, ello es producto de sus malas decisiones, pues es libre de hacer sus propias opciones.

Asumir la idea de la importancia de lo individual como el elemento central, conforma así un proyecto de sociedad. Es el factor fundamental del paradigma de la modernidad primaria. La sociedad individualista es una visión de mundo, es una matriz, una estructura que condiciona la vida, implica una definición de lo social, de lo político, de lo cultural. Entonces, a partir de las críticas a este tipo de sociedad, a esta estructura social, a estas condiciones que se ofrece a las personas, es que se elabora lo colectivo.

La producción de lo colectivo no ha sido un diseño de los grupos de poder que promueven la modernidad. Fuera de allí, para ellos, existe la masa de población dispersa, sometida al arbitrio de los designios de estos grupos de poder. Esto fue lo que ocurrió en América Latina durante el siglo XIX hasta los albores del siglo XX. En ese periodo límite, en el caso de Chile como en otras partes de continente, se da curso a presiones por parte de distintos tipos de comunidades y de poblaciones que de alguna forma se encontraban vinculadas a procesos productivos preindustriales. Se dio inicio a la conformación en ciernes de lo colectivo (Mariátegui, 1928). Ello llevó a la conformación de las primeras organizaciones colectivas, las mancomunales, cuya expresión estaba basada en la solidaridad y en formas de auto ayuda frente a situaciones de desmedro laboral (Grez, 1997). Pero, prontamente, ya una vez iniciado el siglo XX, comienzan a formarse colectivos con un grado de organización mayor definidos en función de exigir a los nuevos empresarios y a los nuevos procesos de industrialización, satisfacer las demandas de estas poblaciones.

Lo mismo ocurre en países cuyo quehacer industrial no aparece tan prontamente y, más bien, se vive un tipo de producción asociado, principalmente, al mundo agrícola. Pero, a diferencia de los

latifundios, se presenta el caso de explotaciones agrícolas manejadas por transnacionales, como fue el caso de las plantaciones de banano en Costa Rica, por la United Fruit, por ejemplo (Fallas, 2018) o las plantaciones de algodón en Haití por la colonización francesa o el caso de algodón también en las plantaciones en haciendas brasileñas. Evidentemente ocurre algo similar los ejidos mexicanos[5] que generaron pobreza y explotación en el campo a principios de siglo en ese país, por parte de la oligarquía y los latifundios.

Todas estas situaciones y procesos llevaron a colectivizar, a organizar, a protestar y a revelarse contra estas situaciones injustas y generadoras de muy malas condiciones de vida que destruían la familia, las comunidades y privilegiaban al individuo fuera de toda conexión social, como sujeto trabajador, factible de ser manejado sin restricciones.

La colectivización se establece a través de distintos tipos de organizaciones y de acciones de rebelión y de protestas, algunas conducidas desde una mirada política vinculada a un incipiente marxismo, otras vistas desde el anarquismo o desde la religión, como fue el empuje dado por la teología de la liberación o, simplemente, desde la perspectiva de resolver de modo práctico el sufrimiento de la población (Garcés, 2011). Estas fueron acciones de organización y de colectivización para frenar y cambiar la situación de la población sufriente, acción que fue más allá de la vida comunitaria, en tanto las organizaciones que se comenzaron a levantar, estaban alimentadas por diferentes comunidades y sus líderes comenzaron a identificarse con la situación y con las organizaciones mismas, mucho más que con las comunidades. Esto llevó a los sectores en el poder a tener que regular su propio e insidioso comportamiento, construido en base a una explotación extrema. Fueron obligados a moderar y regular su accionar y esto se tradujo en nuevas normas, nuevas leyes, nuevos mecanismos orientados a mejorar las relaciones entre los trabajadores y sus nuevos patrones. Mejorar los salarios y la calidad de vida, tomando en cuenta una modernización del estándar de vida de estas poblaciones.

Para el poder, la situación cambió en relación al siglo XIX, dado que la industrialización o las plantaciones agrícolas trajo consigo una masividad de población incorporada a los procesos productivos, lo que llevó a organizar y colectivizar a las mismas para exigir un mayor balance entre trabajo y producción. Habría que mencionar que la situación para el poder no era simplemente ser desconsiderados con esta población, por cuanto esta comenzó a adquirir capacidad organizativa y

[5] Campo común de un pueblo, lindante con él, que no se labra, y donde suelen reunirse los ganados o establecerse las eras.

la fuerza suficiente para, en algunos casos, generar cambios de una envergadura inimaginables para la época, como fue la revolución boliviana con Paz Estensoro el año 1952 o la revolución cubana en 1959 y, previamente, con la enorme y significativa revolución mexicana el año 1911. Y qué decir de la expulsión de todos los franceses de la isla de Haití por la revolución negra el año 1804. Todos procesos no manejables por el poder oligárquico de los terratenientes y de los primeros empresarios generadores de iniciales procesos industriales.

Una dimensión relevante que se va perfilando hacia inicios del siglo XX, fue el tema de lo público, en relación a lo privado. Sin duda vivíamos una sociedad que privilegiaba lo privado por cuanto la sociedad era considerada "propiedad" de los criollos o de los sectores acomodados, de modo que las decisiones correspondían a una minoría que consideraba que la conducción de la sociedad era privativa de ellos exclusivamente (Casalla, 2011). De manera que los primeros pasos hacia considerar lo público, era una cuestión totalmente restringida. El pueblo y sectores derivados no tendrían supuestamente nada que intervenir en este proceso, incluso tampoco las mujeres. Resulta clarificador, en este sentido, la definición que se hace de hombre público, como aquel orientado a participar en los debates, la administración y la conducción de lo nacional, no obstante, la definición que se hace de mujer pública, es fundamentalmente calificada como una prostituta.

Hacia la década de 1950, todo esto llevó a la emergencia de grandes cambios en las estructuras políticas y a la llegada al poder de la izquierda y del progresismo (ver *La extrema derecha: estrategias y narrativas ocultas*, pp.148-168). Una nueva era había nacido en América Latina, la época de lo colectivo.

El ascenso de la izquierda, en distintos países del continente, incluida la incorporación de sectores populares al poder, desarrolló un importante proyecto social. No sólo cambió las estructuras políticas hacia una mayor democracia, sino que generó un nuevo concepto de "lo social", que involucró muchas dimensiones, entre ellas, la idea de ciudadano, las políticas públicas, la educación, el bienestar social, la valoración de la clase media y del sector popular, la democratización de la economía, mediante una mejor distribución de los recursos, un avance en el concepto de igualdad, la mejora de la calidad de vida en relación a vivienda, salud, trabajo, educación. En fin, una nueva época que hizo llegar una modernidad democrática a una mayoría y suprimió los beneficios radicados sólo en una minoría.

Este nuevo concepto de lo social se redefinió en varios aspectos, entre los cuales están los derechos sociales. Se rompe con la idea de que los beneficios sociales para el pueblo y para los más

necesitados era sólo un acto caritativo de la clase alta. Se critica la postura que esos beneficios caritativos eran sólo un gesto y no una obligación, por cuanto en esa lógica, se planteaba -incluso hasta hoy por los sectores más conservadores- que el bienestar es una responsabilidad de cada familia y de cada individuo, independiente de la realidad y que para ello se requería capacidades y dedicación de trabajo que el sector popular debía poner en acción. Por lo tanto, la pobreza y su situación desmedrada correspondería a su propia indolencia y su falta de consideración de trabajar como corresponde. Se había generado el mito que las clases altas disponían de mayores recursos y de mayores riquezas porque se lo merecían por su mayor capacidad y trabajo.

Más aún, todavía existía el mito, a inicios del siglo XX igualmente hasta hoy, que el tipo de sociedad de la cual se disponía, era fruto de la inteligencia de las clases altas en el poder, porque ellas eran las que habían hecho el diseño y las habían construido. En parte, porque habían respetado la herencia del esquema social traído desde Europa por los colonizadores. Estas clases valoran las sociedades instaladas durante la colonia como un fruto de la madre patria, por la cual tenían el máximo respeto, aunque se hubiesen independizado de ellas e, incluso, luchado contra ellas. Pero su acervo era rescatado y, en esa dirección, lo que montaron fue una sociedad con una identidad totalmente europeizada. Por consiguiente, las clases pudientes, consideraban que estas nuevas sociedades, países y territorios les pertenecían, eran su legado, de modo que los nuevos sectores emergentes, las nuevas clases sociales como la clase media y los trabajadores, eran sólo unos aparecidos que no se merecían tener acceso al poder.

No obstante, todo esto fue revertido. Comenzó a hacerse presente en todas las sociedades que esas ideas previas eran de índole conservadoras y correspondían a una lógica retardataria, decimonónica, que no hacía justicia al surgimiento de los nuevos sectores sociales. Estos nuevos sectores sociales llegaron para quedarse y, mediante distintos niveles de organización, se constituyeron en la clase media con sus respectivos partidos políticos, que comenzaron a tener injerencia en los Estados. Ocurrió también con el ascenso del sector popular, con sus partidos políticos, que en diversas oportunidades se incorporaron al poder en distintos países de América Latina.

Toda esta dinámica fue construyendo un gran proyecto de un nuevo diseño de “lo social”, un nuevo proyecto social. ¿En qué consistió este proyecto?, es lo que veremos a continuación.

IV. La significación de "lo social"

Como ya decíamos, hacia mediados del siglo XX era necesario resignificar el concepto de lo social como un derecho. Las poblaciones más necesitadas no debían mendigar por tener beneficios y aumentar sus niveles de calidad de vida, sino que les correspondía por mérito propio.

Un segundo elemento que se desarrolló fue la redirección de los excedentes y utilidades del país obtenidos mediante la productividad económica, hacia los sectores medios y populares. De modo de financiar una plataforma de servicios que satisficiera las necesidades básicas. Esto pasó por el concepto de impuestos a las ventas de la producción. Dado un negocio determinado, grande o pequeño, especialmente los más grandes, debían pagar impuestos vinculados a sus ventas, ganancias y logros comerciales. Con esos impuestos el Estado disponía de recursos para financiar beneficios sociales.

Otro aspecto de este proyecto social fue el tema de la igualdad. Se parte de la idea que la sociedad tal como estaba establecida, no se trataba de capacidades superiores del sector pudiente, sino de una mala distribución de los excelentes del país, es decir, unos pocos se llevaban todas las riquezas. Entonces, a partir de este punto, se desarrolla como meta alcanzar la igualdad, mediante una democrática distribución de los recursos disponibles. De modo que todos tuvieran lo mismo, sin grandes diferencias, por cuanto ello se recuesta en la idea que todos, cualquier persona, es respetable y merece recibir todos los beneficios que la sociedad pudiera otorgarle, en la misma proporción que el resto de sus integrantes. Para ello se elaboran estándares, que apuntan a ciertas medidas que construyen indicadores sobre la satisfacción de las necesidades básicas. Ello también se expandió hacia medidas sobre lo que se considera la pobreza y aquello que es salir de la pobreza y entrar en otro estado.

Como se puede observar, lo social, es una dimensión que crece y en su desarrollo va permitiendo comprender mejor otra forma de vida. En ese sentido, el Estado, como figura principal, asume un rol de promover un estándar mínimo de calidad de vida en la población y considera como respetable una sociedad que promueve lo social y así esté a la altura de la modernidad del siglo XX.

Y esta promoción abarca varias ámbitos o campos. Tal como ya se ha señalado, el campo de los derechos sociales, el campo de la generación de las instituciones que ofrecen estos servicios como colegios, hospitales, universidades, vivienda social, instituciones que regulan la habitabilidad, la construcción y la distribución espacial dentro de las ciudades. Igualmente, la preocupación por la

alimentación y por promover el alcance de la población de los alimentos necesarios para la vida, al menos en las cantidades necesarias y en los nutrientes fundamentales para cumplir con lo básico o los estándares establecidos. De esa manera, procurar que nadie quede sin alimentación.

Toda la población pasó a ser preocupación del país y su brazo ejecutor fue el Estado, entendido como un conjunto de instituciones nuevas creadas para montar las estructuras necesarias para proveer todos los servicios fundamentales y para vigilar que se cumpla la entrega eficiente de los mismos.

Otro elemento que pasó a ser muy relevante, para efectos de cumplir con estas metas, y probablemente para poder contar con los recursos necesarios para llevarlas a efecto, fue la nacionalización de las riquezas disponibles, llámese la posesión de materias primas como el cobre, oro, plata, fierro, estaño, otros minerales, madera, caucho, agua, producción alimenticia. Esto quiere decir que dichos recursos pasaron a ser propiedad del Estado y, en definitiva, de toda la población. Y ello especialmente relacionado con las empresas extranjeras. Casualmente, muchas de ellas vinculadas a empresas norteamericanas, las trasnacionales que se habían adueñado y apoderado de dichas riquezas en alianza con los sectores pudientes que iniciaron la independencia, mediante importantes sobornos y componendas, todas expresiones de corrupción.

Estas nacionalizaciones, permitieron que los países en su conjunto tomaran legitima posesión de estos recursos y comenzaran a explotarlos y comerciar con ello, en función de destinar y aumentar sus ganancias en beneficio de la promoción social.

Este proceso no sólo fue una colaboración del Estado con la población, sino también fue una propuesta de organización de la gente, estimulada por el Estado, esto es, la colectivización, con el fin de que todo este proceso fuera participativo y, al mismo tiempo, objeto de control por las organizaciones sociales. Hablamos de los sindicatos, de las juntas de vecinos, de las cooperativas y otras tantas.

La colectivización fue pensada, en el sentido de que la población y las comunidades se hicieran cargo de visualizar sus necesidades, sus urgencias, sus déficits. Ello, a través de juntarse y desarrollar una conversación al respecto. Lo que llevó a la importancia de las reuniones y la participación en su interior, señalando los puntos de vista de cada uno, de cada familia, de cada trabajador, de cada vecino. En este sentido, la opinión de cada uno comenzó a ser importante y a ser considerada. De

modo que se observó como negativo que las decisiones sobre un problema determinado se tomaran por una persona, lo que fue calificado de autoritarismo y de arbitrario.

Había surgido lo colectivo, una nueva versión de lo social, una nueva forma de construir la sociedad. Donde lo colectivo es una nueva forma de participación, de pensar las necesidades y las soluciones. Es una manera diferente de procesar, de aquilatar, de digerir, de producir lo social y la sociedad. Se rompió con la idea de lo individual y de las decisiones concentradas en grupos privilegiados.

Sin duda, la democracia y la discusión se lleva en el parlamento, a través de diputados y senadores, en tanto se elabora un concepto de gobernanza centrada en la representación. Ello, igualmente, es una forma de lo colectivo. El parlamento se colectiviza, a través de los partidos políticos y de otras instituciones intermedias.

De esta manera, el contexto privilegiado de lo individual y de lo privado cambió, se derrumbó. Surgió lo público que fue creciendo desde sólo hombres calificados por sus bienes y educación, hacia la incorporación de los trabajadores y de las mujeres (el movimiento feminista va más lejos a fines del siglo XX) e incluso de los campesinos e indígenas, estos últimos en menor medida, aunque en esta dinámica adquirió un nuevo peso el concepto de ciudadano. Ahora somos todos ciudadanos y eso es una categoría inclusiva, que no deja a nadie fuera de su derecho a participar, a gozar de beneficios y derechos. Con la colectivización, la sociedad, se hizo más humana que antes.

Para cerrar este importante punto, es necesario recalcar que este nuevo tipo de sociedad pone y debe poner el acento en la promoción de lo colectivo, vale decir, de la organización de los distintos segmentos de la sociedad. Desde los sindicatos hasta las juntas de vecinos, hasta los comités de adelanto barrial, de modo que se hace necesario entender en esta nueva fase lo individual como incorporado a lo colectivo. Lo individual *per se*, es una instancia aislada, no ensamblada, descolocada. La sociedad, entonces, funciona también no sólo con el parlamento, sino con todas esas otras organizaciones legales que también definen y construyen lo social. Todas ellas, y otras, transformaron sus estructuras de funcionamiento, se formalizaron y se legalizaron. Surgieron leyes, estatutos y mecanismos que conceptualizaban la forma y la dinámica de la marcha de estas nuevas organizaciones como, asimismo, sus límites y sus fronteras. Se buscó una regulación, de modo que las reuniones, las asambleas, tuvieran un hilo conductor y fueran productivas, es decir, pudieran llevar adelante sus propuestas. Se encuentran, además, modos de reunirse, derivando algunos en encuentros más largos y en congresos. También comenzó a incentivarse la promoción de líderes,

personas que pudieran conducir, estimular y canalizar la discusión, las conclusiones y acuerdos de los participantes.

Paulo Freire (1967) contribuye a este proceso con su propuesta de la educación popular. Señala que la "educación bancaria", un tipo de educación dirigida por el profesor en calidad de autoridad, es un sistema orientado a inyectar los conocimientos en alumnos que estaban vacíos, es decir, no tenían conocimientos. Plantea, en contrario, que los alumnos tenían mucho qué decir, que la forma de activar sus propios conocimientos es la participación, donde el profesor debía más bien estimular y facilitar la expresión de los alumnos. Luego, avanza señalando que una vez que la conversación se produce, esta es un estímulo en la elevación de los niveles de consciencia. Freire conceptualiza toda esta dinámica también para la población adulta, especialmente del sector popular.

De esta manera, en la época del progresismo, cambió la sociedad, se pasó de una jerarquizada, autoritaria y restringida a una sociedad cuyo ideario era que esta era construida por sus propios integrantes (Gaudichaud, 2015). Y para ello, se amplió el concepto de lo social hacia un espacio (social) a ser ocupado por las personas, por los ciudadanos, por las comunidades, en el cual se define la realidad. Un elemento relevante de este proceso es que en estos espacios sociales se toman acuerdos, se llega a ciertas conclusiones. Estos acuerdos son los que dan forma a las cosas, indican como son, como están hechas y qué hay que hacer con ellas. Y cómo se implementan acciones para modificar la realidad, pero con la participación de todos.

V. Lo colectivo en los nuevos movimientos sociales

Los movimientos sociales, sin duda son una forma de lo colectivo, no obstante, no es a lo que nos referimos aquí, en tanto lo colectivo que hemos planteado es promovido por el Estado o por la izquierda; hay allí una construcción clara de un tipo de colectivo y también de lo social, del desarrollo social y de un tipo de sociedad. Sin embargo, los movimientos sociales, particularmente los recientes, no los de mediados del siglo XX, sino los referidos al feminismo, a la población LGTBIQA+, a los medioambientalistas, a los afrodescendientes, etc. Estos movimientos, si bien no desconocen el estándar social logrado en el periodo anterior, cuestionan los avances porque no logran interpretar el fenómeno social de la modernidad en su total magnitud (Garcés, 2019).

Estos movimientos plantean una crítica a la modernidad, es decir, no solamente están de acuerdo en luchar contra las injusticias vividas por los obreros y los campesinos y otros, quienes no reciben

lo correspondiente al producto de su trabajo, sino que van mucho más lejos, señalando que, además de este tipo de opresión, existen otras injusticias asociadas al tipo de relación social que el sistema capitalista establece, o al tipo de relación sobre las cuales se instala la modernidad. Esto se refiere al patriarcado, al racismo, a un concepto único de familia, a una sexualidad basada sólo en la relación hombre mujer, a la separación del ser humano del medio ambiente, a concebir la migración exclusivamente como algo propio de poblaciones sufrientes, en pobreza etc. Son críticas que hablan de abusos, de discriminación, de alteraciones en la concepción de las personas, todos aspectos que implican la conformación de grupos marginados y, no sólo marginados sino, además, poblaciones localizadas en un lugar de la estructura social que define su rol en la sociedad como simple mano de obra, asociados al trabajo sucio. Y, por otro lado, conforma grupos privilegiados, blancos, considerados en un lugar superior, con mayor alcance a beneficios sociales y ubicados definitivamente en la cúspide de la pirámide social.

Entonces, los nuevos movimientos sociales de alguna forma se encuentran ajenos a ese concepto primario de lo colectivo, porque lo consideran insuficiente, porque es seguir más o menos en lo mismo con algunas mejoras, porque no logra comprender una dinámica más profunda de lo social, porque esa visión de lo colectivo conceptualiza lo social y las soluciones que elabora, como centradas en una primera capa de lo social, sólo toca la corteza, la punta del iceberg, pero no cala hondo. Sugieren que, para ir más lejos, se requiere concebir lo social de un modo más complejo y eso necesita una redefinición de lo colectivo, una redefinición de lo social y, por tanto, una mirada totalmente distinta de lo que hasta ahora se ha entendido como lo colectivo.

Los nuevos movimientos sociales, habría que decirlo, se mueven en un contexto distinto de la modernidad, su ámbito es la posmodernidad. Este campo introduce una fuerte crítica al planteamiento que establece que lo único existente es un solo tipo de sociedad, una sola matriz social, un solo estilo de vida, un solo camino a seguir centrado en el progreso y en la evolución de la sociedad. La posmodernidad pone en jaque la lógica hasta el momento establecida y rompe con la propuesta del sujeto moderno y todas sus derivaciones.

Ya no se trata de “parchar” o mejorar el proceso de la modernidad o señalar que es solo una característica de la evolución de la humanidad, sino que es fundamentalmente un tipo de civilización (Dussel, 1993; Toledo, 2019) y, desde ese punto, la crítica plantea que es una civilización que se ha impuesto por encima de otras civilizaciones, considerando que su epistemología del mundo es la única válida, la única correcta y, por lo tanto, la única determinada a establecerse.

A partir de allí, se hace una crítica a esa epistemología moderna, la posmodernidad propone la importancia de la relatividad social. Y, por lo mismo, la importancia de diferentes sujetos sociales, que han sido invisibilizados por la modernidad (Foucault, 1980).

Esta inflexión, devela que el mundo es más complejo y que su estructura relacional debe ser denunciada y desbaratada. Es así como en distintos planos se corre la cortina, que permite observar la amplitud de posibilidades existente a disposición de las personas y de los grupos humanos. Posibilidades ocultas, borradas, enmascaradas, pero que la posmodernidad pone sobre la mesa como realidades factibles. Se abre, entonces, el campo hacia la diversidad de familias, de sexualidad, de culturas, de metas sociales, de estilos de vida. Muchas más cosas son posibles y ello gatilla un giro de los movimientos feminista, afrodescendiente y, especialmente, del movimiento Gay y LGTBIQA+.

Decantando lo dicho, el elemento más presente aquí, en vinculación a lo colectivo, es la diversidad y su relación con la identidad, con identidades diversas. Nace un nuevo tipo de colectividad, ya no pensando valorar la importancia de lo social y la necesaria protección del ser humano, sino en la posibilidad de expresión de la diversidad del ser humano. Se clausura la identidad nacional, las identidades homogéneas, las identidades modernas y aparecen las identidades *gays*, identidades *trans*, las identidades basadas en los derechos humanos, ajenas al color de la piel. Se valoran las identidades regionales y las identidades de diversas opciones personales (García de la Huerta, 2010; Montonaro, 2017).

Lo colectivo ya no refiere a la necesidad de nuclear a la población en función de resolver temas básicos, de calidad de vida, de participación, de servicios fundamentales, sino de reunirse en función de la emergencia de las identidades, múltiples definiciones, donde ya no hay un solo tipo de mundo.

VI. Nuevas visiones de lo colectivo

Con la emergencia de la posmodernidad, lo colectivo explota en diversas formas. Ya vemos una expresión asociada a los nuevos movimientos sociales centrados en reivindicaciones por ampliar la matriz de relaciones sociales, acusando a la modernidad de sostenerse bajo la opresión relacional y la construcción de identidades homogéneas, cuando estas no existen; o construyendo identidades disminuidas e inferiorizadas con el fin de localizar a esa población en la base de la pirámide social con el objeto de su explotación.

Su planteamiento ahora es la conformación de colectivos agrupados bajo identidades diversas, como un despliegue de la multirealidad invisibilizada por mucho tiempo por la ideología de una sociedad igualadora. No obstante, esa no es la única expresión de las nuevas formas de lo colectivo. El tiempo continúa su curso y en esa dinámica confluyen dos fuerzas que generan una impresionante nueva explosión social, la pandemia y las redes sociales. Estas últimas basadas en la aparición de internet y, particularmente, de la realidad virtual. Habiendo surgido la informática y el mundo de los computadores hace ya más de 40 años atrás, su conjunción con la reciente pandemia del 2020, trajo consigo su ratificación en el funcionamiento social actual.

Debido al obligado encierro, pero teniendo a disposición esa tecnología, comienza a aprovecharse en todos los campos: reuniones virtuales, clases, encuentros sociales, publicidad, comercio, transacciones, teatro virtual, planificación, proyecciones, en fin, miles de posibilidades que comenzaron a ser realidad y a utilizarse como un elemento central de la vida actual.

Así fue como lo colectivo, empezó a irse de las manos, a ser incontrolable. La sociedad progresista del siglo XX quedó atrás como un momento más básico de desarrollo y, actualmente, lo colectivo se ha instalado al margen de la sociedad, pero al mismo tiempo en el corazón de ella. Podríamos decir que hay dos sociedades funcionando en paralelo: la sociedad del mundo "real" y la del mundo "virtual". Esto tiene que ver principalmente con los avances de las redes sociales, con los espacios informáticos, con la virtualidad, de modo que el mundo que conocemos no es el mismo. Hay un mundo que funciona, por decirlo así, en otra dimensión, porque no se despliega en el espacio físico sino en la nube, en los computadores, en los teléfonos celulares. A partir de allí la vida se vive en otra condición y ese nuevo mundo, esa nueva dimensión, ha adquirido fuerza y, principalmente, ha ganado en realidad propia, existe de manera independiente. Este hecho hace que tenga actualmente un gran peso en la sociedad, tiene incidencia e influencia, altera sus ritmos y decisiones y posee la capacidad, incluso, de desviarla de sus itinerarios establecidos.

Podríamos señalar que el mundo de las redes sociales ha pasado por dos etapas principales de las cuales nos encontramos plenamente en la segunda. Al inicio, en la primera etapa, las redes sociales estuvieron en manos de la población, la cual introducía información que circulaba por toda la red y esta terminaba conformando noticias sobre lo que estaba sucediendo. Los usuarios y participante de las redes observaron notas allí disponibles que mostraban lo oculto de la sociedad real. Los datos de la red develaban y evidenciaban los negocios sucios, las relaciones turbias, los errores de los gobiernos, los involucrados en dineros mal habidos. Lo colectivo se trasladó y se constituyó como

un espacio de transversalidad entre distintas clases sociales, en función de una conversación transparente[6].

Es decir, lo virtual pasó a ser la otra cara de la dimensión de lo real. Permitió observar en qué mundo efectivamente vivíamos. En las redes, en esa etapa, se denuncian las injusticias y, por lo mismo, la población, ahora informada, logra manifestarse contra ellas, generando una hegemonía de la verdad de las cosas, una versión distinta, que el poder no tuvo inicialmente la capacidad de intervenir. Se sintió el golpe, se asumieron las acusaciones que se hicieron, se tuvieron que reconocer y hacer las correcciones sobre las acciones de mal proceder. Fue un momento feliz en que la realidad virtual tenía impacto correctivo sobre la sociedad real. Y las redes siguieron funcionando, siguieron construyendo un mundo paralelo, basado principalmente en un espacio que planteaba la verdad de cómo son las cosas. Sin la sociedad, tuvieron la capacidad de control sobre la opinión pública, sin que los medios de comunicación pudieran intervenir. Las redes podían construir los hechos, por primera vez.

No obstante, vino la segunda etapa, en la cual nos encontramos hoy. Todo empezó a cambiar nuevamente y a corto andar, el poder, las clases acomodadas y la derecha o la extrema derecha principalmente, comprendieron y aceptaron la presencia de esta nueva realidad (la virtual), de este nuevo campo de vida, de acción y también de dinero. Y por lo mismo, no tomó mucho tiempo en que siguiendo su habitual espíritu conquistador y apropiador de todo lo que le parece interesante, comenzó a ingresar y a tomar posesión de estos nuevos mundos. Podríamos decir que la derecha definitivamente aceptó la posmodernidad e ingresó a la misma. En esta dinámica observamos varias líneas o tendencias, en todas las cuales el "pueblo" cibernético comienza a perder, a ser utilizado o a ser engañado. Algunas de ellas son las siguientes.

Por un lado, lo más relevante es la acción de explotar a la población que navega en las redes a efectos de que se transforme en un trabajador virtual y genere ganancias que en su mayoría van al sector pudiente, dado que es este sector que empieza a controlar y comprar los nuevos servicios que emergen de los avances tecnológicos del sistema. Para entender estos procesos es válido el concepto de psicopolíticas, de Byung Chul Han (2020), quien señala que la juventud y otras capas

[6] Sobre el tema de la sociedad en red, las redes y los movimientos sociales, entre otros autores, son relevantes los estudios de Manuel Castells (1996, entre otros textos de su autoría).

sociales hoy comienzan a ganarse la vida vendiendo sus productos y, más todavía, vendiendo su identidad, su forma de vida, sus formas de pensar y sus actitudes a través de las redes sociales.

Otra forma de control sobre el sistema de manera detestable, son las *fake news* (ver *El movimiento de la posverdad y la importancia del relato*, pp. 125-147), es decir, la introducción de información falsa en el sistema informativo y en todas las redes. Esto, en la dirección de cambiar la forma de pensar de la población respecto de cómo votar por un candidato, proceso sustentado solamente en prejuicios, en ideas sin fundamentos, *boots*, modas, opiniones emocionales y superficiales, que, incluidas en una dinámica de formación de opinión, logran eficientemente empujar a toda una sociedad a privilegiar a los más poderosos.

En esta dirección, los grandes procesadores, instalados en las redes pueden observar el movimiento, las preferencias, los gustos, los temas, los tópicos relevantes de la población como, asimismo, definiendo cuáles son sus principales necesidades, sus demandas e igualmente su miedos, temores y esperanzas. Información esencial para los programadores sociales, en términos de graficar curvas de comportamiento masivo, las tendencias, las direcciones de la comunidad. Una vez conseguida esa información y proyectado las líneas de comportamiento social, ahora, es factible la manipulación, la provocación de compra, la apertura y cierre de mercados, la conducción de las masas hacia las metas deseadas, en función de quién tiene el poder[7].

Igualmente, detrás de todo esto está la inteligencia artificial que, vinculada con el sistema informático y las redes, logra un mayor control del comportamiento, ya no mediante la vigilancia directa, como las sociedades del siglo XX tal como señala Foucault, sino mediante una vigilancia indirecta o una vigilancia introyectada en la subjetividad de las mismas personas. Fuera de eso, además, la vigilancia biométrica, las compras por *delivery*, el control de vehículos arrendados, el manejo de aeropuertos, las criptomonedas. Es así como, en el fondo, toda la vida social se encuentra manejada por máquinas, por sistemas en que no existe la policía ni la vigilancia de los sectores pudientes, dado que lo hace la inteligencia artificial. Esta logra hacer un seguimiento fino al quehacer humano, conducirlo y mantener su control.

Habiendo seguramente otros ámbitos de todo este proceso, nos queda por mencionar las redes sociales informáticas que manejan las mafias, el narcotráfico, los pedófilos y los vendedores de armas. El negocio sucio, que igualmente cambió su nivel de funcionamiento y ahora utiliza la

[7]Sobre Big Data, ver a Byung Chul Han (2020).

informática para seguir con sus acciones delictivas con enormes beneficios, marginados de la ley, aprovechándose de los más débiles y también de los más estables. Tal vez, toda esta dinámica marca el mundo de hoy, pero por grande que sea la informática y la virtualidad penetrante y profunda, sigue correspondiendo al fenómeno de la posmodernidad. La realidad virtual es, guardando las proporciones, sólo una de sus expresiones que, por lo demás, ha comenzado a desvirtuarse. Pero es una expresión más, junto a la diversidad de los movimientos sociales, antes señalados, que estimulan una colectividad basada ahora en las identidades.

Lo que queda entonces, en el ámbito de lo colectivo, es la presencia de diversos colectivos, cuya construcción se basa en las diversas identidades nuevas y, particularmente, las invisibilizadas que hoy surgen como una expresión de la variedad de grupos humanos existentes sobre el planeta. En ese contexto, lo que queda en evidencia es la diversidad cultural y las diferentes civilizaciones, como se señaló más arriba. Por lo tanto, la exigencia de hoy para lo colectivo es la necesaria convivencia entre todos estos mundos sociales diferentes, en una relación basada en la interculturalidad.

Reflexiones finales

La construcción de lo colectivo fue un importante proceso promovido por el ascenso de los movimientos sociales durante el siglo XX, igualmente por la fuerte influencia de la izquierda latinoamericana. Este proceso llevó a romper con el individualismo y con una visión retrograda de lo social, basada en la naturalización de una sociedad desigual.

La propuesta fue un nuevo concepto de lo social, un nuevo tipo de sociedad, la cual se definió como un espacio abierto a toda la población, un espacio representativo de la realidad social, con la obligación de considerar el bienestar de la población como su objetivo principal. Es decir, un verdadero avance hacia la aplicación de los derechos humanos. Fue un momento significativo de llevar la sociedad hacia un nuevo nivel, en que la consideración de cualquier persona, en su dignidad y en la solución de sus problemas básicos, era superior a los privilegios desmesurados de las clases sociales pudientes. Esta dinámica viene de lo comunitario, hay una relación allí con lo colectivo. Sin embargo, lo comunitario ha sido marginado y en parte destruido por el proyecto moderno individualista. Desde allí, entonces, lo colectivo es una forma de reivindicación de la comunidad y un rechazo al proyecto individualista.

Por otro lado, lo colectivo promovido en el siglo XX sigue correspondiendo a la lógica de la modernidad en el sentido del progreso y el desarrollo. Elementos que sólo se concentraron en las necesidades fundamentales de la población, generando una especie de modernidad democrática, pero perdiendo de vista otros fenómeno más complejos todavía, pero vivos en el corazón de la modernidad. Y ello es lo que fue develado por los nuevos movimientos sociales, que pusieron sobre la mesa la discriminación relacional presente, en detrimento de las mujeres, de las personas *gays*, los afrodescendientes, los migrantes, los indígenas y el medio ambiente.

A partir de allí, la propuesta del progresismo sobre lo colectivo comienza a quedar atrás y los nuevos movimientos ponen acento en un nuevo concepto de lo colectivo centrado en las identidades. Es decir, lo colectivo hoy no se queda sólo en resolver los problemas básicos, sino que se instala alrededor de aquello que lo define y lo significa. Y el mejor contexto para ello es lo relacional y su vinculación con las identidades. Lo que queda por delante, al menos por el momento, es la coexistencia y la convivencia social. Un camino de éxito en este proceso es el reconocimiento de las múltiples identidades.

Referencias

Bannister, R. C. (1989). *Social Darwinism: Science and myth in Anglo-American social thought.* Temple University Press.

Casalla, M., (2011). *América Latina en perspectiva: Dramas del pasado, huellas del presente*. CICCUS.

Castells, M. (1996). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. 1). Siglo XXI.

Deutsch, M., y Krauss, R.M. (1970). *Teorías en Psicología Social*. Paidós.

Dussel, E. (1993). *Eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures).* Boundary 2, 20(3), 65–76.

Fallas C. L. (2018). *Mamita Yunai*. Editorial de Costa Rica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: 1977–1978*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M., (1980). *Microfísica del Poder*. Siglo XXI.

Garcés, M. (2011). Configuración histórica del movimiento de pobladores (pp. 83–92). En MPL y Corporación Poblar (Eds.), *Latinoamericamente: Conversaciones del Diplomado de Especialización en Movimientos Sociales y Autogestión Comunitaria*. Editorial Quimantú.

Garcés., M. (2019). Los nuevos movimientos sociales y los nuevos escenarios sociopolíticos de Chile y América Latina. *Revista Cal y Canto, N°6, Segunda Época*. ECO, Educación y Comunicaciones.

García de la Huerta, M. (2010). *Identidades Culturales y reclamos de minorías.* Editorial Universitaria.

Gaudichaud, F. (2015). *América Latina: emancipaciones en construcción. América en Movimiento*. Tiempo Robado Editoras.

Grez, S. (1997). Las primeras experiencias políticas del "bajo pueblo" (1810–1830). En *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general: Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile* (Cap. IV, pp. 177–236). DIBAM.

Grimson, A. (2000). *Fronteras, naciones e identidades*. Ediciones CICCUS - La Crujía.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Editorial Crítica. (Obra original publicada en 1935).

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura* [Pensamiento]. Taurus. (Obra original publicada en 1781).

Fernández-Savater, A. (2015, 3 de julio). Laval & Dardot: "El desafío de la política de lo común es pasar de la representación a la participación".

Mariátegui, J.C. (2008). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana 1928*. Editorial Quimantú.

Montero, M., Serrano, I. (2011). *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Ediciones Paidós.

Montonaro, A M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Dykinson.

Freire, P. (2022). *La educación como práctica de la libertad.* Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1967).

Pavón-Cuéllar, D., (2021). *Más allá de la Psicología indígena: Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Porrúa.

Pavón-Cuéllar, D. (2019). *Psicología crítica: Definición, antecedentes, historia y actualidad*. Itaca.

Rozas, G; Millacura, C; Soto, V; Maltrain, V; Falabella, G; Sepulveda-Queipul, C; Salazar, I; Romero, P; Gandolfi, G; Hermosilla, N; Miranda, C; Caro, C. (2022). *Comunidad y América Latina: Avances Decolonizadores*. Universidad de Chile, Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos.

Sánchez, M. E. & Almeida, E. (2005). *Las veredas de la incertidumbre: Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Editorial Lupus Magister.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo.

Toledo, V. (2019, 5 de noviembre). *Rebeliones ciudadanas y cambio de civilización.* La Jornada.

Zibechi, R. (2010). *Progresismo. La domesticación de los conflictos sociales.* Editorial Quimantú.

Migraciones del siglo XXI: un necesario recambio en las políticas de identidad[8]

GERMÁN ROZAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

A partir del tema de la identidad social como hilo conductor, se analiza la migración -más que los migrantes-, presente en el siglo XXI y desplegada en todo el mundo, particularmente en los países de América Latina. Se observa como una dinámica histórica, expresión de un movimiento propiamente humano y no exclusivo de los años recientes. No obstante, desde la perspectiva desarrollista, se distorsiona el fenómeno en el afán de construir sociedades que progresen tras el objetivo de construirlas con una sola Nación, homogéneas, identificadas con atmósferas moderno-europeizantes. Finalmente, se avanza en señalar que la actualidad está más definida por la diversidad, lo que exige un diseño social de inclusión de la migración, en tanto dimensión cultural, para ingresar a una conversación más cercana a una ciudadanía intercultural.

*Palabras Clave***:** Migración, identidad, interculturalidad, coexistencia.

Alcances sobre el concepto de identidad social o cultural

El objetivo de este artículo es revisar el tema de la migración en la dirección de generar políticas de identidad, bajo el contexto de un nuevo paradigma. La metodología apunta a la expresión del contenido bajo el formato de ensayo, desarrollando una articulación entre migración, políticas de identidad e interculturalidad.

Las secciones se despliegan desde la noción de identidad, el rechazo a la misma desde lo cultural, para luego entrar en el fenómeno migratorio, en su proceso de instalación y demandas, para

---

Este texto fue publicado originalmente en Brasil. Rozas, G. (2023) "Migraciones del siglo XXI: un necesario re-cambio en las políticas de identidad". En E. M. Senhoras & A. C. de Oliveira Paz (Eds.). *Políticas públicas: Sujeitos e agendas pós-modernas* (pp. 233-266). Editora IOLE.

continuar con los avances hacia un nuevo paradigma intercultural y plurinacional. Se concluye en la necesidad de políticas sociales sobre la migración dirigidas hacia la coexistencia y la convivencia.

La identidad es un concepto muy utilizado en el ámbito de la psicología, especialmente en torno a la descripción de la personalidad y en el campo clínico. Erikson (1987) es uno de los autores más recurridos al respecto. No obstante, esa no es la línea de trabajo que queremos desarrollar aquí, sino que nos interesan las miradas de la identidad desde lo social o cultural, es decir, se trata de recorrer el concepto de identidad como un fenómeno presente en los colectivos sociales.

Igualmente, hay varias e interesantes definiciones de este tipo de identidad en el campo de la psicología social, como la de Tajfel (1981, p. 255) "el conocimiento que posee un individuo que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y el valor que tiene para él/ella dicha pertenencia". O la de Molano:

> el concepto de identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior (2007, p.73).

Sin embargo, resulta mucho más clarificador cuando hablamos de identidad, no tanto en el afán de definirla, sino más bien vincularla al sector social en el cual ella pretende ser su reflejo. Es decir, vamos a formarnos una mejor idea de qué es la identidad social en la medida que la vinculemos a una población o a una comunidad inserta en el tejido social en sus procesos habituales para obtener reconocimiento. Esto último ya nos diseña una situación que va complejizando la superficie donde queremos trabajar. Una comunidad no es independiente, se encuentra siempre en una relación, buena o mala, de lucha social o de participación, en un contexto en el cual hay otros actores, ya sea el Estado, las elites, las empresas u otras comunidades. De modo que la identidad social no es reflejo de la comunidad solamente, sino que es producto de un lazo relacional, muchas veces áspero, inserta en un espacio pleno de otros actores.

La construcción de la identidad nacional

Luego de las independencias del siglo XIX en los países de América Latina, nuestros próceres y gobernantes, todos pertenecientes a las elites dominantes, se enfrentaron a la necesidad de levantar una sociedad que tuviese un tamaño significativo y estuviera a tono con las otras sociedades del orbe. Es decir, surgió el desafío de construir una sociedad, la cual no se hace presente

con sólo desearlo, sino con propuestas y esfuerzos concretos. En esa dirección es que surge el proyecto de formar una Nación, en todos los países del continente. Esta, como definición, es un agregado poblacional voluminoso que tiene un apego afectivo a un territorio y además dispone de un sentido fuerte de pertenencia. Pero, cabe mencionar que esa era la ilusión: generar un sentimiento positivo de la población local en relación al territorio y, por tanto, en relación a la Nación. Sin embargo, dicho sentimiento o relación no existía. La población local, los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos de esa época, no eran partícipes ni eran considerados en la construcción de esta nueva sociedad. Esta era una motivación de las elites y, más todavía, éstas sí necesitaban a la población local para sus fines, pues requerían mano de obra suficiente para levantar estas nuevas sociedades. Así, estaba claro que, para llegar a este objetivo, la población local cumplía con el papel de ser útil, por no decir claramente que iba a ser utilizada para ello. No obstante, la población local, no ajena a comprender estas situaciones, sin duda se resistía y no estaba dispuesta a asumir este rol impuesto, menos sin ninguna consideración de su contexto de vida.

Desde esta dimensión compleja es que la idea de Nación, se comprende mejor como un propósito a construir. Y para ello, el deseo de la elite, era que la población originaria desarrollara este sentimiento positivo y afectivo con el territorio. La pregunta es cómo lograrlo o cómo ello se logró.

Entendiendo que esto fue un proceso de muchos años, una de las primeras acciones fue instalar fronteras. Para estas nuevas sociedades se requerían fronteras físicas, visibles, ya sean hitos geográficos, o líneas demarcatorias. Lugares destinados a controlar, vigilar y regular el ingreso de población proveniente de otros países. Nada nuevo en relación a lo que ocurre hoy. Aun cuando el objetivo principal de las fronteras, tal como nos señalan muchos autores, entre ellos Barth (1976), Grimson (2000), Segato (2007), era, principalmente, impedir que la población local saliera fuera del territorio propio y se perdiera. Se necesitaba mantener a la población local dentro del territorio, precisamente para utilizarla, como señalamos anteriormente. De modo que las fronteras eran en realidad muros o una gran cárcel para evitar que la población transitara y saliera del territorio. Cabe mencionar que, previo a esta dinámica de fronteras, la población transitaba de un territorio a otro por cientos de años; la circulación por todo el espacio disponible era un funcionamiento social normal, como el caso del mundo indígena, cuyas coordenadas eran otras. Es así como las fronteras vinieron a restringir, limitar y a ser muy incomodas para la vida de la población local.

Por ello es que era necesario instalar la idea de Nación, es decir, desarrollar un apego afectivo al territorio. ¿Cómo hacerlo? Siguiendo los planteamientos de Anderson en su libro *Comunidades*

Imaginadas(1993), va quedando claro que las elites latinoamericanas comenzaron a construir un concepto de Nación y de sociedad como una especie de "ente social", de "organismo" que nace en un momento determinado, es su momento fundacional y, luego, acciona con innumerables hazañas, gloriosas y felices, llevadas a cabo por héroes y algunas heroínas, quienes, se dice, lucharon, se esforzaron, e incluso se sacrificaron, por la Nación y por todos nosotros. De manera que lo que tenemos hoy como sociedad sería gracias a esas batallas y a esos momentos difíciles de nuestros héroes.

Estos procesos comunicacionales se mantienen hasta el presente y sus dinámicas vinculadas a ciertos sacrificios, esfuerzos y éxitos son asociados a catástrofes climáticas, sociales y políticas. Se agrega a lo anterior el impulso de la socialización, es decir, el disciplinamiento, los ritos, las celebraciones emblemáticas, principalmente, la educación y las normas de convivencias centradas en dar forma a la patria, a través de la bandera, el escudo y el himno nacional. Eventos continuos y reiterados todos los años -y semanales en los colegios-, a modo de marcar constantemente nuestra vinculación emocional a esta grandes "gestas" y nuestro sentido de pertenencia.

Una segunda dimensión en el proceso de construcción de la Nación, fue definir las características de la misma. Y, en ese plano, la elite recurrió a su fuente más cercana: la definición de sí misma, que refería a un origen europeo. Es decir, se impregnó a las naciones latinoamericanas, en general, de una condición blanca, civilizada, pro-occidental, burguesa, con una filosofía positivista, con parámetros de funcionamiento moderno europeizantes (Segato, 2007). Se planteó, entonces, que la Nación o las naciones, de nuestro continente eran originadas o venían de Europa y, por tanto, vivían de su espíritu, señalando que la semilla del tipo de sociedad a instalar venía de "nuestra" madre patria, cuyos referentes eran los parámetros o las matrices de las sociedades europeas. Así se rechazaba el mundo que se alojaba en las poblaciones locales que no eran verdades a considerar, más bien el universo local era y es evaluado como básico, irregular, atrasado, disfuncional y, fundamentalmente, inferior (Dussel, 2000).

El rechazo a la identidad nacional

Una vez establecida esta Nación caracterizada por una lógica moderno-europeizante, además de los ritos y el disciplinamiento educacional, se agregó la represión (Segato, 2007). Es decir, el orden y el envío de la fuerza, expresada en la policía, las fuerzas militares y, además, las normas jurídicas

promulgadas para anular, negar, someter y obligar a la población a conducirse apropiadamente dentro del esquema establecido; normas dirigidas a prohibir costumbres y tradiciones populares e indígenas (Mariman et al., 2006). Esta lógica llegó para instalar una crítica destructiva contra otras religiones y otros modelos de espiritualidad que no fuesen principalmente católicas, conceptualizando aquellas creencias populares como atrasadas y supersticiosas. Se incluye en este rechazo social la acusación a los pobres y los marginales, como una población disfuncional con el sistema, comunidad definida como alterada, enferma, cercana a la patología psicológica. Dicho de otra forma, como una población negativa, determinada así por factores biológicos y genéticos (León, 2016). Argumentos y teorías que fueron condicionando la constitución de mecanismos de corrección, dirigidos a levantar instituciones destinadas a esa función, como los reformatorios, la casa de orates, los psiquiátricos, las correccionales, los hospicios, las políticas de saneamiento y de limpieza social (Ramacciotti, 2010) y, en el peor de los casos, la cárcel. Como, asimismo, la invasión y el control militar de las zonas indígenas. Algo similar ocurre en muchas otras dimensiones, como el diseño urbanístico de la ciudad, ya entrado el siglo XIX muy copiado de importantes urbes europeas[9] (Quijano, 2011), con la instalación de grandes avenidas, parques vegetales de árboles nórdicos, barrios, edificios y viviendas, con pocas callejuelas, orientadas hacia la plaza central, con edificios emblemáticos, como la catedral, el municipio, los ministerios. Toda una arquitectura urbanística para evitar aglomeraciones, favorecer el libre tránsito a la policía y, reconducir cualquier movilización social o acto de rebeldía a su degradación y derrota.

Habría que agregar, como elemento central, la conformación de un tipo clásico de familia: padre, madres e hijos, que en el fondo es un modelo de control de la sexualidad y de promoción de la reproducción, en la línea de dotar de nuevos hijos a la Nación, pero de forma ordenada, siempre dirigida hacia el trabajo y el respeto al modelo moderno europeizante (Zerán, 2018). Es por ello, también, que hubo un rechazo estructural a la homosexualidad, considerada como incoherente con ese tipo de familia (Orellana, 2018; Montanaro, 2017), definiéndola como una expresión aberrante del ser hombre o mujer, generando una conceptualización de la misma, asociada a disfunciones biológicas y psiquiátricas.

Como se puede observar, frente a este magno proceso de forzamiento identitario en la época de las independencias latinoamericanas, la población popular, es decir, los pueblos indígenas, los afro

[9] Urbanización de París por Haussmann en el siglo XIX y copiado en varias ciudades de América Latina como es el caso de Santiago o Río de Janeiro, entre otras.

descendientes, los campesinos, los migrantes de la época, lo trabajadores y obreros, los movimientos sociales del periodo, las familias pobres, los matarifes, los vagabundos, los niños de la calle, en fin, toda esa población, no compartía el ideario de ese concepto de sociedad, no se sentía representada ni reflejada en su sufrimiento. Tampoco esa identidad forzada conversaba con su cultura e historia, con sus tradiciones, con sus hábitos ancestrales, con sus concepciones de mundo, sus conocimientos y su sabiduría sigilosamente guardada. Desde ese arrinconamiento, desde esa represión, desde esa soledad identitaria es que esta población, que llamamos popular, marginal, pero, mayoritaria, es que se rechaza la identidad nacional. Esta población no gusta de esta sociedad, no se ve considerada en sus valores fundamentales y más bien observa cómo su más íntimo ser es categorizado como degradante, sucio, repudiable. Por lo anterior, este sector popular no se pliega al modelo y más bien hace lo contrario: se opone y se ubica en la otra rivera, al otro lado de la línea. Ello lo realiza mediante muchos mecanismos, tanto desde el rechazo explícito como desde uno velado; con un bajo rendimiento en lo laboral, no acatando las normas, transgrediendo constantemente la ley, evadiendo impuestos y multas como, asimismo, no respetando las matrices establecidas para la vida cotidiana, poniendo en ejercicio sus propias creencias, sus dioses, de manera oculta, manteniendo su verdadero pensamiento en secreto, conduciendo su expresividad hacia otras dimensiones vinculadas a la música, el baile y el canto (Recasens, 2010). Y, en el peor de los casos, migrando y escapando del país, hacia territorios vecinos como fue el importante caso de argentinos que migraron hacia Uruguay y Brasil (Segato, 2007). Esto es lo que nos conduce al punto siguiente.

Origen del fenómeno migrante

La migración es un fenómeno que ha adquirido relevancia recientemente, en tanto es un problema para las sociedades receptoras. Son los casos dramáticos de migraciones africanas hacia Europa, con mucha muerte y sacrificio en el proceso. Lo mismo ha ocurrido con los desplazamientos hacia Estados Unidos, a través de las fronteras mexicanas, en un corredor que va desde Honduras y Guatemala (Galaz, Poblete y Frías, 2017).

Igual es el caso de Chile, donde la atención ha estado concentrada en la ciudad de Arica y en la localidad de Colchane, en la frontera con Bolivia, con una migración muy sufriente, especialmente en el caso de venezolanos (El Mostrador, 2021). La población migrante, alcanza al 8,7% en el país, cantidad de la cual el 38% son venezolanos, peruanos 13,6%, haitianos 9,8%, colombianos 10,9%,

bolivianos 9,4%, argentinos 4,3% y otros un 13.9% (INE, 2024). No obstante, en el pasado lejano, cientos de años atrás, la migración en América Latina no era tal, sino más bien se trataba de un tránsito, como se indicó más arriba, normal y habitual de la población de una región a otra (Matos, 1986), proceso ocurrido en este continente como en todo el mundo.

Las causas de la migración reciente tienden a ubicarse en el campo de lo económico, la pobreza, la falta de trabajo, la escasez de recursos como también la no disponibilidad de tierra. Es el caso de peruanos y bolivianos desplazados hacia diferentes países de América Latina o de los ecuatorianos hacia Estados Unidos. La migración permanente entre Paraguay, Argentina y Brasil (Kasarik, 2000), en la región de Foz de Iguazú, Misiones, Posadas, Encarnación, por mencionar algunas de ellas.

Por otro lado, hay ejemplos de causas políticas como los desplazados dentro y fuera de Colombia; los tránsitos desde Venezuela y Cuba hacia los Estados Unidos, Chile, Argentina y Uruguay, así como desde los tres últimos hacia otros países, motivados por las dictaduras vividas hace algunos años.

Sin embargo, también hay migraciones por razones identitarias, vinculadas a lo ya señalado, debidas al rechazo a la identidad nacionalista moderno-europeizante. Es lo que ocurre con el tránsito de población afrodescendiente desde Argentina hacia Uruguay y Brasil a mediados del siglo XX (Segato, 2007); de población indígena de Bolivia hacia Argentina y viceversa en el nordeste argentino (Grimson, 2000). En la zona norte de Chile, migración hacia el Perú, hacia la ciudad de Tacna desde Arica y viceversa, como, asimismo, entre Bolivia y la ciudad de Iquique. En este caso, la población busca un espacio de oxígeno que le permita una atmósfera de libertad en la expresión de su cultura, sus costumbres, sus ritos. Ello, en la búsqueda de nuevos lugares donde no exista o sea menos exigible, la adhesión a los estilos de vida religiosos y culturales del país receptor.

Vale agregar aquí que la identidad social es una disposición humana que caracteriza a las personas, que la definen, que le dan un sello, en una especie de ubicación dentro de un mapa, una red en relación a otras identidades y sectores sociales, lo cual se asocia a un rol, a objetivos, a tareas y principalmente a utopías. De alguna forma, es un plan de vida social, un camino a seguir, una meta o lugar donde llegar. Una comunidad con baja identidad es un ser que va a la deriva, se mueve confusa, corriendo el riesgo de caer por el despeñadero y, lo que es peor, ser fácil víctima y presa de modelos sociales abusivos y corruptos. Precisamente eso es lo que ocurre y ocurrió con el sector popular: una comunidad despojada de su identidad, desvestida y expuesta en toda su desnudez, sometida a una situación de fragilidad social máxima, diluida a una entidad conformada por la nada, por el vacío, casi por una especie de no existencia. Es una forma de opresión emocional, psicosocial,

arrinconada a los espacios más oscuros, degradantes de los “nadie”, una especie de basura social, sin valor alguno. Es en esas condiciones a las cuales se sometió al sector popular.

Esta mal conformada sociedad moderno-europeizante conducida por las elites atrapa a esos “don nadie” en calidad de “piltrafa social”, para forzarlos a inyectarse esa identidad extranjerizante construida por la elite. Una inoculación a presión, obligada en contra de la voluntad mayoritaria, a contrapelo, exigidos a una especie de travestismo involuntario. De esta manera, el sector popular, tragado y maniatado socialmente, es construido con una identidad inventada, aunque nunca llegará a una transformación completa, siendo sólo un sujeto a medias, deformado, pero no desconfigurado, no completamente integrado, no enteramente convencido, con una metamorfosis incompleta. Es decir, pese a todos los esfuerzos realizados por el poder, no se logra totalmente la tarea, de manera que, en el fondo de su ser, el sector popular, en un rincón secreto y ultra reservado de su territorio, mantiene un nudo íntimo que guarda la identidad propia, esa identidad ancestral, la cual se preserva allí congelada, pero no muerta, siendo también dinámica y no esencialista.

Es así como, desde ese espacio oculto, vuelve a emerger esa identidad profunda, bajo ciertas condiciones de estímulo social, desencadenando inicialmente un firme rechazo a la identidad nacional de las elites, para posteriormente buscar y hurgar en la superficie social, su liberación y formas de expresión, mediante diferentes acciones y caminos. Es en esta dinámica que podemos entender la migración también como un proceso causado por la subalternización, la sumisión de la identidad propia y el intento impositivo de instalar otra ajena. Así, la migración es un escape frente a esta cárcel emocional, psicosocial, que implica un viaje de salir del espacio opresivo y la búsqueda de otro lugar más acogedor y apropiado para retomar fuerzas y dar curso a la reincorporación de su identidad propia.

La instalación estructural del migrante contemporáneo

Tal como ha ocurrido, en países como Inglaterra, Francia, Alemania o Estados Unidos, entre muchos otros, la migración tiene una consolidación estructural, a diferencia de nuestro continente (Galaz, Poblete & Frías, 2017; García Canclini, 2000), aunque también está ocurriendo este fenómeno aquí. No obstante, en aquellos países se ha producido una fuerte integración de los migrantes al funcionamiento de la sociedad de todos los días y estos grupos son parte de la estructura productiva como cualquier local. Asimismo, hay espacios, territorios urbanos cuyo funcionamiento es

dominado por una cultura migrante específica. Esto se puede observar, a modo de ejemplo, en la ciudad de Nueva York, como el barrio chino, italiano, español, etc. Igualmente, en las ciudades de Londres o Barcelona, en barrios indios, turcos, musulmanes, árabes, chinos, latinoamericanos. Son espacios en que, sin duda, impera la Ley del país receptivo, aunque el despliegue de la vida cotidiana se expresa según el tipo de comercio, el estilo de vida, el tipo de vestimenta y alimentación de la cultura migrante instalada. E incluso son lugares bilingües, con acentos de la correspondiente cultura migrante. Esta dinámica de instalación es un proceso que lleva décadas en esos países que, perfectamente, puede alcanzar 100 años, si no más. Así, la presencia de otras culturas ajenas en los espacios del país de acogida es un fenómeno absolutamente consolidado, de tal manera que la fisonomía o las marcas identitarias propias del país receptivo se han fundido con la migración. Es decir, se ha conformado, en tanto conjunto, como una totalidad relativamente bien afiatada. Su identidad es más compleja, más inclusiva, más enriquecida; tanto así, que parte del atractivo para el turismo es precisamente su multiculturalidad, que incluso habla de su calidad como estados naciones desarrollados, alcanzando mayores niveles de integración mundial al definirse como países o ciudades diversos.

En el caso de América Latina, se están produciendo situaciones similares. Sin embargo, la lógica de este continente corresponde a un esquema retrógrado, donde se prioriza el rechazo y la discriminación (Tijoux, 2016). Ello, por lo señalado con anterioridad, debido a que el marco europeizante y católico es preponderante y todo aquello que evidencie un origen migratorio, es visto como externo e indeseable. No se ha desarrollado un concepto de país multicultural que se autodefina como una Nación integrada con varias culturas, sino, más bien, como países sostenedores de una cultura original, asociadas a la madre patria (o europeas) y expulsora de otras culturas. De modo que, en ese espíritu de mayor discriminación, se terminan generando condiciones estructurales de desigualdad expresadas en rechazo a la integración institucional o, más bien, dejando a la población migrante latinoamericana abandonada a su suerte y a un funcionamiento desregulado, ilegal y desprotegido (García de la Huerta, 2009). No hay una cultura estatal establecida en el continente ni un proyecto país basado en la integración del migrante al rodaje de su funcionamiento[10]. Este sigue siendo observado como una "escoria" como "indeseables", que los gobiernos preferirían evitar y al que sólo le queda soportar.

[10]Es necesario mencionar que en épocas de conformación de los estados naciones hubo políticas públicas en países como Argentina, Uruguay y Chile que promovieron la migración europea coherente con la lógica de las

Sin embargo, la situación ha comenzado a dar un giro. El migrante latinoamericano, ya en el siglo XX y con mayor fuerza el XXI, se ha ido instalando y su población se ha ido consolidando en los países receptivos de la región, pero bajo esas condiciones señaladas. Condiciones complejas que no impiden la instalación del migrante, dinámica nunca antes imaginada por las autoridades. Llamémosla "instalación forzada", es decir, el migrante ejerce una presión que va contracorriente, oponiéndose a las normas y dispositivos establecidos. Con su energía y su cúmulo de necesidades no resueltas, logra imponerse y conquistar espacios sociales de todo tipo. Por un lado, en el espacio del sonido, llena los ambientes con su voz, con su música, con su danza, con el canto…es el espacio sonoro. Esto, desde la música estridente que sale por las ventanas hacia la calle hasta la expresión de los tambores, los disfraces y los cantos religiosos de las peregrinaciones negras y extranjeras presentes en las fiestas religiosas (Sánchez, 2010).

La incidencia migrante también ocurre en la elaboración de comidas, productos, especies, olores, mezclas que van impactando la vida diaria como, asimismo, estimulando un nuevo mercado de consumo que empuja al comercio establecido a importar los componentes e insumos necesarios para la vida del migrante, bajo las demandas de su cultura. Ello lleva a un aumento de la oferta, por lo voluminoso de la migración, lo que a su vez genera ganancias económicas significativas a las empresas nacionales. Lo anterior llega hasta la instalación de una cadena de lugares de venta de comidas extranjeras, con la incorporación de restaurantes exclusivos con tarifas de alto precio, pensados para los nacionales, pero manejados por empresarios migrantes.

No obstante, hay también un proceso complejo y muy negativo asociado a la migración que refiere al desarrollo de mafias y negocios de narcotráfico. Su explicación tiene muchas variables, pero vale señalar, primero que nada, que el migrante es una población aprovechable, un recurso a explotar, una especie de terreno eriazo, abandonado, pero mercantilizable; son humanos "disponibles para ser usados, abusados y extorsionados" en beneficio de aquellas mentes desprendidas de toda moral como son las mafias y el narcotráfico (Salgado, 2022). Las mafias y el narcotráfico, existen en todos los países, pero su crecimiento y desarrollo está determinado por las leyes locales que lo impiden hasta cierto punto y a la relativa disposición de la población a dejarse utilizar. Sin embargo, la lógica

elites moderno-europeizantes que gobernaban. Ello dista mucho del concepto actual de multiculturalidad que señalamos acá. No obstante, algunos países latinoamericanos constituyeron su nación en gran parte por migrantes en distintos momentos, como el caso de los ya mencionados Uruguay y Argentina, o el mismo Brasil, que se transformó en nación multicultural a partir de la gran ola de esclavos africanos, migrantes italianos, alemanes y, evidentemente, los colonizadores portugueses.

del “narco”, obviamente, es saltarse las leyes locales y establecer las suyas y sus propios mercados. Y, en la medida que las mafias y el narcotráfico tienen mayor experiencia y más organización, sin duda, elaboran estrategias más inteligentes y más sofisticadas para ejercer su oficio, tarea que está dirigida a enriquecerse a costa de exprimir a toda aquella población migrante frágil, insegura y disponible en un momento dado.

Los países latinoamericanos, sus estados, sus gobiernos y sus políticas culturales, tal como se indica más arriba, no tienen ningún interés en integrar e insertar a los migrantes en el funcionamiento nacional, por lo que su actitud principal es el abandono de esta población a su propia suerte. Más aún, ello se expresa en la cultura del rechazo al migrante, la segregación, la discriminación, la no consideración, lo que sumado lleva a un definitivo abandono de este grupo, produce la tormenta perfecta a favor de las mafias y del narco. Entonces, este último, finalmente, cuenta de manera gratuita con una población “fácil de exprimir”, desde la cual extraer ganancias y enriquecimiento, disponible para ser capacitada en su mismo funcionamiento de modo que, igual que una infección, es incorporada a sus huestes y actos de delincuencia. Ello se debería, en gran parte, a que se encuentran en muy malas condiciones de vida puesto que el sistema nacional no ofrece espacios ni oportunidad alguna a la integración migratoria, obligando a esta población a desarrollar un comportamiento ilegal.

Resumiendo, entonces, tenemos al menos tres formas de inserción y de estructuración de los migrantes a nivel nacional. Una de ellas es la generación de barrios de migrantes, asociada a toda una dinámica de vida y productiva, cuyo eje es la cultura de un grupo en particular, en el caso de Santiago de Chile: zonas de peruanos, de colombianos, de venezolanos, de haitianos, del comercio chino y coreano y, en el pasado, de árabes (como el barrio Patronato). En segundo lugar, se observa la incorporación de migrantes a las mafias y al narcotráfico, reclutados debido a sus muy malas condiciones de vida y sus dificultades de encontrar trabajo. Hay que agregar aquí un volumen importante de población migrante que, sin ingresar al narco o las mafias, vive vinculado a ellas, dada su situación precaria. Este migrante se sustenta con ventas en ferias informales, cantando en los metros, pidiendo dinero con sus niños en las esquinas, pero al mismo tiempo siendo objeto de extorsión por las mafias, en la compra fraudulenta de espacios callejeros para instalar un pequeño negocio o compras igualmente ilegales de terrenos para construir vivienda, todos espacios bajo el control de las mafias, que no cuentan con ninguna autoridad legal para desarrollar ese comercio. Se asocia a esto el comercio de protección, de prostitución y trata de personas (Salgado, 2022).

Finalmente, en tercer lugar, nos encontramos con migrantes cuyo origen económico es de mejor nivel, poseedores de capital, con formación profesional, quienes ingresan al mercado laboral con recursos más competitivos e incluso mejores que los de la población local, en la dirección de instalar sus propios negocios como farmacias, venta de vehículos y repuestos, importación de productos de supermercado, negocios de administración de edificios, etc., como, asimismo, migrantes que, por su profesión, sus oficios y experticia logran ingresar como dependientes a puestos interesantes en empresas en tanto técnicos, administradores y vendedores; en servicios de salud como médicos, enfermeras o como contadores y administrativos en empresas del *retail* y muchas otras a disposición en cada país.

La conclusión al respecto es que los migrantes latinoamericanos dentro del continente se instalan en los países de manera estructural, sólida, sin factores de expulsión, pese a la ausencia de políticas públicas significativas de inclusión. De esta manera, cada país, dependiendo de sus condiciones, cambia, se transforma, modificando su arquitectura social, generándose una sociedad reconfigurada, mucho más multicultural, pluricultural y con una gran diversidad.

Nunca más una sociedad sin nosotros, los migrantes

Las sociedades así constituidas ya no pueden echar marcha atrás. Los migrantes llegaron para quedarse, son parte de una nueva realidad social, que no sólo toca a ciertos países de América Latina, sino a todo el planeta. Por ello, es necesario dar un paso más adelante y dejar de pensarse como una sociedad del siglo XIX, en un vano intento de recuperar nuestros orígenes, nuestra pureza, nuestros elementos esenciales. Aspectos que por lo demás nunca existieron o han sido históricamente distorsionados, respondiendo a versiones identitarias esencialistas.

Por otro lado, probablemente tampoco cabe lo hecho durante el siglo XX: conformar una sociedad que sólo se adapta, que produce ciertos ajustes aquí y allá, a modo de dar un egoísta espacio a los migrantes, sólo en la línea de tolerar lo inevitable, generar algunos soportes, permitir a la sociedad que siga marchando sin verse obstaculizada ni atrapada, pero sin pasar tampoco a una instancia en que los migrantes adquieran una presencia plena y sean parte de la hegemonía. Es decir, tenemos un tipo de sociedad que los acepta, pero los mantiene bajo control. Los tolera, pero no los quiere ni los desea (García de la Huerta, 2009).

Lo que sí cabe es comprender que los migrantes ya son parte de la estructura social de estos países y lo que corresponde es cambiar el concepto asociado a algo externo u objetos a reformar o hacerlos encajar dentro del sistema. Por el contrario, los migrantes son ciudadanos de este mundo como cualquiera (Kymlicka, 1996). El problema no es cambiar al migrante y acomodarlo a las lógicas locales y nacionales, sino cambiar la sociedad misma para pasar a ser una sociedad pluricultural, donde el asunto no es escoger una u otra cultura como la mejor, jerarquizar, sino aceptar que el eje motor no es otra cosa sino la diversidad.

Transformarse en una sociedad diversa es el punto. Una sociedad que busca generar participación en las grandes y pequeñas cosas, valorando la convivencia bajo el reinado de muchas formas de ser, de pensar y de vivir. No solamente una sociedad inclusiva sino una sociedad articuladora, plena de mecanismos de acercamiento, de intercambio, de diálogo, de ensamble, de apertura, de escucha. Es importante comprender que, para los países, la utopía ya no debiera ser el progreso, el desarrollo, asociado al crecimiento económico, a la acumulación de sólo dinero; más aún cuando en el mundo existen todos los recursos e instrumentos para auto alimentarse. De modo que el enriquecimiento de un país, al contrario, es el intercambio cultural, es la capacidad de generar una íntima alianza social, basada en una relación horizontal que nos lleve a un despliegue intercultural infinito.

Así en el siglo XXI, estamos definitivamente frente a una nueva era, vivimos un cambio epocal, se está definiendo un nuevo paradigma de sociedad. Y en ese paradigma, los migrantes comienzan a desaparecer, es decir, allí están, pero ahora ya no son un fenómeno exótico como en el pasado (Tijoux, 2016), sino que son parte normal del panorama a nivel de todo el planeta. El mundo hoy se construye en base a los migrantes. Los migrantes somos todos, viajamos, nos trasladamos, cambiamos de lugar. La vida hoy no es la estabilidad en un solo espacio, más bien es el tránsito, el movimiento, es la circulación.

Incluso la Nación, aquella que se construye en base a un territorio, ya no tiene una configuración espacial, un lugar, la Nación hoy también viaja (Segato, 2007), es una suerte de migrante. Debiéramos hablar de naciones migrantes, pues la misma se mueve con las personas, ellas son la Nación. Y esta va donde las personas van.

Por otro lado, en esta nueva época tenemos la emergencia o la consolidación de diversos movimientos sociales feministas, pueblos originarios, ecologistas, y también movimientos sociales de migrantes, particularmente de afrodescendientes. Esto es una diferente forma de conformación de la sociedad ya que los movimientos vienen a cuestionar las bases de la sociedad moderna

(Garcés, 2019). Se critica la modernidad por cuanto esta se sostiene gracias a la desigualdad, a la exclusión. Por lo tanto, el derrumbe de esos pilares que refieren a relaciones sociales desequilibradas, pone sobre la mesa una realidad de fondo que se abre a la construcción de una sociedad basada en relaciones sociales inclusivas, donde todas y todos tienen cabida, donde pueden reinar todos los mundos posibles y el punto, más que hablar de quien, migrante o no, es cómo generar las condiciones, las estructuras que conduzcan hacia una sana convivencia, para hacer real una significativa coexistencia. Falta agregar que esta convivencia, no es solamente pensar en cómo nos acomodamos unos a otros, sino observar que la realidad se enriquece, que las dimensiones de la realidad se multiplican, los hechos se densifican, que ese espacio de coexistencia genera las condiciones para una explosión de colores, de matices, de otras y múltiples verdades, etc. En definitiva, el intercambio pluricultural permite abrir una ventana hacia una multirealidad (Rozas, 2022).

De allí, entonces, el planteamiento de la necesidad de generar una nueva sociedad, imposible de construir sin los migrantes, dado que un actor fundamental de estas "sociedades otras" son los migrantes.

Políticas de identidad para una nueva sociedad

Dentro de las políticas sociales se encuentran las de identidad. Fueron un avance de Kymlicka (1996) y de Taylor (1993) entre otros, canadienses que derivaron en las políticas de reconocimiento. Todo un campo que se aleja de aquellas centradas en la pobreza y en el desarrollo social con fines de integración de la población sufriente al mercado, para transitar hacia comprender que ciertas poblaciones, más que pobres, requieren ser reconocidas como diferentes. Diferentes porque tienen otras culturas o han realizado otra opción como estilo de vida, pero lo que fundamentalmente requiere el diferente es ser aceptado como otro, ser visto y ser mirado como otro (Matus, 2011). Requiere que el interlocutor válido acepte la presencia de un otro que tiene diversas características. Luego, pasar a la fase en que este otro no está allí para ser transformado ni corregido y, finalmente, ordenado y acoplado al modelo social dominante o encajado en el funcionamiento del sistema, sino reconocer que el diferente vive también de manera distinta, con otras necesidades, otros ritmos y, principalmente, otros objetivos que no necesariamente reman en la misma dirección productiva o social de la estructura dominante.

Las políticas de identidad (Hall, 2000; Krotz, 2004; Rozas, 2006), son un paso adelante respecto del concepto de sociedad monocultural. En tanto, en sociedades modernas como la canadiense y otras de países similares, la presión por parte de grupos migrantes y de movimientos indígenas resultó inmanejable dentro del esquema cerrado de la homogeneización. Son poblaciones que ya no estaban dispuestas a integrarse a la cultura dominante, aceptando la humillación de negar lo propio y desconocer su historia, de abandonar sus tradiciones expresadas en sus vestimentas, comidas y ceremonias rituales. Eso ya había ocurrido por mucho tiempo, pero las fracturas de la misma modernidad, como, asimismo, la voluminosa presencia de estos otros, daba margen ahora para exigir reconocer su mundo, a costa de conflictos mayores, con algunos indicios ya presentes referidos al rechazo abierto a las normas de funcionamiento de las sociedades dominantes. Vale mencionar la violencia ejercida por jóvenes franceses, pero de origen migrante, frente a una restrictiva política laboral y educacional que no respetaba sus culturas de base, ocasionando violencia, quemando y volcando miles de automóviles en la ciudad de París el año 2005 (*El Mundo*, 14 de noviembre, 2005).

A partir de este tipo de conflictos es que se cambió el concepto de sociedad centrada en una sola matriz cultural igual para todos, hacia la propuesta de la multiculturalidad, de la cual se da cuenta en el libro *Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (Kymlicka, 1996). La multiculturalidad, comprendida como la existencia de varias culturas en un país acepta la vigencia "intracultural" de normas propias de un grupo, sin la obligación de respetar normas nacionales si estas entran en conflicto. No obstante, hay un tope en este proceso referido a la hegemonía de la sociedad liberal por encima de cualquier otra cultura. Es decir, comienza a constituirse un proceso que libere la presión, aceptando otras formas de vida dentro del país, siempre y cuando estas no pongan en jaque la marcha liberal de las estructuras centrales.

La multiculturalidad ha sido criticada por muchas razones, entre las cuales se encuentra la visión que se tiene del concepto de cultura. Entendida esta como un espacio social independiente en su desarrollo histórico, que da pie a la idea del respeto por el origen cultural, la preservación de las culturas, dejando fuera el fenómeno del conflicto como un proceso productor de cultura. Así, de esta manera, se libera el desarrollo cultural independiente, pero también se libera la cultura dominante de ser acusada de la masacre social de los otros y le da licencia para mantenerse en el eje central del control nacional.

De migrantes a ciudadanos interculturales

Como ya hemos señalado, la noción tradicional del migrante comienza a desaparecer. Las sociedades cada día están más constituidas principalmente por estos grupos. El ADN de la sociedad actual es la diversidad y esta misma se explica por la presencia en gran parte de diferentes culturas. Ya no existe más esa falsa y fantasiosa idea de la cultura pura, sino que el terreno social que pisamos en todo su espacio está constituido por migrantes. Y en esto hay que incluir extranjeros desde países europeos, desde países latinoamericanos y migrantes internos, ya sea desde regiones o desde poblaciones indígenas o, por último, estilos de vida contradictorios con la modernidad, expresadas en diversos movimientos sociales. Ya no tiene sentido seguir hablando de la existencia de migrantes, en la medida en todos lo somos.

Tal vez corresponda hablar más de procesos migratorios, lo que conlleva a referirse a procesos de hibridación, de préstamos culturales, de inclusión, de integración, de adaptación, de conflictos culturales, de desarraigo cultural (Galaz, Poblete & Frías, 2017; García Canclini, 1990), en fin, de un conjunto de poderosas dinámicas que deben ser estudiadas y así poder comprender de qué están hechas las sociedades contemporáneas y cómo podemos aportar y contribuir a su sana convivencia. Todo esto significa la construcción de un nuevo paradigma (Bustamante, 2022; León, 2010; Mancilla, 2009) que interprete adecuadamente esta nueva realidad social.

Entonces, habría que señalar que el migrante, más que un migrante es un ciudadano y, siguiendo la misma lógica de Kymlicka (1996) y de otros autores, referirse a ello es conceptualizarlos a todos como ciudadanos multiculturales. Pero, criticando a Kymlicka y, más bien, siguiendo los aportes de Gunter Dietz (2003), correspondería hablar de "ciudadanos interculturales". Y aquí entra la interculturalidad, dimensión que comienza a ser el gran tema de las sociedades de hoy. La problemática social, bajo el paradigma de la interculturalidad, cambia el concepto de problema social. Los que antes se llamaban pobres, migrantes, delincuentes, enfermos, marginales, hoy pasan a llamarse excluidos (Pincheira, 2020; Rozas, 2021). Esto significa que la crítica principal a la sociedad actual es su fábrica de problemas sociales, a través de la exclusión. El pobre y el migrante es, principalmente, un ser excluido por una elite y por una estructura dominante, que promociona el rechazo a lo diferente. Todo lo cual marca ahora con claridad la causa de todos esos problemas señalados y revierte la lucha social hacia enfrentar la exclusión. Verbigracia, a desarrollar la inclusión. Más aún, comprender que la exclusión no refiere sólo a personas, sino a culturas, a la exclusión de otros estilos de vida y formas de pensar. Eso es lo que desagrada al poder establecido,

he allí el meollo de la migración. Por tanto, el nudo de la problemática social está en serias dificultades en la relación cultural. Y ello abre la puerta necesaria a mejorar las relaciones culturales y, por ende, a la interculturalidad.

La interculturalidad es diferente a la multiculturalidad, dado que involucra otro concepto de cultura, tal como veíamos más arriba. Plantea que las culturas son independientes y son producidas en una relación social. No existe una cultura que funcione sola, sino todas viven en un enjambre. Entonces, la sociedad es un tramado, un tejido de culturas, múltiples formas de vida que se entrelazan y entretejen en la superficie social. La sociedad de hoy es como un arrecife, donde habitan múltiples especies que se vinculan unas con otras, con hábitat y microclimas diferentes que, en un ensamble, determinan todo un sistema de vida. El éxito de un arrecife no es el predominio de una especie sobre otra, sino la regulación y estabilidad de todo el sistema en su conjunto. Por ello, la interculturalidad observa las culturas siempre relacionadas y, precisamente para una adecuada conversación entre culturas, un primer tema es la cuestión del poder (Dietz, 2003), lo que hace la diferencia con la multiculturalidad. La mala relación entre culturas, donde una se impone a las otras, donde una domina y explota a las otras, es parte de la explicación de la interculturalidad. Y, por ello, parte del trabajo intercultural.

Otro aspecto del proceso intercultural es comprender que la buena relación entre las culturas no se traduce simbólicamente en una buena conversación entre amigos, tomando un café. El ingreso serio a una relación intercultural tiene vínculos con una discusión epistemológica y una discusión ontológica, entre otras cosas. Es decir, no se trata sólo de ponernos de acuerdo, sino entrar a dialogar sobre los mundos, los universos que cada cultura trae. Mundos que son realidades diferentes en cuanto a cuáles son las cosas fundamentales que existen allí, cómo se vinculan y se reproducen, mundos en que el conocimiento se produce a través de distintos mecanismos, muchos de ellos diferentes a la ciencia moderna occidental.

En definitiva, cuando hablamos del paso del concepto de migrantes a ciudadanos interculturales, estamos entrando a una dimensión poco explorada hasta ahora y que requiere un largo camino a recorrer. Un camino que nos permite salir del atolladero absurdo de qué hacer con el migrante y es entrar al dilema fundamental de la sociedad: la diversidad y la manera en que conversan las culturas. Se abre así el necesario campo para indagar en cómo lograr que estas culturas se entiendan, evitando una espiral de violencia, de agresión mutua y búsqueda de control del poder y, más bien, profundizar el proceso intercultural en la coexistencia.

Alcances sobre plurinacionalidad

Vale clarificar, como es sabido, que Nación[11] no es lo mismo que país o, eventualmente, una sociedad. En un país pueden existir (de hecho, existen) varias naciones. El punto aquí es otro y, en primer lugar, podríamos decir que refiere al poder. En el concierto internacional se valida a la Nación como un actor legítimo, respetado como un actor independiente, con derechos a la autonomía (De Souza, 2012), situación que no autoriza a ningún otro país o Nación a pasar por encima y arrojarse el derecho de imponer otra voluntad.

Hay aquí un problema legal en derecho internacional. En la carta de las Naciones Unidas, existe el derecho a la autodeterminación de una entidad que son los pueblos. Por ello es que el mundo indígena ha debatido y batallado por ser calificados como pueblos y no como etnias. Tema que ya está resuelto en el convenio n° 169 de la OIT y en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Naciones Unidas del año 2007.

En el caso de Chile, es la crítica que se le hace a la Ley Indígena de 1993, que señala que las poblaciones indígenas son etnias y todavía refiere a áreas indígenas sin considerar el concepto de territorio. En este caso, dado que Chile ratificó el año 2008 el convenio n° 169, este prevalece por encima de la Ley Indígena, por lo tanto, las poblaciones indígenas son claramente pueblos.

Es así que el territorio es el que se vincula con el tema de la Nación. Vale la diferencia entre tierra y territorio, donde la primera es una zona geográfica determinada, no obstante, la segunda, es un espacio social. No alude a lo geográfico, sino que refiere a la construcción social que una comunidad ha realizado allí, tales como hechos sociales, procesos sociales, relaciones sociales, ritos y tradiciones, formas establecidas de comportamiento sociales, nombres de lugares, idiomas que allí se hablan. El territorio es un espacio diseñado socialmente, responde a una realidad que tiene una arquitectura social.

Cuando se inicia la conquista y la colonia en tanto periodos históricos tradicionales en América Latina, en la ciudad indígena del Cusco existían muchos templos espirituales de la población local. Una de las primeras iniciativas de apropiación del territorio por parte de los españoles fue derrumbar esos templos y construir encima iglesias católicas, justamente, para apoderarse del

[11] Sobre este tema han escrito varios autores. Entre ellos, el sociólogo brasileño Renato Ortiz y el sociólogo inglés Anthony Smith, entre muchos otros.

territorio, no de la tierra[12]. Por cierto, no había ningún problema en construir las iglesias católicas en otro lugar, había suficiente tierra disponible. Pero no se trata de una cuestión de tierra, sino de una destrucción cultural y ello implicaba cambiar la significación y la construcción social que los indígenas daban a esos lugares. Fue una apropiación territorial, no de tierra. Lo mismo ocurrió en las cataratas de Mosi-oa-Tunya, (el Humo que Truena), ubicadas en el límite entre Sambia y Zimbabue en África. ¿Por qué los colonizadores ingleses (el explorador David Livingstone) cambiaron el nombre y le pusieron las cataratas Reina Victoria (1855)? Nuevamente lo mismo: para apoderarse del territorio, es decir, para instalar una nueva realidad social, por encima o arrasando otra.

Entonces, para volver a la idea de Nación (Walsh,2008), esta refiere a un espacio de tierra que se ha transformado en un territorio donde existe un apego emocional, un sentido de pertenencia y además una realidad social construida por un pueblo. Desde aquí que pueblo nos dirige a la Nación. Esta es un pueblo y un territorio. Hegel, en su libro *El Nuevo Mundo* (1999) describe a América Latina, pero también a Europa, y señala en 1860 que España era el comienzo de África, es decir, esta comenzaba en España. Muy propio del orgullo alemán, autoconsiderados pertenecientes a las razas nórdicas, autoevaluadas como superiores a todo el planeta. De manera que aquí hay una excelente aplicación del concepto de territorio donde no está asociado a lo que es tierra, sino a una construcción de una realidad social.

Palabras al cierre

Cuando hemos hablado de los procesos migratorios cabe preguntarse qué es lo que emigra ¿el migrante? sí y no. Con el migrante se desplaza una Nación, es decir, este trae consigo un territorio que viaja de una tierra a otra y se instala en una nueva. No sólo es un sujeto de carne y hueso, sino que es, al mismo tiempo, una construcción social, una Nación, un territorio que viaja con él. Por ello el tema de la interculturalidad, hacia una conversación entre culturas, implica un diálogo entre construcciones sociales enormes, que plantean cada una de ellas una visión de mundo, con presencia de territorios. Está demás decir que, justamente, lo que hay que respetar, como dice las Naciones Unidas, es la Nación, esa construcción social que ha diseñado un pueblo, dado que allí está

[12] Proceso conocido como “borradura”.

su mundo, su territorio, su identidad, su cosmovisión, su estilo de vida. Respetar a un migrante no es sólo respetar a la persona, es aprender a respetar su cultura y su Nación.

Por otra parte, el tema de las exigencias de los pueblos indígenas en los países de América Latina es muy relevante. Dado que la colonización ha pasado por encima de ellos, hoy cabe respetarlos y no basta con recordarlos, porque no han muerto, han sobrevivido (Marchante, 2019). Pero no son sólo las personas, sino que son sus culturas las sobrevivientes con su territorio, es decir, son naciones sobrevivientes. De allí que su reivindicación, sus exigencias, hoy ya no sean sólo la disposición de tierras (que sin duda la necesitan), sino su reconocimiento como pueblos, con las políticas de identidad, pero, además, su reconocimiento como naciones. Y dado que en los países están los colonizadores y sus descendientes no se han ido y en muchas circunstancias se han ganado el derecho a quedarse, pero, en el mismo lugar también están los indígenas, que tienen el inalienable derecho a existir, no sólo como personas, sino como naciones, como culturas con sus territorios.

Es así como la presencia de varias naciones en una misma tierra, nos pone frente a un nuevo problema social en el siglo XXI: la convivencia y la coexistencia. Se trata de interculturalidad (Walsh, 2009), es decir, una conversación sobre los enfoques y cosmovisiones que cada cultura tiene sobre la realidad social. Y un proceso de intercambios, de aprendizaje y, finalmente, de enriquecimiento mutuo. Equivocadamente se aprecia la migración como un fenómeno exclusivo frente al cual la sociedad busca la forma de defenderse y detenerlo, sin considerar que más bien es un proceso que caracteriza la época y, por lo mismo, está presente en todo lugar. Esto empuja a cambiar la mirada por un nuevo paradigma y comprender que la migración llegó para quedarse, lo que nos debe conducir a un rediseño de lo social en el sentido de generar pautas que eliminen la discriminación y fortalezcan la convivencia y la coexistencia.

Referencias

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica.

Bustamante, G. (2022). *Postdesarrollo*. En G. Rozas (Ed.), Dossier *Comunidades, cuerpos y territorios en una sociedad postneoliberal.* Sochipso, PECL, FACSO, Universidad de Chile.

De Souza Santos, B. (2012). *Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. En *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp.11-48). Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala.

Departamento de Extranjería y Migración & Instituto Nacional de Estadísticas. (2021). *Informe Migraciones 2021*. DEM-INE.

Diario El Mundo (2005). Los disturbios en Francia, día a día. *El Mundo*. https://www.elmundo.es/elmundo/2005/11/04/sociedad/1131110014.html

Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*. EUG y CIESAS.

Diez, M. L. (2004). Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Cuadernos de Antropología Social* ,*19*, 191-213.

Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas* Latinoamericanas (pp. 24-33). CLACSO.

El Mostrador. (2021). Iquique: queman pertenencias de familias que se alojaban en campamento de migrantes. *El Mostrador*. https://www.elmostrador.cl/noticias/multimedia/2021/09/25/iquique-queman-pertenencias-de-familias-que-se-alojaban-en-campamento-de-migrantes

Erikson, E. (1987). *Identidade, juventude e crise.* Guanabara.

Galaz, C., Poblete, R. & Frías, C. (2017). *Políticas públicas e inmigración: ¿Posibilidades de inclusión efectiva en Chile?* Editorial Universitaria.

Garcés, M. (2019). Los nuevos movimientos sociales y los nuevos escenarios socio políticos de Chile y América Latina. *Revista Cal y Canto, 6*, 46-56.

García Canclini, N. (2000) ¿De qué lado estás? Metáforas de la frontera México-Estados Unidos. En A. Grimson (Ed.), *Fronteras, naciones e identidades* (pp. XX-XX). CICCUS, La Crujía.

García Canclini, N. (2004a). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

García Canclini, N. (2004b). *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la Interculturalidad.* Gedisa.

García de la Huerta, M. (2009). *Identidades culturales y reclamos de minorías*. Ediciones Universitarias.

Grimson, A. (2000). *Fronteras, naciones e identidades*. CICCUS, La Crujía.

Hall, S. (2000). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.

Hegel, G. W. F. (1999). El Nuevo Mundo en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2024). *Informe de resultados de la estimación de personas extranjeras.* https://www.ine.gob.cl

Kasarik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo: Discusión sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En A. Grimson (Ed.), *Fronteras, naciones e identidades.* (pp. 152-184). CICCUS, La Crujía.

Krotz, E. (2004). Construcción del otro por las diferencias. En M. Boivin, A. Rosato & V. Arribas (Eds.) *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 27-33). Antropofagia.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.

León, I. (2010). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y Cambios Civilizatorios*. FEDAEPS.

León, M. A. (2016). *Construyendo un sujeto criminal: Criminología, criminalidad y sociedad en Chile, siglos XIX y XX*. Ediciones Universitarias, Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM.

Mancilla, H (2009). El paradigma occidental, la dialéctica de autonomía imitación y las alternativas prácticas del Tercer Mundo. *KAIROS*. *Revista de Temas Sociales*, *13*(23). http://www.revistakairos.org

Marchante, J. L. (2019). *Selk'nam: Genocidio y resistencia*. Catalonia.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (2006) *¡…Escucha, Winka…! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM ediciones.

Matos, E. (1986). *Muerte al filo de obsidiana*. Secretaria de Educación Pública (SEP).

Matus, C., Infante, M., & Vizcarra, R. (2011). Razonando sobre la idea de diferencia en las políticas educativas chilenas. Revista *Universum*, *26*(2), 143-163.

Molano, O. L. (2007). Identidad cultural: Un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, *7*, 69-84.

Montanaro, A. M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina* Madrid. Ed. Dykinson.

Orellana, Z. (2018). Apuntes para pensar una psicología comunitaria desde el sur que sea feminista y decolonial. En G. Rozas (Ed.), *Decolonialidad desde la Psicología Social Comunitaria* (pp. 93-107). Universidad Austral de Chile.

Organización Internacional del Trabajo (1989). *Convenio Nº 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo.

Quijano, D. (2011). Causas y consecuencias de los 'Grands Travaux' de asuman en París, *Clío*, *37*. http://clio.rediris.es

Salgado, D. (2022). Venden y arriendan terrenos de uso público: Alcalde Vodanovic denuncia mafia en campamento de Maipú. *Bío Bío Chile*. https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-metropolitana/2022/04/28/venden-y-arriendan-terrenos-de-uso-publico-alcalde-vodanovic-denuncia-mafia-en-campamento-de-maipu.shtml

Sahlins, M. (2001). Dos o tres *cosas que sé acerca del concepto de cultura. Revista Colombiana de Antropología*, *37*, 290-327.

Sánchez, W. (2010). Sin pureza y con mezclas: Las cambiantes identidades sonoras negro-africanas en Bolivia. En, Recasens, A., (Eds.) *A tres Bandas. Mestizajes, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano. Memorias del 3° Congreso Iberoamericano de Cultura*. Museo de Antioquía, SEACEX Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior.

Segato, R. (2007). *La Nación y los otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.

Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories*. University Press.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Tijoux, M. E. (2016). *Racismo en Chile: La piel como marca de la inmigración*. Universidades de Chile, Ediciones Universitarias.

Pincheira, L. (2020). *Inclusión de la diversidad cultural y social a la educación*. *Centro de Estudios Santiago Chile: Latinoamericanos de Educación Inclusiva (*CELEI).

Ramacciotti, K. (2010). Políticas sanitarias hacia la infancia durante el Peronismo. En G. Vallejo & M. Miranda (Eds.), *Derivas de Darwin: Cultura y política en clave biológica* (pp. 165-183). Siglo XXI Editora Iberoamericana.

Recasens, A. (2010). *A tres Bandas. Mestizajes, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano. Memorias del 3° Congreso Iberoamericano de Cultura. Museo de Antioquía, SEACEX* Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior.

Rozas, G. (2006). Lo social y la identidad en las políticas sociales. En *Identidad, comunidad y desarrollo*. Universidad de Chile.

Rozas, G. (2021). Aproximaciones a una pedagogía comunitaria e intercultural en la era de las diferencias. *Temas De Educación*, *24*(1), 53-70. https://revistas.userena.cl/index.php/teduacion/article/view/1447

Rozas, G. & Sánchez, J. (2022). *Comunidades, cuerpos y territorios en una sociedad postneoliberal.* Sochipso, PECL, FACSO, Universidad de Chile.

Rozas, G. (2023) Migraciones del siglo XXI: Un necesario re-cambio en las políticas de identidad. En E. M. Senhoras & A. C. de Oliveira Paz (Eds.). *Políticas públicas: Sujeitos e agendas pós-modernas* (pp. 233-266). Editora IOLE.

Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad: Elementos para el debate constituyente*. Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir*. Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. https://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_4559.pdf

Zerán, F. (2018). *Mayo feminista: La rebelión contra el patriarcado*. LOM ediciones.

Aportes del vagabundaje a una subjetividad de resistencia [13]

GERMÁN ROZAS

JOSÉ ODA[14]

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

A partir de la perspectiva de la Psicología comunitaria decolonial, este texto aborda la presencia de los vagabundos en tanto sujetos sociales subalternos, poco conocidos, pero que manejan algunas verdades que muestran que la realidad es más compleja y no se reduce sólo al progreso, al desarrollo, sino también a una forma distinta de resolver el mundo. Precisamente, ellos vienen a decirnos que existen otros parámetros para ver las cosas, donde las metas de la planificación se desdibujan, haciendo emerger fenómenos como la importancia del presente y no del futuro y, además, el valor de la convivencia por encima de la competencia.

Palabras Clave: identidad, vagabundos, resistencia.

1. Colonización y subjetividad del vagabundo

Frantz Fanon, en su libro *Los condenados de la Tierra* (1961), pensó que la verdadera revolución no la harían los obreros en Argelia, sino el lumpemproletariado, vagabundos, informales y campesinos fuera del sistema. Fue una idea "díscola" en la época en que la interpretación del cambio social se basaba en la perspectiva marxista. No obstante, el argumento de fondo para este planteamiento

[13] Una versión preliminar de este texto fue publicada en Rozas G., Oda, J. (2023). Vagabundaje, subjetividad y coexistencia. *Cuadernos de Beauchef*:*Ciencia, Tecnología y Cultura*, *7*(2), 267-286. Escuela de Ingeniería y Ciencias, Universidad de Chile. https://revistasdex.uchile.cl/index.php/cdb/article/view/13431/13452

[14]Magíster © en Psicología comunitaria e Ingeniero agrónomo por la Universidad de Chile. Ex jefe de proyectos del FOSIS.

E-mail: joda1253@gmail.com

está relacionado con la colonización de la subjetividad, de la cual eran objeto los obreros y las clases dirigentes de izquierda. Esto, dada la fuerza del discurso del gobierno francés y de la elite argelina, quienes abogaban por la modernidad de Argelia, utopía frente a la cual no cabía su independencia. Discurso que más bien apuntaba a hacer crecer económicamente al país, de la mano del colonizador, que calaba profundamente en la mentalidad de los obreros, muchos de los cuales estaban imbuidos en la mirada marxista, pensaban que, más que una revolución, lo que necesitaban era un modelo moderno, pero democrático.

Justamente allí se centra la crítica de Fanon (1961), quien plantea que ese discurso tenía la capacidad de mantener a este sector social casi paralizado y conforme con la situación en curso. Por ello, no pone su énfasis o su esperanza en los obreros, sino más bien en otro sector social: el lumpenproletariado, constituido por vagabundos, informales, campesinos, migrantes y eventualmente indígenas; ellos eran la clase social, el segmento social que no estaba conquistado con la narrativa moderna; libre de pensar en la lógica del proyecto moderno, no estaba atrapado mentalmente o subjetivamente por ese imaginario oficial. Ese sector era considerado desechable por el poder y, paradojalmente, se encontraba en condiciones de pensar más abiertamente en acciones para la revolución. Este diagnóstico es lo que destaca la condición para lo que Fanon (1961) llamó la liberación. Es decir, para este autor, la posibilidad de generar un importante cambio social para Argelia y obtener su independencia, era la liberación de una forma de pensar que no pertenecía al colonizado, al local o a la población propia del país. La liberación es una estructura ajena al pensamiento del orden y busca dejar salir, dejar de esconder su propia manera de pensar el mundo, la vida y el universo. Así, finalmente, Argelia se liberó de Francia.

A partir de estas definiciones de Fanon, nos aproximamos a la figura del vagabundo[15]. Si hablamos de la forma de pensar del vagabundo, de la subjetividad que ello implica, resulta muy interesante observar su distancia con la subjetividad del sujeto moderno que ha promovido el proyecto dominante.

Fuera de los contenidos de ese proyecto -como la planificación, el progreso, evolucionar, avanzar, el logro, las metas, etc.-, este pensamiento moderno cuenta con un elemento medular que conduce

[15]Mencionamos a Gabriel Salazar que ha abordado este tema. Entre otros, Salazar, G. (edit) (2008). *Memorias de un peón-gañán. Memorias de Benito Salazar Orellana (1892-1984).* LOM ediciones.

toda su expresividad: la razón, lo razonable. La razón es una matriz que nos indica cómo mirar el mundo, selecciona ciertos aspectos vinculados, hechos, situaciones, lugares que buscan ser medidos, categorizados, individualizados y ordenados en un encadenamiento lógico, a la cual estamos acostumbrados. Por otro lado, pensar con esta matriz requiere una estructura psicológica conformada para hacer funcionar la lógica de la razón, de modo que cuente con los aparatos que registren, almacenen, focalicen y recuperen. Estos mecanismos son la memoria a corto y largo plazo, la atención, la imaginación, el recuerdo, la memoria numérica o fotográfica, los sentidos como el olfato, la vista, el oído, el tacto, etc. Junto a ellos están presente los mecanismos funcionales como el análisis, las articulaciones, la reflexión, la relación ojo-mano, la proyección. Es decir, la subjetividad moderna mira el mundo de cierta manera y para ello se ha instalado en las poblaciones humanas -vía socialización, aprendizaje y educación- estructuras psíquicas y físicas para hacer funcionar el andamiaje de la razón y, con ello, desplazarse por el mundo para controlarlo o, verbigracia, ser dominado por el poder. Vale decir que cuando hablamos de la colonización de la subjetividad, nos referimos a que estas estructuras mencionadas se encuentran presentes en las clases sociales controladas por el poder dominante. Las distintas clases sociales, comunidades, están diseñadas para pensar de esta manera moderna, en base a la matriz de la razón.

No obstante, es claro que, en el panorama de clases o grupos sociales, hay algunos más convencidos que otros, algunos productores originarios de esta forma de pensar y otros, más bien socializados en ello, como, asimismo, hay grupos o comunidades que se distancian de esa forma de pensar y alojan en su subjetividad otros modos de ver el mundo, funcionan de manera híbrida. Es una de las explicaciones que coincide con el planteamiento de Fanon. Ciertas clases sociales, incluidos los obreros, están colonizados en su subjetividad por el pensamiento moderno, por lo tanto, hoy, no está en ellos la disposición completa ni las condiciones de matriz de pensamiento suficientemente preparadas para hacer los cambios sociales que requiere una sociedad o para hacer la revolución.

Sin embargo, hay otras dinámicas de subjetividad, otras formas de pensamiento presentes y existentes en otros sectores sociales no controlados por las estructuras de poder y que, de alguna forma, son marginales, irrelevantes, negados e invisibilizados o, por su misma ubicación disminuida en la estructura social, no son objetos de colonización. Es una subjetividad no considerada por el poder, no valorada, más bien despreciada, también nominada como pobre, no educada, supersticiosa y con bajo valor intelectual. Acusada de improductiva, sin metas, sin orden, no funcional al sistema y, por lo mismo, desechable.

Proponemos aquí un análisis según un marco interpretativo diferente, lo que nos conduce a observar otra forma de pensar en poblaciones que son habitualmente invisibilizadas y despreciadas. Mencionaremos algunos ejemplos de estas subjetividades, para centrarnos luego en los vagabundos.

2. El tiempo presente, liberación v/s trabajo y ocio

De alguna forma, la colonización europea introdujo en América Latina una forma de pensar el tiempo basada en el futuro. Lo que trajo esa invasión fue la instalación forzada de algo ajeno, externo, no perteneciente a estos lugares, un mundo construido afuera del cual América no era parte. Un mundo que lo trastornó todo, pues no sólo movió los lugares de un lado para otro; el espacio fue llenado de muros, plazas, iglesias, cárceles y fuertes, cosas inimaginables para el contexto local. Ensució su imaginario con el cambio de su entorno, donde se modificaron hasta el nombre a los cerros y montañas con palabras incomprensibles. Junto a ello, instaló una visión de tiempo en el cual se disminuyó y se estrujó la inmensidad del presente a una breve partícula del vivir, para luego ser proyectado al espacio extenso del futuro, donde la vida fue empujada a un lugar que no existe. Hicieron realidad el futuro, le dieron forma, contenido, lo llenaron de cosas, tanto que adquirió vida y se transformó en algo existente, un tiempo creado, lleno de bienestar y progreso. El presente, que era lo que existía, se convirtió en una especie de esclavitud, un lugar de sacrificio. Una especie de infierno exclusivo para esforzarse, producir ordenadamente en base a la planificación que permite obtener el máximo rendimiento, alcanzar metas y logros más rápido y, así, llegar al futuro pronto, llegar al éxito. Pero, mientras tanto, había que trabajar porque lo que en el hoy se vive, resulta indeseable, no es lo que se quiere, porque lo que se tiene aquí en el presente es poco, inservible, antiguo, es sólo un esbozo de lo que realmente debe ser.

En la sociedad contemporánea, el trabajo es una actividad para mejorar las condiciones del mañana. Es diseñado en vínculo con el futuro. Se labora para obtener cosas que en el presente no se tienen, pero que vendrán en el futuro, es una forma de vivir el futuro. Con el trabajo no se vive el presente, no es agradable vivir un presente obligado, porque se está presionado a trabajar de una forma que no se quiere. Esta especie de sacrificio, de esfuerzo, de empujar al cuerpo a una actividad que no es agradable, no se hace porque se necesite en el presente, es para lo que se puede obtener después.

Al parecer, para concluir esta especie de desastre, si además las personas se quedan en el presente, si este define lo esencial de lo que son, la población pasa a ser lo nefasto, degradado, sin valor, porque esas personas comienzan a vivir en el atraso, en el estancamiento, en una suerte de vida pobre, deslavada, desteñida, sin futuro, una vida mediocre, mínima, escasa. Se pasa a ser personajes sin valor, eventualmente desechables y, tal vez, lo peor de todo es que pasa a ser una población negacionista, que está en contra del progreso, contra el avance de la sociedad hacia el futuro. Por lo tanto, se transforman en una especie de enemigo, una población que obstaculiza el desarrollo. Y aquí caben los vagabundos como sujetos cuya visión del tiempo y del trabajo es otra. Ello establece una situación problema para el pensamiento lineal liberal. Frente a esa población que se queda en el presente, la sociedad plantea que algo hay qué hacer, buscar un tipo de solución y ello apunta, de alguna forma, a marginarla del crecimiento, dejarla fuera, empujar para que se vaya a otro lugar, que desaparezca, que no moleste, si es posible eliminarla o, en el mejor de los casos, modificarla, corregirla, es decir, colonizar su subjetividad para que se comporte como corresponde.

Tal como señalamos anteriormente, asumiendo una actitud valorativa de la subjetividad allí presente, sin hacernos cargo de la crítica establecida por el orden imperante, saliendo de nuestra propia matriz de pensamiento colonizada, intentaremos entrar en los parámetros de cómo está construida esa dimensión donde viven los vagabundos. Es posible adelantar la presencia de un concepto de tiempo no lineal, donde éste existe, pero no avanza, más bien se tiende a vivir un constante presente, el cual genera una condición de no cambio, de no evolución, de estabilidad. Cada día tiende a repetirse en sus elementos fundamentales, el sol sale todos los días, en un extremo las estaciones del año realizan un círculo donde el ciclo vuelve a recomenzar.

Cabe mencionar que el futuro no es importante, por cuanto se vive en el presente y eso es lo que interesa, de lo que se desprende que importa más el estado de vivencia actual, las necesidades del hoy o los acuerdos con los otros en cada día, sin importar mayormente lo que eso signifique para el futuro. Pareciera estar vigente una cultura que camina en la vida conociendo y valorando su pasado e ignorando el futuro. En ese sentido, no sólo interesa alimentarse, sino sostener y proteger el vínculo comunitario que define la realidad actual. Se privilegia la importancia de las relaciones con los pares, dirigidas a un equilibrio, a un balance equitativo, rechazando relaciones de exigencias extremas, que distorsionen su realidad, tal como es configurada bajo este esquema.

Más que la obtención de cosas, de bienes o de ganancias, interesa la convivencia; estar con el otro, con los otros, en tanto eso es lo realmente vital. El valor de las cosas, no está en ellas mismas, sino

en el valor que las personas en convivencia le otorgan. Acumular, poseer cosas, no tiene mayor sentido, por cuanto se gastan, se pierden o resultan una carga. Se es lo que es, es decir, una vida, una persona, nada más que eso, pero todo ello se define y redefine en las relaciones con los otros, no con las cosas. No soy más porque tengo más cosas, sino sólo soy en la medida que la vida es compartida. Las cosas pasan por nuestra vida, lo que permanece es la vida. Por lo tanto, se trata de observar la vida y compartirla con los demás. En un extremo, tener dinero y estar solo es ser un ente vacío.

Además, interesa no sólo estar con otros, sino compartir un proceso juntos, vivir una experiencia en compañía. Es una forma de apreciar las cosas con otro, de modo que la dinámica vivida juntos, nos hace distintos a nuestra individualidad. Las vivencias colectivas no son las mismas si las vivimos solos. Este aprecio por vivenciar la vida y no pasar la vida trabajando, se distancia profundamente del "yo conquistador", de Kant. Éste, según esa mirada eurocéntrica, se conforma en el proyecto de dominar al mundo, a la naturaleza y a los otros inferiores. En el caso de nuestros vagabundos, por el contrario, el proyecto es convivir, es compartir con la naturaleza, por cuanto esta también tiene vida. No se existe para re-ubicar la naturaleza, para apoderarse de un territorio e instalar allí una ciudad. Porque ese lugar, esos elementos naturales allí presentes, ese territorio, también busca vivir; resulta inconcebible apoderarse de ellos, manipularlos, instrumentalizarlos, reestructurarlos o transformarlos. No hay autorización para ello. Qué podría justificar esa apropiación, realizarla sería un abuso, asumirnos desmedidamente como superiores, se caer en un aprovechamiento[16].

Por otra parte, el concepto del trabajo tampoco es relevante en un vagabundo impregnado de un pensamiento alternativo. Esto, en tanto trabajar es una actividad humana organizada, cuya acción diaria no necesariamente lleva como logro comer ese mismo día, sino obtener un salario, con el cual se puede alimentar. Además, es una actividad marcada por el tiempo que implica al menos ocho horas al día, durante varios días.

Por ello, para el vagabundo, trabajar no es un objetivo, sí lo es comer y satisfacer sus necesidades. No trabajar, no es lo mismo que la "flojera", pues, para el vagabundo, comer puede resultar una actividad difícil, y no por ello está trabajando, pues, luego de alimentarse, no se necesita volver a

[16] Esto queda muy bien ejemplificado con la posición del mundo indígena frente al medio ambiente. En tanto se consume lo que se necesita, se pide permiso y perdón por ello, no cabe excederse, no cabe explotar el medio ambiente para asegurar el futuro.

producir comida, ya se comió. Es decir, se come cuando se necesita y luego se hacen otras cosas que apuntan a ver el mundo, a comprenderlo, experienciarlo con otros, pues lo interesante es vivir la experiencia juntos.

El ocio no es ocio. Este ocurre cuando no se trabaja, es la otra cara del tiempo laboral. Se realiza una jornada y luego viene un merecido descanso. Durante el trabajo el tiempo presente no importa, es un mal tiempo, se anhela el tiempo del ocio…Por ello es valorado el horario post laboral o el fin de semana, porque son horas o días de ocio y no se está obligado a trabajar. Para el vagabundo el ocio no existe, porque no existe el trabajo. Para el vagabundo el ocio, que no es tal, es una actividad permanente y su contenido está definido por vivir el mundo, por apreciarlo y por compartir. No es una actividad vacía, en que no se haga nada, incluso puede ser muy agotadora, una larga caminata, mover un árbol, aprender una música. Ello puede implicar muchas horas de dedicación, pero eso no es trabajo.

Incluso para el mundo moderno, el trabajo raya con lo indeseable; nadie ama trabajar, en cuanto es un quehacer rutinario, esforzado, largo e interminable, es una actividad forzada. En cambio, el ocio del vagabundo no es una actividad forzada, es lo que quiere hacer, puede ser muy ocupada y concentrada, pero muy satisfactoria como tallar una artesanía, preparar una comida, nadar por el río, construirse un techo para dormir.

La planificación, por otro lado, es una actividad de diseño del futuro, pero el vagabundo no planifica, vive el día a día, el presente. Para vivir el presente no se necesita planificar. No se busca obtener riquezas, pues éstas son cosas que se obtienen y llegan en el futuro.

Planificar es una forma de obtener riquezas más rápido, de modo más eficiente. Es un modo de acercar el futuro, es buscar tener riqueza antes y no después. Planificar es una tarea, es una actividad obligada e indeseable, que busca programar el trabajo futuro para obtener ciertos logros. Está asociada a metas, objetivos, a obtener cosas. Se habla de avanzar, de progresar, lo cual se refiere a estar en el futuro mejor que en el presente. En este sentido, para la planificación y para la actividad del trabajo, el presente es un estado de déficit, un estancamiento, es un no avance, una situación de pobreza y ésta se define por un mal presente y de allí la idea de salir de la pobreza, del atraso. Eso determina salir del presente porque se define como algo perjudicial que va a ocurrir si no se sale de allí, hay que escapar. Se sataniza el presente, se lo enloda, algo que está funcionando mal, del cual hay que alejarse, escapando hacia el futuro, que se embellece de algo superior, mejor,

digno de alcanzar. Se señala que es loable trabajar, lo que significa que se reconoce que el presente se debe dejar atrás, en el pasado.

3. Vagabundos de siglos XIX-XX en Chile

En el Chile de la colonia, hacia 1789, hubo un cambio del sistema productivo llamado "encomiendas" hacia otro caracterizado por el régimen de las "haciendas", grandes explotaciones territoriales basada en una estrategia de dominación que absorbe a las poblaciones desarraigadas, asignándoles el rol de inquilinos (campesinos sin salario disponibles a todo servicio, localizados al interior de las fincas y fundos). En este contexto, quedan pequeños espacios disponibles que dan lugar a productores medianos y pequeños, generando el complejo latifundio-minifundio, interdependientes en el abastecimiento de mano de obra en periodos de concentración de las labores agrícolas. Quedaba, así, un excedente de población (indígenas, campesinos pobres) en tierra de nadie o sin tierras, entregados a recorrer caminos y largas distancias en búsqueda de empleos conseguidos a veces en las peores condiciones. Surgen entonces, y cruzan este periodo de la historia (siglos XIX y XX), los afuerinos, los caminantes, los vagabundos, todos sujetos invisibles, abusados, pero no dispuestos a soportar la vida obligada y estática del inquilino.

Estos afuerinos (fuera del sistema) se asoman a los pueblos y ciudades donde corren el riesgo de ser atraídos por enganchadores con promesas de riquezas. Ocupados cuando hace falta, expulsados por cualquier opinión, apresados sin justificación por la fuerza pública para cumplir labores de aseos en los cuarteles. Recorren caminos sin nada en su poder, sin bienes ni familia, pero, conociendo el mundo que cambia, con sus diferentes realidades, de modo inquisitivo, creativo y astuto, adaptándose y escapando continuamente del sistema.

En 1939, bajo el gobierno del presidente Pedro Aguirre Cerda, en el contexto del desarrollo del Estado en Chile, se crea la Corporación de Fomento (CORFO), como un impulso a la "modernización" para industrializar el país. Este proceso fortalece lo urbano, las ciudades, pero los sectores rurales quedan postergados, salvo una pequeña luz. Un proyecto de Reforma Agraria presentado por Marmaduque Grove ese mismo año, que nunca logró ser aprobado, pues mostraba algo que no se quería ver: los problemas de la ruralidad olvidada.

Incluso las opciones políticas más avanzadas coinciden con la mirada urbana y priorizan el mundo obrero, centrándose en los sindicatos. Así, lo rural desaparece por años, no obstante, el triunfo de

la revolución cubana (1959) y la experiencia de la revolución cultural China (1966) repercutieron en Chile, abrieron cambios hacia el sector rural y lo instalan en primer plano en el país, lo que se concretiza con la ley de sindicalización campesina y de reforma agraria de 1967. Sin embargo, la preocupación se centra en el destino de los inquilinos y sus precarias condiciones de vida. Pero se mantiene en el olvido otra vez a las comunidades indígenas, a los afuerinos, a los minifundistas y a las mujeres campesinas.

En medio de la bullente reforma agraria, fue el gobierno de la Unidad Popular (1970) que dicta una ley dirigida a la restitución de las tierras indígenas que habían sido entregadas a colonos y empresarios para su explotación. Y, al mismo tiempo, el presidente Salvador Allende, amplía la mirada logrando que se identifique y pondere el fenómeno de los afuerinos y vagabundos e inicia una política dirigida a su visibilización, a su protección a través de políticas sociales y mediante su inserción en el proceso de Reforma Agraria. Todo ello a partir de una reunión del presidente en la casa de La Moneda en 1971 junto a la organización de dirigentes afuerinos.

Así, se convoca en este periodo a la constitución de comités campesinos comunales en los que participan activamente los distintos actores locales relacionados con esta reforma: minifundistas, afuerinos, mujeres, comunidades indígenas que no habían sido consideradas en el diseño original del proceso. Aparece aquí una interesante estructura local de participación que crea una instancia para enfrentar las tensiones surgidas con los excluidos y con las dinámicas sociales de la época. Los afuerinos piden lugar en los pueblos donde puedan vivir y empiezan la construcción de organizaciones que los representen. La sangrienta llegada del golpe militar, en 1973, anula estos logros y expulsa del territorio rural a los dirigentes de los Asentamientos, como los Centros de Reforma Agraria (CERA), los Centros de Producción (CEMPRO) y cualquier otra forma de organización.

El neoliberalismo, presente ahora (1973 en adelante), transforma a los afuerinos en una gran masa de temporeros, cambiando las relaciones laborales nuevamente. Las explotaciones agrícolas cierran el paso a extraños y la mayor parte de la actividad se transforma en trabajo temporal, según las especies cultivadas y las zonas geográficas en que están situadas, por sólo unos meses al año. De forma que los afuerinos, actualmente, siguen al margen en un continuo vagabundear en lo rural y ahora también, en lo urbano.

Sin ir muy lejos, a modo de ejemplo, en el río Renaico, en la XIX Región de Chile, muchos campesinos, pese a disponer de tierras, no se interesan por desarrollar un plan productivo que les permita, vía

siembras y utilización de insumos agrícolas, cosechar un producto comercializable en el mercado. Prefieren vender su fuerza de trabajo o ser temporeros, ganando un poco de dinero aquí y allá, rechazando retomar su trabajo durante un tiempo, hasta necesitar más dinero y seguir en el mismo ciclo. Muchas veces son hombres solos sin pareja estable, eventualmente con algún hijo circulando en las cercanías.

A continuación, otros ejemplos que delinean un pensamiento alternativo en el mundo del vagabundaje.

4. Vagabundos latinoamericanos: resistencia y peregrinaje

En el imaginario popular se cuenta que en la zona de Coca (cerca del río Napo, en la selva ecuatoriana) una mujer pobre camina con su hijo por bosques enmalezados, cuando al caer la noche observa a la distancia una luz muy brillante. Piensa que es una casa, que pudiera ayudarla, se encamina hacia esa luz…, la cual pareciera alejarse más y más, pero en un momento dado logra llegar a ella y maravillada ve una gallina con huevos de oro, se acerca y suavemente toma unos de los huevos de oro y la gallina mágicamente desaparece. Se dice que esta imagen sólo aparece a personas sufrientes abandonadas de la sociedad.

Con esta historia queremos comenzar a profundizar esta experiencia a partir de centrarnos, a modo de ejemplo en una narrativa, proveniente de la literatura, de la novela de Mario Vargas Llosa *La Guerra del Fin del Mundo* (1981). Los hechos se sitúan en la hacienda de Los Canudos, latifundio perteneciente a la oligarquía más rancia en el momento de la construcción de la república del Brasil hacia el 1900. Sin embargo, esta hacienda ubicada en el nordeste, en la zona del *Sertão,* relativamente inhóspito, alejada del litoral y de los centros urbanos, con una vegetación baja, pero llena de vida silvestre, comenzó paradójicamente a ser ocupada por una migración proveniente de diferentes rincones de la región. Dicha población estaba compuesta por delincuentes, campesinos, refugiados, negros, portugueses empobrecidos, traficantes y esclavos, quienes tomaron posesión de esta hacienda instalándose allí a vivir, alimentándose del ganado y de la agricultura ya establecida en el lugar.

Esta población se caracteriza principalmente por ser vagabundos, errantes que vagaban por estas tierras, consumiendo lo que encontraba a su paso, sin la pretensión de establecerse. Pero, además, se identificó por dos elementos centrales: uno de ellos es que estaba dirigida por Antonio

Conselheiro, un sacerdote, ilegal, que predicaba la palabra de Dios, seguido fielmente en peregrinaje de pueblo en pueblo, hasta que se establecieron en la hacienda Los Canudos (Vargas Llosa, 1981).

Lo hicieron así porque se supo la noticia referente a que el ejército brasileño, mandatado por la Nueva República desde la gobernación de Salvador de Bahía, había sido enviado a poner orden a esta población disconforme que no acataba las normas sociales de civilidad y de civilización, objetivo de la nueva sociedad, luego de la independencia de Portugal. Al llegar al territorio de Los Canudos, este ejército fue derribado por la gente del *Sertão*. Frente a esta indignante situación, el estado brasileño envió un segundo batallón mejor armado, voluminoso y muy bien comandado por generales con experiencia, pero fue derrotado. Y lo mismo ocurrió con un tercer envío militar, también poderoso, sorprendentemente derrotado.

¿Qué era, entonces, lo que allí ocurría?, cabría preguntarse, sin introducirse en los detalles de la derrota militar, sino en cuál era el discurso de "Los Canudos". Su planteamiento era estar en contra de la República, en contra de un orden social moderno que, entre otros fundamentos, planteaba especialmente el control de la población bajo una lógica monocultural, es decir, reducir a la población flotante del Brasil a un modelo sedentario, ciudadano, basado en la familia y centrado en el trabajo, conminado a un comportamiento productivo y mentalmente conforme con la nueva arquitectura utilitaria de la gente de la época.

Frente a esta maquinaria social diseñada por la nueva sociedad, es que la población de Los Canudos se oponía. Son interesantes los argumentos del relato, que indican que, entre otras cosas, el objetivo era protestar contra el matrimonio civil, que los obligaba a encuadrarse en un formato rígido, contra el sistema métrico decimal, en tanto instrumento de medición utilizable para cartografiar todo el territorio y luego transformarlo en propiedad privada y contra el censo, mecanismo para contar a la población y con ello identificar a negros y morenos que permita el argumento y justificación de la construcción de un sistema jerárquico racial (Vargas Llosa, 1981).

Como se puede observar, el vagabundo Antonio Conselherio y todos sus seguidores, se oponían a un sistema de pensamiento basado en la razón que se conformaba, en su esencia, en un mecanismo de control, discriminación y utilización, que no consideraba su pensamiento alternativo basado en parámetros totalmente distintos, orientados a vivir en el presente, sin las ataduras forzadas del trabajo y del mundo visto desde el futuro.

Otra experiencia latinoamericana que asociamos al tema de los vagabundos se instala en Bolivia. Hacia fines del 1700, siglo XVIII, se desarrolló un movimiento que se llamó "en busca de la Loma Santa", también conocido como "Milenarista". Ello parece muy religioso, no obstante, tiene un componente profundamente práctico y militar. Se trataba de una población indígena acosada por militares españoles y portugueses, quienes se encontraban en conquista del territorio de la Chiquitanía, una vasta zona selvática arriba de la conocida Foz de Iguazú, (Lehm, 1999). Esta población decide escapar de esta persecución, generando una agrupación humana significativa, e internarse en la selva, dejando atrás los pueblos y pequeñas ciudades levantadas por los conquistadores. Es decir, iniciar una especie de vagabundaje, abandonando la civilización ya instalada y comenzando a recorrer la región, dirigiéndose hacia sus profundidades. Tránsito difícil para los militares conquistadores, por su desconocimiento de la zona y por su incapacidad para moverse por la selva.

El argumento y justificación visible para esta población migrante, era el deseo de encontrar "La Loma Santa", es decir, un lugar sagrado, perdido en la selva, pero que prometía paz, tranquilidad e independencia frente a las huestes colonizadoras, que sólo buscaban enriquecerse sometiendo la mano de obra indígenas a trabajos forzados. Sin embargo, "La Loma Santa" era una ilusión que sólo protegía en su interior el proyecto de escapar y recuperar su territorio ancestral.

Esta dinámica, este tránsito vagabundo, largo y eterno por la zona sin detenerse, permitió librarse de sus persecutores, pero además logró efectivamente recircular por zonas olvidadas, reaparecidas desde su inconsciente colectivo. Camino en el cual, a su paso, fue fundando o refundando pequeños pueblos, que en su recorrido depositó grupos reducidos de este movimiento hasta, finalmente, desaparecer al interior del bosque selvático.

En este caso, vagabundear fue vagar por una zona tropical boscosa, sin un norte visible, de lugar en lugar, con el afán de recuperar un tiempo pasado y un tipo de pensamiento alternativo perdido, un vagabundear iniciado bajo un entorno cristiano, católico, que fue la búsqueda de la "tierra santa", pero que, en lenguaje del castellano local, se refiere a la "Loma Santa", que es la selva, es decir, un lugar libre de la contaminación de la civilización y sus discutibles costumbres.

5. A modo de cierre: coexistencia y convivencia

Dentro de variados sectores que componen la sociedad, los vagabundos son uno de ellos. Lo relevante es que en este grupo existe un tipo de pensamiento alternativo al ideario racional de la modernidad. Pensamiento que da cuenta de que el mundo puede ser de otra forma, con otros parámetros y con otras utopías. En este contexto, vale señalar que lo que la sociedad no ha hecho es conversar con los vagabundos, sino más bien, ha fortalecido su marginación, aunque es el mismo plan con los indígenas, los pobres, los campesinos. Peor aún, ha imperado la homogeneización y la monoculturalidad. No obstante, una vez llegado el siglo XXI, una vez todos allí, lo que reina en este nuevo espacio temporal es la diversidad, particularmente las diferentes formas de pensar. Cuestión que pone hoy día en el centro el tema de la convivencia y la coexistencia, tal como lo planteó Alain Touraine (1997) cuando nos pregunta en su libro que lleva el mismo título ¿*Podremos vivir juntos*?

Recientemente han emergido con fuerza y claridad expresiones sociales que se encontraban latentes durante muchos años y que, al tenor del siglo XXI, bajo la defensa de los derechos humanos y la atmósfera reinante en favor de la diversidad, el tema deja de ser el progreso y el desarrollo, sino el ámbito del encuentro social. Las sociedades hoy, especialmente en América Latina, deben aprender a lidiar con el despliegue, bajo una misma superficie, de un conjunto de culturas, subculturas, movimientos y grupos, vagabundos algunos de ellos, por cierto, los que esperan ser reconocidos y expresar su mundo, sus particularidades, sin intermediarios.

Para las sociedades contemporáneas el problema es la coexistencia, la convivencia. Este es un ámbito desconocido, no obstante, estamos en plena diversidad y avanzando en múltiples direcciones. Más aún, la realidad ya no es una sola, sino una multirealidad. La coexistencia o convivencia, exige instalar una nueva estructura social, se requiere inventar una nueva arquitectura social, que nos conduzca al encuentro con otros diferentes y, al mismo tiempo, crecer como personas, incorporando capacidades de sociabilidad, de vínculo y articulación. Se trata de no seguir con nuestras actitudes habituales en lo social, expresadas en acciones de discriminación, inferiorización, marginación, rechazo, invisibilización. Implica aprender a dialogar, conversar, compartir, intercambiar, interactuar colectivamente, es decir, todo un dispositivo interconectado de habilidades, individuales y grupales de vínculo con otras culturas y otros estilos en la forma de ser y de ver el mundo. Probablemente, esta nueva dinámica de aprendizaje pasa por la liberación de las ataduras biológicas, geográficas e identitarias de aquella antigua sociedad del siglo XX hasta

llegar a consolidar estructuras y flujos sociales hoy centrales de la sociedad. Debemos aprender a construir un mundo para este nuevo siglo.

Nos falta profundizar en la complejidad de nuestras sociedades. Despojarnos de las categorías hegemónicas que nos hacen ver la realidad bajo una matriz conducida por el poder, el orden, lo establecido. Los vagabundos, no son sólo los vagabundos, hay mucha más gente allí que piensa diferente, que usa parámetros otros, que desbordan el esquema moderno basado en la razón y nos introducen en una dimensión aparentemente desconocida. Entrar en ese otro universo, ha sido la tarea de este artículo, para comprender que muchas veces el caos, lo irregular y lo inesperado, son mecanismos de acceso a los mundos que hay dentro del mundo y, de esa manera, dejar de validar al poder dominante para entrar en el espacio de la diversidad y de la coexistencia en esta multirealidad.

Referencias

Araya, A. (1999). *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*. Centro de Investigaciones Barros Arana/Dirección de Archivos, Bibliotecas y Museos de Chile.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Grove Press.

Han, B. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder.* Herber Editorial.

Lehm, Z. (1999). *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. CIDDEBENI-A.P.C.O.B.-Oxfam América.

Pérez, L. (2017). *Islas, cuerpos y desplazamiento las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento* [Tesis doctoral, Universidad de la Laguna].

Ramacciotti, K. (2010). Políticas sanitarias hacia la infancia durante el peronismo. En G. G. Vallejo & M. A. Miranda (Eds.), *Derivas de Darwin: Cultura y política en clave biológica*. Siglo XXI Editora Iberoamericana.

Rozas, G., Hermosilla, N., Falabella, G., Miranda, C., Millacura, C., y Caro, C. (2020). El desborde de una comunidad oprimida. *Cuadernos de Beauchef: ciencia, tecnología y cultura*, *3*, 103-126.

Rozas, G., Oda, J. (2023). Vagabundaje, subjetividad y coexistencia. *Cuadernos de Beauchef*: *Ciencia, Tecnología y Cultura*, *7*(2), 267-286. Escuela de Ingeniería y Ciencias, Universidad de Chile. https://revistasdex.uchile.cl/index.php/cdb/article/view/13431/13452

Sepúlveda, L. (1989). *Un viejo que leía novelas de amor*. Tusquets Editores.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica.

Vargas Llosa, M. (1981). *La guerra del fin del mundo*. Seix Barral.

PARTE 2: RELATOS Y NUEVOS PARADIGMAS

Transmodernidad: seis estadios diacrónicos para entender el proyecto mundial de liberación de Enrique Dussel[17]

CICERÓN ERAZO CRUZ

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI-UNIVERSIDAD DEL CAUCA[18]

JAIDIVER OJEDA INSUASTI

UNIVERSIDAD DEL CAUCA[19]

"La categoría transmodernidad, constituye, a mi juicio, el aporte teórico y político más importante del pensamiento decolonial".

Santiago Castro-Gómez

Resumen

El texto tiene como objetivo exponer críticamente los seis estadios diacrónicos de la transmodernidad de Enrique Dussel, lo que permite aportar a la conceptualización de este contemporáneo proyecto mundial de liberación. Para cumplir dicho propósito, metodológicamente, desde un enfoque cualitativo (hermeneútico-analítico o no interactivo) y empleando la técnica del Análisis Documental de Contenido, se realiza una búsqueda sistemática en la obra del autor, señalando los cambios y la evolución del fenómeno (la transmodernidad), desde su origen en 1992 hasta 2022.

[17] Este texto hace parte del tercer capítulo de la tesis doctoral denominada *Transmodagogía. Una pedagogía crítica latinoamericana desde los supuestos pedagógicos transmodernos de Enrique Dussel (1992-2022)*, presentada en el marco del Doctorado en Educación de la Universidad Santiago de Cali (Colombia). El título y contenido del documento ha sido revisado, corregido, ampliado y ajustado atendiendo los requerimientos editoriales de esta publicación.

[18] Doctor en Educación, Magíster en Ética y en Filosofía Política, Especialista en Pedagogía, Teólogo y Filósofo. Profesor del Ministerio de Educación Nacional y del Programa de Formación Integral, Social y Humanística (FISH) de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, Colombia.

[19] Magister en Historia y Politólogo. Profesor y coordinador del programa de Formación Integral, Social y Humanística (FISH) de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca, Colombia.

E-mail: cayodu@gmail.com / jojedai@unicauca.edu.co

Palabras clave: modernidad, colonialidad, memoria, interculturalidad, descolonización.

Introducción

La transmodernidad en Enrique Dussel debe entenderse como un proyecto político, económico, ecológico, pedagógico, decolonial e intercultural crítico que, sin negar completamente la modernidad y sus entrampamientos, devela el carácter eurocéntrico de ésta; una apuesta que reconoce algunos cuestionamientos postmodernos al tiempo que se aleja del nihilismo de la postmodernidad. En ese sentido, la transmodernidad, en la perspectiva del filósofo argentino, nace o se pone en circulación en su obra *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Dussel, 1992). Desde su génesis, se concibe como un meta-relato mundial de liberación y un *pluriverso* planetario realizable, enmarcado en las luchas y prácticas cotidianas que, por décadas, han caminado los pueblos, las comunidades y los movimientos sociales alrededor de proyectos emancipatorios.

Atendiendo lo dicho, este texto tiene el objetivo de exponer los seis estadios diacrónicos de la transmodernidad (Dussel, 2017), que permitan entender en que consiste este contemporáneo proyecto mundial de liberación. Estos estadios o pasos secuenciales son: Primero, la aceptación de la necesaria relación modernidad/colonialidad (el paso de la visión eurocéntrica al horizonte mundial). Segundo, la toma de conciencia de los pueblos periféricos, tanto de su dependencia como de las estructuras de dominación moderno/capitalistas, expresadas hoy en la globalización del modelo neoliberal (la crítica al sistema vigente). Tercero, la reconstrucción arqueológica, por parte de cada comunidad humana o pueblo, de su propia memoria cultural y popular (el retorno a los núcleos ético-míticos). Cuarto, la consolidación del diálogo intercultural crítico y transmoderno (los encuentros Sur-Sur y Sur-Norte). Quinto, el "crecimiento vital de las culturas postcoloniales descolonizando sus interpretaciones, sus epistemes, sus tecnologías, sus proyectos en todos los niveles o campos" (p. 97) (la apuesta decolonial). Sexto y última etapa, la consolidación de la transmodernidad misma, que se entiende a modo otra edad del mundo, una nueva civilización, la subjetividad individual y colectiva transformada; en definitiva, una utopía posible para un presente de cambios.

Siguiendo esta apuesta delimitada por Dussel, se realizó una búsqueda sistemática en la obra del autor (Análisis Documental de Contenido), señalando los cambios y la evolución del fenómeno (la

transmodernidad) a través del tiempo, desde 1992 hasta 2022. Esto implicó un trasegar por treinta años y más de cincuenta documentos, sobre todo libros. A continuación, se presentan los hallazgos frente a cada uno de los estadios diacrónicos mencionados.

1. Primer estadio. La relación modernidad/colonialidad

Develar y aceptar la necesaria e innegable relación entre la modernidad y la colonialidad es el paso inicial y, tal vez, el más significativo, para acercarse y entender la transmodernidad en todas sus dimensiones. Todo comienza con una hipótesis formulada por Dussel (1992) y diseminada a lo largo de su obra posterior. Ese postulado sostiene que existen dos nociones de modernidad, el primero, eurocéntrico (reconocido por todos) el segundo, mundial (negado o invisibilizado históricamente). El primer horizonte estaría soportado en el mito de la modernidad y el segundo es clave para mostrar la mencionada correspondencia o vínculo modernidad/colonialidad.

El horizonte uno o eurocéntrico es el predominante, desplegado y enseñado en las escuelas europeas y norteamericanas, que basan su aspiración de verdad en la señalada superioridad; pero, también, replicado y reproducido, de una forma acrítica, en la gran mayoría de los escenarios educativos y culturales de Latinoamérica y el Sur global como una muestra de poder epistémico. Esta perspectiva, muestra a la modernidad como una salida de la minoría de edad, de la niñez, del oscurantismo, de la barbarie; una emancipación producto del esfuerzo de la razón, en tanto proceso crítico. La modernidad permite a la humanidad, representada en el hombre europeo, un progreso hacia mejor.

No sólo lo descrito, la concepción predominante supone que la modernidad se gestó en Europa como resultado de sus propios esfuerzos. La modernidad se percibe como el producto de una potencia que se ha impulsado a sí misma y, por lo tanto, se considera que no está en deuda con el resto del mundo ni con el devenir de la historia. O lo que es lo mismo, según este horizonte, la modernidad, la "superioridad" y el progreso europeo (y de otros centros de poder, por ejemplo, Estados Unidos), es el fruto de situaciones internas o características intrínsecas de su pueblo, su historia y su cultura. El progreso de Europa no es producto de nada o nadie más (externo), le es exclusivo, le es inherente a su acontecer. Por lo dicho, en sus hitos fundacionales y en su secuencia espacio/temporal siempre aparecen los siguientes sucesos: Renacimiento (italiano), la Reforma luterana y la Ilustración (alemanas) y la Revolución francesa, e incluso, el Parlamento (inglés). Así,

los hechos fundacionales se ubican en la Italia del siglo XV, la Alemania de siglos XVI-XVIII, la Francia del siglo XVIII y la Inglaterra del siglo XVII (Dussel, 2001). Dussel denomina a esta visión eurocéntrica, precisamente porque:

> indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas). Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel, 2001, p.350).

El enfoque estrecho, parcializado y eurocéntrico de la modernidad, denunciado por Dussel (1992, 2001), es el que se explicita en las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* (Hegel, 2005) y en *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1994). La "historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad" escribe el alemán (2005, p. 129). Dicha historia va de Oriente a Occidente, simulando una linealidad histórica. Así, Asia es el comienzo. India, China, Persia y otros pueblos orientales, simbolizan la primera fase del perfeccionamiento del Espíritu en su periplo hacia la libertad, como imperativo de llegada. En ellos se presenta la inmersión del Espíritu en la Naturaleza. Asia es la primera escala, la que abre la senda que conduce a la reconciliación del Espíritu con su concepto: su espiritualización. Claro que, en este período inicial, demasiado prematuro o de infancia, todavía hay poca conciencia, prima la confianza en lo natural, que aún predomina y se hace sustancial y sólida; como lo es, también, el despotismo de los emperadores, los únicos realmente libres en una sociedad en la que los hombres están subyugados.

El segundo período del progreso del espíritu está representado por la civilización griega. Los griegos personificaron la incisión Espíritu/Naturaleza. En ellos, el espíritu emprende su reflexión sobre sí mismo. Es el lapso de la juventud y de un progreso muy significativo, pues serán varios hombres (los que ostentan el título de ciudadanos en las *pólis*) los que despliegan su libertad, y no uno solamente, como en la etapa anterior. El tercer ciclo de la historia es la civilización romana. Los romanos establecen la libertad formal o abstracta de los individuos por medio de las leyes. Aquí, aparece el ímpetu, la virilidad y la fuerza del espíritu. El cuarto y último periodo iría desde el desplome del Imperio Romano (476 d.C.) hasta la Revolución Francesa (1789). Pero Hegel (2005) va mucho más allá y señala:

> Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio […]. África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal […]. Por eso abandonamos África para no mencionarla ya más […]. América se ha revelado siempre y sigue

> revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres […]. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa […]. En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal (pp., 308, 298, 281, 266, 304).

Es indudable, en esta exégesis de la "Historia universal", que quedan fuera de la senda, trasegada por el Espíritu, demasiados pueblos, muchas naciones e incontables historias. Entonces, no es tan cosmopolita tal historia, es eurocéntrica, y eso es muy distinto. África es eliminada del proceso. Sólo la presencia (la invasión) de Europa posibilita que aquel territorio sin historia, estancado y abandonado por el resto del mundo, desprovisto de progreso cultural y desarrollo económico propio, incivilizado y bárbaro, pueda conocer la luz, a modo de apéndice del centro. Algo similar sucede con América (Latina). Al estar ubicada al oeste del Atlántico, en lugar de al este del Extremo Oriente, América es excluida de la narrativa histórica lineal de Europa. Se la percibe como rudimentaria, tanto en sus aspectos estéticos, culturales, políticos y sociales, como en su entorno natural. Se considera que su inmadurez es completa, incluso en términos físicos, donde se sugiere que incluso los vegetales y "los animales son más primitivos, brutales" o degenerados en comparación con otras regiones (Dussel, 1992, p. 16). Pero Hegel va más allá de sustraer de la Historia Universal a Asia, África y América. Según su lectura, sur (España y Portugal) y noreste (Polonia y Rusia) europeos son descartados de la ruta y fin de la historia. De esta manera, el porvenir es el noroeste de Europa, lo que significa que el espíritu absoluto será germánico. Es el mundo germánico, incluidas Gran Bretaña, Holanda y Escandinavia, el que personifica el "Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta" (Dussel, 1992, p. 18).

En la perspectiva de Hegel (2005), Europa es la portadora absoluta del perfeccionamiento del Espíritu universal. De esta manera, es la población imperiosa y avasalladora, ante el cual las otras naciones no poseen derecho alguno y, por el contrario, deberán someterse sin ningún cuestionamiento. Ya se señaló que los planteamientos del filósofo alemán representan la mejor exposición del eurocentrismo. Pero, indica Dussel (1992), también de "la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente" (p.20). Dicho eurocentrismo, respaldado en el mito moderno, se fundamenta en la autodefinición de Europa como una civilización superior y dominante ante el mundo. Esto conlleva

considerar a otras naciones como bárbaras e inferiores, como menores de edad, lo que justifica la idea de sacarlas de su supuesta inmadurez, incluso mediante la violencia convertida en norma.

Frente al horizonte eurocéntrico se sobrepone un segundo concepto de modernidad. Este representa una perspectiva ampliada y mundial, que incluye la "otra cara" de la modernidad; es decir, la exterioridad de la América explotada, el África dominada, el Asia encubierta, por ejemplo. En relación con esta mirada, Dussel (2001) escribe:

> Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de la América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" Historia Mundial (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521) (p. 352).

La segunda visión de la modernidad no niega la primera, la subsume. Lo que supone tener claro que el *ego cogito* de Descartes es el resultado histórico del *ego conquiro* (fundamentalmente, de Colón y Cortés). Pero, más aún, el concepto o la noción mundial de modernidad admite proponer una crítica transmoderna a la relación modernidad/colonialidad. Esto, dado que se empieza a develar que "el viejo continente" no es un sistema independiente, es un fragmento (incluso periférico) del tercer estadio del Sistema interregional[20]. Hasta 1492, es la hipótesis de Dussel (1992), Europa es la periferia del enclave otomano-musulmán, la India y la China, es decir, está de espaldas o por fuera del período asiático-Afro-Mediterráneo que surge el siglo IV d.C.

Así las cosas, la modernidad no es fruto de la supuesta supremacía autopoiética o un esfuerzo propio de Europa, se logra gracias a la fortuita (y no planeada) invasión de 1492. La modernidad es el resultado de la colonización de otros territorios (de América), la negación de la alteridad (analógica) y la pretensión de una visión unívoca del mundo y su historia. La modernidad eurocéntrica no es más que la privación o desconocimiento de una primera modernidad o modernidad hispánica; esto, sumado, a la reducción, fruto de la racionalización y matematización de la vida hecha por Descartes, que genera la crisis actual de la civilización (razón instrumental). Peligros que no serán resueltos mientras se desconozca la exterioridad y se evadan las preguntas éticas (y filosóficas) fundamentales

[20] Sobre el Sistema mundo, los Sistemas interregionales y sus diferentes estadios o momentos históricos, ver Wallerstein (2010, 2016 y 2017).

de los siglos XV y XVI: “¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, de dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas?” (Dussel, 1998a, p. 59).

Puesto en otros términos, “el *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno” (Dussel, 2001, p. 353). La locución de Descartes del "*ego cogito*" en 1636 se considera la consecuencia ontológica del proceso descrito anteriormente, es decir, el *ego* como origen absoluto de un discurso solipsista que encubre la otredad periférica. De esta manera, se argumenta que la modernidad surge como resultado de la colonialidad, de la intervención en otros lugares más allá de Europa y, por lo tanto, está en deuda con muchos pueblos y naciones del mundo. Reconocer esta premisa implica comprender que la modernidad sólo podrá ser superada si se abandona el mito que la sustenta. Al respecto, Dussel (2001) concluye:

> Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (p. 353).

Dicho esquemáticamente, la modernidad supone la colonialidad en tanto se inaugura en 1492, con su salida al Atlántico (para conectarse con el oriente) y la inesperada aparición de América. La modernidad está soportada en la colonialidad, pues se traduce en el encubrimiento del Otro, en la negación de la alteridad, en la subsunción y dominio de las culturas y pueblos originarios del “Nuevo continente” (y la posterior esclavitud de mujeres y hombres de la África negra). Modernidad es colonialidad y capitalismo, es esclavitud y extracción de riquezas, es robo de saberes y tecnologías, explotación del trabajo, saqueo de los alimentos de las colonias y neocolonias (Dussel, 2017). Es, en definitiva, una estructura de dominación, histórica y presente, ante la que se requiere tomar conciencia.

2. Segundo estadio. La toma de conciencia de las estructuras de dominación moderno/capitalistas

Después de develar la relación modernidad/colonialidad, el proyecto transmoderno supone un segundo paso, manifiesto en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*

(Dussel, 1998a). Ese escalón es la toma de conciencia, por parte de los pueblos históricamente vilipendiados y subyugados (las víctimas), de las estructuras de dominación moderno/capitalistas o el sistema vigente. El inicio de la modernidad es, indudablemente, también el origen del capitalismo, pues es la sangre derramada y las vidas segadas, junto a todos los recursos despojados a América y a otros muchos territorios del Sur Global, los que se convierten en el combustible del desarrollo industrial y comercial de Europa. Pero no sólo eso, dicho encadenamiento extractivista y de saqueo, de "economías dependientes" y sobreexplotación (colonialismo/imperialismo), sumado a la imposición cultural y epistémica (colonialidad), ha perdurado en el tiempo, haciendo que hoy, al igual que ayer, la muerte y la extinción sean la regla.

Para Dussel & Del Valle-Orellana (2018, p. 173) "el capital y la modernidad son dos aspectos de lo mismo, sin olvidar, por cierto, que la modernidad es la totalidad de la cultura que le da los fundamentos al sistema económico que es el capitalismo". Entonces, las estructuras de dominación del sistema vigente, moderno/capitalista (independientemente de su versión o coyuntura histórica), siempre se traducen en la negación (material y simbólica) del Otro, excluido de la comunidad hegemónica; esto es, en la privación de la vida. Dicho despojo, según Dussel (1998a), inicialmente se presenta como un "hecho natural" ("falacia naturalista") ante el cual no se tiene conciencia ética y crítica. Este es el momento de no conciencia o posición ingenua, una larga noche donde se desconocen las causas del sufrimiento y se ignoran los efectos del mal que se globaliza; es el tiempo en el que se vive (o malamente de sobrevive) y se muere, sin más.

De la no conciencia se pasa, poco a poco, individual y colectivamente, a la conciencia ético-crítica. La ignorancia cede ante el aprendizaje y se comprende "que la afirmación de los valores del "sistema establecido" o el proyecto de *vida buena* "de los poderosos" es negación o *mala vida* para los pobres" (Dussel, 1998a, p. 310). El primer paso, en dicha toma de conciencia, es el momento arquitectónico, donde se evidencia el hecho *empírico* y *a priori* de la situación de exclusión y de sufrimiento, mal padecido por la mayor parte de la humanidad.

> […] la Modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Es todo el tema de la exclusión de la alteridad de América Latina, el África y el Asia y de su indomable voluntad de sobrevivencia […] el sistema-mundo globalizador llega a un límite en cuanto excluye al otro, que resiste (Dussel, 1998a, p. 67).

Después de advertir dicha contradicción, llega la fase de juzgar negativamente las causas que producen la victimización y la verdad contradictoria del sistema vigente, aquel que pregona la

riqueza y la igualdad, en medio de la miseria y la injusticia. Pero el proceso no termina en la observancia del dominador (o la dominación) y el revelamiento de la desigualdad; ahí surge el Otro, se mira al excluido, la víctima de lo juzgado, de la que se es responsable y quien despierta la conciencia ética y crítica. Dussel, en diálogo con Apel, sostiene que:

> Llamamos «conciencia ética» (a diferencia de la mera «conciencia moral») a la capacidad práctica de «interpretar», del «aceptar», del «asumir» el enunciado exigitivo del Otro […]. La «conciencia ética», como «responsabilidad» ética […] es el «dejar lugar» al Otro; es el permitirle «ser-parte» (Dussel & Apel, 2005, 120-121).

La toma de conciencia de las estructuras de sujeción moderno-capitalistas deja entender que una considerable parte de la humanidad es víctima de una intensa exclusión y/o dominación, lo que resulta en experiencias de pobreza y hambre, de analfabetismo e infelicidad, dolor y agonía (Dussel, 1998a). Ante este hecho, se procura anteponer la "positividad" del principio ético material de la vida, a la "negatividad de la muerte". Y esto, sincrónica o diacrónicamente, conduce a la acción política contrahegemónica y liberadora. Se parte de la conciencia ético-crítica y se termina en la "praxis de liberación". En el horizonte señalado, Dussel (2017) relaciona el proceso de concienciación a dos escenarios de organización y confrontación.

El primer escenario es el de las luchas independentistas contra el colonialismo (entiéndase el fenómeno como una expresión del sistema moderno/capitalista). Es decir, las insumisiones de los oprimidos frente al vasallaje económico, político y administrativo impuesto por Europa (y después por Estados Unidos y otros centros de poder) a los pueblos del mundo (fundamentalmente a los del Sur Global). En este contexto, se pueden inventariar los procesos emancipatorios de las colonias de "Nuestra América" en el siglo XIX, protagonizados por los criollos y mestizos, por los esclavos negros y los indígenas subyugados. Pero, también, son ejemplo de ello o sobresalen, los movimientos de liberación nacional en África y Asia; sobre todo, en siglo XX, tales como la batalla de los argelinos contra el dominio de Francia, o la pelea del Congo ante la imposición belga, o la resistencia india ante el imperialismo inglés. Mientras las primeras confrontaciones aluden, sobre todo, al colonialismo y la imposición imperialista, el segundo escenario remite a los procesos de de(s)colonización en el campo epistémico y el entorno cultural. Para Dussel (2017), este proceso se traduce en una "segunda toma de conciencia más profunda que la producida en una primera emancipación política más superficial". Para el filósofo argentino, hoy se requiere pasar de lo externo a lo interno, por ello "se trata de negar la introyección de la modernidad en la conciencia de las clases dominadoras de las élites en las colonias (o postcolonias) que reproducen la cultura y

el *ethos* civilizador metropolitano, moderno" (p. 95). En el siglo XXI, frente a la dominación moderna/capitalista que se expresa en el neoliberalismo global o la era de exclusión y explotación mundial de una élite económica trasnacional, esas luchas de antaño son agenciadas por nuevos sujetos colectivos anti sistémicos, de diversa índole y con múltiples banderas, organizados en variados frentes de reivindicaciones. Entre ellos se pueden mencionar a los movimientos agroecológicos y ambientalistas, que hacen énfasis en la destrucción ecológica del planeta y señalan que la solución no se encuentra en los supuestos del capital, ni el los paradigmas desarrollistas del siglo XIX; los movimientos populares y sociales, con sus reivindicaciones concretas y su lucha por la vida digna; los movimientos feministas y de género, que procuran transformar las relaciones de abuso y represión propias del sistema heteropatriarcal, machista y misógino, anclado y naturalizado en las relaciones cotidianas; los movimientos culturales y étnicos, que reivindican la diversidad, mientras luchan contra la discriminación y la homogenización cultural, etc.

En definitiva, esta "segunda toma de conciencia" o proceso de concientización liberador, es ante el desprecio y la subvaloración, tanto externa como propia, de la memoria cultural y popular. Aquí, la conciencia ético-crítica conduce a la afirmación y reconstrucción de la propia cultura como valiosa, pero no a partir de las trincheras etnocéntricas y ontologistas, sino desde la relación negativa dominador-dominado, opresor-oprimido.

3. Tercer estadio. La reconstrucción arqueológica de la memoria cultural y popular

La reconstrucción de la historia y la memoria, de los núcleos ético-míticos de las diversas culturas y pueblos del mundo, subyugados por la modernidad, presume la afirmación o reivindicación de la alteridad negada; pasa por la rescate de la otra cara, la encubierta pero esencial a la "Modernidad"; es rostro del mundo colonial periférico, del indio(a) sacrificado (a), del negro(a) esclavizado(a), del obrero(a) explotado(a), de "los nadie, los hijos de nadie, los dueños de nada […], los ningunos, los ninguneados […], que no son, aunque sean, que no hablan idiomas, sino dialectos […], que no practican cultura, sino folklore […], que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local" (Galeano, 1989, p. 52).

Redimir el potencial de la alteridad y la exterioridad de las víctimas es la respuesta crítica a la "centralidad milenaria" de Europa y el menosprecio por lo diferente. En ese sentido, el aspecto básico, para lograr esta tarea, es la formulación, con Dussel (2003, 2006b), de una segunda hipótesis

de trabajo (la primera es la ya citada coexistencia de dos concepciones de modernidad, una eurocéntrica y otra global). Este desarrollo teórico sustenta que la Modernidad y la "Centralidad" (entiéndase predominio mundial) del "viejo continente" no son fenómenos simultáneos o sincrónicos. Para Dussel (2003, p. 16), "La Europa moderna llega a ser «centro» después de ser «moderna»". Este es un llamado a no confundir el origen de la modernidad y el capitalismo, del *ego conquiro* y el colonialismo, y del mismo Sistema mundo, con la centralidad de Europa.

Un simple ejemplo desvirtúa la supuesta hegemonía de Europa desde tiempos remotos. Que España haya invadido América, no evidencia su centralidad, confirma lo contrario: el occidente europeo, antes de 1492, era la periferia del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, del cual era centro la India[21]. ¿Por qué? Las naciones ibéricas se hacen conquistadoras por la necesidad imperiosa de acercarse al Centro comercial del mundo, en ese momento y hasta mucho tiempo después, ubicado en el oriente. La nueva ruta por el occidente, surcando el Atlántico, se hace única y necesaria, pues el camino por el oriente, esto es, navegando el Mediterráneo y el Atlántico sur (bordeando África), está controlada por los portugueses (quienes no necesitan explorar otras rutas, ya las tienen). En este horizonte, nunca se puede perder de vista que la intención de Cristóbal Colón al salir, el 3 de agosto de 1492, del Puerto de Palos de la Frontera, situado en el Golfo de Cádiz, sobre el Océano Atlántico, era llegar a la India (por ello se denominan "indios" a los habitantes del Abya Yala).

Estos acontecimientos sugieren que, al menos, hasta las últimas décadas del siglo XVIII y los primeros quinquenios del XIX, las regiones principales o céntricas del mundo eran ciertas áreas de Asia, como la India y China y sus reveladores conocimientos avanzados en ciencia y filosofía. Este argumento se respalda, incluso estadísticamente, si se considera la cantidad de bienes importados por Europa desde el "cercano y lejano" oriente. Durante los primeros tres siglos de la modernidad, una gran parte de las telas (como la seda), alimentos (especias, pasta) y muebles de la nobleza y la burguesía eran adquiridos en oriente y pagados con las riquezas obtenidas a través del saqueo y la esclavitud en América, en la llamada acumulación originaria de capital.

[21] China no llega a Amerindia, no debido a restricciones financieras o técnicas. Simplemente, esto no sucede porque el epicentro comercial del sistema interregional se encontraba en su cercano occidente, específicamente en la India. Por lo tanto, no hay ningún incentivo para que los chinos se aventuren hacia el extremo occidente o el oriente, cruzando el Pacífico.

Todo lo anterior, indica que Europa comienza a convertirse en el centro o eje hegemónico del sistema capitalista mundial en un período ulterior a la Revolución Industrial. El continente europeo empieza a destacarse cuando el tren de vapor supera al caballo y al camello, y las vías férreas reemplazan a las grandes caravanas como medios principales de transporte y comercio. La centralidad se hace posible en el instante que Europa emprende la producción masiva, a escala industrial, de sus propios bienes, y a exportarlos al planeta entero, con los nuevos mercados que se consolidan con las conquistas. Dussel (2003) concluye al respecto: "La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen sino dos siglos (1789-1989). ¡Sólo dos siglos!" (p. 16).

Pero ¿por qué es cardinal el análisis de esta hipótesis para la reconstrucción arqueológica de la memoria cultural y popular de los diferentes pueblos o naciones del mundo? O ¿por qué Dussel, exclama, con tanto énfasis: son "¡Sólo dos siglos!" de centralidad? La respuesta no se hace esperar. Una centralidad o hegemonía tan corta no puede transformar radicalmente, el "núcleo ético-mítico" de las comunidades o culturas con cientos y miles de años de tradición en Asia, África, América y otros lugares del planeta, lo que facilita su restauración o retorno, a partir de procesos de memoria, organización e identidades en disputa.

Dussel (2006b, p. 47) escribe: "Esas culturas han sido en parte colonizadas (incluidos en la totalidad como negadas […]) pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, *despreciadas, negadas, ignoradas* más que aniquiladas". Pronto concluye: "Esa "exterioridad" negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo". Definitivamente, esta hipótesis de trabajo permite potencializar y reivindicar aquella exterioridad, efectiva o existente, oculta pero siempre presente, de todas las culturas mundiales otras. Las naciones y pueblos del mundo colonizados administrativa, política y económicamente, no fueron, necesariamente, afectados en su estructura ético-mítica y en aspectos culturales arraigados en el devenir de sus identidades. Esto evidencia que el impacto del colonialismo moderno y lo que ahora se conoce como globalización neoliberal, no ha subsumido completamente a la humanidad ni a las diversas comunidades de cultura. Si esto es cierto, significa que todavía existe algo externo, más allá de la modernidad, con la capacidad de liberarse y construir otros mundos. Al respecto, en un texto posterior, Dussel (2017) continúa su argumento:

> […] el crítico del mundo periférico deberá comenzar una tarea de reconstrucción arqueológica de su propia memoria cultural y popular. Deberá rehacer "a contrapelo" (diría Walter Benjamin), desde los oprimidos vencidos por la modernidad, desde la

> memoria o la historia de su núcleo ético mítico de su propia cultura (como lo enunciaba P. Ricoeur), las gestas de su milenaria civilización (p. e. de la China, del Sudeste asiático, del área indostánica, del mundo islámico, del África bantú, de los pueblos originarios latinoamericanos, etcétera), de sus saberes, de sus técnicas, de sus economías, política, poesía, arte, etcétera, muchas de las cuales son más antiguas que la modernidad y que siguieron resistiendo e inventando nuevos usos y costumbres en la Edad Moderna (pese a su colonialidad) (p. 96).

Dicho de otra manera, la no centralidad o hegemonía milenaria de Europa permite comprender que gran parte de las culturas otras, no modernas (ni modernizadas), en la mayoría de los casos, han sobrevivido de formas paralelas o alternas hasta el siglo XXI, procurando hoy su restauración y crecimiento vital. Esto abre paso al encuentro simétrico y digno entre ellas, ya no desde la imposición y el cinismo colonial, sino a partir del diálogo intercultural. Este diálogo tiene, en América latina y Colombia, las apuestas por la reconstrucción del pasado de los pueblos originarios y sectores populares a partir de la memoria y los archivos comunitarios, una apuesta que avanza por integrar la oralidad como fuente de transmisión de conocimiento y las nuevas tecnologías que, desde lo digital, permiten conservar en medios audiovisuales parte del trasegar de luchas y cotidianidades vitales.

4. Cuarto estadio. La consolidación del diálogo intercultural crítico

El diálogo intercultural es un escenario de encuentro y aprendizaje, una comunicación simétrica, que permite el acercamiento con otras lenguas y culturas, otros valores y principios, diferentes economías y políticas, más allá de lo occidental (pero sin excluirlo). De esta manera, el diálogo intercultural transmoderno se presenta como una apertura a la "mutua liberación de las culturas universales postcoloniales" (Dussel, 2006b, p. 45). Por tanto, debe darse en todas las direcciones posibles, Sur-Sur, Sur-Norte, Norte-Norte (Dussel, 2020a). Dussel (2017) define el diálogo intercultural como:

> El diálogo donde las culturas aprenden de otras culturas teniendo conciencia de la distinción analógica de cada tema tratado: ni identidad ni equivocidad. Pero aprende una cultura de la otra no por dominación o imposición de una sobre otra, sino desde la simetría de derechos, sin violencia, en un diálogo razonable (racional), que va escogiendo, decidiendo lo que de la otra cultura me es conveniente. […] No debe ser un diálogo fundamentalista que niegue toda validez a la modernidad, sino que sepa diferenciar lo que conviene a la propia cultura del Sur y lo que le es pernicioso. Sin fundamentalismo que niega totalmente la modernidad; pero igualmente sin la colonialidad del saber, del ser, del existir, que se niega a sí mismo (p. 97).

Ahora bien, la consolidación de este diálogo intercultural transmoderno, en la perspectiva de Dussel (2006b), supone varias etapas, algunas de éstas ya registradas como estadios diacrónicos, necesarias de retomar. Dichas fases son: la afirmación de la exterioridad, la crítica y autocrítica de la propia tradición, las estrategias de resistencia, el diálogo intercultural entre los críticos de la misma cultura y la estrategia de crecimiento liberador transmoderno. Se exponen a continuación, de forma sucinta, cada una de ellas.

Primero, la afirmación de la exterioridad despreciada. Esta etapa inicial hace alusión a las dos hipótesis registradas antes y se puede traducir, claramente, como la reconstrucción del legado de los diversos pueblos o el afianzamiento de la identidad. Pero la autoafirmación no debe darse comenzando en una lógica fundamentalista, esencialista o etnocéntrica, tampoco a partir de un horizonte liberal u occidentalista y menos desde un radicalismo de izquierda centrado exclusivamente en el plano economicista. Posturas que, más allá de las aperturas al Otro(a), se cierran y se expresan violentamente. Se requiere una autovaloración de lo propio o "afirmación autovaliosa", que no subvalore o sobrevalore (lo interno o externo); sencillamente, que valore todo en la justa medida. "Ni negación de la tradición; ni sustancializar la eternidad inexistente de una tradición a la que debería retornarse; sino la creación dialéctico-analógica de una nueva totalidad que tome de la tradición lo mejor, lo esencial y que innove en una nueva totalidad distinta" (Dussel, 2017, p. 97).

Segundo, la crítica o autocrítica de la propia tradición. La afirmación auto valiosa anterior pasa por la desustancialización de lo cultural, y ésta es fruto de la crítica soportada en los presupuestos de la propia cultura, pero también de otras (incluida la modernidad). Aquí, construir implica deconstruir y subsumir, pues las tradiciones no son sustancias inmutables. Cada comunidad de cultura debe reconocer y resaltar su potencialidad (lo positivo) y al tiempo evaluar críticamente y desechar lo perjudicial (lo negativo). Además, de forma simultánea, recoger de otros pueblos lo que le puede ser valioso en su configuración constante.

Tercero, las estrategias de resistencia. Dussel (2003) inicia esta parte asegurando que para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica (p. 22).

En ese sentido, la resistencia debe tener un sustento. No se puede caer en una llana e insustancial reacción, en un activismo ciego y sin fundamento. La resistencia cultural tiene que partir de la

conciencia crítica y autocrítica, y por ello debe instalarse, mínimamente, en tres horizontes. A nivel interno, ante las posturas autárquicas y fundamentalistas o europeístas de la propia comunidad; en la esfera "nacional" frente a las oligarquías y élites periféricas colonizadas y eurocentradas, serviles a los intereses de la cultura hegemónica; y en el horizonte mundial, contra las culturas dominantes.

Cuarto, el encuentro dialógico intercultural entre los críticos de la cultura propia. El diálogo intercultural no tiene que darse con apologistas o esencialistas acríticos. Para que sea realmente sustancial, dicho diálogo debe establecerse entre los críticos de sus propias comunidades. Sólo es fructífero el encuentro de aquellos que reconocen sus grandes fortalezas, sin desestimar sus debilidades. Ahora bien, aclarado esto, la acción dialógica se debe realizar en diversas escalas, sin que ellas nieguen la simultaneidad. Se parte de la relación discursiva con las naciones o pueblos más cercanos (por ejemplo, entre las naciones indígenas de un mismo departamento, región, estado o país). Sigue "la conversa" con otras expresiones culturales o étnicas (indígenas, campesinos, afros). Después, viene el diálogo con los críticos de las poblaciones "nacionales" mayoritarias (organizaciones sociales, sindicales, urbanos periféricos, intelectuales). El ejercicio debe extenderse a otros países periféricos, hasta consolidar los diálogos Sur-Sur. Finalmente, aparecen los diálogos interculturales Sur-Norte. Dussel (2006b) concluye esta parte afirmando que:

> Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia, y de los espacios de "frontera" como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos el proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación (p. 58).

El quinto y último paso en la consolidación del diálogo intercultural es la estrategia de crecimiento liberador transmoderno. En él se integran las cuatro fases anteriores y se apertura la idea del proyecto de liberación. Este punto, que aparece en Dussel (2003, 2006b), se va a convertir en el penúltimo estadio diacrónico para entender la transmodernidad en Dussel (2017). De aquí en adelante, la definición de la transmodernidad aparece con claridad.

5. Quinto estadio. El crecimiento vital y la descolonización de las culturas

Lo dicho hasta aquí permite preguntarse ¿Qué es la transmodernidad? Sin desconocer las variadas respuestas y atendiendo todo lo expuesto, se proponen dos conceptualizaciones, correspondientes a los últimos estadios diacrónicos (quinto y sexto) y están estrechamente relacionadas o entrecruzadas. En esta parte se describe la primera, aquella que, precisamente, define a la

transmodernidad como el crecimiento vital y la descolonización de las culturas. En el siguiente numeral, se presenta la consideración de la transmodernidad a modo de un proyecto mundial de liberación.

La transmodernidad en Dussel (2001) se muestra a modo de "un 'más-allá' trascendente a la Modernidad occidental" que asume lo mejor de ésta, al tiempo que "afirma la multiculturalidad excluida del Otro en su Exterioridad" (p. 387). Es decir, su origen está en la Exterioridad de la Modernidad, en lo excluido y negado, en lo ignorado y considerado bárbaro, insignificante y sin sentido. La transmodernidad resalta que el genocidio físico y el encubrimiento cultural, establecido por la hegemonía moderna en los diversos pueblos o comunidades del mundo, no ejecutó a cabalidad sus intenciones, enfrentándose a resistencias milenarias despojadas de todo, pero afianzadas en su sentido de vida más profundo. Al respecto, Dussel el filósofo (2007a) exclama: "sobrevivieron millones, y con ellos sus lenguas y elementos culturales despreciados, y por ello pudieron ocultar miméticamente y llegar hasta el siglo XXI" (p. 206). A la Totalidad impuesta, resistió y sobrevivió la Exterioridad, el más allá.

> El momento cultural despreciado, no aniquilado porque desvalorizado, permitido de sobrevivir porque inútil, no peligroso, y por último por estar más allá de todo mercado, ya que tenían como referencia masas o comunidades humanas empobrecidas, no solventes (sin dinero), y por ello «no-compradoras», comienza a tomar conciencia de su dignidad, de su valor, de su exterioridad […] comienza a tenerse como punto de referencia (Dussel, 2007a, p. 207).

Aquí, el prefijo "trans" indica que los gérmenes transmodernos están por fuera de la cultura occidental o europea. La transmodernidad demuestra y denuncia el carácter y el quehacer encubridor y colonial, capitalista y patriarcal del mito eurocéntrico moderno y, por esa razón, se convierte en un proceso de descolonización y decolonialidad, que trasciende la versión europeísta de la modernidad y de su única historia. Dicho de otra manera, la transmodernidad es el cuestionamiento crítico de la modernidad occidental y su rasgo colonial fundante; también, la apuesta filosófica y cultural, ética y política, social y económica surgida en la periferia[22] o el Sur global, caracterizada por asumir, valorar y potencializar lo despreciado y considerado como "nada" por el Centro; es una propuesta de resistencia, pero también de construcción alterna, una apuesta decolonial.

[22] Sobre la definición de los conceptos de centro y periferia en el proyecto transmoderno de Enrique Dussel, revisar a Natteri Romero (2016).

Dussel (2007a) percibe la transmodernidad como un inicio emergente o "proceso auroral", más allá de la Modernidad, como un nuevo amanecer que trasciende los límites de la cultura dominante. Surge desde lo no existente en la cultura hegemónica, desde el vacío de la Modernidad, comenzando más allá de los confines de su ser. Este fenómeno se origina en la exterioridad del Otro, de una cultura que nunca ha sido occidental (p. 211). En un texto anterior, el autor (Dussel, 2001) había precisado que la transmodernidad era "polifacética, híbrida, pos-colonial, pluralista, tolerante, democrática (pero más allá de la democracia y el Estado liberal) con espléndidas tradiciones milenarias, respetuosa de la Exterioridad y afirmativa de Identidades heterogéneas" (p.407).

La transmodernidad radicaliza la noción de exterioridad o marginalidad relativa y desde ahí muestra la capacidad de aquellos espacios, no europeos (o norteamericanos), ajenos o no sometidos totalmente por la razón moderna occidental. Esos territorios otros, testimonian la presencia de culturas anteriores y contemporáneas a la modernidad; comunidades desplegadas de formas adyacentes a la cultura hegemónica y con un amplio potencial de humanidad para generar y desarrollar proyectos diferentes y contarios al capitalismo; pueblos sobradamente creativos para garantizar la permanencia de la vida en el planeta. Esto, dado que las habituales prácticas en muchas de esas culturas tienden a evitar la explotación excesiva de sus recursos. Esto les permite, en muchos casos, mantener una relación verdaderamente "ecológica" y sostenible entre los seres humanaos y los otros seres (vivos o inertes) de la naturaleza. No sólo eso, en aquellas civilizaciones, ajenas al individualismo y el solipsismo modernos, se establecen relaciones interpersonales y comunitarias solidarias y "nosótricas".

Reconocer, hacer visible y reivindicar la existencia de otras formas de pensar y vivir (la exterioridad alterativa) encubiertas o ignoradas en y por la modernidad, admite concebir la transmodernidad a modo de un movimiento que supera los sentimientos de inferioridad, valorando y celebrando las ideas y prácticas propias. En otras palabras, la transmodernidad reverencia y destaca (críticamente) las formas de pensar y actuar de lo comunitario y popular. Se basa en la realidad concreta y se nutre de las experiencias de diversos pueblos alrededor del mundo, como los árabes, chinos, bantúes, latinoamericanos, europeos, entre otros.

Reiterando lo dicho, en palabras de Dussel (2003), la transmodernidad "es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural […]. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa" (p. 24). Es una progresión vital en tanto "intento de partir del núcleo generador de nuevos desarrollos

culturales, de la tradición viviente de las culturas Diferentes" (Dussel, 2007a, p. 209). Es decir, procura un pluriverso o una "cultura policéntrica mundial" (Dussel, 2007b, p. 533) posible desde la afirmación de la Alteridad, "donde se haga presente la pluralidad de una humanidad dialogante" y "el desarrollo de sus potencialidades alterativas" (Dussel 2007c, p.18).

Sin duda, la transmodernidad representa "¡El retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconsciente histórico excluido!" (Dussel, 2001, p. 407). El resurgimiento de las culturas y pueblos excluidos por la modernidad y la posmodernidad es inevitable; no se puede ignorar su creatividad. Estas culturas, sin pretender imponer una universalidad reduccionista y exclusivista, buscan construir un mundo más diverso y humano, libre, decolonial y transmoderno.

6. Sexto estadio. La consolidación del proyecto mundial de liberación

Desde su origen la transmodernidad se concibe, básicamente, a modo de un proyecto futuro, un meta-relato mundial de liberación o un pluriverso planetario realizable. Lo "trans", que antes señaló el afuera, ahora revela lo posterior a la modernidad, lo que está después de ésta, su superación. En estas primeras configuraciones de la categoría, se define a la transmodernidad como un rescate y afirmación, o subsunción, del "concepto emancipador racional de la modernidad" (Dussel, 1992, p. 178); una supresión del capitalismo y la consecuente construcción de una "civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica" (p. 147); un "proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar" (p. 167). En síntesis, "un proyecto mundial de liberación político, económico, ecológico, erótico, *pedagógico*, religioso, etcétera" (p. 178) en el que se haga posible la "co-realización de solidaridad analéctica" (p. 177).

Esta primera aproximación conceptual es complementada en Dussel (1993a), en el que la categoría transmodernidad hace referencia a un proyecto futuro de liberación "de la gran mayoría de la humanidad actual", que no puede entenderse como anti, pre o postmoderno (p. 27). También, en Dussel (1993b) se observa que, desde una postura inminente y evidentemente marxista, presenta la transmodernidad como "la superación de la modernidad" y el capitalismo (p. 301). Todo esto se integra en Dussel (1998b), quien define la transmodernidad a modo de una "mundialidad nueva, como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas puedan afirmar su alteridad" (p. 135); al tiempo que se vislumbran los actores o agentes de dicho proyecto; a saber, el Otro, los continentes subdesarrollados, la mujer oprimida, la tierra sobreexplotada, etc.

En Dussel (1999) se define a la transmodernidad a modo de “una utopía histórica de vida "realizadora de los valores" de los "bárbaros", de los de "afuera", que incluya una redefinición de la relación de la persona-naturaleza, a manera de una recreación ecológica, y el vínculo persona-persona como justicia cultural, político-económica” (p. 53). En ese horizonte, Dussel (2006a) la concibe a modo de un proyecto político y, por ello, pasa a ser una nueva civilización transcapitalista, ecológicamente sustentable y con un sistema político diferente, donde prime el “respeto absoluto a la vida en general, y de la vida humana en particular”. (p.134).

Un año más tarde, Dussel (2007a) sostiene que la transmodernidad es un pluriverso planetario y Otro mundo posible, distinto y opuesto a la globalización neoliberal capitalista. Es decir, “un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad” (p. 211). De esta manera, la transmodernidad se convierte en una edad diferente (Dussel, 2008); en un proyecto utópico descolonizador (2009 y 2012) formulado desde los propios acervos y las filosofías poscoloniales, periféricas y subalternas (Dussel 2010). En Dussel (2014a) se define al proyecto como:

> El nuevo momento de la historia de la humanidad que empezamos a recorrer, en cuya transición habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza, y también en la economía (p. 303).

En Dussel (2014b) se hace el pronóstico, pues se está en la antesala, de una edad transmoderna pluriversal o un pluriverso analógico cultural futuro, fruto de un radical cambio de los fundamentos civilizatorios (culturales, económicos, políticos, sociales, entre otros) que se prolongará por siglos. En relación a su proyecto, el autor recalca que:

> Se trata no de una nueva etapa de la modernidad sino de una *nueva* Edad del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una *nueva* Edad en donde las exigencias de la existencia de la vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas (Dussel, 2014b, p. 220).

La consideración de la transmodernidad como nueva *edad del mundo*, dialogante y pluriversal, se ratifica en Dussel (2015) y se amplía sustancialmente en Dussel (2017), que habla de una nueva civilización. Aquí se encuentra una de las mejores y más claras definiciones del proyecto transmoderno de liberación, por ende, se recoge la siguiente y extensa cita:

> El sistema futuro, la Edad del mundo posterior a la Edad moderna, no será otra modernidad plenamente realizada (J. Habermas), ni un alter Modernidad (Antonio Negri), ni posibles nuevas modernidades a partir de cada cultura del Sur (el filósofo marroquí Taha Abdurahman), ni una modernidad no capitalista (B. Echeverría), etcétera. Se trata en

> cambio de *otra* Edad del mundo, *otro* proceso civilizatorio, *otra* subjetividad personal y colectiva de los pueblos, que será la superación de la modernidad, así como ésta en Europa (sólo en Europa) fue la superación del feudalismo germano medieval (recordando que ninguna otra cultura en la historia mundial fue feudal). Hemos denominado todavía sin designación positiva a esa Edad del Mundo: la Transmodernidad. […] Una nueva Civilización […], donde se respeta la distinción de cada cultura diversa, pero se construye, con firme esperanza, una fusión de los horizontes distintos de las diversas culturas donde puedan ir ganando mayor semejanza, en la mutua comprensión, en la complementación valorativa, en la tolerancia (Dussel 2017, p. 99).

En sus últimos trabajos al respecto, el filósofo mendocino reafirma a la transmodernidad como "un proyecto hacia el futuro" (Dussel, 2021), "posterior a esta civilización soberbia moderna que se ha tornado suicida" (Dussel 2020b) y aclara con contundencia:

> No sabemos cómo será esa nueva civilización, pero intuyo que más se asemejará a ciertas pautas de los pueblos originarios que a la modernidad, a través de un modo de reproducción de la vida más simple, más ecológico, con grandes inventos a nivel electrónico y demás, de un hombre como lo pensaba Marx, más poético, más espiritual, más creador y menos interesado en el aumento cuantitativo de la realidad. Tendremos menos medios de comunicación y serán más útiles, desaparecerán muchas cosas innecesarias, seremos más ascetas en el uso de la comida y en el espacio de las casas. En fin, otra civilización y eso no sé cómo será, pero le llamo "transmoderno", es un concepto negativo, pero no es el posmoderno -que era una última etapa de la modernidad- sino que será algo totalmente distinto (Dussel & Del Valle-Orellana, 2018, p 173).

Conclusiones

Después de recoger (cronológicamente) estas variadas citas que procuran corroborar que la transmodernidad es un proyecto futuro y mundial de liberación, a continuación, en esa misma línea argumentativa y para finalizar este texto, se proponen y presentan las siguientes cinco premisas con la intención de caracterizar y entender esta nueva utopía o meta-relato. Las premisas o postulados recogen varios aspectos tratados ya en los estadios diacrónicos anteriores.

Primera premisa. La transmodernidad no es un rechazo *per se* y total de la modernidad. No se trata de negarlo o desecharlo todo, lo que se busca es resignificar postulados teóricos y prácticas concretas, transmutar los usos y las costumbres, transformar los objetivos y los intereses. Se cuestiona lo negativo, pero se rescatan los momentos positivos (el carácter emancipatorio, por ejemplo), en un ejercicio auténtico de encuentro simétrico y de diálogo intercultural. Los cierres absolutos son contrarios a lo transmoderno, pues este proyecto futuro no pretende una cultura universalista, unívoca, homogénea y única, venga de donde venga.

Segunda premisa. La transmodernidad no es sinónimo de anquilosamiento (premodernidad). La resistencia y la lucha contra ciertos fenómenos de "lo moderno", no se debe traducir en un quedarse rezagados en la historia o en un regreso involutivo. La fidelidad a las tradiciones no tiene por qué significar estancamiento. Por sólo mostrar un ejemplo, el proyecto transmoderno no ignora los avances científicos y tecnológicos de Occidente; por el contrario, los integra y los pone al servicio de toda la humanidad, no sólo de unos pocos.

Tercera premisa. La transmodernidad se construye desde un intercambio discursivo o diálogo crítico Sur-Sur y Sur-Norte. Persistentemente, se busca el consenso entre los oprimidos, sin descartar el diálogo con los opresores (la violencia o praxis de liberación, siempre será el último recurso, nunca deseable). El diálogo tiene que cimentarse en la crítica a la explotación y exclusión, a la negación y victimización, generadas tanto por la cultura occidental, imperialista y hegemónica, como aquellas resultantes de las prácticas de cada comunidad cultural particular. Es importante reconocer que todas las culturas, inevitablemente, producen víctimas, por lo que es fundamental abordar esta problemática sin sesgos y de manera amplia y reflexiva.

Cuarta premisa. La transmodernidad supone una postura antihegemónica y decolonial. Esto implica el surgimiento y fortalecimiento de las organizaciones y los movimientos sociales, populares, comunitarios, étnicos y culturales; de todos los procesos que reivindican la vida, la dignidad, la solidaridad y la diversidad, frente a la cultura dominante (moderna y occidental) y que, desde diversas trincheras, luchan cotidiana y frontalmente contra el neoliberalismo global, aquel que procura uniformizar u homogeneizar el mundo, enarbolando el lema: ¡asimilación o extinción!

Quinta premisa. La transmodernidad tiene sus propios hacedores. Los protagonistas de esta empresa libertaria no son las élites intelectuales, menos los privilegiados de siempre; tampoco es la vanguardia proletaria la convocada. Son las víctimas, tanto de la cultura y la modernidad occidental, como de sus propias culturas, sus constructores. La transmodernidad se teje con las manos de las y los condenados de la tierra, los nadie y ninguneados, los empobrecidos y murientes, el pueblo todo.

En conclusión, la transmodernidad, como un proyecto global de liberación, proyecta el siglo XXI como una era multipolar, lo que implica la descentralización de las potencias del sistema-mundo y la superación de la hegemonía de la actual globalización capitalista y su cultura, que se caracteriza por ser individualista, aséptica y negadora de la corporalidad. En resumen, la transmodernidad aboga por lo plural, lo híbrido, lo heterogéneo y una forma de democracia radical, más allá del liberalismo. Busca gestionar otro mundo posible, justo y solidario. La transmodernidad es un

proyecto futuro, posterior y diferente a lo establecido (modernidad/capitalismo). Implica la transformación de los sistemas de exclusión y explotación, así como la apertura a un mundo pluriversal, decolonial e intercultural, donde tenga cabida lo distinto, múltiple y diverso. Esta "edad diferente" (Dussel, 2010) se va construyendo poco a poco, en cada territorio, sumando luchas y proyectos ético-políticos, e implementando las labores inexcusables para la emancipación mundial y la superación del actual sistema mundo capitalista moderno.

Referencias

Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1.ª ed.). Plural Editores, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf

Dussel, E. (1993a). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1.ª ed.). Universidad de Guadalajara.

Dussel, E. (1993b). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino. https://mibeneficio.net/products/item-book-050

Dussel, E. (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta.

Dussel, E. (1998b). *Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Universidad Autónoma del Estado de México.https://es.scribd.com/doc/5624220/LA-ETICA-DE-LA-LIBERACION-Ante-el-desafio-de-Apel-Taylor-y-Vattimo

Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo.*Universidad Iberoamericana, Golfo Centro;Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée De Brouwer. https://www.edesclee.com/tematicas/derechos-humanos/hacia-una-filosofia-politica-critica-detail

Dussel, E. (2003). Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación.*Erasmus: Revista para el diálogo intercultural*, *5*(1-2), 1-28.

Dussel, E. (2006a). *20 Tesis de política*. Siglo Veintiuno Editores. https://sigloxxieditores.com.mx/tienda/ols/products/20-tesis-de-politica

Dussel, E. (2006b). *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés S. L.

Dussel, E. (2007b). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta. http://www.trotta.es/libros/politica-de-la-liberacion/9788481649246

Dussel, E. (2007c). Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la transmodernidad. *A parte Reí. Revista de filosofía*, *45*, 1-31. https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/188011

Dussel, E. (2008). Enrique Dussel: Ahora, la transmodernidad. *Espacio*. https://www.pvp.org.uy/2010/10/08/enrique-dussel-ahora-la-transmodernidad/

Dussel, E. (2009). *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI Editores; CREFAL.

Dussel, E. (2010). El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Signos Filosóficos*, *7*(23). 120-140. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1665-13242010000100005&lng=es&nrm=iso

Dussel, E. (2012). *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de la Filosofía de la Liberación*. Editorial Docencia.

Dussel, E. (2014a). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014b). *Filosofías del sur y descolonización*. Editorial Docencia.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.

Dussel, E. (2017). Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad). *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, *14.* 66-101. https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.31

Dussel, E. (2020a). *Siete ensayos de filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial.* Editorial Trotta.

Dussel, E. (2020b). Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad. *La jornada.* https://www.jornada.com.mx/2020/04/04/opinion/008a1pol

Dussel, E. (2021). *Filosofía de la cultura y transmodernidad. ensayos.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Dussel, E., & Apel, K.-O. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.

Dussel, E., & Del Valle-Orellana, N. (2018). Crítica desde América Latina: Filosofía, política y modernidad. *Pléyade*, *21.* 163-181. https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100163

Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI Editores.

Hegel, F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Tecnos. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Lecciones_filosofia-Hegel.pdf

Natteri Romero, I. (2016). Los conceptos de centro y periferia en el proyecto transmoderno de Enrique Dussel. *Revista Tesis*, *9*(9), 9-22.

Wallerstein, I. (2010). *El moderno sistema mundial. La segunda era de la gran expansión de la economía mundo capitalista* (Vol. 3). Siglo XXI Editores.

Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (Vol. 1). Siglo XXI Editores.

Wallerstein, I. (2017). *El moderno sistema mundial: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750* (Vol. 2). Siglo XXI Editores.

El movimiento sobre la posverdad y la importancia del relato

GERMÁN ROZAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Este texto hace un cuestionamiento al concepto de verdad que, asociado a la producción científica, utilizan las clases dominantes para imponer su sistema social. No obstante, cuando la opresión y la apropiación de lo ajeno se hace una vivencia clara en la comunidad, la derecha abandona este mecanismo y pone en práctica el despliegue de las *fake news*, lo que, en el escenario social del siglo XXI, es una muestra de un cambio de paradigma en la cultura, que evidencia la necesidad de interpretar este fenómeno desde la perspectiva de la construcción social de la realidad. Así, puede que parezca extraño que llamemos movimiento a la posverdad, no obstante, constituye un fenómeno presente que refiere a un momento de cambio en el contexto de la posmodernidad. Ello nos pone en una situación diferente, es un tiempo en que la verdad comienza a diluirse y aparecen otros relatos o narrativas, que no buscan la evidencia ni la objetividad, sino la resonancia que puede tener en la experiencia vital de una comunidad.

*Palabras Clave***:** Posverdad, relato, posmodernidad.

Sobre el origen de la posverdad

Trabajar sobre el tema de la posverdad marca una inflexión en la realidad contemporánea. Representa un cambio de ciclo en las sociedades de hoy, es un nuevo paradigma respecto de cómo debemos mirar las cosas. Las discusiones más recientes sobre la posverdad, son asociadas a la emisión de mentiras, a falsedades en las noticias y especialmente a las llamadas *fake news*, utilizadas en las campañas políticas para favorecer a uno u otro candidato. Se acusa particularmente a la derecha o la extrema derecha de este tipo de acciones. No obstante, enfrentar el tema de la posverdad requiere ir más lejos, pasar por encima de las *fake news* y comprender que la superficie o la realidad sobre la cual hoy vivimos, en general, se ha ido conformando sobre

la base de las comunicaciones, imágenes, interpretaciones, comentarios presentes en la TV y especialmente en las redes sociales.

El vocablo fue elegido como la "palabra del año" por el diccionario Oxford en 2016, y el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE) define posverdad como "la distorsión deliberada de una realidad que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales" (RAE, 2023).

Llama la atención la gestión que se hace del fenómeno de la posverdad. De alguna forma esta produce un impacto en la vida cotidiana y se ha hecho necesario no explicarla demasiado, sino más bien justificarla como si fuese algo relativamente normal en nuestras sociedades, a lo más como un mero exabrupto. Y dado que las mentiras vienen principalmente de áreas de la derecha política, pareciera que la justificación cumple una función de evitar el enlodamiento que eso significa y alivianar la situación de este conglomerado señalando que eso es propio de los tiempos, no hay nada nuevo y solamente corresponde a variaciones de la vida social. No obstante, como ya señalamos, el tema de la posverdad, en un análisis más serio al respecto, es un síntoma de un cambio profundo en nuestras sociedades, que muestra hoy con más claridad la presencia de mudanza de época y, principalmente, de paradigma, en relación a cómo la sociedad humana se relaciona con el mundo.

Este tema surge principalmente en Inglaterra en el 2016, a propósito del Brexit, encabezado por Boris Johnson, elegido primer ministro. Ese país desarrolló una discusión de un par años, al menos, en el espíritu de separarse de la Unión Europea. Fundamentalmente por argumentos de orden económico, pero también por apreciaciones contrarias a las políticas de la Unión Europea, que mantenían propuestas a favor del bienestar de la población en general, particularmente en apoyo a la más desposeída, la más precaria, como las históricas comunidades migrantes provenientes de diferentes partes del mundo hacia Europa. En contra también del ingreso de países con dificultades económicas, como el caso de Grecia o de Turquía, que de alguna forma exige a las arcas de la Unión Europea préstamos financieros de gran envergadura, generando mellas al equilibrio y al balance económico interno del continente. Con todo ello, se puede observar en la Unión Europea un espíritu positivo, comprensivo de la realidad social presente en otras partes de la región, en el sentido de entender que ciertos conflictos en el norte de África, en el medio oriente y eventualmente en América Latina, dejan a poblaciones locales en condiciones de riesgo humanitario, para la cual se requiere subsidiar directamente o indirectamente en términos de una

inyección de dinero y apoyo. Hay una recepción a las dramáticas imágenes de migrantes, trasladados en débiles embarcaciones, con desaparecidos en el camino que llegan a las costas europeas, de Italia y de España particularmente.

La Unión Europea, sin decirlo, entiende que todas estas situaciones son una consecuencia y resultados de la colonización desarrollada por Europa en los siglos XVIII-XIX y principios del XX, en países como Zaire (ex Congo Belga), Argelia, Ruanda, Burundi, Costa de Marfil y otros más. Colonización que generó extracción de materias primas, a través de masacres sobre poblaciones tribales, abusos desmedidos que rayan en lesa humanidad, en genocidios. Ello, producto del reordenamiento territorial desarrollado, creando nuevos países y agrupando a la población, en función de sus propios intereses europeos, pero generando un desbalance y un desorden en el equilibrio político de las poblaciones locales, lo que, posteriormente, implicó guerras intestinas, con desastrosas matanzas, hoy por todos conocidas (en Ruanda, Noticias BBC 2024).

Entonces, es claro que el sentimiento de culpa del viejo continente perdura, en su política, junto a una corriente de pensamiento progresista de carácter solidario que busca el crecimiento económico compartido y equilibrado, de todos al mismo tiempo. Así, el Brexit, es una política de Inglaterra, de carácter individualista, que busca marginarse de las lógicas de la Unión Europea, para mantener sus logros y ganancias intactas, que quiere continuar con su autoimagen de potencia mundial, que no quiere hacerse cargo de estas consecuencias de precariedad social producto de la colonización, que no quiere solidarizar y que, por último, no está de acuerdo con políticas sociales progresistas con los migrantes. Algo similar ocurre con Estados Unidos y la gran migración que enfrenta desde México, pero con poblaciones que vienen de situaciones de sobrevivencia y de miseria, desde los países de centro América, Honduras, Guatemala, desde el caribe, como República Dominicana y otros, donde, precisamente EE.UU. habitualmente ha hecho intervenciones en política y en los territorios, a modo de favorecer y mantener sus empresas transnacionales durante décadas, generando pobreza y desestructurando los territorios, sus comunidades y favoreciendo el enriquecimiento ilegítimo de los poderes locales.

Retomando lo anterior, la derecha inglesa debía convencer a su población para realizar el Brexit, en la lógica de aprobar el retiro de la Unión Europea. Fue en ese momento cuando se requirió elaborar un conjunto de argumentos en esa dirección, contexto en el cual surgieron las *fake news*, extremando opiniones críticas sin fundamento, sin evidencia, distorsionando, invirtiendo las ideas y, en definitiva, elaborando una narrativa más o menos coherente en la dirección deseada. Ello no

fue de un día para otro, ocurrió en el camino, pero confluyeron factores que allí estaban, pero entonces sin articulación, como las redes sociales, la presencia de migrantes, las ideas liberales de derecha, las críticas a las políticas progresistas, etc. En esa dinámica, fue también relevante la elección de Boris Johnson quien, perteneciente a la clase alta inglesa, pero poseedor de una personalidad díscola, con un comportamiento disruptivo, irregular, con afirmaciones inesperadas y con una apariencia física caótica, se transformó en una figura nueva, fuera de lo común, ajena a la tradición, disonante, exótica, pero muy atractiva. Todos estos elementos se sumaron hasta que, finalmente, se votó a favor del Brexit. No fue sólo una cuestión económica, sino también política y, principalmente cultural.

No es casualidad que más adelante situaciones similares comenzaron a producirse en otros países, tal vez copiando lo ocurrido en Inglaterra o producto del mismo proceso de trasformación de una derecha tradicional hacia una derecha extrema, pero también hacia una derecha renovada, acorde al siglo XXI. Fue el caso de Donald Trump en Estados Unidos, de Jair Bolsonaro en Brasil, de Javier Milei en Argentina y del candidato José Antonio Kast en Chile. Todos, cual más cual menos, se despliegan en la misma senda, algunos con apariencias físicas exóticas, fuertes críticas al progresismo, con discursos de valoración del liberalismo, en contra de la migración, con propuestas de eliminación de políticas sociales, en contra de la redistribución y estimulando el desarrollo económico individualista. Y, por supuesto, las infaltables *fake news*, en un proceso invasivo de control sobre las redes sociales.

Lo dicho, resulta útil para entrar al tema de la posverdad, en tanto muestra un punto de inflexión en las sociedades contemporáneas, las cuales han fundamentado su desarrollo sobre la ciencia, la evidencia, la investigación, los hechos, la tecnología y, en definitiva, un concepto positivista de la verdad. Y, al observar este vuelco, en que se pasa por encima de la verdad, en países que han justificado su existencia basándose en ella, resulta al menos curioso. Sin embargo, el primer análisis al respecto es que los argumentos que hoy se elaboran están sostenidos sobre mentiras: las *fake news*. Justamente en esa discusión entraremos ahora, para observar que el tema es mucho más complejo.

Metodológicamente, utilizaremos la perspectiva teórica socioconstruccionista, la cual explicaremos más adelante, a propósito de la crítica a la construcción de la verdad.

Excusa de las clases en el poder

El tema de la verdad está íntimamente asociada a la modernidad, la cual es, fuera de una propuesta tecnológica, una filosofía de vida. Y en esa superficie, ha desarrollado como elemento nuclear de su propuesta, el tema de la ciencia. Esta es una epistemología, una forma de conceptualizar el conocimiento. Es decir, una manera de conocer usando una metodología determinada, obteniendo luego de un proceso racional, leyes y en definitiva una información verdadera, se llega así a la verdad.

El paradigma de la ciencia es muy claro, existiendo una separación del ser humano de la naturaleza, poniéndolo frente a esta, generando un punto de partida desde donde formular el conocimiento. De ese modo, el ser humano necesita conocer la naturaleza. La universidad, los centros de investigación, son los lugares donde se encuentra el ser humano investigador, pero su objeto de investigación no se encuentra en esos recintos sino en la realidad. Y la realidad, está en la naturaleza, allá afuera, allá donde se encuentra el mundo (Castro Gómez, 2007; Ibáñez, 2003).

En esa separación del ser humano y el mundo, el interés es conquistarlo, pero para llegar a esa meta debe conocerlo. Entonces, tras ese objetivo, debe salir a encontrarse con este, con la naturaleza y desarrollar su investigación. Fuera de otras acciones, lo que sale a buscar, es evidencia, datos, información bruta, capturar procesos y dinámicas de vida que se despliegan en la naturaleza. Y todas esas informaciones son traídas a su laboratorio, para procesarla, decantarla, purificarla y obtener el átomo primario, la ley fundamental, la esencia del conocimiento de una realidad, la cual se constituye en una verdad. Una vez que se obtiene la verdad, la ciencia informa a la sociedad sobre la misma, y con ello queda establecida para todos, de qué trata la realidad, cómo esta funciona, cuáles son sus componentes, sus dinámicas, cuáles son sus tensiones y cuáles son sus determinaciones de futuro.

Esta acción de la modernidad de informar a la sociedad a través de la ciencia, es para cumplir con un objetivo fundamental que es decir cuál es la realidad definitiva, la única realidad, que ya se descubrió cómo funcionan las cosas. Pero, además, esa información, es también para decir que no existe otra explicación, que las cosas ya están definidas. Que se ha llegado a la verdad. Una vez en ese punto, no hay marcha atrás, no se puede cambiar la realidad, las cosas son como lo señala la ciencia. Y esto se justifica diciendo que se llegó a esa verdad porque se hizo científicamente. Es lo que llamamos aquí, la “construcción de la verdad”.

Dice la ciencia, que ella es la única forma de obtener conocimiento. Inmediatamente deslegitima toda otra forma de obtenerlo. Y, una de las dinámicas de la misma ciencia y sus defensores, es criticar, atacar y, finalmente, destruir a todo otro que plantee que el conocimiento se puede obtener de otra forma. Esto es lo que Foucault llama un régimen de verdad. En síntesis, este régimen plantea que existe una sola forma de obtener conocimiento válido y que es a través de un procedimiento científico que cuenta con los pasos legítimos, únicos e irremplazables.

Un elemento que transita en todo este procedimiento de despliegue de la ciencia es la razón, factor central de la modernidad. La razón es una forma de pensar, que esta nutrida de la lógica, la cual señala que los hechos son producto de causas, de modo que las cosas tienen una lógica. No se producen por sí mismas, sino que son producto de causas que las generan.

Entonces, a partir de este mecanismo de haber encontrado la verdad y de validación de los procesos, de su obtención a través de procedimientos científicos, es que la modernidad avanza en señalar que ella es la única forma de vida valiosa que debe imponerse sobre el planeta (Hegel, 1999; Husserl, 1991). Que esta posesión de la verdad, la única verdad, justifica que el mundo y todas las otras culturas del mundo deban doblegarse, aceptar y asumir que la única forma real de vivir es como señala la modernidad, porque ella tiene la verdad. Las otras culturas y, por tanto, las otras formas de conocer, es decir, las otras epistemologías, no son válidas, porque no usan el conocimiento científico y, por lo tanto, no conocen la verdad.

Casi está demás decir que, con esta confianza, con estos conocimientos y estos recursos, la modernidad crecida en Europa, desarrolla la justificación de imponer su sociedad al resto del mundo. Se justifica así la colonización. Dicho lo anterior, habría que agregar algo que desarrollaremos un poco más adelante: esa verdad no necesariamente es la única. Hay otras, desde otras epistemologías. Lo que ocurre es que se ha naturalizado un imaginario sobre la ciencia como la única capaz de producir conocimiento y, más aún, están los regímenes de verdad, que conforman procesos de rechazo a otras verdades. Esto último es algo que no es fácil de percibir, no obstante, la misma modernidad, a través de ataques, mecanismos de desprestigio, discriminación, acusaciones, etc., deslegitima otros esfuerzos de conocimiento. Sin embargo, lo relevante de esta dinámica de marginación, no es tanto el tema de la ciencia y de la verdad, sino el contexto que establece la relación entre la modernidad y el mundo, entre Europa y el mundo, entre el hombre y el mundo. Que es una relación de conquista, de apropiación, de usurpación, de instalación y, en definitiva, de colonización (Pavón-Cuéllar, 2017).

Desde el siglo XVI, la conquista de otros territorios como África, Asia y América Latina, para Europa se transformó en algo fundamental, para su propio desarrollo y estabilidad. No era factible generar la imposición de su cultura en otras tierras con el argumento débil solamente de la conquista y de la violencia. Esta debía ir acompañada de algo más y, justamente, la ciencia viene a cumplir su principal papel en la colonización: ella trae la verdad, por tanto, y he aquí lo importante, los colonizadores europeos justifican la invasión, por poseer la verdad, hecho que los respalda como una civilización superior (Dussel, 1997).

Visto el proceso desde esta perspectiva, el argumento de la verdad de la ciencia, se transforma en una manipulación. Conforma un paso hacia la no verdad, hacia la presencia de algo oculto que la colonización llevaba escondido bajo su espada y que, principalmente, era la apropiación de otras tierras, la adquisición de riquezas no propias, sino ajenas. La empresa de la colonización del mundo, tenía el propósito de satisfacer sus propios intereses. Su objetivo no fue ayudar, civilizar, estimular en desarrollo de otros pueblos, sino succionar sus riquezas para su propio beneficio (Castro Gómez, 2007).

Trasladando este proceso a una época posterior, hacia el 1800 en adelante, nos encontramos en América Latina con las independencias, las que de alguna forma dieron continuidad al despliegue de ese mismo espíritu, de esa misma filosofía. Los criollos, los mestizos, las clases pudientes, consideraron válida la modernidad europea, su ciencia y su verdad, pero, ahora, manejada por ellos, bajo el control de los libertadores en contra de España y Portugal. Dieron seguimiento a la inercia de la conquista, pero bajo la lógica de construcción de nuevas sociedades. Y, para ello, igualmente usaron como argumento el recurso de la ciencia y, principalmente, la ventaja de que eran ellos la poseían. Era la verdad sobre qué dirección encaminar esos nuevos países y bajo qué metas debían desarrollarse los futuros gobiernos. Seguir una senda determinada, estaría ya justificada porque se poseía la verdad.

Pero nos encontramos nuevamente frente a la misma situación, el proyecto de las nuevas sociedades trabajaba sobre la lógica de la no verdad. Porque ocultamente se tenía el propósito de satisfacer sus propios intereses, que eran más o menos los mismos que los anteriores colonizadores. Es decir, conducir el desarrollo de los países de América Latina, en base a un modelo de sociedad, elaborado sólo por las clases en el poder, sin participación de la población local, sin la injerencia de indígenas, afrodescendientes, la población pobre o migrante llegada por expulsión (Pavón-Cuéllar, 2017).

En ese momento, es donde se hace claro que, en los países de América Latina, existían dos grandes sectores: aquellos que tenían el poder, como los terratenientes, la oligarquía, más tarde la derecha liberal y, por otro lado, los sectores desposeídos, marginados, en definitiva, el pueblo, población sin duda mayoritaria, pero sin acceso a las decisiones.

En esta situación, el poder debía informar a esta población marginal sobre las determinaciones de las sociedades en construcción, en desarrollo y así justificar, argumentar por qué el proceso debía encaminarse en tal o cual dirección. El argumento fue nuevamente la ciencia, en el sentido de que el camino escogido era la única verdad posible. Es decir, el único diseño de una estructura societal era la planteada por el poder, pues estaba respaldada por la verdad que entregaba la ciencia. Estamos en presencia de propósitos ocultos, que satisfacen intereses particulares de la clase social en el poder y que, para justificar su accionar e imponerse, utilice finalmente no verdades. Para resumir esta parte, vale señalar, que el camino recorrido por la ciencia y la elaboración de la verdad, no corresponde a un trabajo con la verdad, sino al desarrollo de intereses particulares, que lleva consigo la manipulación de la información, la tergiversación, la distorsión, el enmascaramiento de objetivos ocultos y clandestinos. Lo que nos permitiría decir que, en todas esas instancias, pese a que se ha argumentado en base a la verdad, esto no ha sido así, sino que se ha basado en la no verdad.

A continuación, algunos ejemplos de esas no verdades que se hacen pasar por realidades efectivas.

Alrededor de 1900 en Chile y Argentina, Menéndez, Sara Braun y familia, y otros latifundistas, crearon la Sociedad Explotadora de la Patagonia, radicada en Punta Arenas, cuyo objetivo comercial era obtener lana de ovejas para exportar a Inglaterra. En general, una empresa emprendedora que fue justificada como una contribución al crecimiento del país, aporte a la consolidación de las naciones chilena y argentina, un avance significativo hacia el progreso.

No obstante, esta sociedad ganó enormes fortunas, pero a costa de ocultar información, como la apropiación ilícita de tierras, exterminio de la población de indígenas Selk'nam, alianzas fraudulentas con el Estado y con la congregación de los religiosos Salesianos. De acuerdo con Alonso (2019), cabe preguntarse ¿cómo este despliegue de poder y de ruina, no se denunció a tiempo, no se detuvo, no se generaron las acusaciones judiciales correspondientes, no accionó el Estado en tanto representante nacional en poner freno a esta situación? Nada de eso, un mundo de mentiras, de negocios sucios, una realidad plena de no verdades, que hoy 100 años después, recién se vienen a conocer. Entonces, cabe preguntarse nuevamente, ¿sobre qué bases se

construye una sociedad? La respuesta es que el poder ha construido nuestro mundo con verdades que no lo son, sino mentiras.

Más recientemente, en el año 2013, otro ejemplo chileno nos permite explicar el tema. El entonces ministro de economía, Pablo Longueira, representante de la derecha, logró modificar la Ley de pesca. Una ley muy demandada, por la necesidad de controlar la sobre explotación del recurso marino y evitar su excesiva depredación, que podía dejar al país sin este preciado elemento para su desarrollo. El ministro planteó que era una ley justa que balanceaba su extracción sin comprometer su futuro. Esa fue la verdad difundida. ¿Qué ocurrió? Las modificaciones a la ley nunca fueron equitativas, nunca resolvió las necesidades del sector pesquero artesanal y, principalmente, se elaboró para favorecer a una pocas familias ricas y poderosas. Es decir, una reforma difundida como una verdad, pero basada en la mentira (Noticias Ciper, 2020). Muchos otros ejemplos podrían mencionarse, de gran o pequeña envergadura, como han sido los casos de la mal llamada "pacificación de la Araucanía" (1880); o los detenidos, desaparecidos de las dictaduras latinoamericanas.

Es así, que podemos decir que la verdad es una especie de entelequia, una construcción social, un invento de gran envergadura que refiere a la justificación de un tipo específico de sociedad, la sociedad moderna. Proceso desplegado en todo el mundo que, en definitiva, beneficia a los territorios donde esta fue originada.

Posverdad: la construcción social de la realidad

La perspectiva de la verdad que asumiremos corresponde a la corriente denominada "Socio construccionista", no obstante, es necesario contextualizar esta mirada localizándola en la posmodernidad.

Igualmente, en el ámbito de lo social, la puesta en escena del sujeto moderno, establecido como el modelo de individuo, que en su planteamiento principal es un sujeto con una forma de pensar positivista, principalmente hombre, educado y blanco, se ha derrumbado. Producto de la emergencia de críticas desarrolladas por las biopolíticas, por las psicopolíticas desde Foucault (2006) hasta Byung Chul Han (2014) y, además, derrumbadas por el movimiento feminista (Zerán, 2018) desde principios del siglo XX como, asimismo, por los movimientos indígenas y afrodescendientes (Pineda, 2023) que han puesto sobre la mesa la exigencia del reconocimiento,

la importancia de la multiculturalidad y la interculturalidad. Demostrando así que la sociedad no es una sola, sino que es un espacio pleno de diversidades.

Tal vez, uno de los elementos interesantes de la crítica a la modernidad, es el llamado "la hybris del punto cero", indicado por Santiago Castro Gómez (2017), quien señala que la ciencia, se instala en un punto cero para hacer su investigación, no obstante, ese punto cero significa que ella observa la realidad, pero no es posible observar la misma. El punto cero, es el lugar donde se sitúa Dios, desde donde él puede observar a los seres humanos, pero no al revés. La posmodernidad, entonces, critica a la ciencia, que pretende ponerse en el lugar de Dios, porque considera que todo el resto de las cosas pueden ser investigadas, pero no la ciencia. Por tanto, el corolario que se deriva es que la ciencia ahora también será objeto de investigación.

De aquí en adelante, comienza a perder credibilidad la convicción que se tenía sobre la modernidad y la verdad, o mejor dicho su verdad. El físico Thomas Kuhn (2004) realizó una investigación que pone en observación los paradigmas de la ciencia, a partir de lo cual señala que el conocimiento es válido sólo dentro de un paradigma. Al cambiar los paradigmas, muda la producción de conocimientos y cambian las verdades. Luego, Kuhn plantea que los paradigmas son acuerdos entre un grupo de científicos, que piensan del mismo modo. Esto significa que los científicos son una comunidad, como cualquier comunidad que ve e interpreta el mundo de cierta manera.

Todo esto nos lleva a una afirmación contundente: hay distintas interpretaciones sobre la realidad, dependiendo de qué acuerdos, convenciones y comunidades sostienen ciertos conocimientos. Por ello, las verdades, estarían asociadas a esos acuerdos que se mueven dentro de ciertas maneras de interpretar el mundo, ciertas corrientes de pensamiento calificadas de paradigmas. Se deduce que las verdades son relativas, vinculadas a ciertas corrientes de pensamiento, para ciertas comunidades y no necesariamente para todos. Estos análisis ya muestran que nos encontramos en la posmodernidad y, seguidamente, el debate al respecto comienza a poner nombre a esta situación y plantear un nuevo cambio de paradigma en relación a cómo se entiende el mundo. Autores como Berger y Luckman (1996), escriben un libro llamado, *de la realidad*, que prácticamente señala en síntesis la nueva época que comienza. *La construcción social*

Como decíamos anteriormente, el enfoque que aquí comenzamos a utilizar es el socioconstruccionismo vinculado a Kennet Gergen (1994) y Tomas Ibáñez (2003), autores que, desde la psicología, recogen estos planteamientos, pero responden a movimientos mayores en

otros ámbitos como la filosofía, la historia, la literatura, la sociología y otras ciencias, con autores como Mignolo, Dussel, Lakatos, Popper, Castro Gómez, Derrida, Grosfoguel y otros tantos que entran en una nueva forma de pensar, que cabe categorizar como revolucionaria y que nos instala definitivamente en un nuevo paradigma.

El socioconstruccionismo plantea que cuando miramos el mundo, lo que vemos no es el mundo, sino lo que creemos de él (Ibáñez, 2006; Rozas, 2024). Vemos la construcción que hemos hecho de él, un prototipo que ha diseñado la sociedad, estructuras, elementos, relaciones que conforman una arquitectura concebida de acuerdo a nuestras necesidades, demandas y objetivos. En ese proceso participa todo el aparato mental humano, que igualmente es construido *ad hoc*, que aloja y pone en acción los imaginarios, las categorías, las definiciones, las apreciaciones correctas o incorrectas, en una dinámica interactiva con las ideas, la memoria, el razonamiento y el comportamiento.

Igualmente, esta perspectiva pone en relevancia una dinámica humana fundamental: la comunicación y el lenguaje. Sería en estos espacios donde se procesa la visión que tenemos del mundo, de modo que se hace presente una máxima esencial que indica que "las palabras generan realidad". De manera que el mundo que vemos no está en el mundo, sino que está en nuestra mente, en nuestra imaginación, en nuestras comunicaciones, en las palabras, en el idioma. Todo esto no quiere decir que esta mirada socioconstrucionista desconozca las cosas del mundo, sino más bien lo que dice, es que hay un proceso de subjetivación del mismo, de modo que ese mundo es una construcción humana, es una interpretación. Cuando referimos a una construcción humana, se apela a todos los procesos en cómo se conforma la subjetividad. Un elemento relevante allí son los llamados discursos[23]. El discurso es un relato de cómo es el mundo o cómo es un fenómeno determinado. Por ejemplo, el relato del "Descubrimiento de América" (O'Gorman, 2006). Ese es un mensaje elaborado por España, para decirnos a los latinoamericanos, y a todos, que se descubrió América. Sin embargo, si hacemos un análisis elemental de ese mensaje, una deconstrucción del discurso, nos encontramos que por un lado hay un actor que habla y emite el mensaje, los españoles. Por lo tanto, el descubrimiento es una develación para ellos, ellos descubrieron algo que no imaginaban, pero, por otro lado, están los locales, los indígenas, para

[23] Fundamental en la teoría sobre análisis de discurso es la bibliografía de Teun Adrianus van Dijk. Sobre el análisis de discurso en Latinoamérica, ver, entre otros, Mendizábal, I (2019). Análisis del discurso en Latinoamérica: un estado de arte. *Revista Chasqui n°139*. Ciespal.

quienes no hubo ningún descubrimiento de América. Lo que descubrieron los locales no fue América, ya la conocían, siglos que ya vivían aquí, sino que descubrieron a los españoles y portugueses y la tragedia que llegó con ellos. El mismo concepto, el acto de descubrir, explorar y avanzar sobre otros territorios, forma parte de la narrativa moderna europea de conquistar el mundo para hacer de él un espacio a su imagen. Hay aquí una realidad construida a partir de una acción de civilización del mundo, bajo los intereses específicos de Europa, pero no en base a los intereses de otras partes del mundo. Estamos así en la era de la posmodernidad y del socioconstrucionismo.

Es una nueva era que define la verdad como relativa, en el sentido que la realidad es construida socialmente, es decir, depende de la orientación que le da una comunidad determinada de personas. Las verdades están sujetas a una corriente de pensamiento de una comunidad o de un sector de la sociedad. Hay varias realidades, desde el punto de vista de distintas comunidades o desde una misma comunidad desde diferentes momentos de su historia. Ejemplos en este sentido son los conceptos de familia, juventud, mujer, homosexualidad, enfermedad mental, pobreza, propiedad, de lo público, ciudadano, etc. todos ellos son realidades construidas en un momento determinado del tiempo en función de los intereses de una sociedad o de una comunidad.

El caso de la homosexualidad, por ejemplo, es un tipo de relación que ha existido de tiempos inmemoriales, no obstante, en el siglo XIX, se la "descubre" y se define por primera vez como algo repudiable porque no respeta el orden establecido centrado en la familia, hombre- mujer y, rápidamente, es clasificada como una enfermedad, una patología. Se conformó entonces una nueva realidad. Hoy, luego de enormes sacrificios y esfuerzos del movimiento gay, la homosexualidad es más aceptada, y es conceptualizada como parte de una nueva forma para entender la sexualidad. Este nuevo paradigma impacta, en un cuestionamiento a la familia y a los roles de género, la relación hombre-mujer, para trasladarse a establecer que dichos roles son una construcción social. Esto último es una cuestión medular en la sociedad actual, que redefine no sólo los roles sino la construcción de las identidades y su asociación a los cuerpos. Una mujer es una construcción que puede instalarse en un cuerpo masculino y viceversa. Hay un cambio de paradigma, un cambio de la realidad, que ya no es la misma de antes, hay nuevas verdades y hay verdades que caducaron.

Las *fake news*: ¿construcción social contemporánea?

Lo que ha ocurrido en los últimos tiempos y, particularmente, ahora entrado el siglo XXI, es la emergencia del relato, de las narrativas. La construcción de la realidad se hace desde los relatos. ¿Qué es un relato? Es una historia que tiene una coherencia interna, una lógica. Sus elementos están encadenados y se explican unos a otros, lo que resulta comprensible a quienes lo escuchan. Un relato tiene la función de explicar y dar a entender qué está pasando, qué está ocurriendo frente a un problema determinado. Del mismo modo, hay relatos que son buenos, que sí logran explicar cosas y otros que no. No obstante, lo que hace válido un relato no es que sea bueno o malo, e incluso no es que los datos o la información que entrega sea verídica o comprobada, sino que, fundamentalmente, resuene en el auditorio, tenga eco en los escuchas. Conforma una narrativa que hace sentido a su audiencia (Sepúlveda, 2013). De acuerdo con Fidel Sepúlveda (2013) para que esto sea así, la construcción de un relato no es sólo el invento de una persona creativa e inteligente, sino que viene de un conjunto de pequeños relatos, experiencias y sufrimientos muy sentidos. Surge de vivencias que la población tiene, que ha guardado, que están en su memoria, en su historia de vida y que de alguna forma comienza a expresar, verbalizar, a sintetizar en una historia. Incluso se podría decir que el relato es la última versión, tal vez más elaborada, de un conjunto de fragmentos dispersos de una situación vivida que es finalmente reelaborada, amasada, adquiriendo una forma más clara, articulada, donde aparece, con toda luminosidad, un contenido esencial que está presente en una población. Dicho de otra manera, es una forma distinta de construir la realidad. Ya no a través de la ciencia, sino a través de expresiones culturales.

Sin embargo, conectando con lo que hemos señalado más arriba, el relato igualmente es fruto de un contexto y de una corriente de pensamiento, con la diferencia de que es una forma otra de expresar un contenido, distinto al camino seguido por la ciencia. El relato no tiene la pretensión de decir que es la verdad, mientras que la ciencia sí la tiene. Pero, además, la ciencia es producto de una forma de accionar por parte del poder, de los sectores dominantes que pretenden descalificar a otras clases sociales u otras culturas respecto de procesos distintos de construir otras formas de comprender la realidad.

En el caso del relato, constituido como algo vivido y sentido, éste se plantea como proviniendo de un sector determinado que a través del mismo cuenta su punto de vista sin la pretensión de ser universal, sin decir que es válido para todos y que debiera ser asumido por terceros y por otros

grupos. En este sentido el relato es más sincero, en cuanto se moviliza de modo consonante con el flujo de la sociedad. Se integra a ese flujo, es allí armonioso, comparte el despliegue social, dialoga con la energía social y contribuye al mismo proceso, es un factor de enriquecimiento. En esa dirección, el relato es un mecanismo de construcción de la realidad. Interpreta los sentires de una población, los ordena bajo distintas lógicas, no necesariamente en secuencia, y entrega explicaciones, propuestas y soluciones fundamentales que orientan el rumbo de la población y que le permiten resolver problemas vitales. El relato, al adelantarse y proyectarse, va más allá en el tiempo y puede prever el futuro. Conecta el pasado con el futuro, iluminando el presente. Por lo tanto, en su expresión define la realidad y la construye, en una interacción mutua.

De este modo, una subjetivación de la realidad es la construcción de un relato de cómo funciona el mundo, es la construcción de una historia, la cual despliega un escenario, actores que se relacionan, conflictos que se producen, inicios y términos de relaciones. Tal vez, lo relevante es la significación que este relato adquiere. Las cosas significan, es decir, importan, tienen sentido, a partir de lo cual se conceptualiza o define una realidad y se actúa en consecuencia. Un relato es una especie de cuadro, una pintura que hace el artista, que representa el mundo, que tiene significación y, finalmente, ese cuadro es la visión que tenemos del mundo. Es una interpretación que el artista nos ha entregado y es nuestra interpretación la que lo enriquece, pero sigue siendo la imagen que tenemos del mundo, no es el mundo.

Entonces, finalmente, la verdad no existe. Lo que creemos entender por verdad, es una afirmación, una imagen, un relato, un cuadro que construye una comunidad, un acuerdo entre ellos de que la realidad es de cierta manera. Y esa comunidad, al poner esta realidad sobre la mesa, adquiere la convicción de que las cosas son así. Pero, al confrontar esa mirada con otras comunidades, sus relatos y sus cuadros, tenemos que es solo una interpretación. De manera que hay diferentes interpretaciones y, por lo tanto, diferentes realidades. El mundo es un espacio de múltiples realidades.

Todo lo anterior parece poco posible y el suelo donde estamos parados ahora, no sería fijo sino totalmente inestable, no hay verdades y no hay a quien creerle. Bauman (2003) diría que el mundo de hoy es líquido. Sin embargo, las cosas no son tan demenciales porque el mundo sí es estable; pero lo estable no está dado por la existencia de la verdad, sino por la fuerza de los acuerdos, por la convicción que adquieren los relatos. No es una persona, no es una palabra la que define la

realidad, sino es un conjunto de procesos históricos y presentes de pactos, de acuerdos que las sociedades humanas construyen para sí mismas. Es la construcción social de la realidad.

Por otra parte, existe una diferencia entre las mentiras y las *fake news* aunque, en general, la discusión actual las hace parecer lo mismo. No obstante, esta distinción marca el abismo que hay entre dos épocas y dos formas totalmente distintas de enfrentar la realidad. Como, asimismo, dos formas de comprender e intervenir sobre el mundo. Esta diferencia no es menor y su adecuada comprensión permitirá no sólo darnos cuenta del mundo en el que vivimos hoy, sino, también, elaborar una forma mejor de movernos en el ámbito del relato.

Las mentiras son una acción en relación a la verdad, las *fake news,* por el contrario, son una acción para distorsionar un relato (Rozas, 2018). Esa sería la síntesis de la cuestión. En ese sentido, cuando la sociedad vive basándose en la importancia de la ciencia, cuando cree en esta y en la tecnología, cuando se encuentra en proceso de expandir la modernidad y se justifica con la verdad, aquí al afirmar algo que vaya en contra de la evidencia demostrada por la ciencia, es cuando aparece la mentira. Es decir, las mentiras no existen en sí mismas, sino en referencia a un contexto en el cual está instalada la verdad, en un espacio de dominio de esa verdad.

Cuando se dice que no existe Dios, es una mentira en relación a su existencia establecida por parte de las religiones. Cuando se dice que no existen lo pobres en un país determinado, sino una cultura distinta, es una mentira frente a los datos elaborados por las Naciones Unidas. Cuando se dice que los animales tienen derecho a un territorio, es una mentira frente al crecimiento de las ciudades; cuando se dice que los hombres son libres independiente de su raza, es una mentira frente al régimen opresión esclavista. Cuando se dice que Inglaterra, Bélgica, España y otros países exterminaron, masacraron y abusaron de la población africana y latinoamericana es una mentira, frente al legítimo proceso de colonización sustentado por los europeos.

Las *fake news*, por otro lado, son una tergiversación de un relato. Significa que, existiendo una narrativa, una historia, una interpretación, esta misma es alterada, transfigurada, aunque la palabra más precisa es que esta historia es "pervertida". Por ejemplo, si decimos que "el Estado destina dinero para resolver la pobreza y gracias a eso el país ha crecido y está más desarrollado". Según Blanco (2023), lo que tenemos aquí es un relato; sin embargo, si lo cambiamos y decimos "para resolver la pobreza el Estado le roba dinero a la clase media", estamos en una alteración y entramos en la dimensión de las *fake news*. Estas no son en su esencia mentiras, porque son acciones que no se mueven en el mismo registro de la verdad. Ya no se trata de si estamos

hablando de mentiras o verdades, se trata de que las *fake news* distorsionan y alteran la coherencia de un relato. Eso es lo que la derecha ha aprendido a realizar. Y lo hace porque ha sufrido un gran cambio. Ha dejado atrás su forma tradicional de actuar, en el sentido que ya no le interesa construir una verdad, para luego plantear que la ciencia avala y respalda sus propuestas sociales. Eso ya no le resulta rentable, porque la modernidad como proyecto cultural está derrotada, es un tipo de civilización que se encuentra en retirada. La verdad justificadora de la colonización, de la esclavitud, de la opresión de los trabajadores, del machismo, ya no tienen capacidad de sostenerse, no son una evidencia válida de la actual sociedad, por lo tanto, son verdades vacías, verdades no existentes (Valko, 2021). Por ello, la derecha aprendió. Hoy ingresa a la posmodernidad y, paradójicamente, siendo ésta una corriente de pensamiento planteada por la izquierda, es la derecha la que, al menos en este tiempo, hace uso de ella en un despliegue propio y desatado.

Relatos desde las izquierdas y las derechas

En otro ámbito, podemos tensionar el tema y observar la lucha de relatos provenientes desde sectores opuestos de una sociedad. Los relatos de la derecha y de la izquierda.

Desde el siglo XIX y principios del siglo XX, la derecha desarrolla un relato. Y, como hemos dicho, es una versión disfrazada de ciencia y de verdad. Este relato apunta a decir, en el contexto de América Latina, que esta clase social (las elites, la derecha en términos amplios) es la heredera de los conquistadores y que las sociedades levantadas, los países emergentes y los territorios designados para ello, son su propiedad (Dussel, 1997; Martín-Baró, 1998). Que el diseño de sociedad, desigual por naturaleza, establece diferencias entre ellos (el poder) y los otros, la masa social, basadas en determinaciones biológicas. La población se distribuye en razas, donde ellos -razas blancas- principalmente están determinadas para gobernar y las razas morenas, determinadas a obedecer y a servir de mano de obra (Quijano, 2017).

Esta descripción de ese relato, no ha sido muy explícito. Sin embargo, es la base para continuar con propuestas por parte de la derecha, para decir que el país es una nación que debemos respetar, es un lugar donde todos hemos nacido y, por tanto, debemos defender, aunque sea con nuestra propia vida. Para ello, se han generado un conjunto de símbolos que configuran el camino a seguir, como el himno nacional, la bandera y las alusiones a la patria (Larraín, 2001, Baradit,

2017). Toda esta parte del relato explica las guerras con los países vecinos y la necesidad de involucrar a la población, incluso ajena a estos motivos, a defender su supuesta identidad nacional.

Seguidamente, ya hacia la mitad del siglo XX, el relato continúa con el tema del desarrollo. Seríamos en este periodo, países pobres, cuya tarea es crecer, fortalecer nuestra industria nacional y competir en el mercado internacional; para ello, la población pobre con déficit en educación debe ser formada, capacitada, para integrar y sacrificarse por el desarrollo, subir los estándares y alcanzar los mismos niveles de vida de las potencias mundiales. Debemos seguir ese ejemplo que es el objetivo preponderante para todo el planeta (Ramacciotti, 2010). Todos estos elementos, es lo que podemos llamar el relato original de la derecha.

Ahora veamos el relato de la izquierda. Este sector plantea que el país pertenece a todos sus habitantes, por lo que los recursos también son de todos y de ningún grupo privilegiado. De modo que para hacer esto efectivo, el sistema de gobierno debe ser democrático (no autoritario), requiere la participación mayoritaria, con el máximo involucramiento posible de todos en la toma de decisiones. De esta manera los beneficios, las ganancias del país, fruto de su trabajo y producción, deben ser distribuidos por igual, en partes iguales, sin discriminación y sin privilegiar a sectores determinados. Para ello se establece la importancia de lo público, que refiere a la elaboración de políticas públicas, que consisten en destinar fondos para producir equilibrios sociales y para aumentar la calidad de vida de todos según estándares internacionales, incluyendo el respeto a los derechos humanos, sin distinciones (Atria, 2013).

Tenemos, entonces, dos relatos fundamentales de la realidad (chilena) elaborados en 200 años aproximadamente de nuestra historia. Al iniciar el siglo XXI, particularmente en el contexto del nuevo mundo establecido por internet, las redes sociales y luego por la pandemia, la realidad ha cambiado. Los relatos señalados, antes tensionados por el tema de la verdad y en competencia bajo los parámetros de la evidencia, la verificación y los datos de demostración, hoy comienzan a moverse bajo otro escenario en la superficie de la posmodernidad, caracterizada por el despliegue de discursos, de interpretaciones y de argumentaciones sobre la realidad. Hay un cambio de época, una nueva era que no se sustenta sobre la construcción de la verdad, sino sobre las formas de construcción de la realidad. Y esta última refiere su construcción basándose en los relatos.

La realidad no se construye probando, desde la derecha o desde la izquierda, quién tiene la verdad, sino en quién tiene una mayor coherencia en su relato. La coherencia no está dada solamente por una buena argumentación, sino por su solidez en los acuerdos, en las afirmaciones y en las

creencias de la población. Este es un campo complejo, pues un relato resulta exitoso si logra resumir o sintetizar los deseos, las expectativas acumuladas en la población, en la medida que hay una resonancia con las vivencias de una comunidad o de muchas comunidades. Es decir, en la medida que no es un invento artificial, sino una expresión que tiene sentido.

Por otra parte, frente al relato de la izquierda, la derecha señala que sus dirigentes conforman una capa social que se instala en las instituciones del Estado, eternizándose en sus cargos, gozando de granjerías de funcionario público, recostados en estatutos protegidos por la inamovilidad, realizando una gestión gubernamental mediocre, cayendo en la corrupción institucional y dilapidando los recursos de todos. Por lo mismo, entablar un diálogo con esos representantes y funcionarios es legitimarlos y, más bien, corresponde considerarlos un interlocutor no válido. Las políticas públicas centradas en lograr la igualdad social a nivel de todo el país, son consideradas por la derecha como un absurdo, pues sólo consisten en quitarle dinero a los ricos para dárselos a los pobres; de esa manera se consigue igualar a toda la población en un mismo nivel de pobres (Kayser, 2015). Y, por último, según Kayser (*ibid.*), habiendo otras críticas de la derecha, las políticas sociales de la izquierda sólo son recursos que se malgastan en pobres, cesantes, indígenas y migrantes, quienes no contribuyen en nada al desarrollo, no se lo merecen, son un tonel sin fondo. Por tanto, la pobreza es simplemente la consecuencia de quienes no trabajan y no se esfuerzan por ingresar al mercado. Esos recursos, de acuerdo con el autor, debieran ser apoyos destinados a mejorar las condiciones de las empresas, los negocios, las ventas internacionales, el mercado y, con ello, llevar efectivamente al país a un mejor nivel económico.

Lo expresado son una serie de *fake news*. Su presencia cumple la función, como se señala más arriba, de distorsionar el relato, alterarlo y, en definitiva, pervertirlo. Esto es, entrar en él, luego buscar la forma de hacerlo incoherente, mediante un procedimiento de distorsión, el cual puede actuar mediante el cruce de categorías incompatibles, coartando el argumento sin llegar a su término explicativo, introduciendo realidades inexistentes, argumentado con datos de reducida significación, haciendo comparaciones sin contexto. En fin, mediante un proceso novedoso, muchas veces exitoso, pero sin duda desquiciado. Pero, por otro lado, es interesante que en algún punto logra romper con el relato establecido e invertir la opinión pública a favor de la derecha, por lo que la distorsión realizada, busca elementos que resuenen en la comunidad.

A modo de cierre: el siglo XXI, la llegada del nuevo mundo

Como se observa en lo expuesto hasta ahora, nos encontramos en una época que apunta a la construcción social de la realidad, más que a la construcción de la verdad. Ello, porque la posmodernidad, en su crítica a la modernidad, descalifica la verdad como un argumento legítimo, en tanto ésta se encuentra secundada por la mentira. Y, por otro lado, la apreciación que se tiene de la realidad es ahora producto de corrientes de pensamiento que nacen de un acumulado de interpretaciones que se sustentan sobre la experiencia de la población, proceso que decanta en la construcción de narrativas y relatos que son los que hoy definen la realidad y entregan orientaciones para vivir y comprender el mundo. Por ello, para la izquierda, este proceso es un desafío importante, por cuanto, comprendiendo ésta mejor que nadie el papel de la posmodernidad y sus derivaciones sobre el discurso, el lenguaje y las imágenes, a ratos pareciera olvidar este nuevo campo de funcionamiento de la sociedad y vuelve a poner sobre la mesa el tema de la verdad, a modo de contrarrestar los ataques de la derecha, acusándola de emitir *fake news*, es decir, no verdades, sin comprender todavía que el escenario de debate es otro.

Qué mejor ejemplo es el caso de Estados Unidos, donde el expresidente Donald Trump, ha sido enjuiciado y acusado de cometer violaciones a la ley en el rubro de los impuestos, en política, en sobornos. Todos son argumentos objetivos con evidencia, verdades incontestables y, sin embargo, fue elegido por segunda vez presidente de la República, lo que demuestra que ya no vivimos en el mundo de la evidencia, sino en la era de la interpretación en función de la mayor capacidad de construir la realidad basándose en los relatos.

Entonces, el estudio del funcionamiento del ámbito de los relatos, es la materia que debiéramos empezar a abordar. Lo que significa comprender mejor lo referido a la construcción social de la realidad, es decir, reflexionar sobre cómo “las palabras construyen realidad” o cómo es esto de que cuando miramos el mundo, lo que vemos no es el mundo sino lo que pensamos o creemos que es el mundo. Esa imagen de lo que creemos del mundo es precisamente lo construido y ha sido construido socialmente. Procesos que involucran acuerdos, convenciones, nacidas de apreciaciones de la población de las comunidades, que determinan qué es lo correcto o lo contrario. Apreciaciones que se consolidan en imágenes, en discursos, en narrativas y, en definitiva, en relatos.

A partir de este punto podemos decir que el relato de la derecha planteado arriba, sí tiene incoherencias y, por lo tanto, puede derrumbarse. Algunas de ellas son muy cuestionables, cuando

señala que se busca igualar, disminuyendo el estándar de la gente acomodada. Esto no es así, pues la propuesta de que la población tenga un mínimo estándar de calidad de vida para todos por igual, no apunta a quitarle recursos a la derecha sino a respetar la vida de todos, no dejar a nadie afuera y elevar la condición desmedrada de quienes sufren, a empujar el crecimiento de país, entre todos, como conjunto.

Por otro lado, surge otra incoherencia cuando la derecha plantea que los cesantes, lo pobres, los migrantes y otros no merecen el apoyo del Estado, pues se transforman en una carga para el desarrollo, y que los fondos que se ocupan son dinero que pertenece a quienes se esfuerzan por producirlo, constituyendo una injusticia y un robo. La incoherencia de la derecha es tal porque no le interesa observar que esos pobres, indígenas y migrantes no viven de esa manera porque lo hayan deseado, sino porque la estructura social los ha marginado. Las formas discriminatorias contra ellos y las ventajas de privilegios para otros, son las condiciones estructurales que producen la diferencia. Lo que hacen las políticas públicas al destinar fondos no es entregar dinero a los pobres, sino financiar condiciones para que estos puedan salir de su situación, esto es, una mejor educación, salud, mejores viviendas, mejores condiciones laborales.

Finalmente, respecto a la crítica de la derecha en relación a los empleados del Estado, que supuestamente se eternizan en el poder, auto beneficiándose de granjerías gubernamentales por su calidad de funcionarios, cabría decir que es una crítica que se derrumba por su propio peso, pues su argumento no comprende una mínima visión de las estructuras que sostienen la sociedad. Actualmente se requiere un organismo central, llámese Estado o gobierno, que representa a la población y que, mediante la recolección de impuestos, financia su quehacer y las políticas públicas. Los funcionarios ejercen tareas fundamentales e irremplazables, de lo contario, no sólo no tendríamos Estado, sino una sociedad fragmentada navegando a la deriva.

El tema que viene, luego de todo lo señalado, es el ámbito de la “deconstrucción” de los relatos. Las poblaciones actuales requieren mecanismos de procesamientos para decidir sobre aquellos relatos que van a considerar válidos para el desarrollo de sus vidas. Lo anterior, como, asimismo, el análisis de discursos, son herramientas importantes en este proceso. Un relato es fuerte sólo si tiene asidero en la población, tal como lo hemos afirmado, pero también porque es coherente y tiene buenos soportes. Eso es precisamente lo que busca la deconstrucción, es decir, no solamente quedarse con el mensaje principal, sino revisar aspectos no visibles, sobre a quién beneficia el mensaje principal, quién lo plantea, a quién ataca y cuál es su fundamento, es decir, cuáles son las

voces involucradas. Un largo camino nos queda por delante, no obstante, es un viaje fundamental en las nuevas épocas de la construcción social de la realidad.

Referencias

Alonso, J.L. (2019). *Selk'nam Genocidio y Resistencia*. Editorial Catalonia.

Atria, F. (2013). *La constitución Tramposa*. LOM Ediciones.

Baradit, J. (2017). *Historia secreta de Chile 3.* Editorial Sudamericana.

Bauman, S. (2023). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. y Luckmann, T. (1996). *La construcción social de la realidad*. Amorrurto.

Blanco, V.; Musalem, E. & Rozas, G. (2025). El Coletazo del Dinosaurio: Deconstrucción del discurso de la extrema derecha. En *Aproximaciones al discurso de la Extrema Derecha. Dossier N°10.* Programa de Estudios Comunitarios. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile (pp. 9-19).

Casella, M. (2011). *América Latina en perspectiva: Dramas del pasado, huellas del presente.* CICCUS.

Castro Gómez, S. (2007). *Decolonizar la Universidad. La Hybris del punto cero, y el diálogo de saberes.* En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel. *El Giro Decolonial: reflexiones para la diversidad epistémica más allá del colonialismo global*. Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana. (79- 91). Siglo del Hombre.

Dussel, E. (1994). El eurocentrismo. En *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad* (pp. 13–22). Plural Editores.

Dussel, E. (1997). *América Latina, dependencia y liberación. Ontología de Ensayos a antropológicos y teológicos.* Francisco García Canmbeiro.

Falconer, K. (2013). *Fractals, A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France* (1977- 1978). 1ª ed. Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, N. (1999). *La Globalización Imaginada*. Paidós.

Gergen, K. (1994). *Realidades y Relaciones: Aproximaciones a la construcción Social.* Paidós.

Hegel, GWF. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (Obra original publicada en 1935). Editorial Crítica.

Ibáñez, T. (2003). *Psicología Social Construccionista. Universidad de Guadalajara.* Editorial Universitaria.

Kayser, A. (2015). La Tiranía de la Igualdad: Por qué el proyecto de la izquierda destruye nuestras libertades y arruina nuestro progreso. *El Mercurio.*

Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Larraín, J. (2001) *Identidad chilena*. LOM Ediciones.

Lyotard, J.F. (1979). *La Condición Postmoderna.* Les Édition des Minuit

Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la Liberación*. Editorial Trotta.

Mendizábal, I. (2019). Análisis del discurso en Latinoamérica: un estado de arte. *Revista Chasqui,139*.

Montero, M. (1994). *Construcción y Crítica de la Psicología Social*. Del Hombre Antropos.

Noticias BBC. (2024, abril 7). Genocidio en Ruanda: cómo fue la terrible masacre que duró 100 días y terminó con 800.000 muertos. BBC Mundo. https://www.bbc.com/mundo/articles/cpw0050y438o

Noticias Ciper. (2020, septiembre 30). *Leyes de Pesca, captura del Estado y el testimonio de Longueira en el caso Corpesca*. CIPER Chile. https://www.ciperchile.cl/2020/09/30/leyes-de-pesca-captura-del-estado-y-el-testimonio-de-longueira-en-el-caso-corpesca/

O'Gorman, E. (2006). *La Invención de América*. Fondo de Cultura Económica.

Pavón-Cuéllar, D. (2017). *Capitalismo, Psicología Crítica en Latinoamérica: Del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes*. Kanankil.

Pineda, E. (2023). *Ser Afrodescendiente en América Latina: Racismo, estigma y vida cotidiana*. Prometeo Editorial.

Quijano, A. (2017). *Raza, Etnia y nación en Mariátegui, cuestiones abiertas*. Del Signo.

Real Academia de la Lengua Española (RAE). (2023). Posverdad. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 22/ 6/2024 de https://dle.rae.es/posverdad.

Ramacciotti, K. (2010). Políticas sanitarias hacia la infancia durante el Peronismo. En G. Vallejo & M. Miranda (Eds.). *Derivas de Darwin: cultura y política en clave biológica.* Siglo XXI Editora Iberoamericana.

Rozas, G. (2024). Lo Psicológico, una crítica desde la Psicología Comunitaria Decolonial. En *Hand Book of Decolonial Community Psychology*, Santa Clara's University.

Rozas, G. (2018). *Decolonialidad desde la Psicología Social Comunitaria*. Universidad Austral de Chile.

Ruelle, D. (1990). Deterministic chaos: the science and the fiction, *Proceedings of the Royal Society London, A, 427,* 241-248.

Sepúlveda, F. (2013). *El cuento tradicional chileno*. Ediciones UC.

Solé, R. V. y Manrubia, S. C. (2001). *Orden y caos en sistemas complejos*. Universidad Politécnica de Cataluña.

Valko, M. (2021). *Esclavitud y Afrodescendientes. Acerca del genocidio en América*. Ediciones Continente.

Zerán, F. (2018). *Mayo Feminista. La rebelión contra el patriarcado*. LOM Ediciones.

La extrema derecha: estrategias y narrativas ocultas

GERMÁN ROZAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Este texto analiza el surgimiento de la extrema derecha, vislumbrando su discurso en el contexto sociohistórico actual como respuesta al progresismo, a la emergencia de movimientos sociales y diversidades socio genéricas. También revisa nuevos desafíos para el progresismo como, asimismo, indaga en los principales argumentos que sustentan un relato que, por un lado, anula a las comunidades no pertenecientes a las tradicionales clases dominantes y, por otro, convence a poblaciones hasta ahora invisibilizadas.

Palabras clave: extrema derecha, movimientos por la identidad, progresismo.

Introducción

En esta primera parte del siglo XXI, se ha observado un avance significativo de la extrema derecha en el mundo. Esta extrema derecha logra elaborar un discurso que recupera elementos conceptuales del pasado y con ellos penetra la psicología de comunidades invisibles y consigue ponerlas en acción en contra de las nuevas propuestas progresistas o, dicho de otra forma, logra rechazar la redefinición de la sociedad propuesta desde los movimientos por la identidad, para incluso pasar por encima de todos los logros del progresismo basados en la redistribución de los beneficios del desarrollo y, finalmente, quedarse con lo más retrogrado de las sociedades del siglo XIX. Estamos así, viviendo una corriente de aire de retorno a un pasado caducado.

Desde las ciencias sociales, lo que ha ocurrido es muy sorprendente, pues la extrema derecha conecta con un discurso ya conocido que, en teoría, no debiera tener influencia. Sin embargo, sintoniza con sentimientos profundos de algunos sectores de la población recién integrada a la modernidad. Esa conexión es producto de un proceso que ha entrado en los laberintos de la psicología social de las comunidades, en las cuales, en algún momento de su existencia (siglos XVIII-XIX), se instaló la idea de propiedad, proveniente del poder de las clases dominantes; dinámica

histórica de un tipo de conformación social en que se configuró a fuego, la psiquis de la población local. De modo que vivir debe ser traducido en tener, por lo propio, por una pertenencia, soy alguien sólo si tengo algo, si poseo algo; por el contrario, soy nadie si no poseo nada. El vacío, la nada y la no posesión se ha vinculado al terror de la no existencia. Esta definición esencial apunta a significar la vida, sólo si está asociada a la condición de poseer un bien, disponer de una propiedad, momento inicial desde el cual se desprende el resto de la cadena de componentes que van estructurando el sistema moderno.

La extrema derecha ha sabido penetrar en este sustrato afectivo profundo, tocando esta fibra dormida en los postergados y ha generado un despertar de esos cimientos, de esas fundaciones que, al emerger, refrescan la condición de confusión actual y entregan un dispositivo claro, lúcido y profundamente arraigado, pero orientador, que permite disponer de una dirección en la niebla, de un camino a seguir. En ese momento, ese sector comienza a apoyar a la extrema derecha, sin mayor cuestionamiento, porque se siente interpretado. Su lógica es luchar por la propiedad privada y defender lo que define como suyo, llámese su casa, su tierra, su yo, su identidad, su familia, sus herencias y su nación.

Reinvención de la extrema derecha

Frente a los cambios sociales del siglo XXI, que implicaron un rediseño social y la transformación del mundo, con el surgimiento de movimientos y nuevos sujetos e identidades, el proyecto de extrema derecha no tendría cabida. Esto significaba una verdadera muerte social, de modo que lo que aquí se estaba poniendo en juego era su propia existencia. Entonces, la derecha reacciona, reformula su proyecto y empieza un proceso de reinstalación, recuperación de espacios y reconducción del poder a su favor (Stefanoni, 2016).

Las dimensiones que se replantean son la importancia de la familia, la libertad, el mercado, el individualismo, los ciudadanos de bien, la nación, la pertenencia, lo propio. Y a partir de esta base conceptual se desarrolla una fuerte crítica a la búsqueda de igualdad en un estándar de vida, a la diversidad sexual, a la desproporción del Estado, al derroche de las políticas públicas, a los funcionarios públicos como parásitos y una crítica a la izquierda como corrupta, libertina y no respetuosa de los valores tradicionales, como sugiere Kayser (2015). Y es probable que esto no sea todo, sino sólo los elementos esenciales.

Como se puede observar, son los mismos parámetros de siempre: recuperación de sus viejos valores y todos aquellos elementos que reestablecen y vuelven a reconstituir su sociedad del siglo XIX. Cabe la pregunta de cómo es posible que esto, que se suponía superado, vuelva a ser tomado en cuenta por la población, cómo es posible que esta escuche y se maraville con estos discursos rancios y agripados.

El análisis que se despliega aquí requiere ser discutido, por tanto, está sujeto a otras miradas. Pero, podemos señalar, por un lado, que hay una suerte de cansancio con el proyecto progresista, debido a que este no logra entrar del todo al siglo XXI (excepto un sector vinculado, por ejemplo, a partidos más sensibles a los cambios como el Frente amplio en Chile y Uruguay y partidos similares en otros lugares) y construir una narrativa lo suficientemente coherente y orientadora para el futuro. Podríamos decir que el progresismo tradicional, igual que la derecha, se encuentra golpeado por las demandas de identidad y de rediseño social, exigido por los movimientos feministas y de diversidad sexual, enarbolando la misma retórica de los años 1950. No logra comprender que el mundo cambió y es necesario empaparse de esa renovación y redefinirse.

Frente a este vacío narrativo en la sociedad, la ciudadanía se encuentra en un limbo, sin saber qué hacer. Es allí cuando la derecha toma la delantera, logra hilvanar algunos elementos y comienza una campaña cada vez más poderosa de reinstalación de sus viejos valores, pero no dirigida a todos, sino a quienes se encuentran más extraviados, es decir, las comunidades invisibles. Estas son un gran porcentaje de población ubicado en los márgenes, personas intentando entrar a la modernidad, en situación de pobreza relativa o con menor capacidad de adquisición de algunos bienes, que consiguen algunos puestos de mínima importancia social, logros como tener un auto, un gran televisor, una vivienda básica y, torpemente, se incorporan a la vorágine del consumismo, el exitismo y el individualismo.

Cuando las ciencias sociales se preguntan, cuál es el sector que apoyó a Donald Trump en EE.UU. primera elección), su respuesta es clara. No es el ciudadano educado que toma capuchino en las calles de Nueva York ni el egresado de la universidad de Harvard, sino el habitante medio de la Norteamérica profunda, que habita en una combinación rural urbana, que toma café agrio en una bencinera perdida del oeste y en la noche se emborracha con cerveza en una taberna cualquiera, mientras grita a la televisión el buen golpe de un beisbolista. Ciudadano que tiene su pequeña casa o departamento, ganado con el trabajo de muchos años y que, a duras penas, logra mantener a sus hijos en el colegio, evitando que caiga en la drogadicción o sea acribillado por pandilleros locales.

Aquí está la respuesta, la extrema derecha elabora un discurso, un nueva narrativa que está dirigida a esta población que vive y sufre el tema de la propiedad, que se aferra a cualquier herencia posible y, por lo tanto, es receptiva a un discurso que defienda sus logros, por mínimos que sean, pero que son un símbolo de su integración a la sociedad moderna la que, según se nos ha enseñado, aparentemente es la única sociedad que existe, terreno no cambiable, en la cual (pareciera) debemos vivir. Para ese sujeto, semi pobre, con poderes diluidos y básicos, con pertenencias efímeras, pero que es parte de una masa importante de sociedad, es que dicha narrativa sí tiene llegada porque la entiende. Al poco andar, está totalmente dispuesto a defenderla, no porque sea suya o porque la comprenda en toda su dimensión, sino porque es lo único que tiene para aferrase frente a sus dificultades y, además, es el único paraguas de protección frente al asedio de las oleadas incomprensibles de feminismo y diversidad sexual que llegan y observa a la vuelta de la esquina (Casquete, 2024).

Estas reacciones de derecha, en ciernes, intuyeron el peligro de los avances progresistas, promovido por los movimientos sociales del siglo XXI. De manera que hoy, la extrema derecha se encuentra totalmente desplegada, ya conformada en una propuesta programática, que decanta en la "Alianza por la Paz y la Libertad" (APL).[24] En esta dinámica podemos entender el ascenso de Donald Trump por segunda vez en EE.UU. en enero de 2025.

Instalación en el poder

Para entender el posicionamiento actual de la extrema derecha en el mundo, es necesario revisar su itinerario. Luego de terminada la era fascista, con Adolfo Hitler, y después de la Segunda Guerra Mundial, en 1948, surge una etapa en que se consolidó la vertiente socialista y, por otro lado, se promovió el desarrollo de países del tercer mundo, de modo que la economía mundial se convirtió en parte de las principales preocupaciones (Pérez Gallardo, 2024). Posteriormente, se identifican los primeros pasos de la extrema derecha. Tal vez, en sus inicios, lo más destacado fue la figura de Jean Marie Le Pen en Francia, que por el año 1972 constituye el partido Frente Nacional y plantea como tema central el rechazo a la migración proveniente de países fuera de Europa, principalmente de África, de India o de otros territorios del mundo asiático, bajo el argumento que su presencia les

[24] Asociación europea fundada en 2015, que está nucleando dicho pensamiento a nivel mundial. Han desarrollado ya varias convenciones, a las que han concurrido líderes de distintas partes del mundo, donde ha participado, entre otros, el actual presidente de extrema derecha de Argentina, Javier Milei.

quitaría el trabajo a los franceses. Otro de sus planteamientos polémicos fue decir que las cámaras de gas, en los campos de concentración, fue sólo un detalle histórico y que la ocupación nazi no fue particularmente inhumana.

Si bien, este movimiento pionero no triunfa, se mantiene constantemente vigente en todas las elecciones siguientes, siempre con resultados parciales, pero logrando dar una señal y haciendo presente su causa. No obstante, hoy el movimiento de extrema derecha de Le Pen, secundado por su hija, Marine Le Pen, ahora más ligera, sin tanta carga fascista como en sus planteamientos iniciales, dejando atrás acciones de violencia e integrándose plenamente a la vía electoral, casi alcanza la mayoría en el parlamento el año 2024, siendo un tema de gran preocupación para el resto de las fuerzas políticas en Francia.

Pero este logro a medias, sí fue un triunfo en otros países de Europa, como es el caso de Italia (primera ministra Giorgia Meloni); Austria (ex Vicecanciller Heinz Christian Strache); Hungría (presidente Viktor Orbán); Polonia (presidente Andrzej Duda); República Checa (presidente Petr Fiala); Finlandia (vice primera ministra, Riikka Purra), en los cuales la extrema derecha ya se ha instalado. Tal vez, uno de los casos significativos es el movimiento de Boris Johnson en Inglaterra que, si bien no es de extrema derecha, tiene vínculos en esa dirección; sus planteamientos, igualmente, son contra los migrantes y precisamente en eso consistió su política centrada en el Brexit, es decir, la separación y toma de distancia de Europa por parte de Inglaterra (ver Rozas, G. *El movimiento de la posverdad y la importancia del relato,* pp. 125-147). Una mirada francamente de derecha, a objeto de no apoyar medidas de carácter democrático presentes en la Unión Europea. En contraposición en 2024, el partido laborista, es decir, la izquierda inglesa, ha ganado las elecciones mostrando la mayoría de la población su rechazo a esa perspectiva del Brexit. Sin embargo, el cuadro europeo, sin duda con inclinaciones hacia la extrema derecha, está marcado por un balance cada vez más negativo hacia las posiciones progresistas y de izquierda e incluso socialdemócratas (Casquete, 2024).

Esta dinámica europea ha sido la impulsora de procesos similares en América. Vale señalar lo que ha ocurrido en EE.UU. y en América Latina. El ascenso al poder de Donald Trump, definido inicialmente en su primera campaña eleccionaria como un candidato disruptivo, sin posibilidad alguna de ganar, frente a una Hilary Clinton que representaba el progresismo al estilo norteamericano, siguiendo la línea de Barack Obama. Era aparentemente claro el rumbo, sólo quedaba seguir profundizando en limitar la brecha social y política, pero, ya lo vimos, Trump ganó

la elección con los Republicanos y gobernó entre 2017 y 2021. Hecho increíble, que logra poner sobre la mesa una nueva realidad social, no vista con anterioridad: una masa de población invisibilizada, inocente a los ojos de la izquierda, descontenta con las propuestas valóricas de la diversidad sexual, igualdad racial y absolutamente en contra de la migración, especialmente mexicana y centroamericana.

Algo similar hemos visto en América Latina. El triunfo de Jair Bolsonaro, quien gobernó Brasil entre enero de 2019 y diciembre de 2022, fue muy parecido al caso de la primera elección de Trump, movilizando a una clase media empobrecida, al mundo evangélico conservador, promoviendo un planteamiento de extrema derecha mediante su rechazo a los movimientos feministas, con declaraciones cargadas de machismo y ofensivas a las mujeres y a la diversidad sexual, contra el medio ambiente, centrándose en un tipo de economía arrasadora e impulsando acusaciones de corrupción con cárcel de por medio al entonces ex presidente de izquierda y progresista Inácio Lula da Silva[25] y a la ex presidenta Dilma Rousseff (Cruz, 2019).

En Chile, todavía no ha ocurrido ese ascenso de la extrema derecha al poder, aunque se han dado elecciones al límite en ese sentido y han surgido nuevos liderazgos. Sin embargo, la propuesta de cambio constitucional del año 2022, realizada bajo la presidencia de Gabriel Boric, progresista y revolucionaria en la lógica de un nuevo tipo de sociedad, fue finalmente rechazada. A partir de allí, el punto principal ha sido un enorme movimiento por parte de la derecha, extrema derecha y sectores políticos de centro, quienes buscaron todos los argumentos posibles para revertir el resultado, logrando exitosamente encontrarlos y, luego, darles vida al localizarlos en poblaciones del país, invisibilizadas en el escenario público. Nuevamente, igual que en EE.UU. y Brasil, la emergencia en Chile de sectores aparentemente dormidos y escondidos (población empobrecida, clase media baja, clase media aspiracional) son tocados por los símbolos de la extrema derecha, siendo levantados a participar y echar por tierra dicha propuesta constitucional, pese a tener un arraigo contemporáneo significativo al contemplar demandas de los nuevos movimientos sociales.

[25] Lula da Silva, sindicalista metalúrgico, venció en segunda vuelta a Jair Bolsonaro en las elecciones de 2022, iniciando su tercer mandato en enero de 2023 como actual presidente de Brasil. Al cierre de este texto, Bolsonaro está siendo procesado por la justicia brasileña por incitar a un golpe de Estado en el momento en que las elecciones de presidente en el año 2022, estaba dando resultados positivos a favor del candidato oponente Lula da Silva. Hasta el momento la justicia electoral inhabilitó a Bolsonaro para participar en elecciones durante 8 años, hasta 2030. BBC News Mundo https://www.bbc.com/mundo/articles/cd0n1ng3l33o

Otros personajes de derecha, tal vez de extrema derecha, sin tanta carga simbólica, pero en la misma línea, son el presidente Nayib Bukele en El Salvador, quien ha desarrollado una política autoritaria contra la delincuencia, y el presidente Daniel Novoa en Ecuador, quien ha mantenido al país casi en todo su periodo de gobierno bajo en Estado de Sitio, con militares en las calles, en la lógica de combatir la delincuencia.

No obstante, el personaje que alcanza la mejor síntesis interpretativa de la extrema derecha en América Latina es el ya mencionado Javier Milei, quien asumió la presidencia de Argentina en diciembre de 2023, calificado, igual que Trump y Bolsonaro, como una especie de político desquiciado, con discursos encendidos en un ambiente de música rockera, con abundantes planteamientos de cambios para el país, dirigidos a dejar atrás el progresismo, a la izquierda, eliminar las políticas públicas, aplicando la "motosierra" a funcionarios estatales, quienes son acusados de corruptos, parásitos y empobrecedores del país (Milei, 2024). Esto es, una gestión agresiva de eliminación de las políticas sociales, lo que en Argentina se conoció como "ley Omnibus" (*La Nación*, 2024). Por otro lado, el despido masivo de funcionarios públicos, de modo de reducir los gastos del Estado y ocupar los dineros disponibles para fortalecer el negocio, las finanzas, el mercado. De paso, terminar con los fondos para la investigación social, radicada en organismos especializados a nivel nacional, Conicet, por considerarlos un derroche e irrelevantes.

Tenemos finalmente, un sector de América Latina que, siguiendo la ola derechista proveniente de Europa, ya no debatía ni debate por resolver la pobreza y sacar a enormes cantidades de población de la marginalidad, sino que impone la lógica del mercado y los negocios contra el Estado. Un clivaje que no se caracteriza por la búsqueda de más democracia, sino por la instalación o la recuperación de los valores más nacionalistas, individualistas y conservadores, presentes en nuestra oscura historia de los momentos más retrógrados de la vida del continente.

Preocupación por el avance de la subjetividad progresista del siglo XXI

Siguiendo un itinerario que nos permita comprender la emergencia de las posiciones actuales de la derecha, es necesario revisar el recorrido del progresismo. Frente al viraje hacia esta tendencia política de izquierda ocurrida en la primera mitad del siglo XX, la derecha, la oligarquía, la burguesía industrial, las clases sociales dominantes, retrocedieron; perdieron muchas de sus granjerías, sus beneficios y privilegios, pero, el tipo de sociedad que ellos mismos montaron, siguió vigente en otras

manos. Pero esa derecha de hace 100 años aproximadamente, dada las presiones del progresismo y sus políticas sociales, inició un proceso de adaptación y de ajuste a esos nuevos tiempos. Comenzaron a comprender que la mecánica de la producción debía contemplar el aporte hacia los trabajadores y la retribución respectiva, como una cuestión de derecho y de justicia, no como caridad.

El proyecto y la propuesta progresista, comenzó a expandirse desde Europa hasta la mayoría de los países del área occidental y otros territorios desde inicios del siglo XX. Es lo que podríamos llamar una transformación estructural de la sociedad, que no solamente dejó atrás el mundo medieval y las colonias en los continentes de África, Asia y América Latina, sino que además puso en jaque al proyecto liberal y capitalista, que promovió una modernidad salvaje a beneficio de sectores minoritarios de la sociedad (Garretón, 2015).

Algunos hitos importantes en este sentido fueron la revolución soviética de 1917, la instalación de la República Socialista en España entre 1931 y 1939, previa a la Guerra Civil y el ascenso de las fuerzas de izquierdas en Italia y Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial. Con un planteamiento orientado por la teoría marxista, en busca de una sociedad no basada en la explotación de los sectores populares y del mundo agrícola, sino en el uso de la tecnología y de la ciencia en beneficio de toda la población de modo igualitario. Se pretendía hacer llegar la modernidad a todos los rincones, de manera de elevar los estándares de vida. Junto a ello, se enfatizó la educación de la población, con el fin de entregar herramientas para el desarrollo[26].

Como hemos dicho, el proyecto progresista en América Latina comienza a desarrollarse con la emergencia de los trabajadores, concepto que transita hacia los obreros y luego hacia el proletariado. Los asalariados son aquellos que se desempeñan en el nuevo mundo de la industria y la producción manufacturera (Grez, 2023). Entonces, la presión de estos grupos llevó a una reconfiguración de un Estado, en tanto institución central de la sociedad que debía tomar estas reivindicaciones y establecer una dinámica más equitativa, conformándose de este modo el Estado de Bienestar.

[26]En Europa, el ascenso progresista estimuló, desde 1930, la emancipación en los países africanos, estableciendo la relevancia de las independencias como parte de un proceso de no intervención y de liberación de otras poblaciones del mundo, bajo el concepto de autonomía y autodeterminación.

Habría que decir, también, que este ascenso del mundo progresista, si bien es una transformación relevante, no es un cambio en la esencia misma de la modernidad, el organigrama, la arquitectura, el diseño de la estructura de poder de las sociedades, siguió siendo más o menos el mismo. La única diferencia, es un cambio de manos del poder con la ascensión de sectores más populares y los partidos de izquierda. Y en el plano de la economía, continúa buscándose el crecimiento, con la diferencia que las ganancias ahora se distribuyen mejor. Surgió, entonces, una derecha social, moderada que, adaptándose a los cambios, mantuvo su poder relativo, ingresando a un sistema democrático de gobierno y compartiendo con otras fuerzas en los parlamentos y autoridades, las decisiones fundamentales para dar el rumbo que los países requirieron en este contexto de modernidad democrática.

La extrema derecha: territorio, país, propiedad, identidad

Veamos a continuación algunos de los lineamientos de la reformulación de este proyecto derechista. Si pensamos las bases de la modernidad, el concepto de territorio nos deriva a otros pilares importantes para el proceso. La idea de lo sedentario, es uno de ellos y otro, es la identidad. La expansión de la propiedad moderna conduce al objetivo de poseer otras tierras (colonización europea en América Latina), donde se asiente la instalación de una matriz fundante (propiedad privada). Y, en esta lógica de privatización, el territorio comienza a pertenecer a alguien, a las fuerzas conquistadoras y dominantes (Guerra, 2023). Esto significa que, una vez allí, ese territorio pasa a ser repensado y reordenado en función del proyecto moderno. Esto es, señalar que es un espacio que tiene dueño y que no es un lugar disponible para cualquiera, no pueden ingresar terceros sino sólo sus "propietarios". De manera que tenemos tres elementos: el territorio apropiado, poseído por un personaje, dueño o propietario como segundo elemento y, luego, un tercero, correspondiente a los otros, ajenos, que pasan a ser extranjeros no autorizados para ingresar al espacio apropiado. Así, la idea de propiedad, de propietario y de no propietario, define parte de la esencia de la modernidad. Y, además, el propietario es hombre y no mujer.

Si nos situamos en el origen de las naciones modernas, la apropiación lleva al conquistador a quedarse en el lugar, determina que su población se radique allí, pero para que esto tenga el sustento emocional, es necesario, además, que se identifique. Es decir, los colonizadores construyeron una definición de sí mismos, una identidad. Todo esto refiere a lo que conocemos como países, fronteras, límites, valores patrios y la construcción del Estado-Nación. Pero, es

necesario comprender que toda esta dinámica es una subjetividad (Deleuze y Guattari, 1972), es la manera de pensar de la modernidad. No obstante, existen otras formas de ver el mundo, aunque este proyecto moderno nos convence que su versión es la única.

Como ya sugerimos, esas particularidades avanzan en otro ámbito, hacia definir si se es hombre o mujer, que es una de las exigencias de la modernidad y, luego, más todavía, ello sigue con la importancia de la familia, la cual debe poseer una propiedad y una casa que marca igualmente lo que es dentro y afuera. El dueño de la casa es el propietario de ese pequeño territorio y los otros que no lo son, no pueden entrar, tienen que tener su propio lugar, son otros con otra personalidad, otro yo, con otras características, pero cada uno es una entidad fija, tiene una definición, nadie debe ser indefinido. Entonces, así tenemos territorio, propiedad, país, casa, propietario, un ser que tiene una personalidad, un yo, una familia, una nacionalidad, una pertenencia, una bandera. Fijar, tener forma, sedentarismo, definir, identificar, precisar, establecer, conformar, son entelequias del mismo proceso moderno (Guerra, 2023).

Lo anterior nos permite ir describiendo la construcción del proyecto progresista, basado en la pérdida de un elemento fundamental para la derecha: la propiedad privada. Para ello, nuestro recorrido intenta hacer comprender la forma en que la derecha ha elaborado esa entelequia.

Como la derecha señala posteriormente, según Kayser (2015), la etapa previa al progresismo en los siglos XIX y XX, fue un periodo en que la propiedad y las tierras eran un proyecto de vida. Fue la verdadera sociedad, la adecuada, la mejor expresión de la evolución, el mejor logro y, por lo tanto, la destinada a prevalecer y existir por encima de otras, fundamentalmente, las sociedades indígenas locales. A partir de este punto comenzamos a ver, entonces, lo que realmente ha perdido la derecha y qué la mueve a transformarse en extrema derecha.

Fundamentos del discurso: patriarcado, determinismo biológico, racismo

Uno de los fundamentos de la modernidad y de la derecha, es el patriarcado, en tanto no se trata solamente del dominio del hombre sobre la mujer, sino el privilegiar al hombre como el hacedor, el actor principal de la gestión del proyecto moderno. En él se deposita la misión de la expansión de los límites para salir de Europa y conquistar otros continentes. Ello a través de la fuerza, la violencia y la masacre dirigida a la instalación forzada de esa sociedad. La continuidad de este rol privilegiado se preserva en el tiempo, igualmente, al hacer recaer la posesión de los bienes en el hombre. De

modo que la propiedad privada, la herencia y el control del territorio se trasmite de generación en generación a través de la acción del hombre como el único autorizado para ello.

Sin embargo, y he aquí la tragedia para la derecha, todo este proceso sufre una implosión, un estallido desde dentro. En distintos momentos del siglo XX y, especialmente, en estos primeros años del siglo XXI, han surgido elementos críticos que perforan la propuesta moderna y ellos están radicados en el feminismo, la diversidad sexual, los movimientos afrodescendientes, indígenas y medioambientalistas, entre otros, llamados también movimientos por la identidad, que exigen la conformación de otro paradigma social. Todas estas son nuevas definiciones del mundo que, al ser planteadas desde una perspectiva alternativa, ponen a la modernidad y a la derecha en conflicto.

Pero también las reivindicaciones de los movimientos por la identidad han marcado una demanda totalmente distinta a las desarrolladas en el pasado reciente por el proyecto progresista. Ya no se trataba de igualar o de una redistribución, de más impuestos, ya no era una regulación del monopolio económico. Lo que estaba ocurriendo era un desafío al tipo de relaciones sociales tradicionales basadas en la impronta del patriarcado, en la experticia, en la fábula de los apellidos, en la valorización uni-cultural europea y norteamericana, en el proyecto consumista individualista y exitista, en el capacitismo heteronormativo (Mcruer, 2021), en la inteligencia añadida sólo a los varones y a las clases blancas, basado en un concepto racista de la conformación social. Lo que estaba ocurriendo, era un ataque al alma de proyecto de la derecha y de la modernidad.

La derecha y su más reciente expresión, la extrema derecha, percibieron la crisis vital que estaba comenzando a vivirse con el ascenso de estos nuevos movimientos sociales. Por cuanto, la situación no se trataba de una lucha por un botín, del cual día a día perdían una parte, sino que elementos fundamentales de la esencia de su sociedad estaban poniéndose en cuestión. Estaba apareciendo en el horizonte un nuevo diseño social inimaginable como realidad, cuyos parámetros no son comprensibles para ese antiguo poder ni para muchos, más allá de la derecha.

Entre otros protagonistas, la propuesta feminista y sus derivaciones es un rediseño del mundo y, visto desde cierta distancia, es una revolución social. Pareciera que no es así, porque estamos acostumbrados a que un proceso de tal magnitud es producto de una confrontación, con altos niveles de violencia. Sin embargo, esta revolución social es distinta, dado que la lucha está definida de otra manera. No se trata de una batalla de un grupo contra otro, sino de un cambio de piel ocurrido en nosotros mismos, es una metamorfosis en la misma libélula, metafóricamente es como una conversión propia de una religión a otra, es entrar en un agujero negro, sin saber cómo se saldrá

al otro lado. Es una revolución de la dimensión ontológica de nuestra realidad. Esta revolución rompe con la propiedad, con su acumulación, y todo lo que conlleva, asociada a un lugar físico como un territorio, un país y luego a la ciudad, a la familia, a la casa y su dueño, a una personalidad individual, a un yo, a todos aquellos elementos fijos y estables. Esta redefinición social estaba comenzando a construir otro mundo.

Según Judith Butler (1990), las reivindicaciones feministas son exigencias muy importantes, pero pudieran parecer no lo suficientemente poderosas para producir una fractura o un rediseño de la modernidad. Sin embargo, dado como se han producido los hechos durante el siglo XX, el feminismo efectivamente ha dado curso a una nueva concepción de lo social y, con ello, al inicio de un nuevo proyecto de sociedad.

Profundizando, como ejemplo, sólo en uno de estos factores, la diversidad sexual, a través del movimiento gay, LGTBIQA+, quita el piso a la idea clásica de la familia y se abre a un concepto diferente de pareja y de descendencia, con un concepto de sexualidad que deja atrás el determinismo biológico. Una pareja hoy puede constituirse sobre bases emocionales y culturales. La propuesta de la diversidad sexual clarifica la enorme atadura que ha urdido la modernidad para sostener sus sociedades en base al determinismo biológico, célula básica de todo el sistema social, que en su concepción obliga y empuja un discurso de la extrema derecha orientado a la conformación de una sociedad no construida culturalmente. Lo que lleva (desquiciadamente) a la idea de que la sociedad está conformada de modo “natural” con diferencias sociales donde unos son privilegiados y otros no. Una realidad biológica casi determinada genéticamente, frente a la cual no cabe un cuestionamiento y resultaría inconcebible pensar en una estructura social distinta. Las sociedades alternativas serían sólo una fantasía, pues la única salida posible, es la que ya está determinada por la naturaleza. Así lo sugieren, aunque no explícitamente, autores como Pankaj Mehta (2014), Kayser (2015) y Caicedo (2016).

Así, surge uno de los soportes del discurso de la extrema derecha como respuesta a los movimientos sociales: la familia, “célula básica de la sociedad”, que hoy se ha transformado en la “célula madre”. Volver a las células madres sería el rescate de nuestra esencia, validar los elementos puros, que se encontrarían en el centro inamovible de nuestra existencia. El mismo concepto de madre, como un ser que da origen a la vida. Su existencia es una realidad mágica, sin discusión, dado que es desde allí donde venimos. Criticar estos fundamentos sería ir en contra de lo propio, lo más íntimo.

Siguiendo en esa lógica, en otra arista está el tema de la raza, las razas, las especies. Los seres humanos seríamos la especie más evolucionada de la naturaleza, lo que expresa una condición incuestionable. Por lo tanto, el que estemos en la cúspide de la pirámide de la vida, nos da la autorización para dominar al resto de las especies y conducir al mundo en la dirección que decidamos, por cuanto somos la especie superior (Álvarez, 2017). Lo mismo ocurre al interior de la condición humana. Existirían las razas y, tal como critica Aníbal Quijano (2017), estas conformarían una jerarquía donde las morenas se encuentran en la base y las blancas en la cima. Esto nuevamente sería una determinación biológica y genética, no se podría cambiar. De modo que las razas de la cúspide están autorizadas biológicamente a conducir el mundo y a dominar a las otras. Por otro lado, las razas de la base son inferiores y su rol no es otro que servir de mano de obra para trabajar y sostener la sociedad humana[27].

Un ámbito muy interesante en este sentido, refiere al tema de la barbarie, campo de interpretación de la sociedad desplegado en la obra *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (2007), publicada en 1845 por Domingo Faustino Sarmiento, vigente con fuerza a fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, aunque sus rezagos perduran hasta hoy. Ello, para decir que la construcción de la sociedad moderna debe estar conducida por la civilización. Pero allí hay otro factor constituyente que es la localización geográfica, que apunta a señalar que en las ciudades se encuentra lo mejor de la civilización. Todo aquello distante de las ciudades, corresponde a la barbarie, como es el caso de las poblaciones que viven en las zonas rurales, en las selvas, en los desiertos y en otras latitudes, en las zonas agrestes, en las montañas. No se señala directamente que la civilización es fruto de lo biológico, pero, de alguna forma se apunta a decir lo mismo en tanto la civilización estaría conformada por razas blancas. Sería lo mejor de la especie, con capacidad de construir sociedades complejas con Estado, incorporando la idea de Dios, tal como lo plantea Hegel (1999). Esta situación, se vuelve a repetir en relación a la imposición de la sociedad moderna sobre la naturaleza. La división entre evolución humana y naturaleza, lleva a una jerarquía donde la sociedad se impone y la naturaleza se transforma en la proveedora de los nutrientes para el desarrollo de la misma.

Concluyendo este apartado, lo que estamos haciendo aquí es develar elementos esenciales del discurso de la extrema derecha, que ella no admitirá, dado que esta mirada ha sido encubierta y

[27]Algo similar existe, como concepto en India y en otras sociedades que elaboran la condición de “castas”.

denunciada como falsa por la ciencia y el avance del conocimiento. No obstante, este sedimento se encuentra en la columna vertebral del relato de ese sector.

Estrategias para recuperar lo perdido

La estrategia de la extrema derecha para reinstalarse en el poder es construir una narrativa suficientemente coherente, creíble, que explique por qué se debe abandonar el apoyo al progresismo y seguir al proyecto libertario. Lo importante aquí, no sólo es la narrativa, sino tocar el alma de la población, de modo que ésta se conmueva y haga un giro en su mirada. No se trata sólo de un buen acto de creación, sino de un argumento que haga sentido.

De acuerdo a lo expuesto más arriba y apelando a ese sustrato profundo de la psicología social de la comunidad, la extrema derecha esgrime un primer argumento de una narrativa que circula en torno a la identidad y a la propiedad. Señala que la sociedad actual, manejada por el progresismo, se encuentra en una situación catastrófica, agregando que estos líderes que conducen el Estado, han llevado al país y a la población hacia una tragedia, al borde del abismo.

El segundo argumento está asociado a que el culpable es el progresismo, que ha colapsado el Estado, es decir, lo ha construido excesivamente grande, innecesario, que absorbe y mantiene a cientos de miembros y partidarios que actúan como parásitos del mismo y serían verdaderos zánganos que no producen, succionando sus recursos sin nada a cambio. Se construye así la figura de un enemigo, culpable de todos los males, a quien hay que atacar y sacar del poder, de paso, ser declarado interlocutor no válido. Un ejemplo de esto es la visita del presidente Javier Milei a Chile, en agosto del 2024, realizada sin cumplir con el mínimo protocolo de saludar al presidente en ejercicio, Gabriel Boric, (Paillal, 2024). Hizo lo mismo con el presidente de España, Pedro Sánchez, unos meses atrás. Así, se considera al enemigo como un agente corrupto, a quien no cabe dirigirle la palabra.

Según Kayser (2015), esta crítica al manejo del Estado, continúa señalando que los fondos utilizados para las políticas públicas y sociales dirigidas a los sectores desposeídos no resuelven nada y se transforman en un derroche, en una simple dilapidación, lo que lleva al país a desfondarse. Esto, dado que los pobres y los migrantes son poblaciones cuyas necesidades no se pueden satisfacer y son un tonel sin fondo, de modo que los recursos ocupados nunca tendrán retorno y serán perdidos.

Entonces, lo que tenemos sería la pérdida de recursos por parte del progresismo. De acuerdo a lo que inferimos de lo que sustenta Fernández (2024), son dineros usufructuados que vienen de los que trabajan, de los sectores que realmente producen y sostienen al país, los ciudadanos de bien, que con su sudor y esfuerzo intentan ganarse legítimamente la vida. Sin embargo, los excesivos impuestos que deben pagar van a parar al Estado y luego son derrochados, lo que demuestra la injusticia y deja en evidencia el abuso ejercido por los corruptos en contra de los buenos ciudadanos.

El tercer argumento utilizado por la extrema derecha es que los pobres y los inmigrantes son una población que el progresismo ha transformado en víctima de la sociedad y, por ello, existiría una culpa y una deuda de la que habría que hacerse cargo y que es necesario compensar. Al contrario, para la extrema derecha, los migrantes tienen que permanecer en sus respectivos países y no venir a quedarse con el trabajo de los nacionales. Tampoco se debe usar recursos fiscales para, equivocadamente, ayudarlos. Por otra parte, los pobres son tales porque no hacen esfuerzos por trabajar y estudiar ni de integrarse al mercado, de modo que la causa de su situación, son ellos mismos y ésta no viene de la sociedad ni de ninguna suerte de explotación.

En esta misma lógica, cuando el progresismo plantea las políticas de la igualdad, señalando que la sociedad es desigual, a partir de lo cual promueve el Estado de bienestar y las políticas públicas, la extrema derecha contra-argumenta, señalando que las sociedades son desiguales por naturaleza y que la política de sacarle dinero a los ricos a través de los impuestos para pasarlo a los pobres, lo único que consigue es que estos sigan siendo pobres y los ricos también lo sean, a partir de lo cual el proyecto libertario denomina a estos gobiernos “empobrecedores” (Blanco et al., 2023).

El cuarto argumento se refiere a que, una vez establecido el diagnóstico de que la sociedad ha sido llevada a una catástrofe, lo que queda es salvarla. No es posible esperar que el mismo progresismo lo haga, pues está realizando lo contrario, hundirla cada día más. Por tanto, la salvación debe venir desde afuera y es la extrema derecha la que puede hacerlo. En ellos está la claridad, la moral, la capacidad, la pureza y, principalmente, la legitimidad de salvar la sociedad de esta situación.

Esto último, la legitimidad, es el quinto argumento que nos retrotrae al marco interpretativo profundo del proyecto libertario: en el pasado se vivió un momento de bonanza social, en que estaba presente la tranquilidad y la satisfacción de los pobladores de la nación, de manera que, ahora, se trata de llevar al país y a la sociedad de nuevo a ese momento de gloria, a ese momento sublime de bienestar. En América Latina se trata de valorizar el siglo XIX. En Argentina, los primeros años del siglo XX; Donald Trump lo plantea como el momento en que EE.UU. controlaba el mundo

durante el siglo XX, especialmente en la Segunda Guerra Mundial. Es decir, la recuperación es volver al país y a la sociedad a un momento en que, según su punto de vista, se estaba mejor. De acuerdo con ese discurso, habría que agregar que América Latina en ese momento estaba mejor porque quienes la conducían, sin oposición, eran precisamente los criollos, hijos de los conquistadores, la oligarquía y luego la burguesía industrial, que conformaron las sociedades europeizadas en función de sus privadas necesidades de bienestar.

Para llevar adelante esta estrategia y ganar el poder, la extrema derecha hace uso de este discurso, de esta narrativa unida a las *fake news* (ver Rozas, G. *El movimiento de la posverdad y la importancia del relato*, pp.125-147), con un control de las redes sociales y manejo de los medios de comunicación. Es decir, usa todo su poder comunicacional y, dado su poder económico, planteando un escenario desequilibrado con mayor presencia mediática y estableciendo su agenda temática.

La necesaria reestructuración del movimiento progresista

Este proceso de ascenso de la extrema derecha en nuestros países en América Latina muestra que la izquierda y el proyecto progresista, no ha sabido comprender el momento en el cual se encuentra la sociedad en los recientes años, mientras la derecha sí lo ha hecho y ha tomado la delantera. Frente a ello, cabe preguntarse cuál debiera ser el camino de solución a recorrer por parte del progresismo. No es una línea fácil de definir y se requiere debatir al respecto, no obstante, según Stefanoni (2016), pueden vislumbrarse algunos elementos.

Como ya hemos señalado, el proyecto progresista mantiene una argumentación localizada en los años 50-60 del siglo XX, centrada en la redistribución de los ingresos bajo la lógica del Estado de bienestar, de modo de alcanzar la igualdad en un proyecto de modernidad democrática. Este argumento, valioso en su momento, hoy ha sufrido una pérdida de sustentación, dados los cambios del actual siglo XXI, con la emergencia contundente de los movimientos sociales contemporáneos. La satisfacción de la población, si bien requiere adecuadas condiciones de vida, presiona por reconocimiento de pertenencia a grupos particulares, que, *grosso* modo, no se condicen con la modernidad, como, por ejemplo, las ya mencionadas reivindicaciones de la diversidad cultural, producida por las migraciones, el feminismo o la diversidad sociogenérica.

El proyecto progresista debiera avanzar en la elaboración de un esbozo, prefigurar, imaginar una nueva sociedad para los próximos cien años, rediseñando la actual. Es decir, pensar hacia el futuro,

cómo debiéramos vivir, en acuerdo a las nuevas demandas profundamente sentidas por las poblaciones actuales. Y ello, probablemente, implica repensar la modernidad y visualizar una nueva superficie social, que eche por tierra o despeje el excesivo acento sobre el progreso y los avances tecnológicos, basados en la idea de la evolución y, por otra parte, se centre en la convivencia de diferentes grupos sociales capacitados en habilidades de diálogo, de intercambio, de convivencia, de conversación y de compresión mutua, incluso considerando un intercambio epistemológico (Natanson, 2022). Este acento en las relaciones sociales, en una mejor expresión de las significaciones de las personas, en el crecimiento del mundo de la convivencia y la coexistencia, son los temas relevantes. Debe dejarse en un segundo plano la actual excesiva importancia puesta en la economía, en la acumulación y en el individualismo. Las sociedades del futuro son más colectivas, pero, al mismo tiempo, capacitadas en establecer armonía social y no son la antigua y degradada competencia de los ganadores.

Finalmente, comprender que, en este nuevo escenario de posmodernidad, más que el tema de la verdad, lo que importa hoy es la conformación de un relato para o desde el progresismo, que plantee estos temas de manera coherente, absolutamente creíble y significativa. Este último punto es muy importante, por cuanto la narrativa es una argumentación que sepa recoger el sustrato afectivo ancestral de la población. Y ese es trabajo pendiente a realizar.

Conclusiones

Como se trata de un tema en desarrollo en la política del continente, establecemos algunas conclusiones preliminares y no definitivas. En el transcurso del siglo XIX al XXI, hemos visto el tránsito que ha seguido la derecha desde la oligarquía criolla hasta su versión más extrema, proceso en el cual, desde tenerlo todo, comienza a perder el poder, por el ascenso del progresismo a nivel mundial, incluyendo América Latina. En esa dinámica, la derecha logró mantenerse en equilibrio, adaptándose a una modernidad democrática que implicó pérdidas, pero al mismo tiempo se ganó en bienestar al conjunto de la población.

No obstante, la emergencia cada vez más potente del feminismo y de otros movimientos, con sus demandas y cuestionamiento a la misma modernidad, sostenida por el patriarcado, viene a poner en duda y a desestabilizar elementos esenciales como la propiedad privada y dimensiones asociadas

a ella como la identidad, la libertad, la familia y otros, que hacen al mundo de la derecha innecesario e injustificable, lo que pronostica su muerte social.

Si bien ese nuevo mundo al que nos referimos está en proceso y los futuros cambios están en disputa, estos apuntan a salirse de lo estable para entrar en un mundo en movimiento, en el cual nuestra realidad ya no está definida por aquello que más nos controla: la propiedad, síntesis de lo fijo. Ya no hay un centro, no hay un lugar de confluencia, no hay un lugar hegemónico, todo lugar es valioso, ni hay jerarquías. Las diferentes culturas son relevantes en sí mismas, la comparación no tiene sentido, de modo que la economía ya no necesariamente busca la riqueza, sino el bienestar.

Ello permite comprender y poner en práctica lo demandado por el feminismo y otras identidades: romper con el patriarcado, aceptar las diversidades sexuales, la fluidez del género, validar a las personas de color y la interrelación e interculturalidad entre distintas expresiones comunitarias, así como el respeto y convivencia con la naturaleza.

Tal vez no es que esto implique un derrumbe del proceso moderno, pero sí una dinámica que exige cambios que nos hablan de un nuevo paradigma, un nuevo diseño y, eventualmente, aunque suene aventurado, una revolución social. Frente a ello, la derecha reacciona y comienza a elaborar una recuperación de sus elementos esenciales y clásicos, los cuales, al ser reflotados mediante la construcción de una nueva narrativa, logran tocar fibras profundas de la población, especialmente aquella que se encuentra al límite en su ingreso a la modernidad, que recibe bien este discurso orientador frente a los cambios del siglo XXI. De cierta manera, entonces, la derecha, ahora extrema, se reinstala, poniendo en jaque al movimiento progresista. Lo que queda por delante para el progresismo es aumentar su capacidad de comprender estos procesos sociales, combatir los argumentos de la derecha, desinstalando sus bases decimonónicas y, especialmente, avanzar en construir una nueva narrativa que incorpore a los movimientos por la identidad, en un nuevo rediseño social para todo este nuevo siglo.

Referencias

Álvarez, J., (2017). Evolución biológica y evolución cultural: Una analogía propia a propósito de la Teoría de Martin Stuart- Fox. *Scripta Philosophiæ Naturalis*, 11.

Blanco, V.; Musalem, E. & Rozas, G. (2025). El Coletazo del Dinosaurio: Deconstrucción del discurso de la extrema derecha. En *Aproximaciones al discurso de la Extrema Derecha. Dossier N°10.*

Programa de Estudios Comunitarios. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile (pp. 9-19).

Butler, J., (1990). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Routledge.

Caicedo, O. D. (2016). El concepto biológico de cultura: Las raíces animales de la cultura humana. THÉMATA. *Revista de Filosofía*, *53*, 119-140.

Casquete, J. (2024). ¿Por qué crece la extrema derecha en Europa? *The Conversation*. https://theconversation.com/por-que-crece-la-extrema-derecha-en-europa-232191

Cooperativa. (2024). El show de Milei: Mezcló rock, la teoría económica y las proclamas abortistas. Cooperativa.cl https://cooperativa.cl/noticias/mundo/argentina/javier-milei/el-show-de-milei-mezclo-el-rock-la-teoria-economica-y-las-proclamas/2024-05-23/075007.html

Cruz Olmeda, J. (2019). ¿Por qué ganó Bolsonaro en Brasil? *Revista Mexicana de Sociología*, 81(3)665-674.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *El Anti-Edipo*: *Capitalismo y esquizofrenia*. Minuit. Fernández, D. (2024). ¿Cómo construye su narrativa Javier Milei? La mirada de especialistas en análisis de discurso. *Universidad Austral*. https://www.austral.edu.ar/como-construye-su-narrativa-javier-milei-la-mirada-de-especialistas-en-analisis-de-discurso/

Gaudichaud, F., Modonesi, M., & Webber, J. R. (2019). *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI*: *Ensayos de interpretación histórica*. UNAM Ediciones.

Garretón, M. A. (2015). Hacia un nuevo progresismo en América Latina. En R. Annunziata (Ed). *¿Hacia una mutación de la democracia?* (pp.69-88) Prometeo Libros.

Guerra, P. (2023). La propiedad privada como canon: Notas para su deconstrucción. *Revista de Derecho* (Valdivia), *36*(1). https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502023000100091

Grez, S. (2023). *Movimiento obrero, Estado y emancipación de los trabajadores: Chile,1888-1927.*Ediciones del Despoblado / Facultad de Filosofía y Humanidades.

Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.

Kayser, A. (2015). La tiranía de la igualdad: Por qué el proyecto de la izquierda destruye nuestras libertades y arruina nuestro progreso. *El Mercurio.*

La Nación. (2024). ¿Qué es la ley ómnibus que se debate en Diputados? *La Nación*. https://www.lanacion.com.ar/politica/que-es-la-ley-omnibus-nid09012024/

McRuer, R. (2021). *Crip: Signos Culturales de lo queerr y de la discapacidad.* Kaótica Libros.

Minutella, E. (2020). ¿Dónde quedó el progresismo? *Nueva Sociedad: Democracia y política en América Latina.*https:// www.nuso.org/articulo/donde-quedo-el-progresismo.

Natanson, J. (2022). La nueva izquierda. Nueva Sociedad: *Democracia y política en América Latina*.https://nuso.org/ articulo/la-nueva-nueva-izquierd/

Ovares Sánchez, C. (2023). Los progresismos como concepto teórico y familia política. *Perspectiva Friedrich-Ebert-Stiftung*. https://library.fes.de/pdf-files/bueros/fesamcentral/20658.pdf

Paillal, B. (2024). Javier Milei visitará Chile, pero no se reunirá con el Presidente Gabriel Boric. *Diario Uchile*. https://radio.uchile.cl/2024/08/01/javier-milei-visitara-chile-pero-no-se-reunira-con-el-presidente-gabriel-boric

Pankaj Mehta. (2014). El resurgimiento del determinismo biológico en la era neoliberal. *Sin Permiso*. https://www.sinpermiso.info/textos/el-resurgimiento-del-determinismo-biolgico-en-la-era-neoliberal

Pérez Gallardo, M. (2024). Una ultraderecha fortalecida en Europa: ¿Cómo se explica su creciente apoyo electoral? *France 24*. https://www.france24.com/es/europa/20240611-una-ultraderecha-fortalecida-en-europa-c%C3%B3mo-se-explica-su-creciente-apoyo-electoral

Quijano, A. (2017). Raza, etnia y nación en Mariátegui:Cuestiones abiertas. En Z. Palermo & P. Quinteros (Eds.). *Aníbal Quijano: Textos de fundación*. Ediciones del Signo

Sarmiento, D. F. (2007). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Gradifco.

Stefanoni, P. (2016). ¿Alba o crepúsculo? Geografías y tensiones del "socialismo del siglo XXI". En M. Leiras, A.Malamud, & P. Stefanoni (Eds.). *¿Por qué retrocede la izquierda?* (pp.81-). Capital Intelectual.

PARTE 3: OTRAS MIRADAS, SABERES Y DISCURSOS

La ontología relacional como agenciamiento micropolítico:

Aportes conceptuales a la política latinoamericana

JAVIER BRAVO[28]

UNIVERSIDAD CENTRAL

Resumen

El capítulo tiene el objetivo de realizar una propuesta dinámica y no esencialista de las ontologías relacionales, aplicando conceptos de la filosofía política de Deleuze y Guattari para analizar las transformaciones históricas y relacionales de las resistencias indígenas. Se comienza con un repaso de las nociones de las ontologías dualista y relacional, definidas por la ontología política latinoamericana. A partir de los cuestionamientos a estas concepciones, concebidas como esencias inmutables y ajenas a las influencias de la historia, se propone una ontología basada en las nociones de devenir, agenciamiento, cuerpo sin órganos y deseos. Este punto de vista se ilustra con casos concretos de la resistencia del pueblo mapuche en Chile frente a proyectos extractivistas. Se concluye que los mundos indígenas serían agenciamientos micropolíticos expuestos a transformaciones permanentes, en virtud de los principios éticos y políticos que los rigen en determinados momentos históricos. Así, se evita el esencialismo y se comprenden las luchas ontológicas como procesos dinámicos y relacionales. La ontología como devenir permite comprender cómo diversas agencias se ensamblan en los mundos relacionales, estudiados por la ontología política latinoamericana.

Palabras clave: Ontología relacional, agenciamiento micropolítico, devenir.

[28]Doctor en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile. Psicólogo por la Universidad Central de Chile. Docente en la Universidad Central de Chile, de psicología comunitaria en la Universidad de Santiago de Chile y la Universidad Santo Tomás. Investigador especializado en pueblos indígenas e interculturalidad.

E-mail: javierbravob@gmail.com

Introducción

El presente texto se enmarca entre la filosofía política, la antropología social y la psicología comunitaria, y tiene el propósito de aportar a la comprensión de las luchas y resistencias indígenas en el territorio latinoamericano. Enriquece la teoría de la ontología política que se ha dedicado a estudiar los conflictos socioambientales desde un punto de vista ontológico, y que considera la multiplicidad de mundos que coexisten en el pluriverso. Una de las críticas que se ha hecho a esta mirada, radica en la polarización o concepción de la ontología como estancos aislados unos de otros, resabios del esencialismo filosófico y del culturalismo antropológico.

Por esta razón, se recurre a la filosofía política de Deleuze y Guattari para construir una visión dinámica de la ontología y abierta a las transformaciones históricas, alejada de nociones estáticas. Se utilizan los conceptos de agenciamiento, cuerpo sin órganos, territorialización, desterritorialización, deseo y líneas de fuga. Con este arsenal de conceptos se comprende la multiplicidad de agencias de los mundos indígenas contemporáneos que poseen características híbridas en su constitución.

Se comienza con una descripción de los conceptos de la ontología política, desde los autores Escobar, Blaser y De La Cadena, se profundiza en las nociones de ontología dualista, relacional y las diferencias ontológicas. Después se revisa la filosofía política de Deleuze y Guattari para nutrir el bagaje teórico de la ontología política, concibiendo los agenciamientos entre ontologías. Con esto se puede entender la exposición a la multiplicidad de influencias que hacen cambiar la forma y contenido de ciertos aspectos ontológicos a lo largo de la historia. A partir de estas reflexiones, se realiza un análisis para comprender la ontología como un agenciamiento micropolítico centrado en las relaciones moleculares del plano de inmanencia.

La ontología política

La ontología política latinoamericana proviene del giro ontológico de las ciencias sociales (Descola, 2001; Viveiros de Castro, 2013; Holbraad & Pedersen, 2017), y se centra en analizar y abordar los conflictos socioambientales que surgen en territorios indígenas. Estos conflictos son resultado de intervenciones extractivistas y proyectos de inversión, como hidroeléctricas, parques eólicos, petroleras, mineras y forestales. Desde el punto de vista de la economía de mercado neoliberal, estos proyectos son rentables y alimentan los mercados nacionales y la exportación, no obstante,

en los territorios donde ocurren este tipo de intervenciones, tienen consecuencias que atentan contra el bienestar de las poblaciones.

Antropólogos/as latinoamericanos, como Blaser (2013, 2019), De la Cadena (2008, 2015) y Escobar (2009, 2015), reflexionan sobre la diversificación de la política moderna en relación con las defensas territoriales de los pueblos nativos. El término "ontología" se utiliza para examinar las premisas que los grupos sociales adoptan para comprender las entidades presentes en la realidad. La ontología de estos grupos se fundamenta en las prácticas que llevan a cabo y en las historias o narrativas que construyen sobre la realidad (Blaser, 2013; Escobar, 2015).

Según Escobar (2009, 2012, 2014, 2015), los mundos indígenas y afrodescendientes latinoamericanos se encuentran inmersos en una lucha ontológica por la vida y la supervivencia de sus culturas en sus territorios. Estos mundos han enfrentado amenazas históricas desde el colonialismo del siglo XVI y, en la actualidad, se ven asediados por proyectos neoliberales, mayormente extractivistas (Gudynas, 2015). Estos proyectos interrumpen las formas de vida tradicionales en favor de prácticas impuestas en nombre del desarrollo, resultando en la destrucción de ecosistemas y las formas de vida vinculadas a la naturaleza.

Escobar (2014) define la ontología como aquello que ciertos grupos perciben como real, lo existente en el mundo y vital para su sobrevivencia. Además, la ontología emergería de las prácticas y relaciones de estos grupos, donde el mundo sería el resultado de una enacción, una construcción activa a partir de acciones y tradiciones. En este sentido, los mundos no son estáticos, sino dinámicos mientras se realicen acciones. Por último, la ontología se refiere a las narrativas o historias que estos grupos tienen sobre su pasado, presente y futuro, como los mitos y leyendas, que contienen enseñanzas profundas sobre el origen de su cultura y valores que consideran esenciales para preservar sus formas de existencia individual y colectiva.

Escobar (2012, 2014 y 2015) describe a las formas de vida indígenas y afrodescendientes como "ontologías relacionales", que reconoce que la capacidad de agencia no es exclusivamente humana, ya que diversas entidades, especialmente naturales y espirituales, también actúan como agentes. Esto implica que el ser humano es uno más dentro de una cadena de entidades que contribuyen a construir la realidad social. Lo relacional implica que todo está vinculado entre sí, el término "todo" abarca tanto la vida humana como no humana, incluyendo la naturaleza, el universo, los espíritus, las personas y los animales. No hay elementos aislados sin significado; incluso eventos aparentemente fortuitos, como accidentes o enfermedades, se consideran efectos de ciertas

acciones, entrelazados en una red de relaciones interdependientes. La relacionalidad también implica que el mundo no está dado, sino que se construye a través de las relaciones. Nada existe de manera aislada, ya que las cosas son lo que sus relaciones les posibilitan que sean. Por ejemplo, algunas comunidades indígenas atribuyen las enfermedades no sólo a desórdenes biológicos, sino también a transgresiones de normas ancestrales de la comunidad.

Escobar (2014, 2015) identifica una lucha entre los mundos relacionales y otro tipo de formas de vida que denomina "ontologías dualistas". Estas últimas son el mundo moderno colonizador y se caracteriza por sostenerse epistemológica y ontológicamente en el dualismo cartesiano. Este dualismo divide mente y cuerpo, sujeto y objeto, así como también separa la naturaleza de la cultura, la razón de la emoción, establece distinciones entre civilizados y salvajes, entre otros.

La ontología dualista considera la cultura superior a la naturaleza. En esta perspectiva, el mundo natural está habitado por fuerzas salvajes que deben ser domesticadas para que surja la civilización. Esta visión ontológica, que privilegia la cultura sobre la naturaleza, proporciona el fundamento para que la sociedad y economía dominante justifique la intervención en territorios en nombre del desarrollo y el progreso, supuestos fundamentales de la civilización.

Escobar (2014), entre otros autores, plantea que el mundo no es un universo, es decir una sola ontología dualista, sino que habitamos un pluriverso, la coexistencia de diversas ontologías, las cuales se relacionan muchas veces en torno al conflicto, donde la ontología dualista se ha impuesto a otras formas de vida. Los estudios del pluriverso abogan por un mundo donde quepan muchos mundos, para lo cual, sería relevante diseñar encuentros y situaciones donde las ontologías dialoguen y coexistan de forma respetuosa, permitiendo la emergencia de la vida en todas sus enacciones.

Crítica al esencialismo ontológico

De acuerdo con lo repasado previamente, es posible establecer que la ontología política concibe dos tipos de mundos, uno indígena-ancestral denominado relacional, y otro moderno-capitalista, llamado dualista. De acuerdo con los debates de la antropología social (García Canclini, 1990; Clifford, 1999; Appadurai, 2001; Barth, 1976; Boccara, 2005) esta nueva tendencia teórica caería en los antiguos escollos que la disciplina ha intentado superar, como el esencialismo filosófico y el culturalismo. El esencialismo se refiere a la búsqueda de una esencia inmutable en el interior de las

entidades estudiadas, que está exenta de las influencias de la historicidad, cuyo conocimiento fue el objetivo de la metafísica filosófica y de las ciencias sociales derivadas. El culturalismo corresponde a una implementación de filosofía que desembocaron en pretender definir una cultura por características intrínsecas a los grupos. El problema con estos enfoques es su pretensión de que la cultura podría definirse por sí misma, excluyendo el contexto socio- político, la historicidad y las múltiples interacciones que la transforman a través del tiempo. Además, las consecuencias políticas de tener una concepción de la cultura como una entidad cerrada sobre sí misma, implica una barrera entre el nosotros y los otros, o el endo y el exo grupo, basada en que los miembros de una cultura poseerían características intrínsecas o esenciales, cuya clausura traería conflictos por las diferencias irremediables que habría con los que no pertenecen al grupo. Los bandos que sostienen una visión esencialista pueden ejercer la violencia a lo diferente.

La crítica al esencialismo reconoce que hay grupos que se han adjudicado cierta pureza esencial, pero que ha generado consecuencias como el racismo o el clasismo. Por otra parte, la mirada más enfocada en las adaptaciones ontológicas, expone las transformaciones de los grupos a lo largo de la historia, con la finalidad de adaptarse al contexto, según su proyecto ético político. Tener una visión esencialista de la ontología relacional, implica ver los pueblos indígenas como apegados exclusivamente al pasado, idealizando su cultura, y no considerando las adaptaciones a lo largo de la historia. Al plantear una frontera entre la ontología relacional y la dualista, se impide considerar los intercambios e influencias producidas.

Por las razones expuestas, se plantea una visión ontológica que considere su apertura relacional, que sortee las dificultades teóricas, éticas y políticas de una ontología clausurada sobre sí misma. La filosofía política de Deleuze y Guattari, pone énfasis en el devenir y el agenciamiento, que aluden a las transformaciones y las interacciones entre agentes. El pensamiento de estos autores se enfoca en comprender las luchas anticapitalistas, por medio de los conceptos de deseo y cuerpos sin órganos, los cuales serán utilizados para analizar las ontologías relacionales indígenas, en contextos de conflictos socioambientales.

La filosofía política de Deleuze y Guattari

En esta sección se realiza un resumen de la filosofía política de Deleuze y Guattari, útil para construir una visión teórica dinámica de la ontología que considere la multiplicidad de afectaciones que la hacen devenir en diferentes formas y manifestaciones a lo largo de la historia y las circunstancias.

Deleuze y Guattari (2015) proponen una mirada filosófica de la realidad y del pensamiento basado en su metáfora del rizoma. Se construye en oposición a la metáfora del árbol, que para los autores sostiene la mayor parte del pensamiento filosófico de occidente, que da origen al pensamiento binario, jerárquico, autoritario, leyes, entre otros. En contraposición, el rizoma considera multiplicidades, deseos, líneas de fuga, indeterminaciones, devenir, movimientos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización (Escobar, 2009).

En el AntiEdipo (1985), Deleuze y Guattari proponen que el deseo es social y que no se reduce a carencias individuales que se gestan en la familia. El deseo es un flujo constante de decisiones, anhelos y producciones deseantes de las interacciones sociales. El deseo sería una línea de movimiento que va desde lo inconsciente a lo social y que tiene la capacidad de producir realidad. Para Deleuze y Guattari los seres son máquinas deseantes, entendidas como fábricas productoras de deseos que se interconectan con otras máquinas, en una relación de flujo y corte, donde un elemento produce un deseo, y se vincula con otra que corta ese flujo. El deseo circula entre las máquinas, siendo el deseo por ende una elaboración social (Negri, 2021).

> El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta (…) cada máquina -órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver – el habla, el oír, el cagar, el besar… Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o “ve” su flujo cortado por la otra (Deleuze y Guattari, 1985, p. 15).

Deleuze y Guattari filosofan sobre lo que sucede *entre los cuerpos*, se enfocan en las afectaciones que ocurren cuando hay encuentros entre diversas entidades. No comienzan desde una noción de sujeto que tenga alguna interioridad subyacente a los individuos, sino que se enfocan en las relaciones. El concepto de agenciamiento se refiere a los efectos que ocurren cuando entidades

heterogéneas se interconectan. Estos elementos pueden ser cuerpos singulares orgánicos, elementos no orgánicos o, dicho de otra manera, humanos y no humanos[29].

Los autores introducen el concepto de devenir, como un principio ontológico de su pensamiento, que constituye una noción básica a la que están expuestas las cosas del mundo. El devenir alude a la transformación que se produce en los elementos cuando entran en interacción/agenciamiento. Los elementos entre sí son heterogéneos, es decir, diversos y cuando se relacionan se gestan cambios en cada uno de ellos. Conciben la realidad como un plano de inmanencia o un plano de consistencia, o lo que denominan como univocidad del ser (Negri, 2021), ya que se oponen a las visiones trascendentes de la realidad. No buscan esencias inmateriales o ideas abstractas a lo real, sino que buscan hacer una filosofía de la vida cotidiana que permita observar y desentrañar la realidad misma en sus aspectos más concretos. El plano de inmanencia estaría compuesto por flujos, puntos, líneas, movimientos, lentitudes, velocidades e intensidades. Destacan tres tipos de líneas de flujo de deseo, las primeras las denominan las líneas de segmentariedad dura o molar, las segundas son las líneas de segmentariedad blanda o molecular, y las terceras corresponde a las líneas de fuga.

Las líneas molares, serían aquellas que fijan identidades y que estructuran sustancias y formas, como el estado, la economía capitalista, la familia, los roles sociales, el género binario, entre otros, que son rígidas en el establecimiento de lo real, en base a códigos binarios como masculino/femenino o padre/madre. Estas líneas territorializan o aprisionan identidades.

Las líneas moleculares son flexibles y transitan entre las líneas molares, permean los límites impuestos, y transforman lo binario en algo trans, que va más allá de las definiciones establecidas por la molaridad, por ende, hacen pasar flujos desterritorializados.

Las líneas de fuga son aquellas que se escapan de lo molar y molecular, y son libres a tal punto que, si no son contenidas, atajadas o dirigidas, corren el riesgo de su propia destrucción. Las fugas generan una desterritorialización de ciertos elementos estables en un campo de inmanencia. La

[29] El agenciamiento tiene sus bases en la filosofía de Baruch Spinoza (2021) cuando se refiere a la ética de composición de los cuerpos, en el sentido que los cuerpos afectan y son afectados al entrar en relación unos con otros.

lógica de los campos sociales intenta reterritorializar o retornar al estado molar previo, buscando el orden dentro del caos que puede producir la fuga.

La noción de cuerpo sin órganos (CsO), hace alusión a la liberación de la organización autoritaria de los cuerpos, entendidos estos como cuerpos sociales, como comunidades o agrupaciones que pueden desplegar afectos o intensidades rebeldes, en contra de algún orden establecido. No alude a un cuerpo amorfo, vacío sin órganos, sino que se refiere a una respuesta- rebelde- frente a la organización de los órganos que conforman un cuerpo. Los cuerpos sin órganos se despojan de las organizaciones molares para constituirse como parte de efectos de deseos moleculares.

> Porque el "campo de inmanencia = plano de consistencia" debe, para constituirse, cruzar un terreno caótico, atravesado por agentes confusos y contradictorios. Está en marcha un combate feroz, perpetuo y violento para liberar el CsO del Organismo, del Significante y la Subjetivación, para convertirlas en un Lugar, un Plano, un Colectivo donde el deseo consista (…) (Negri, 2021, p. 44).

Los cuerpos sin órganos producen agenciamientos colectivos de enunciación, que son discursos o narraciones que componen las luchas y dan coherencia a las prácticas emanadas desde las líneas moleculares de deseo. Estos agenciamientos se diferencian de los establecidos por las líneas molares dominantes y tienen la facultad de difundir y fortalecer procesos de rebeldía en los cuerpos sin órganos.

La ontología como agenciamiento micropolítico

Las ideas de Deleuze y Guattari (1985, 2015) son útiles para interpretar el giro ontológico, desde un marco no esencialista y centrado en las interacciones micropolíticas en el plano de inmanencia. La incorporación de estos autores se debe a que otorgan conceptos que están en sintonía con el cuestionamiento al capitalismo que las ontologías relaciones realizan en momentos de resistencia política.

Para estos filósofos, los cambios sociales se producen en la dimensión subjetiva y relacional que denominan flujos moleculares, en contraposición a las transformaciones que buscan cambios estructurales o molares (Guattari & Rolnik, 2021). Sospechan de los cambios grandes estructurales,

ya que consideran que el sistema capitalista coopta[30] los elementos rebeldes, para seguir gobernando a las masas[31]. Utilizando las nociones de Deleuze y Guattari (1985, 2015), es posible obtener una visión no esencialista y dinámica de las ontologías. Los mundos indígenas serían *agenciamientos micropolíticos* que se gestan en las relaciones moleculares entre diversas subjetividades y agencias tanto humanas como no humanas, tanto indígenas como modernas, tanto ancestrales como desarrollistas, tanto locales como globales, entre otras.

Esta perspectiva permite considerar la hibridez del fenómeno ontológico étnico de los tiempos pasados y actuales, que están influidos no solamente por el fortalecimiento comunitario (Montero, 2003) basado en valores, creencias y prácticas ancestrales, sino que también, por influjos estructurales e históricos, que serían producto de las políticas sociales y económicas de los estados capitalistas en el contexto de la globalización[32].

Las ontologías relacionales se enactúan con agencias no humanas, que corresponden a las influencias de la naturaleza y la sobrenaturaleza (Descola, 2001). En situaciones de conflictos socioambientales, los mundos indígenas devienen políticos cuando intentan detener proyectos capitalistas, para proteger a seres sobrenaturales que habitan sus territorios. Como en el caso de lo estudiado por De La Cadena (2015), en su etnografía sobre la defensa territorial de la montaña denominada el Apu Ausangate en Perú, frente a una empresa minera. También esto se reflejó en lo defendido en territorio mapuche lafkenche de Valdivia, donde se protegió el bosque nativo en nombre de un *ngen* (guardián espiritual del bosque) frente a un megaproyecto eólico (Rojas et al., 2020).

Las ontologías relacionales están compuestas por personas que tienen acceso a la comunicación con los no humanos[33], quienes a través de un diálogo espiritual e intuitivo logran traducir los mensajes y transmitirlos a la comunidad, que ahora tiene un mandato espiritual que deviene político cuando

[30] Los autores denominan a este proceso como una axiomatización del *socius* capitalista.

[31] Esta visión de la ontología también ha sido denominada ontología menor, debido a que se gesta en los efectos múltiples donde se intersectan diversas multiplicidades (Núñez, 2010).

[32] La antropología ha denominado a este proceso como etnificación (Boccara, 2005).

[33] De la Cadena, (2015) denominó a los agentes no humanos como seres sintientes.

comanda y motiva las resistencias, recuperaciones culturales, defensas territoriales y reivindicaciones de tierra[34].

La resistencia comunitaria se generaría a partir de una organización social propia de los pueblos indígenas, que también podría obedecer a una reinterpretación de las prácticas de sus antepasados. Estas organizaciones pueden analizarse como *cuerpos sin órganos*, que serían formas de organización social que se escapan del molde estructural etnificado de los Estados-nación, y representan, por tanto, una *línea de fuga que desterritorializa* los intentos desarrollistas de los estados neoliberales. La organización comunitaria de los pueblos indígenas, podría obedecer a una reinterpretación de las prácticas de sus antepasados. Por ejemplo, las comunidades mapuche en resistencia se organizan en base a *lof*, (familias extensas que incluyen los elementos no humanos del territorio), y que pueden ejercer el control territorial (Llaitul, 2013) en reivindicaciones de tierras, y que intentan rescatar el *AzMapu*[35] a cargo de *longko* (líder del grupo), *machi* (curandera/o), *ngenpin* (oficiador de ceremonias), *werken* (mensajero/a), *lawentuchefe* (hierbatero/a), entre otros, no es promocionada por los organismos estatales de desarrollo como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), que estimulan la creación de juntas de vecinos indígenas, sostenida en las figuras de presidente, tesorero, etc.

Los grupos indígenas que se rebelan frente al capitalismo corresponden a *líneas de fuga que desafían el orden económico político dominante.* Por ejemplo, la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), es una organización mapuche que busca la liberación nacional, por medio de la resistencia al capital, la reconstrucción sociocultural del pueblo mapuche y la formación de un movimiento político autónomo:

> Para esta organización, el pueblo mapuche fue colonizado durante la "Ocupación de La Araucanía", principalmente a causa de la expansión del capital hacia los territorios indígenas. Desde esa condición tendrían que edificar una primera etapa de acumulación

[34]La conexión entre estas entidades y los miembros de las comunidades indígenas en resistencia, manifiestan la íntima conexión de comunidad y territorio que alude Escobar (2015).

[35] El AzMapu se comprende como un sistema de normas y códigos que permiten la convivencia armónica entre mapuche y de estos con el *itrofill mogen* (todas las formas de vida incluidas humanas y no humanas) que componen el *mapun* (ecosistema). Para los mapuche, el humano es solamente un ser más entre toda la diversidad de existentes, cumpliendo un rol protector o cuidador del medio ambiente. Los mapuche consideran los seres orgánicos, los *ngen* y *newen* (seres espirituales), con los cuales deben convivir en armonía para asegurar el *küme mognen* (el buen vivir) entre todos (Melin et al., 2016).

> de fuerza para comenzar un proceso de Liberación Nacional. Dicha acumulación de fuerza, se realizaría en tres facetas. Primero, en la resistencia al capital, es decir, las acciones de sabotaje a empresas forestales, turísticas, hidroeléctricas y latifundistas apostados en territorio mapuche. Segundo, en la reconstrucción sociocultural (nguillatünes, rogativas, medicina natural, etc.), unido con la reconstrucción del mismo "ser mapuche", que se expresará en el Weichafe (guerrero). Finalmente, en los aspectos políticos, lograr generar un Movimiento Político Mapuche Autónomo y cimentar las primeras expresiones ideológicas del pueblo mapuche en post de la Liberación Nacional (Pairacan y Álvarez, 2011, p. 8).

Este tipo de agrupaciones cuestionan las bases del estado neoliberal, a través del uso de la violencia política, que les ha traído como consecuencia su represión y criminalización (Pairicán, 2012). El año 2024, el líder de la CAM fue condenado a 23 años de cárcel por delitos de usurpación violenta, hurto y atentado contra la autoridad. Estas medidas estatales buscan una *reterritorialización molar para neutralizar la línea de fuga mapuche.*

Los cuerpos sin órganos de articulación territorial, serían una forma indígena de enacción de los cuerpos en las relaciones donde se agencia la ontología. Está acompañada de *agenciamientos colectivos de enunciación*, compuestos por el rescate y revitalización de la lengua nativa y por los discursos de resistencia, que busca reinstaurar valores y prácticas en miras de la constitución de un sujeto indígena con presencia política en los territorios. Estos agenciamientos colectivos de enunciación, serían también todas las estrategias verbales para enfrentar y colocar en la palestra mediática, los conflictos derivados de los proyectos desarrollistas del estado y las empresas. En este tipo de agenciamientos se suelen utilizar palabras provenientes de la lengua ancestral para conceptualizar aspectos que el lenguaje colonial no logra interpretar. Por ejemplo, en el caso de los mapuche se suelen utilizar conceptos relativos a la normativa ancestral que rige los territorios como *AzMapu*, a la lucha política como el *weichan*, la noción de *wingka* como extranjero invasor que arrebata territorios indígenas, *raquiduam* como el pensamiento mapuche, el *feyentün* que alude al plano de las creencias en el ser y cultura mapuche, o el *itrofillmogen* que corresponde a todas las formas de vida de los territorios, los cuales deben ser defendidos ante las amenazas extractivistas (Melin et al, 2017).

Los cuerpos sin órganos y los agenciamientos colectivos de enunciación de las resistencias indígenas, han sido sistematizadas por el Zibechi (2014), quien pone énfasis en el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias propias de los pueblos indígenas latinoamericanos, que son diferentes a la tradición crítica eurocéntrica. Fundamentando su visión en Fanon y en su experiencia como

activista, sitúa los procesos descolonizadores de los pueblos nativos en la zona del no ser, que es "donde la humanidad de los seres es violentada día a día, hora tras hora" (Zibechi, 2014, p. 66).

De acuerdo con estos autores, es posible interpretar la emergencia de las ontologías relacionales como un agenciamiento ontológico indígena que tendría como sustento la naturaleza y los seres sobrenaturales que poseen capacidad de agencia, *sumada al deseo de ser indígena*, vinculado estrechamente con sus saberes culturales. Visto el deseo como un productor de realidades o movilizador de ontologías que circula entre los cuerpos, los cuales interactúan en los flujos moleculares, circulando el deseo como efecto intersubjetivo de las relaciones comunitarias.

Estas relaciones micropolíticas territoriales estarían agenciadas por el contexto social e histórico global que ha promovido la identificación étnica entendida como etnificación (Boccara, 2005), no obstante, *el deseo circulante intersubjetivo* ha sido la fuerza molecular que ha permitido la reinterpretación de estas influencias globales, generando una línea de fuga o rizomática a la máquina capitalista, tornándose en contra de ella, materializada en la resistencia comunitaria a proyectos de desarrollo que han pretendido instalarse en los territorios[36].

Las ontologías relacionales se agencian también con influencias modernizadoras, dado que hay ciertos grupos que hacen alianzas con partidos políticos del estado, o se vinculan directamente con organismos internacionales, o se relacionan con la academia universitaria, con la finalidad de defenderse en base a los derechos humanos, o para tener mayor influencia social, o de investigar para respaldar peticiones. En el caso de los mapuche, hay algunas entidades como el Consejo de Todas las Tierras en los años 90, que dialogaron con el estado chileno y las empresas forestales para recuperar tierras. Este aspecto es criticado por organizaciones más radicales que rechazan el diálogo con el estado (Barrera, 1999). En la siguiente cita se refleja el caso de Aucán Huilcamán, un dirigente mapuche que se vinculó directamente con la ONU:

> En su condición de werken Internacional del Consejo de Todas las Tierras, Huilcamán comenzó a tener tribuna, desde 1992, en distintos foros de la Organización de las Naciones Unidas y a vincularse con organismos indigenistas europeos. En la estimación de otros

[36] Este deseo puede dar forma a lo que se ha denominado etnogénesis, que alude a la creación de etnias como producto de los procesos de adaptación de los grupos étnicos a las influencias modernizadoras (Boccara, 2005), o también desde un marco teórico ontológico se ha denominado revitalización ontopolítica (Bravo, 2023).

> líderes mapuche, la opción internacional de Huilcamán habría marcado el comienzo de su eclipse. En palabras de Víctor Ancalaf, vocero de las comunidades en conflicto de Collipulli, "la pelea debemos darla en nuestra tierra, no en foros internacionales" (Barrera, 1999, p.48).

Discusiones

El agenciamiento micropolítico de las ontologías relacionales comprende cómo se van dando las interacciones y transformaciones entre mundos. Esta visión, si es vista como una prescripción de cómo deben orientarse las comunidades o grupos sociales, tiene alcances éticos y políticos, en el sentido de sugerir mutaciones o adaptaciones.

El agenciamiento tiene una doble faz; por una parte, permite incorporar elementos diversos entre ontologías, pero, por otra, corre el riesgo de que las ontologías subalternas se pierdan en ese proceso, tomando como ejemplo el caso de la traición a los propios principios y valores[37]. Esta mixtura pone acento en el contexto en el cual las ontologías interactúan con otras influencias, revelando el proceso de comunicación y relación, que hacen posible que se permeen influencias y que se generen adaptaciones, en vistas del proyecto ético político de las ontologías.

No obstante, a pesar de esto es necesario también considerar en el análisis la idea de núcleos ontológicos, un centro desde el cual emanan valores, sentidos, sentires y proyecciones que configuran una ontología. Este núcleo ontológico es el centro interpretado como esencial por las ontologías que deciden en algún momento histórico, situarse rígidamente desde allí, radicalizando acciones y no considerando válidas otras formas de ejercer la política y la emancipación.

Conclusiones

El artículo ha propuesto un punto de vista dinámico de las ontologías relacionales, por medio de la integración de la filosofía política de Deleuze y Guattari con la ontología política latinoamericana, para analizar los conflictos territoriales y las resistencias indígenas. Los ejemplos del pueblo mapuche, grafican cómo las ontologías relacionales se constituyen como agenciamientos micropolíticos en permanente devenir. Este punto de vista comprende las resistencias como parte

[37] Los mapuche denominan *yanakona* a las personas de su pueblo que hacen alianzas con los extranjeros y traicionan su sangre.

de procesos históricos, destacando la relevancia ética y política de las defensas territoriales frente al colonialismo y el extractivismo.

Esta teoría reflexiona las luchas territoriales desde el punto de vista del pluriverso y que, gracias al concepto de agenciamiento, es posible visualizar y comprender las ontologías como mundos que están influyéndose mutuamente, pero que están posicionados en un lugar de poder, uno queriendo expandir la máquina del capitalismo y otros queriendo detener este influjo, con la finalidad de defender la vida apegada a la ancestralidad.

Este enfoque expande los límites de la investigación ontológica y de la psicología comunitaria, hacia cómo los grupos indígenas agencian sus luchas, resistencias y revitalizan su cultura. Se podrían estudiar, por ejemplo, cómo las ontologías relacionales se desenvuelven en el entorno urbano, donde las influencias de la ontología dualista son más directas.

Referencias

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones Culturales de la globalización.* Trilce-FCE.

Barth, F. (Comp.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.

Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica 3*(2), 63-79. http://dx.doi.org/10.13125/americacrit-ica/3991

Blaser, M. (2013). *Un relato de la globalización desde el chaco*. Universidad del Cauca.

Bravo, J. (2023). *Desde el Kütral: La revitalización de comunidades Lafkenche del Wadalafkenmapu.*. [Tesis Doctoral]. Universidad Austral de Chile.

Boccara, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, 13, 21-52. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512005000100002&lng=es&tlng=es

Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.

De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.

De la Cadena, M. (2008). Política indígena: Un análisis más allá de la 'política'. *Wan Journal*, 4, 139-171. http://www.ram-wan. net/html/journal-4.htm

Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, G. y & Guattari, F. (1985). *El AntiEdipo*. Paidós.

Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (Eds.), Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas (pp. 101-123) Veintiuno Editores.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*,41, 25-37. https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: La ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale´Keru: Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo, 2*, 7-16.

Escobar, A. y Osterweil, M. (2009). Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas. *Tabula Rasa*,*10*, 123-161.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Guattari, F. & Rolnik, S. (2021). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Tinta Limón Ediciones.

Gudynas, E. (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cedib.

Holbraad, M. &Pedersen, M. (2017). *The ontological turn. An antrophological exposition*. Cambridge University Press.

Melin, M; Mansilla, P.; & Royo, M. (2017). *Mapu Chillkantukunzugu: Descolonizando* el *mapa del Wallmapu, construyendo cartografía cultural en territorio mapuche* (1ª ed). Pu Lof Editores ltda.

Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad.* Paidós.

Negri, A. (2021). *Spinoza, ayer y hoy*. Editorial Cactus.

Núñez, A. (2010). Gilles Deleuze. La ontología menor: De la política a la estética. *Revista de Estudios Sociales*, *35*, 41-52.

Pairicán, F. (2012). *Malón: La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Pehuén Editores.

Pairicán, F.& Álvarez, R. (2011). La nueva guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). *Revista Izquierdas*, *10*, 66-84.

Rojas, P.; Mellado, M. & Blanco-Wells, G. (2020). Ontopolítica en WadalafkenMapu: Las 'naturalezas' de la resistencia frente a proyectos de energía eólica en Chile. En M. Günter & M. Meireles (Eds.), *Voces latinoamericanas: Mercantilización de la naturaleza y resistencia social*, (pp. 185-212). Universidad Autónoma Metropolitana.

Spinoza, B. (2021). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio.* Tinta Limón. https://tintalimon.com.ar/public/pdf_9789872739089.pdf

Zibechi, R. (2014). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Editorial Quimantú.

Hacia un modelo colectivo de cuidados en salud

ELISA VALDIVIESO[38]

GERMÁN ROZAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

El presente artículo es producto del trabajo de investigación-acción participativa desarrollado el año 2024, por el proyecto "Espiral de Cuidados"[39], en la comuna de Macul de la Ciudad de Santiago de Chile, en apoyo a las cuidadoras y cuidadores que atienden con mucho esfuerzo y dedicación a sus enfermos y familiares. La reflexión permite observar el desencuentro entre el sistema oficial de salud y los mecanismos que ocupa el sector popular en la atención de enfermos, decantando en la propuesta de líneas de cambio del esquema clásico para avanzar a una fórmula de atención comunitaria.

Palabras clave: Modelo comunitario de cuidados, cultura popular de salud, vínculo paciente y cuidador/a.

1. Introducción

Una mirada decolonial nos propone indagar en experiencias concretas que incorporan los saberes populares. En este caso, escogemos una iniciativa relaciona con la salud en un contexto de posibilidades de interacción entre el sistema público y la comunidad. El proyecto Espiral de Cuidados se desarrolla en la población Santa Julia de la comuna de Macul, Santiago, Chile, y tiene como principales objetivos fortalecer modelos de cuidado orientados hacia los derechos que establece la

[38]Médica cirujana de la Universidad Central de Venezuela revalidada en la Universidad de Chile. Especialista en Medicina familiar con enfoque sistémico constructivista. Académica de la Universidad de Chile y profesional del sector público. Responsable del Proyecto Espiral de Cuidados.

E-mail: elisa.valdivieso@uchile.cl

[39]Proyecto financiado por el Fondo Valentín Letelier de la Universidad de Chile convocatoria 2023. Implementado por la Facultad de Medicina y la Facultad de Ciencias sociales en su Programa Estudios Comunitarios Latinoamericanos del Departamento de Psicología.

legislación chilena; estimular las redes de apoyo de cuidadores de personas en situación de dependencia severa y establecer una corresponsabilidad social en relación a los arreglos de cuidado.

La iniciativa se desarrolló durante el año 2024[40] y continuó en 2025 con la participación de 60 cuidadoras/res, principalmente mujeres pertenecientes a zonas de la comuna establecidas como Mar, Bosque y Cordillera, quienes conversaron, dialogaron y expusieron sobre sus vivencias en el cuidado, sus enfermos y su relación con los servicios de salud. Fruto de esas dinámicas interactivas, que implicaron alrededor de 15 reuniones, entrevistas grupales, grabación de videos, diversos análisis e informes, es que surgen las reflexiones y análisis preliminares que se exponen a continuación.

El tema del cuidado de enfermos es una dimensión muy presente en la realidad latinoamericana, situación que es parte de todas las familias, como una cuestión cultural de la vida normal de las comunidades. Está dirigido no sólo a las personas sino hacia las plantas, los animales y a todo lo que está vivo. El cuidado es una actitud fundamental de cómo debe ser y vivir una familia y cómo debe comportarse una persona en las realidades de este continente. Es lo que caracteriza y define una comunidad.

En el mundo local y, particularmente, en las poblaciones más autóctonas (indígenas y campesinas), el cuidado está vinculado a su relación con la naturaleza. Hay allí concepciones de respeto al medio ambiente que tienen que ver con vivir y dejar vivir. Esto, por ejemplo, en relación a la alimentación: se sale a buscar alimento, pero se tiene consciencia que este es un acto violento que trae destrucción, por ello, es que esta dinámica está plena de regulaciones que indican consumir sólo lo necesario, pedir permiso y retribuir a la naturaleza un aporte determinado (Pavón, 2021).

La labor de cuidado se ubica en un panorama amplio de acciones, desde cuidar a un niño hasta cuidar a una persona muy enferma que puede estar al borde de la muerte; todas labores que han sido históricamente absorbidas por la familia y la comunidad. No obstante, con la instalación de la modernidad esto ha cambiado. La modernidad, en general, reconceptualiza lo que es el cuidador, el enfermo, la enfermedad y la acción de cuidado. Y tal vez lo más relevante en ese nuevo paradigma es el concepto de enfermedad.

[40] La información del presente texto corresponde a la experiencia 2024 del proyecto.

La modernidad impacta en el concepto ancestral que se tiene de la enfermedad, el cual era percibido como algo normal, donde la vida y la muerte forman un continuo, de modo que la enfermedad es vista como una vivencia, que indica señales de cómo hay que vivir (Rozas G., 2022). Si bien la enfermedad está más cerca de la muerte, al mismo tiempo es un mensaje de cómo mejorar la vida. De modo que no es interpretada como un daño, sino como un mecanismo natural de mensajes que exige un reordenamiento vital. Así, la enfermedad no viene a interrumpir la vida ni los quehaceres cotidianos, sino a contribuir a regular el mejor funcionamiento de la comunidad y de la sociedad.

La modernidad, por otro lado, observa la enfermedad como una interrupción y como un estorbo al normal flujo de la vida. Es una especie de ataque externo que significa una molestia a la continuidad diaria del quehacer y, por lo mismo, es algo indeseable (Sepúlveda-Queipul, 2021). La enfermedad no pertenece a la vida sino a la muerte, por tanto, el paradigma de la modernidad es eliminarla, alejarla, como, asimismo, rechazar la muerte como la expresión más detestable. Esta forma de ver las cosas enfrenta y confronta la vida y la muerte, donde la muerte es una expresión trágica que se debe alejar lo más posible de la vida.

En ese sentido resulta muy clarificador en la literatura moderna, la búsqueda de un elixir, una especie de poción mágica que puede alcanzar la vida eterna. Y, así, alejarse definitivamente de la muerte. Dado que, finalmente, este es el paradigma dominante, se instalan en las sociedades actuales mecanismos, estructuras y personas que deben hacerse cargo de la enfermedad. Ojalá de modo especializado, para efectos de eliminarla, si es posible totalmente, alejarla y evitar la interrupción de los quehaceres cotidianos y evitar obstáculos en los esfuerzos de aumentar la producción laboral y el desarrollo de la sociedad.

Llevada esta lógica a la familia, frente a la presencia de un enfermo grave, surge la necesidad de destinar un miembro de la misma que se haga cargo, como una especie de mala suerte en la ruleta, para que el resto de los integrantes pueda continuar con su vida. La familia hace suyo el paradigma moderno e interpreta la enfermedad como una molestia y, por tanto, busca eliminarla o sacarla de la casa. Y si ello no es posible, arrinconar al enfermo en un lugar secundario a cargo de un miembro prescindible y no central en la productividad familiar. En los casos en que se disponga de recursos, se busca externalizar la enfermedad y el enfermo, localizándolo fuera de la casa, en alguna institución a cargo de terceras personas, de modo de limpiar la situación y promover el tránsito normal de la vida familiar sin alteraciones.

El sistema oficial, los servicios y el personal de salud, calzan dentro de este paradigma. Son articulados de modo de contribuir a terminar con la enfermedad de modo profesional, buscando disponer de los medicamentos, el instrumental y de todos los insumos necesarios al más alto nivel para hacer más eficiente la erradicación del problema. En esta lógica, el sistema centrado en los servicios de salud establece, principalmente, una relación vertical con la enfermedad (Rozas, G., 2022), que parte desde el médico hasta el enfermo, conectados con el objetivo de eliminar la enfermedad. Allí se produce un contexto o atmósfera dominante, principal, con variaciones dependiendo de las circunstancias, contexto en el cual existe un conocimiento complejo que se encuentra en manos del médico y que es aplicado al enfermo, quien es considerado un ente pasivo que debe aceptar y ejecutar las órdenes del experto y del sistema.

Como elementos intermedios se encuentra el resto del personal de salud, las normas institucionales, políticas y programas y, por el lado de la familia, los cuidadores/ras y el lugar donde se localiza al enfermo. De ese modo, el cuidador/a es un sujeto reemplazante del médico que, guardando las proporciones, hará lo que puede y, especialmente, debe seguir las órdenes médicas, aplicando los cuidados con el objetivo de sanar al enfermo.

En esta dinámica, es que este texto busca exponer otros elementos de este sistema médico-paciente, en la línea de develar y desinstalar ciertas condiciones como, asimismo, plantear algunas soluciones a través de valorizar más la comunidad y la cultura local a través de un modelo comunitario de cuidados.

2. La institución del cuidador/a

La instalación de las cuidadoras/res es un proceso que ocurre en el momento en que cae un familiar enfermo y que requiere ayuda para sanar. Y, dependiendo del caso, el paciente mejora o se deteriora cada vez más hasta morir. Sin embargo, esta descripción es la habitual que hacemos frente a esta situación, la cual nos parece, en general, naturalizada. Las personas enferman y alguien tiene que cuidarlas. Hay aquí dinámicas que no son observables a primera vista, que se vinculan al ámbito cultural respecto de las formas de solucionar los problemas de enfermedad.

En este esquema moderno, la persona que se enferma se transforma en un “paciente”, es decir, en un ente “pasivo” que va perdiendo su capacidad de sujeto hasta transformarse en un objeto, dicho esto conceptualmente. Y el cuidador es parte de este proceso, pero este, igualmente, asume un rol

que se supone, inicialmente, es de administrar los medicamentos para el enfermo y la limpieza de las heridas, no obstante, termina finalmente controlando todo el mundo del paciente. En esa dinámica comienza a establecerse una relación simbiótica en la que uno no es sin la presencia del otro. Ser cuidador/a requiere la presencia de un enfermo y un enfermo completa su calidad de tal cuando dispone de un cuidador. Más aún, en esta relación se produce un desbalance completo en que el cuidador es activo y el enfermo es pasivo.

Lo que se está señalando aquí es una cuestión cultural (de la modernidad), es decir, estos patrones de comportamiento se transmiten en la socialización de las familias y personas. De modo que, en todos los núcleos familiares, en general, está presente la disposición a cumplir estos roles en el momento en que es necesario. Es probable que estos roles no estén tan establecidos en los sectores populares, quienes de una u otra forma están más cercanos a la vida campesina o a poblaciones originarias del territorio, a diferencia de personas pertenecientes a poblaciones de situación económica más elevada, quienes se acercan más a la idea de enviar a los pacientes a ser cuidados por una institución.

Esto marca también el modo de cuidado de los enfermos, es decir, por un lado, el enfermo debe ser cuidado en casa por algún familiar o, por otro, debe ser cuidado fuera de la casa por una institución y por personas ajenas a la familia.

De alguna manera el esquema médico institucional también influye en esta matriz cultural. Este pone acento en la dimensión biológica de la enfermedad, lo que deriva en observar al enfermo como una persona desvalida en su voluntad y sus habilidades relacionales, dada la presencia de un daño biológico. El concepto de enfermo adquiere la máxima expresión en el sentido que la enfermedad anula a la persona y avanza en transformar al sujeto en un objeto. Por ello, el/la cuidador/a ya formateado por la cultura moderna y condicionado por la familia, se encuentra reforzado en su calidad de tal por el sistema, el cual repite la matriz médico-paciente en la relación cuidador/a paciente.

3. La enfermedad del cuidador/a: identificación extrema

El/la cuidador/a, como toda persona, desarrolla una identidad en relación a su proyecto de vida. No obstante, al momento que es derivado a cambiar de rol social, es impelido a abandonar y descuidar su dimensión social-laboral, para transformarse en cuidador/a. Su instalación en la sociedad, en la

familia, se modifica. Hay aquí una transformación psicológica en el ámbito de la salud mental. Este/a, cuya personalidad estaba constituida para asumir roles habituales en la sociedad como trabajar, estudiar, tener una familia, criar niños, ejercer roles sociales en una junta de vecinos, etc., inicia una transformación hacia conformarse en cuidador/a, con una nueva identidad que se elabora como alguien fundamental en la vida del enfermo.

Hay un tránsito en el cual va creciendo un diseño del cuidado en el cual el elemento central es "ser" un factor esencial en la salud del paciente. Se va desarrollando en el cuidador/a el concepto de que la vida del paciente depende de su existencia. El paciente vive sólo porque él/ella, está allí presente. Por lo mismo, esa relación causa-efecto, configura una atadura entre ambos, de modo que ello tiene un impacto en la personalidad y en su identidad, que pasa de estar asociada a roles sociales generales, a reconvertirse en una identidad caracterizada por dedicarse a generar salud a su enfermo, de manera que pareciera que, si no lo hace, el paciente deja de existir. Su identidad ahora es desarrollar la calidad necesaria para salvar una vida. Y el proceso de transformación de identidad que vive una persona consiste en dejar atrás otras labores para adquirir habilidades y conocimientos que fortalezcan en él/ella la condición de cuidar. Se transforma en un ser distinto.

Sin embargo, esta mudanza posee una tendencia extrema, que es pasar a ser cuidador/a tiempo completo. La persona modifica toda su estructura mental y, particularmente, su identidad donde sus deseos, sus necesidades, sus expectativas, quedan de lado y son reconfiguradas en base a una auto apreciación como cuidador/a, con el consecuente desarrollo de habilidades y patrón de conducta orientado a cuidar mejor. Habría que señalar que esta situación es extrema, es decir, pudiendo ser con menor énfasis, más moderada, pero hay factores que empujan a la persona a conformarse como cuidador en un cien por ciento. Esos factores, son los ya señalados, vinculados a la cultura moderna y a la socialización familiar, por un lado y, por otro, asociados al traslado de la matriz médico-paciente, dirigida al hogar para establecer una repetición en la dupla cuidador/a-paciente.

4. Construcción del concepto de enfermo

Hemos señalado que el enfermo pasa por una transformación. De ser una persona normal y activa, cae enfermo, pero si el mal que lo aqueja es más complejo, sufre una aniquilación de sus habilidades sociales hasta terminar en una condición completa de pasividad. Esta dinámica, aparentemente no

intencional, es promovida por las estructuras de funcionamiento del sistema moderno, que tiene en sus pilares principales la construcción de jerarquías y pone al enfermo en condición dependiente, frente al poder del conocimiento y de los expertos alojados en la institución de salud.

La filosofía moderna desarrolla, entre otras cosas, una mirada dualista del mundo. En la cual la ciencia conducida por la razón sería el mejor instrumento para explorar la realidad y, con ello, llegar a un punto en que pueda dominarla y conducirla (Casalla, 2011). De modo que la modernidad, en su despliegue, se propone conquistar la naturaleza, avanzando cada día más sin que nada pueda resistirse a sus propósitos. El mejor campo en que esto ocurre es la biología, en el cual la vida está marcada por la evolución y por la lucha de unas bacterias contra otras, que determinan el triunfo del más fuerte o del más apto, como señaló Charles Darwin. El manejo de las verdades biológicas es el gran triunfo de la ciencia sobre la realidad. Y ello justifica su posición de dominante frente al tema de la enfermedad.

La enfermedad, entonces, es el campo de batalla de la modernidad que hace gala de sus capacidades para vencerla, dado que maneja un conocimiento en que explica su presencia y, al mismo tiempo, dispone del instrumental para intervenir en el curso de la enfermedad. Pero ello requiere atenerse a las normas y los procedimientos que dicta el sistema basado en la experticia. Los que saben y tienen las respuestas no es el enfermo, sino el sistema y sus profesionales, marcando el dualismo entre conocimiento científico y conocimiento popular, entre expertos y legos, entre la ciencia y la realidad, entre la modernidad y la naturaleza.

De esta manera, el enfermo, que es una persona que tiene habilidades de todo tipo es, en algún punto, descalificado para pasar de controlar su entorno en un momento determinado, a otro momento en que debe comportarse de manera pasiva, porque la solución de su enfermedad, se inserta en un proceso que él no maneja, no controla y la única solución es que se ponga a disposición de la experticia y de los conocimientos de sistema.

5. La enfermedad en la cultura popular

Las brujas no eran brujas sino mujeres normales que tenían un conocimiento ancestral desarrollado por años en contacto con la naturaleza. Porque para ellas y para la comunidad, la naturaleza es fuente de vida y su vínculo con ella es de coexistencia, incluso más, las mujeres y la comunidad son

vistas como parte de la naturaleza. Desde esta posición primaria, la enfermedad es una dinámica que pertenece a la vida.

En esa dirección, lo que hoy entendemos por enfermedad se localiza en una falla del cuerpo en un lugar específico, que mediante una curación puede sanar. No obstante, desde la cultura popular, la enfermedad es mucho más que eso y, más bien, es comprendida como parte del funcionamiento social (Leighton, 2010). De modo que la enfermedad es un síntoma de una falla en el entorno del paciente, sea este la familia, el trabajo, la sociedad toda o incluso acciones del mismo individuo que adolecen de coherencia. Por lo tanto, la cura, desde lo popular y desde lo comunitario, no va sólo hacia la enfermedad, sino hacia esas otras dimensiones del espacio social. Por otro lado, la cura no es ejecutada por una persona, conocedora del tema, sino por todos, incluso el mismo enfermo. En cierta forma es una cura colectiva.

Hay una dimensión del enfermo que no sólo es biológica, sino también psicológica, es decir, tanto emocional como identitaria y todas las áreas que de allí se derivan. Nuevamente la acción curativa aborda no sólo lo biológico, sino el conjunto de recursos y áreas que conforman el individuo.

Hoy muchas veces el modo de enfrentar la enfermedad es mediante la ingestión de algún medicamento que la resuelva lo más pronto posible, de manera de reintegrarse y no perder tiempo. Lo importante es salir de la enfermedad porque esta es concebida como un estorbo. Sin embargo, en el sector popular, estar enfermo no es visto como una pérdida de tiempo, sino más bien como una necesaria pausa, que no se acelera con medicamentos de rápida acción, sino con infusiones o hierbas, que permiten reposar y mantener la pausa que el cuerpo requiera (Leighton, 2010). Este espacio de respiro permite una atmósfera de calma al ritmo vertiginoso del quehacer, que posibilita aquilatar lo que está pasando. Esta situación de pausa da chance al enfermo de reconsiderar su realidad y, probablemente, asumir su retorno con un nuevo enfoque; lo mismo pasa con la familia. Entonces, la enfermedad es un alto en el camino, es tiempo de reconsideración, de reflexión. Cuestión que, sin duda, impacta en el cuerpo del enfermo, permitiéndole alcanzar estabilidad y darse la oportunidad de un nuevo recomienzo en la vida laboral como en otras áreas.

Se busca no sólo la salud del enfermo, sino la salud del sistema. La presencia del enfermo significa que algo está fallando en el entorno, lo que requiere, asimismo, algún tipo de reparación o cambio en espacios mayores, lo que puede derivar en situaciones más complejas como un cambio de vivienda, de ciudad o de trabajo, como igualmente una reestructuración en los roles de la familia. Lo que importa es la relación enfermo-sistema, el funcionamiento de las redes de relación que,

impactadas desde la enfermedad o desde el sistema, requieren un tipo de solución de reordenamiento general. De manera que, como vemos, la enfermedad no sólo se enfrenta con un medicamento, sino con un cambio psicológico de actitud y con modificaciones en la estructura social.

La partera era una de esas mujeres, que llevaba la sabiduría en sus manos y, al momento del parto, ponía en acción a toda la familia, a otras mujeres a calentar agua y preparar lienzos blancos para recibir al bebé. Algunas veces, el marido debía participar y los hermanos, familiares esperar el nacimiento. Todo ello en un rito de angustia y felicidad, vivido la mayoría de las veces en la misma casa de la familia, con vecinos esperando detrás de la puerta, en la calle, la noticia del nuevo integrante de la sociedad. Así, esta nueva vida, no sólo es un hijo o una hija más, sino también es una renovación y un renacimiento de la comunidad.

Igualmente, la muerte, especialmente si es de una persona de edad, requiere el desarrollo de un velorio. Este, es un momento necesario de despedida, un momento en que se detiene el tiempo, en el cual vecinos entran y salen de casa, soliendo oírse susurros en el pasillo, tomar algún brebaje para evitar el mareo. Es una circunstancia de encuentro en la cual la dimensión humana, las miradas y la emoción tienen una significación de vivencia colectiva que va más allá del día a día.

Lo descrito, muestra la enfermedad entre la vida y la muerte como una dinámica que pertenece a esas dos dimensiones al mismo tiempo. Actúa como un estado en que une ambos mundos, de modo que la vivencia de la enfermedad, no es sólo enfermedad, sino que es una dinámica en que se muere un poco y en que vuelve a renacer (Bravo, 2023). Por ello, la terapia de sanación popular no evita la enfermedad, sino que propone llevarla por el buen camino, que implica un reposo, frenar los quehaceres para comprender mejor los cambios que implica dejar atrás aquello que perdemos y retomar con vigor otras formas de ser. Esto es comprender mejor el morir, nacer, vivir y, eventualmente, revivir.

En este transcurrir, el enfermo se relaciona con la familia, con los vecinos, con los amigos/as. Todos son cuidadores en un momento determinado. El cuidado no es sólo limpiar las heridas, sino ser parte de este proceso de vida y de muerte en el cual el cuidado implica, además, producir la calma necesaria para asimilar el dolor, la pérdida, como también sufrir el proceso de parto hacia una nueva forma de estar y de vida, que muchas veces significa un reordenamiento de la familia, del trabajo y de la comunidad.

Todo este mundo de la enfermedad, desde lo popular, como vemos, nos habla de un cuidado colectivo, pero un cuidado necesario, por cuanto no se trata sólo de sanar, sino muchas veces, de cambiar vidas y de alcanzar niveles de comprensión de las cosas, que sólo el tránsito calmado de la mejoría puede traer.

6. ¿Estado ausente? y atención biocéntrica

No es que el Estado esté ausente de las labores de cuidado, más bien, son las limitaciones de los servicios de salud en relación al tipo de demanda de la población (Rozas G. 2022). De hecho, la estructura de los servicios, en el caso de Chile, ha buscado permanentemente instalar instituciones que se acerquen a la población, localizándose al interior de populosas comunas, con el propósito de ofrecer su disposición, lo más cercana posible.

La tradición institucional chilena, desde 1952, es la construcción de un significativo sistema gratuito de salud en algunos momentos, o a bajo precio en otros, pero siempre orientado a la Salud Pública, desarrollando una cobertura muy significativa, por encima de muchos países en América Latina. Dentro de este positivo contexto, las limitaciones apuntan a conformar una atención muy biocéntrica, jerarquizada e intramuros. Esto quiere decir, dando prioridad a lo biológico, dejando en un segundo plano la condición psicológica de la población y no tomando en cuenta las habilidades comunitarias de la misma. Por otro lado, es jerarquizada, con una línea de mando estricta, de modo que las metas de salud se procuran alcanzar en todo lugar de la misma manera, sin consideración de las diferentes realidades locales. Esta jerarquía, además, sigue la orientación de apego a la ciencia, lo que implica la presencia de una verdad única, que se ubica en la cúspide de la pirámide y que baja a todo el personal, con un mínimo de alteraciones.

Y, luego, es intramuros por cuanto la atención es principalmente en box, es decir, en la consulta donde el paciente, fuera de su casa, ingresa a un recinto de salud, normado estrictamente, que disciplina al enfermo a manifestar sus demandas principalmente en el ámbito de lo biológico, en base a un recorrido pauteado, que va de lo administrativo, la enfermera o el médico, la entrega de medicamentos y la salida del servicio. Un itinerario individual (no colectivo), que hace transitar a las personas por el sistema, básicamente como cuerpos, despojados y depurados de sus características sociales, culturales y comunitarias, quienes presentan sólo aquellas dolencias definidas como

aquellas enfermedades manejables y controlables por el sistema (biológicas). Individuos y cuerpos tratables en función de cumplir el programa local y nacional de las metas de salud (Rozas G. 2022).

Hay variaciones de ello e iniciativas del sistema que exploran otras vías como la medicina familiar, las rondas médicas, los consultorios itinerantes, la atención intercultural, la integración a la comunidad de los Centros de Salud Familiar, CESFAM, y los Centros Comunitarios de Salud Mental, COSAM, o la política de visitas domiciliarias. Sin duda, son estrategias de ampliación hacia otras modalidades de ejercicio del servicio, que incorporan otros mundos a la atención de los pacientes (Cerda y Vialard, 2017). De hecho, la propuesta que hacemos aquí al final de este capítulo, el modelo de atención comunitario, apunta en esta dirección.

Entonces, cuando se indica la ausencia del Estado en las labores de cuidado, no es que la institución no esté, sino que es el tipo de atención que ofrece lo que marca el déficit. Es decir, la ausencia no es la falta del servicio, sino una deficiencia en el concepto de enfermedad con un fuerte apego a lo biológico y a la modalidad de atención basada en la experticia de los profesionales construida sobre la diferencia de aquellos con conocimientos científicos y aquellos con saberes populares, habitualmente descalificables. Todo esto lleva a una jerarquización de la modalidad de atención que establece una definición de enfermedad, una resolución formateada homogéneamente, una implementación conducida por la línea de mando, de modo que la atención corresponde a un modelo diseñado y estructurado previamente, con muy escasas membranas permeables a otras modalidades.

Por lo anterior, las propuestas que hacemos aquí, no necesariamente completas, intentan avanzar en una línea complementaria y enriquecedora hacia la valorización de otras habilidades presentes en el sector popular.

7. La feminización del cuidado

Si hay algo en que la sociedad moderna ha puesto el acento, es en la mirada patriarcal del cuidado, es decir, en el énfasis en que son las mujeres las que deben dedicarse al cuidado de los enfermos (Rozas, F., 2023). Conforma el patrón habitual de esta matriz cultural, el que la mujer está orientada a lo doméstico, al cuidado de la familia y los enfermos. En tanto se considera que lo público corresponde a los varones y lo privado-familiar a la mujer, dado que lo público exige tomar decisiones y, en este proceso, se requiere la racionalidad. Una habilidad que estaría presente,

principalmente, en los hombres. Por el contrario, las mujeres estarían definidas por una condición más emocional, más afectiva, que sería la disposición adecuada para la crianza de los niños y para el cuidado.

Llama la atención que, en esta relación, se asocia el cuidado con lo afectivo y no con lo racional, señalando que cuidar es una acción cuyo elemento esencial se caracteriza por el afecto, por prodigar apoyo emocional al enfermo, que sería lo que necesita para su cura. Pero, yendo más lejos, el cuidado como actividad general es cuidado de la naturaleza, de los niños, de los animales, por lo que se tiende a definir como una labor de cariño, componente que estaría mucho más desarrollado en la mujer. La misma mujer, conducida por este marco cultural, se autodefine como prodigadora de afecto, especialmente en circunstancias difíciles, en que las decisiones racionales quedan fuera, como ocurre frente a un accidente, una tragedia, una muerte, un fracaso, una derrota. Incluso, se observa de manera corriente, la disposición de entrega afectiva de mujeres, frente a un animal recién nacido, pequeño, desvalido. Entregar ternura y verla en los otros, ver dimensiones emocionales en los otros, sería principalmente una disposición femenina.

Estamos aquí frente a un determinante cultural, que es el paradigma moderno, en la construcción de sujetos. En este caso, la construcción de lo masculino y lo femenino, sustentado sobre el eje dualista de la razón y lo emocional (Casalla, 2011). Dualismo que, en este paradigma, toca prácticamente toda la definición de la realidad. Es toda una cosmovisión que va dirigida a establecer la diferencia entre humanismo y naturaleza, entre lo urbano y la ruralidad, entre la mente y el cuerpo, entre lo docto y lo popular, entre el cielo y la tierra.

Así, el tema del cuidado también entra en este marco de categorizaciones, de modo que como actividad en sí misma está asociada a lo emocional, a lo corporal, a la naturaleza. Por ello, de suyo las labores de cuidado son conducidas por la mujer, en tanto ella pertenecería al ámbito de lo corporal y no de lo intelectual.

Lo que las cifras y los resultados de investigación señalan, es que el porcentaje de cuidadoras mujeres es mucho mayor que el de cuidadores hombres (Rozas, F., 2023). Este es un hecho que se explica por los elementos ya entregados. Hay, en definitiva, una definición cultural que asigna estas labores a las mujeres.

Por otro lado, si combinamos esto con la cultura popular, tenemos que, durante toda la colonia y la primera parte de la vida republicana en América Latina, la mujer ha sido y fue promovida como el

centro de la familia, el pilar principal de su sustento afectivo. Esto, en tanto la colonización violenta fue, principalmente, contra el hombre, dejando a la mujer a cargo de la familia. Asimismo, durante la república, el hombre popular fue identificado como flojo y alcohólico, de modo que, finalmente, la mujer actuó nuevamente como el sostén que dio permanencia, alimentación, educación y cuidados a su familia. Incluso desde la religión, la mujer prodigadora de cuidados, amorosa y tierna con los sufrientes, con los desvalidos, con los niños, es una imagen promovida bajo el ícono de la Virgen María, imagen principal del continente, representativa del *ethos* de América Latina (Montesinos, 2017). Se marca una diferencia con Jesucristo, representante más bien de Europa, hombre, racional, exigente, normativo. Imaginario que fortalece la idea de la mujer como la portadora de la capacidad de protección y de cuidado, a través de lo afectivo.

Todos estos factores van empujando a la mujer a ser cuidadora, por cuanto, el rol es interpretado como algo natural, de modo que los hombres no serían propiamente aptos, aunque puedan hacerlo, pero es la mujer la que estaría mejor acondicionada para ello. Se hace real una profecía auto cumplida.

8. Hacia un nuevo modelo: reconceptualización desde lo colectivo

Frente a esta arquitectura del cuidado establecida por la modernidad, a continuación, damos cuenta de algunas propuestas, según la experiencia surgida de la implementación del proyecto Espiral de Cuidados en la comuna de Macul de la ciudad de Santiago de Chile, durante el año 2024, como mencionamos al inicio de este texto.

El cuidado, sin duda, es una acción fundamental en la vida de la comunidad, presente en todas sus actividades diarias, dado que, en la cultura popular, existe el concepto de que la vida se vive con cuidado, sin estimular los excesos. En ese sentido, hay un respeto por las cosas, por los otros, por la naturaleza (Pavón, 2021). Más bien, el concepto es 'vive y deja vivir', dinámica en la cual está presente el valor de la coexistencia. Esto exige, la comprensión de que no se es dueño de la vida de los otros y que se requiere un autocontrol y una actitud de respeto frente a los demás y las cosas. Cuidar, entonces no sólo está referido a un enfermo, sino a mantener y promover una armonía con el entorno, con el medio, con los otros.

Todo y todos tienen derecho a vivir, por lo tanto, el despliegue de la conducta de la comunidad desde lo cultural popular es el principio de cuidar la buena relación con los demás y las cosas. Cabría

decir que el concepto de cuidado no es una cuestión de afecto, de ternura, sino más bien de control, de respeto y de promover la capacidad de conducirse adecuadamente según las normas de convivencia y coexistencia (Pavón, 2021). Incluso, hay un componente racional, aunque no exclusivo, en el cual el cuidado requiere comprender que la vida no es sólo la vida propia, en un sentido egoísta, sino una cadena de existencia de múltiples sistemas interrelacionados, una red que involucra a las personas, la flora, la fauna y también las cosas, todos componentes articulados en una imbricación y una complementariedad dirigidos a vivir no sólo individualmente, sino como una complejidad en su conjunto. La vida de uno es la vida de los otros, la enfermedad de los otros es la enfermedad de uno también. Por tanto, nuevamente, cuidar, es comprender inteligentemente, toda esta marcha de varios sistemas.

Por lo mismo, el cuidado, visto desde esta amplitud, no es una cuestión de una sola persona ni sólo de las mujeres, sino de todas y todos, hombres, adultos y niños (Ministerio de Desarrollo Social, 2018). Todos deben aprender a cuidar, porque ello es una acción fundamental de la vida de la comunidad. De manera que un primer elemento que se propone es cambiar nuestra mirada del cuidado por un rol que se debe ejercer colectivamente. Habría que definir mejor cómo esto se lleva a cabo. No obstante, dejar claro que todos pueden contribuir, cada uno según sus capacidades, pero también cada uno en distintos momentos. Esto último tiene que ver con que es necesario comprender qué es enfermar. Diríamos, en general, que enfermar no sólo tiene una explicación biológica, sino que además tiene explicaciones sociales y culturales. Por lo mismo, en la medida que se rompen y se quiebran principios sociales, se da un primer paso hacia la enfermedad. De modo que la participación de los miembros de la comunidad en el cuidado no sólo está dirigido al enfermo exclusivamente, sino al proceso previo, antes de la enfermedad. Si cuidamos la armonía social de una comunidad, estamos ya trabajando en proteger y en prevenir la emergencia de la enfermedad. Y esa es una labor de cuidado por parte de todos.

9. El necesario relevo

Estando ya establecido este esquema extremo de cuidado desde la modernidad, caracterizado como individual, jerarquizado y feminizado, se hace necesario estudiar alternativas que alivianen la carga. De modo de cuidar al cuidador/a y avanzar en dejarle espacios libres para que pueda continuar con su vida o pueda satisfacer algunas de sus necesidades como personas, independientes del enfermo a su cargo. En las instituciones de salud, esto se denomina “respiro” (Ministerio de

Desarrollo Social, 2018). Generar espacios de respiro al cuidador/a para que pueda hacer otras cosas.

Vista esta situación desde una mayor distancia, los antecedentes y cifras recopiladas en encuestas e investigaciones como las desarrolladas por el Servicio Nacional de la Discapacidad, SENADI, (Rozas F., 2023), muestran, al menos, dos problemas relevantes. Por un lado, como se señala arriba, la feminización de las labores de cuidado, que alcanza el orden de un 80 % y, por otro, el volumen de necesidades de cuidado en la sociedad, el cual no está cubierto, quedando una parte importante de la población descuidada. Esto último lleva a una sobrecarga en los cuidadores actualmente existentes, lo que obliga a la necesidad de contar con un número mayor de cuidadoras/res.

El concepto que el proyecto Espiral de Cuidados ha desarrollado es el de "delegar", señalado por los mismos cuidadores/ras en el transcurso de las instancias de trabajo del proyecto. Por lo tanto, una de las soluciones que se establece es estudiar y generar condiciones que permitan delegar las labores de cuidado en otra persona con el fin de alivianar las labores del cuidador principal.

En el campo de delegar se han observado tres ámbitos posibles de trabajo. El más importante es el contexto de la familia del enfermo; luego, el del barrio, de alguna forma vinculado a la junta de vecinos u otras organizaciones y, finalmente, el ámbito de la institucionalidad, ya sea esta el municipio, proyectos gubernamentales o en los mismos servicios de salud. Estos espacios para delegar requieren un análisis diferenciado para ponerlos en acción. En el institucional, se requiere una política que estimule las ofertas de personas de la sociedad que quieran destinar horas de su tiempo al apoyo de cuidadores, ya sea mediante voluntariado o por un pago mínimo. Hay aquí todo un campo de capacidad del sistema de generar la motivación necesaria, poniendo énfasis en la solidaridad y, al mismo tiempo, aprovechar recursos humanos inutilizados en esta área. Hay cuidadores con experiencia que no están con una persona a cargo, principalmente porque su enfermo falleció u otra razón, quienes tienen una aproximación muy grande al tema de cuidado y que estarían dispuestos a apoyar a otras personas que lo necesiten. Por otro lado, instancias gubernamentales están desarrollando programas con financiamiento que ponen a disposición de la comunidad cuidadores/as capacitados/as que cuentan con un pago gubernamental mínimo, pero que resuelve horas significativas de respiro para los cuidadores principales.

En el ámbito del barrio, el tema es diferente dado que, si bien hay vecinos dispuestos a apoyar a un cuidador, ello requiere de capacitación, por un lado, pero, especialmente, la instalación de una atmósfera barrial de comprensión y de activación de los roles de cuidados a nivel comunitario.

Podríamos decir que, en la comunidad, de modo histórico, está instalado el cuidado como parte de su vida cotidiana (Rozas, G., 2022). Pero se trata de habilidades dormidas y bloqueadas por efectos de la sociedad actual que pone énfasis en el individualismo y en el consumo, que hace que la población no disponga de tiempo y esté permanentemente abocada a resolver sus problemas personales. Por lo que se requiere activar estas habilidades mediante un trabajo con las organizaciones comunitarias y, de ese modo, surgirán horas de cuidado disponibles desde el barrio, la cuadra o el lugar de la comunidad.

Y, finalmente, en el ámbito de la familia eventualmente siempre hay posibilidades de que un pariente cercano pueda apoyar al cuidador/a principal y destinar algunas horas de reemplazo por parte del núcleo familiar o de la familia extendida. El problema no es tanto la factibilidad del reemplazante, sino que el/la cuidador/a mismo/a se niega a ser reemplazado/.

Así, entramos en el problema de fondo del cuidador y de las posibilidades de delegar. En general, él/ella mismo/a se niega a dejar a su enfermo a manos de un tercero. Ello se explica, según lo señalado anteriormente, porque se ha desarrollado en el cuidador una identidad extrema como tal, que la ha conformado como una persona dedicada tiempo completo a su enfermo y con un discurso en que sólo ella/él puede mantenerlo vivo y que el traspaso de las labores de cuidado a otro, no conseguirá el objetivo, pues no hay alguien más capacitado para ello.

No obstante, se requiere hacer un trabajo de cambio en la estructura identitaria del/la cuidador/a para que este permita abrirse a la posibilidad de aceptar el delegar. Una vez que esto sea posible, pueden entrar a actuar alguno o algunos de los tres ámbitos señalados.

10. Paciente autónomo y activo

Otro aspecto muy relevante de esta propuesta es cambiar el concepto de paciente. Ello, dado que el paradigma moderno apunta a construir al enfermo como un ente pasivo donde se concibe la enfermedad desde lo biológico, es decir, una falla en el normal funcionamiento de la máquina del organismo, independiente de la cultura y de la sociedad. Desde allí entramos al mundo de la ciencia y del conocimiento experto. La enfermedad es diagnosticada por el médico o el sistema de salud, que son los que saben cómo funciona la enfermedad y las soluciones. Por ello, se establece inmediatamente una separación entre los expertos y los que no conocen. Así, el enfermo es un individuo que no sabe cómo funciona la enfermedad, por lo que frente a ella debe comportarse de

manera pasiva. Significa dejar que otros actúen por él. En esta dinámica entra la cuidadora, que además de ser generalmente mujer y única responsable de ese rol, pasa a ser un brazo ejecutor, transmisora de las orientaciones prediseñadas desde el servicio de salud, frente a las cuales, ella debe ser sólo una implementadora.

Entonces, en el concepto de paciente pasivo, hay una línea de mando que se inicia en el aparato experto, autorizado por la ciencia, que determina los tratamientos y las soluciones, luego estos procedimientos pasan a la cuidadora y llegan al paciente, quien sólo debe acatar y comportarse como un enfermo inhabilitado para tomar decisiones.

La propuesta que aquí ofrecemos, tal como se deduce de lo señalado, es precisamente revertir, en cierta forma, la linealidad de este ejercicio y avanzar en ciertos márgenes de autonomía. Esto es un tema delicado, pues no se trata de librarse de las soluciones ofrecidas, sino más bien construir activamente al proceso de tratamiento. Por un lado, se trata de ampliar el concepto de enfermedad desde sólo como una expresión biológica hasta otra también social, donde el individuo enfermo tiene recursos que puede poner en acción para armonizar el sistema, para comprenderlo, para cambiar los roles que resuelvan la crisis que probablemente se encuentra allí instalada. Por otro lado, el paciente puede aportar en datos, ideas y explicaciones, sobre las causas de su enfermedad, aquellas que explican el problema por encima de lo biológico. No se trata de entrar en competencia, sino de complementar y aportar otros elementos que enriquezcan la situación. Y, finalmente, el paciente, al tomar parte activa en el tratamiento, pone en acción aquellos recursos biológicos que frenan la enfermedad y activa sistemas que pueden tener un impacto positivo en la mejoría.

En definitiva, la propuesta es que el paciente no asuma una actitud pasiva, que tome parte de las decisiones, que utilice sus recursos, que se incorpore al autocuidado. Y, en ese contexto, sea un complemento y un colaborador al trabajo de mejoría que le propone el sistema. Antes de terminar este punto, es necesario plantear que el concepto de paciente aquí debe pasar por desinstalar el mecanismo de pasividad, generado por el sistema de salud, y observar que, de suyo, el paciente no es pasivo, sino que se encuentra en un espacio activo del cual es parte. La familia, el barrio, la comunidad, son dinámicos y, por lo mismo, deben permanecer en esa corriente que los lleva a soluciones diferentes, ricas y acordes con su lógica cultural.

Por otra parte, como otro de los alcances de este tema, es interesante hacer una comparación entre enfermedad y discapacidad. Ello, en tanto, en algunos casos, las personas cuidadoras están a cargo de discapacitados. Carlos Skliar (2019) desarrolla un valioso análisis sobre la discapacidad, indicando

que hay allí una producción, un invento, una construcción de la misma por parte de la sociedad. De modo que, una vez establecida, genera discriminación para aquellos discapacitados que quedan impedidos al acceso de ciertas ventajas y a otros considerados capacitados privilegiados con múltiples beneficios. Es decir, la discapacidad es un constructo que establece diferencias sociales.

Sin embargo, el análisis demuestra que la discapacidad es una construcción establecida a partir de variables que son deseables para la sociedad, que actúan como condicionantes para el despliegue de la conducta de las personas. Aquellas que no cumplan, son calificadas de discapacitadas y de esa manera la sociedad mueve a la población en una determinada dirección. Esta invención queda en evidencia cuando se compara la supuesta discapacidad con parámetros de otras sociedades u otras épocas en el tiempo que demuestran que las discapacidades no son tales, en otras circunstancias[41].

Algo similar se construye con el concepto de enfermedad, que instala inhabilidades donde no las hay, a efectos de favorecer una estructura sanitaria verticalista que, para su funcionamiento, requiere la pasividad del paciente. De allí la propuesta hacia un concepto de paciente autónomo. (Ministerio de Desarrollo Social, 2018).

11. El modelo comunitario de atención institucional

En atención a lo dicho respecto de la identidad, como asimismo lo vinculado a la cultura que empuja a las labores de cuidado y, por otro lado, a las necesidades y tensiones del sistema en su requerimiento de mayor número de cuidadores, se observa que una solución a toda esta dinámica es el fortalecimiento de lo que llamamos la "organización de cuidadores" (Rozas G., 2022). Una organización de cuidadores refiere a un grupo de personas de la comunidad o de una zona, que puede involucrar varios barrios cercanos, quienes se reúnen periódicamente a conversar sobre sus necesidades y condiciones de vida en torno al cuidado de sus enfermos. Estas organizaciones han surgido de modo espontáneo en la comuna de Macul, de la ciudad de Santiago de Chile, como, asimismo, en otras comunas estimuladas por el problema que ellos viven, así como por apoyos del sistema de salud y del sistema municipal. No es tan simple explicar la emergencia de estas

[41]Un ejemplo es la dislexia, definida como problemas de aprendizaje en los niños. Conforma un parámetro de discapacidad frente a las exigencias escolares basadas en promover el desarrollo cognitivo, lo que lleva a favorecer el uso de la razón y a estimular el desarrollo de la inteligencia, desvalorizando todo aquello que se refiere a las habilidades corporales y manuales.

organizaciones, pero dependen de ciertos líderes comunitarios que, por distintas razones y experiencias, están en la acción social y son parte del sustento de estos espacios.

En el caso de la comuna de Macul existen algunas organizaciones como “Cuidando con Amor”, “Acundis” y “Esperanza”. Todas ellas, con altos y bajos, funcionan permanentemente y están constantemente vinculándose a las actividades institucionales que se programan en la comuna. Son parte del diario vivir cívico comunal. Dentro de las actividades que realizan, las principales son las reuniones donde se juntan sus participantes, por ejemplo, los viernes en la mañana, en las cuales conversan sobre problemas que tienen y, además, de tiempo en tiempo, reciben capacitación desde el municipio o desde el sistema de salud. También son los lugares donde llega la oferta institucional de todo tipo, sean estas actividades, ferias artesanales, eventos artísticos, proyectos o programas en marcha, con invitación para que se integren. Es decir, estas organizaciones son el nudo vivo, sensible y de conexión real con las instituciones. Aquí, los/las cuidadores/as se benefician de sus conversaciones y capacitaciones sobre el tema de los cuidados, como, asimismo, se acogen al ritmo social que está en curso en la comuna, de modo que están integradas y son parte de la red comunitaria de la zona. Hay un vínculo y apoyo recíproco entre estas organizaciones y las instituciones. Esto último es una excelente ventaja y justificación para poner énfasis en la conformación de otras organizaciones de cuidadores en zonas donde no existen y, así, fortalecer la red comunitaria (Cerda y Vialard, 2017).

Lo dicho nos permite establecer que el trabajo desde el sistema de salud en relación a los enfermos de nivel severo, debe sostenerse en estas organizaciones de cuidadores. Son estas agrupaciones las que debieran ser un foco importante de trabajo para el apoyo a este tipo de enfermos. Veamos algunas ventajas en este sentido.

Por un lado, el sistema de salud fortalece su capacidad de atención al disponer de estas organizaciones, las cuales tienen la capacidad que éste no tiene, que es irradiar la formación, las orientaciones y las capacidades al resto de la comunidad. Es decir, toda acción del sistema se multiplica y aumenta significativamente su alcance. Por otro lado, el apoyo y vínculo con estas organizaciones permite apoyar mejor a las cuidadoras mismas, pues son verdaderos agentes terapéuticos que mejoran la salud mental de las/los cuidadoras/es. Tal vez, podríamos decir que no hay sistema más eficiente para estos objetivos. Los/las cuidadores/as al conversar sus problemas frente a sus pares, adquieren una mayor capacidad de comprensión del rol que ejercen, encuentran valiosas soluciones y, especialmente, son acogidas en sus necesidades personales y emocionales,

vinculadas al extremo apego identitario con sus enfermos. En voz de las/los cuidadoras/es con las cuales hemos trabajado, señalan que no se perderían nunca una reunión de estas organizaciones, porque sienten que allí pueden "respirar", no solamente porque pueden descansar, sino porque está su mundo, su gente, allí se sanan, allí está su dinámica afectiva que permite recuperarse, reorientarse, donde se reestructura y se reinstalan en su rol y, con ello, pueden volver a su enfermo en mejores condiciones.

Finalmente, el trabajo con estas organizaciones permite un sistema de comunicación recíproco entre comunidad e institución, pues la información viaja a través de estas agrupaciones de ida y de vuelta y, de esta forma, cualquier iniciativa institucional tiene una mejor llegada, comprensión y compromiso por parte de la comunidad. Quizás, lo que falta aquí es fortalecer la capacidad de influencia desde la comunidad hacia el sistema institucional. Sin embargo, aunque de modo más parcial, igual existe. Este sistema de comunicación se activa y mejora en la medida que la institución visita de modo regular a las organizaciones, pero también cuando éstas pueden funcionar en espacios institucionales y se les proveen de recursos para su propio sostenimiento, ya sea infraestructura, teléfonos, mecanismos de llegada a las autoridades institucionales. Por ejemplo, en este campo, el consejo participativo de los COSAM, se ve fortalecido cuando sus integrantes están vinculados a estas organizaciones, por cuanto estas les proveen una visión estrecha de las necesidades de la comunidad, generando apoyo al representante y sostenibilidad a sus argumentos. En el Modelo clásico de atención en salud (Cerda y Vialard, 2017) hay una relación directa del médico hacia el/la cuidador/a y paciente, de modo que se produce una sobrecarga al sistema y al médico, quedando un alto número de pacientes pendientes que deben ser reprogramados. Con el agravante que el/la cuidador/a en ausencia del médico, debe resolver solo/a todos los problemas vinculados al paciente, desgastando su capacidad día a día. Además, cualquier consulta o necesidad del cuidador surgida eventualmente, es llevada devuelta al CESFAM, recargando el servicio.

El Modelo Comunitario de Atención en Salud, por el contrario, produce un reforzamiento de los/las cuidadores/as directos a través de su propia organización, la cual recibe el apoyo del médico, de modo que el profesional ahorra mucha energía, multiplicando la capacidad de aplicación de procedimientos por parte de los miembros del grupo, con el consecuente beneficio a los pacientes. Los cuidadores, por otra parte, pueden concurrir a la organización para resolver problemas menores y de mediana complejidad, al contar ésta con conocimientos, capacidad de ayuda y contactos alternativos. De este modo, se aliviana su sobrecarga, disponiendo de más energía al llegar a casa y

concurriendo al cuidado con más conocimientos y seguridad. Su paso por la organización, además, le permitió una mayor recuperación en su propia salud mental. Todo el sistema, ya sea CESFAM, médicos y cuidadores, alivianan su carga y, así, es posible brindar un mejor apoyo al paciente de manera mucho más sustentable en el tiempo.

12. Consideraciones preliminares

De acuerdo a la experiencia de la primera etapa del proyecto Espiral de Cuidados (comuna de Macul en Santiago de Chile), poner el acento en las organizaciones sociales de cuidadoras/es, es un avance en el proceso de atención de enfermos. Esto es, fortalecer y crear nuevas agrupaciones que puedan nuclear a quienes ejercen esta tarea en el barrio, buscando un lugar en el que puedan reunirse y, luego, mantener un vínculo con los servicios de salud, de modo que reciban capacitación, información y, especialmente, se les incorpore a la vida cívica. Esto último genera pertenencia y una apreciación compartida de quehacer de la comuna, en la cual el "cuidado" es un pilar en la convivencia social.

Se trata de una estrategia comunitaria e institucional que complementa esfuerzos y apunta a resolver el grave problema de la sobrecarga que las cuidadoras/es y del enorme déficit de personas que ejerzan ese rol. No obstante, no es lo único; hay otras necesidades. Resulta fácil plantear que no hay suficiente Estado, pero esa no es la respuesta. Más bien, se trata del modo en que el proyecto moderno lleva a cabo la atención en salud. Desde una concepción de enfermedad conservadora, que incluye toda la cadena de cuidadoras/es, profesiones y sistema de salud, debiera transitarse hacia una reconsideración de los aportes de la cultura popular al tema del cuidado.

De esa manera, desde una mirada decolonial, el cuidar debe ser visto como un repertorio de habilidades amplificado, no es sólo cuidar a un enfermo, sino cuidar su entorno, labor en la cual pueden poner el acento otros, más allá de las/los cuidadoras/es, porque la enfermedad no debe conceptualizarse sólo como un desperfecto biológico, sino también como un mensaje al mal funcionamiento del sistema social. De modo que la mejoría no sólo es la eliminación de la enfermedad, también es la activación de la sabiduría popular que cuenta con los recursos para armonizar todo el sistema. Labor en la cual, el mismo paciente puede construir, en tanto en él/ella se encuentran disposiciones activas, que no hay que perder. Sanar es cuidar, en un proceso integral que implica delegar, autonomía y apoyo colectivo.

Referencias

Bravo, J., (2023). *Desde el Kütral: La Revitalización de las Comunidades Lafkenche del Wadalafkenmapu.* Tesis Doctoral. Universidad Austral de Chile.

Casalla, M., (2011). *América Latina en perspectiva.* CICCUS.

Cerda, N. y Vialard, F., (2017). *El concepto de Salud/Salud Mental en el Modelo Comunitario: Entre lo singular y lo social. Aportes desde el concepto de salud vulgar y la experiencia de usuarias del COSAM de Conchalí.* Memoria para optar al Título de Psicólogo/a. Universidad de Chile.

Encina, E. y Minoletti, A. (2016). Hacia una estrategia de participación en y para la salud mental: Escuela de Monitores en salud mental Comunitaria La Pintana. *Revista Chilena Salud Pública. Vol. 20* (2). 91-100.

Ibacache, J., et al. (2010). *Síndromes Culturales en el Archipiélago de Chiloé*. Editorial Alejandra Leighton Naranjo. Unidad de Salud Colectiva Servicio de Salud Chiloé.

Leighton, A. et al (2010). *Síndromes culturales en el Archipiélago de Chiloé: Sobreparto, Mal, Susto y Corriente de Aire.* Unidad de Salud Colectiva. Servicio de Salud Chiloé. Proyecto FONIS.

Ministerio de Salud, Subsecretaría de Salud Pública (2017). *Plan Nacional de Salud Mental 2018 – 2025.*

Ministerio de Desarrollo Social (2018). *Yo me cuido y te cuido. Manual para el cuidado de personas mayores en situación de dependencia*. (C.L Belloni & R. Rioja. Eds.). Servicio Nacional del Adulto Mayor (SENAMA).

Montesinos, S. (2017). *Madres y Huachos Alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Catalonia.

Rozas F., González, F.; Cerón, G.; Guerrero, M.; Vergara, R.; Pinto, S. (2023). *Tercer Estudio Nacional de la Discapacidad 2022*. Servicio Nacional de la Discapacidad (SENADIS). Departamento de Evaluación y Estudios.

Rozas, G., (2022) Comunidad desde la lógica de la Comunidad Latinoamericana. En: *Rozas et al, Comunidad y América Latina, Avances Decolonizadores*. Ed. Universidad de Chile.

Rozas, G.; García, S.; Baeza, P.; Gutiérrez, F.; Moreno, L. (2021). Salud mental comunitaria: Experiencia desde la Institucionalidad pública. En: *Revista Psicología Social Comunitaria. 31*. (19).

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. https://drive.google.com/file/d/1A30jasQKg6HVTU04vwMdoR9eUFov_HH-/view

Pavón, D., (2021) *Más allá de la Psicología indígena: Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Editorial Porrúa.

Sepúlveda–Quipul, C.; Salazar, I.; Romero, P.; Gandolfi, G.; Rozas, G. (2021). Estallido social, Pandemia y Virtualidad: Un análisis desde la Bio-Psicopolítica. *Revista Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad. 10* (20), 13-40. Universidad Central de Chile.

Sepúlveda, N., Rojas, A., Riquelme, E. (2017). Conversatorio de Salud Mental Comunitaria: Estrechando los lazos entre la comunidad y la institución. D*ossier (N° 5),* Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos. Universidad de Chile.

Skliar, C. (2019). *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit.* Prólogo (Rosato, A & Angelino M.A. Eds). Editorial NOVEDUC- Colección: [dis] capacidad.

Pedagogía decolonial:

Miradas a la integración de la migración en el sistema educativo chileno

CARMEN BASTIDAS

UNIVERSIDAD MIGUEL DE CERVANTES [42]

LUIS PINCHEIRA[43]

FUNDACIÓN RED DE EDUCADORES PARA IBEROAMÉRICA

"Nuestra historia es la historia de la búsqueda de identidad, de un ideal por presentarnos desde nosotros mismos y de la construcción de una imagen que dé cuenta de una mismidad llamada América Latina".

Catalina León P.

Resumen

El capítulo aborda la necesidad de repensar las prácticas educativas desde una perspectiva decolonial, especialmente en el contexto escolar de la creciente migración. Se analiza cómo la educación puede ser un espacio de inclusión y reconocimiento para las comunidades migrantes, desafiando las estructuras tradicionales que a menudo perpetúan la exclusión y la desigualdad. Se

[42] Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional Experimental "Rómulo Gallegos", (Venezuela). Postdoctora en Investigación Educativa, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Venezuela. Directora del Centro de Estudios en Educación Universidad Miguel de Cervantes, Chile.

E-mail: cbastidas@corp.umc.cl

[43] Doctor en Educación Universidad Academia Humanismo Cristiano; Educador Popular (CIDE). Miembro titular Fundación Red para la Educación en Iberoamérica. Director de la línea de investigación Perspectivas Decoloniales otros saberes, sentires y pensares desde el ABA YALA e Investigador del PIIE-IESED Instituto Interuniversitario de Investigaciones Educativas.

E-mail: pincheira.luis@gmail.com

mencionan enfoques que promueven la diversidad cultural y la valorización de las identidades migrantes y la importancia de construir un currículo que refleje estas realidades. Por otro lado, se destaca los retos que enfrentan los educadores/as y las instituciones en la adaptación a un entorno escolar cada vez más diverso, donde la capacitación docente en esta materia es escasa. Por lo cual, se hace necesario enriquecer el currículo desde la pedagogía decolonial, ya que ofrece un espacio donde las identidades son reconocidas y valoradas, con un sentido de pertenencia y empoderamiento en el sistema escolar.

Palabras clave: Pedagogía decolonial, migración, educación.

Introducción

La decolonialidad está relacionada con la valorización de las subjetividades subalternizadas a partir de la invención de América; las migraciones contemporáneas presentan características raciales que se fusionan con la categoría llamada extranjero, pudiendo observarse que el colonialismo interno permanece actualmente en la utilización del lenguaje cotidiano en el ámbito educativo chileno.

El término extranjero, en Chile, es común desde lo cultural. Como lo manifiesta Ortega Velázquez (2015), aquí se emplea para hacer referencia a personas extrañas de diferentes nacionalidades, que no pertenecen al país. Además, se utiliza en toda Latinoamérica para efectos de precisar quiénes son los foráneos, en diferentes épocas y contextos.

Este texto está referido a la pedagogía decolonial como una apuesta desde la mirada enriquecedora culturalmente con la integración de estudiantes migrantes en los espacios educativos chilenos entre 2014 y 2023, periodo en que, a nuestro parecer, se ha enriquecido el ámbito escolar, principalmente el municipal, con nuevas subjetividades e identidades culturales. Desde el paradigma decolonial, recalcamos que es importante valorizar y aceptar las riquezas culturales de las distintas Otredades, para que no se reproduzca lo tradicional como un proceso asimilatorio y aculturizador.

Realidad actual de la integración de estudiantes migrantes en el sistema escolar chileno

Es fundamental señalar que, desde la década de noventa, el tema de la integración de personas migrantes al sistema escolar se ha incorporado a través de normativas e instrucciones emitidas

desde el Ministerio de Educación de Chile, MINEDUC.[44] Este proceso, impulsado institucionalmente, se concretó en la publicación de la Política Nacional de Estudiantes Extranjeros 2018 – 2022, cuya principal acción fue la creación e implementación del Identificador Provisorio Escolar (IPE), mecanismo que instaló un procedimiento que sigue vigente y facilita el pronto acceso al sistema educativo de las personas, niños, niñas, jóvenes y/o adultos, que aún no cuentan con un permiso de residencia en el país (MINEDUC, 2024).

Según el MINEDUC (2022)[45], en 2017 hubo 77.605 niños, niñas, jóvenes y adultos extranjeros matriculados, llegando a 192.335 en 2021 (aumento porcentual de un 157% entre 2017 y 2021). El mayor nivel de aumento se da en 2020, con una variación porcentual de 161% entre 2017 y ese año. En el mismo documento se indica que, en 2017, existía un total de 28.901 NNAJ matriculados con Identificador Provisorio Escolar (IPE), lo que representa un 0,81% de la matrícula total para ese año. Esta cifra evoluciona al 2021 llegando a representar un 2,05% de la matrícula total.

En esta misma línea, el informe Nº 2 (2020) del Servicio Jesuita a Migrantes (SJM) en su resumen ejecutivo, señala que, en el sistema escolar chileno, la matrícula migrante aumentó un 616% entre 2014 y 2019 (p.3).[46] De acuerdo con el MINEDUC (2023), la matrícula de personas extranjeras en el sistema educativo nacional se ha triplicado y más desde el 2017 (primer año en que se implementó el Identificador Provisorio Escolar, IPE), llegando a representar el 7,4% de la matrícula total en el 2023. La presencia de estudiantes extranjeros es una realidad en todas las regiones y comunas del país, donde cerca del 57,3% de la matrícula se encuentra en la educación municipal o dependiente de un Servicio Local de Educación Pública, y un 42,7% en otras dependencias (MINEDUC, 2023)[47].

---

[44] Ministerio de educación de Chile (2024). "Actualización política de niños, niñas y estudiantes extranjeros: Garantía del derecho a educación de personas en situación de movilidad. Educación Parvularia, Educación Escolar, Educación Superior". La política 2018-2022 fue puesta al día en 2023 en un proceso participativo con espacios de diálogo y talleres de reflexión, incluyendo servicios públicos a nivel central y descentralizado, comunidades educativas, sociedad civil y la academia, en colaboración con organismos internacionales - UNESCO, UNICEF y OCDE.

[45] Documento de Trabajo "Escolaridad y flujos migratorios: una oportunidad para la educación inclusiva" (agosto 2022, p. 5).

[46] Informe Nº2 (2020). Acceso e inclusión de personas migrantes en el ámbito educativo. Servicio Jesuita a Migrantes (SJM).

[47] Centro de Estudios MINEDUC (2023). Política de niños, niñas y estudiantes extranjeros. Centro de Estudios. (p.6). Educación Pública agrupa a la educación municipal y Servicios Locales de Educación Pública. La categoría otra dependencia refiere a la educación particular subvencionada, los establecimientos de administración delegada y a la educación privada.

La migración es un proceso que se ha desarrollado con gran auge en los últimos años en Latinoamérica y Chile es un destino que parece muy atractivo para los habitantes de Colombia, Ecuador, Haití, Perú, Venezuela, entre otros. Con la llegada de familias migrantes al país se genera un impacto significativo en diversos aspectos en todos los sentidos, ya que estos migrantes se tienen que adaptar a las costumbres, vivencias y contexto escolar, siendo este último de gran relevancia, debido a que representa el espacio donde los niños pasan mayor cantidad de tiempo. Por ello, resulta crucial fomentar la integración en las aulas del sistema escolar chileno, donde conviven estudiantes de diversas nacionalidades con diferentes formas de pensar y actuar, quedando de manifiesto que el sistema educativo nacional no tiene un currículum apto para esta ola migratoria.

En concordancia con lo mencionado anteriormente, en un estudio reciente, Arcia et al. (2021), constataron que:

> Existe un vacío en cuanto a la aplicación de estrategias de integración de estudiantes inmigrantes con un porcentaje bajo, para lograr esta integración se adaptan los contenidos y materiales, mediante la elaboración de actividades según su nivel de conocimiento y la utilización de materiales que propicien el conocimiento de otras culturas, todo ello apoyado en un diseño curricular no eurocéntrico/intercultural producto de evaluaciones iniciales que fortalezca el trabajo entre pares y dentro del aula (p.105).

Por otro lado, se determinó que los docentes del establecimiento educacional consultado no han recibido en un "91,7% de los casos, curso de capacitación y/o de formación sobre la integración de los estudiantes de origen extranjero al sistema educativo, mientras que una minoría representada por 8,3% indica que sí ha sido capacitado al respecto" (Centro de Estudios, MINEDUC, 2023 p.106). En esta misma investigación, los autores infieren que en Chile es necesario aplicar estrategias de capacitación a los docentes que permitan la evaluación eficiente de estudiantes migrantes.

De acuerdo a la realidad actual, un siguiente desafío en este sentido, de acuerdo con Valdés et al. (2022), se relaciona con que la información sobre los protocolos de acogida por parte del MINEDUC es exigua, lo que no permite una integración eficaz de los estudiantes migrantes en el sistema educativo chileno, evidenciándose que existe una ausencia de orientaciones a nivel de gestión de aula, así como una carencia de programas o apoyos para superar las barreras de aprendizaje y participación que experimentan los estudiantes, por consiguiente, sus familias.

Por su parte, Narváez (2024) señala que si hace siete años los estudiantes estaban más concentrados en las escuelas municipales, ahora se registra un creciente movimiento hacia las escuelas particulares subvencionadas. La matrícula en escuelas municipales durante 2017 fue de un 57,5%, porcentaje que bajó a 48,5% en 2023. A su vez, la matrícula de los establecimientos subvencionados subió, en siete años, de un 33,1% a un 38,1% el año 2023. La realidad en el ámbito educativo nacional en los últimos siete años o el período comprendido entre el 2017 y el 2023, evidenció un aumento del 403% en la cantidad de estudiantes matriculados, de acuerdo al Identificador Provisorio Escolar (IPE), demostrando que actualmente 14 de las 16 regiones del país tienen escolares migrantes (MINEDUC, 2023 p.1).

La nueva configuración de la migración en educación indica que si hace siete años los estudiantes estaban concentrados en las escuelas municipales, ahora se registra un creciente movimiento hacia las escuelas particulares subvencionadas. La matrícula en escuelas municipales durante 2017 fue de un 57,5%, porcentaje que bajó a 48,5% en 2023. A su vez, la matrícula de los establecimientos subvencionados subió en siete años, de un 33,1% a un 38,1% el año pasado (Centro de Estudios, MINEDUC, 2023 p.2).

Como se observa, la integración de estudiantes, padres y familias migrantes, en su proceso de inclusión en la sociedad chilena, ha sido compleja, desafiante y activa para la educación, donde queda mucho qué hacer por una sólida consolidación hacia contextos escolares inclusivos e interculturales críticos.

Pedagogía decolonial

En los últimos años la migración ha aumentado vertiginosamente en Latinoamérica. Ello sugiere el desafío de reflexionar en la región acerca del currículo que manejan los centros educativos que, culturalmente, a nuestro entender, deben dar un giro a las formas de enseñar e interaccionar en el aula, ya que la pedagogía moderna asimiladora no puede reconocer ni visibilizar las diferencias entre los seres humanos que trae consigo el proceso migratorio. De acuerdo con Bustos (2020),

> La intención formativa es homogeneizar y estandarizar; de ahí que fuese una pedagogía colonizadora; es claro que se necesita formar un pensamiento autónomo, plural, crítico, que reconozca la diferencia y que contrarrestase el pensamiento hegemónico propio de la

> colonialidad y la manera de lograrlo es a través de la educación y de su base ideológica, que es la pedagogía y en especial la pedagogía decolonial (p.19).

Así, cada miembro se siente identificado con dicho contexto, dándole un mejor manejo de las emociones, lo que contribuye a alcanzar el conocimiento del contenido que el docente pretende desarrollar. Por tanto, es importante acceder a dialogar y, de esa manera, poder relacionarse, lo que permite acrecentar y enriquecer los conocimientos, debido al intercambio cultural que conlleva convivir en el mismo escenario educativo.

Demarcar lo útil de una pedagogía decolonial, reconociendo lo "nuestro", haciendo evidente que existe el otro y que debo acercarme para conocer y reconocer su sentir, ya que la sociedad está colmada de interrelaciones donde cada uno es un sujeto que piensa y se interrelaciona de manera distinta y no es un ser aislado y único.

Una pedagogía decolonial, a nuestro entender, propone realizar esfuerzos por propiciar una conciencia histórica y la capacidad crítica de aceptación de nuevas formas de conocimiento, nuevas formas de aprender y nuevas maneras de producir, recrear y enriquecer las culturas que conviven. Se trata de promover una acción reflexiva, ética y política capaz de problematizar con los valores, principios y normas de la perspectiva epistémica colonial que impera, con el fin de provocar procesos de construcción de saber, pensar y sentires cuya potenciación del sujeto/a sea desde su experiencia y existencia y que problematicen lo hegemónicamente instituido.

Gauta (2004) manifiesta que "es necesario cambiar las ideas y prácticas eurocéntricas, especialmente la imposición colonial de la visión occidental del mundo que perdura y sus prácticas económicas, culturales educacionales y cognitivas" (p.164). Por lo tanto, las pedagogías decoloniales configuran diversas formas de accionar, escuchar, estar, hacer, mirar, pensar, sentir, ser, teorizar, no sólo de manera individual, sino en/desde/por/para el colectivo (Walsh, 2014), es decir, una pedagogía de la comunidad.

La pedagogía decolonial está aún por construirse. Está presente el desafío ante las desigualdades y silencios epistémicos socioculturales que han tenido lugar a través de la colonialidad del poder, saber y el ser; por ello, se hace necesario comenzar los primeros esbozos reflexivos en el debate académico, escolar y cultural como una apuesta crítica promisora, cuya tarea es abrir las rutas de pensamiento y de acción, que se orienten a favorecer aperturas, caminos, búsquedas, y

posibilidades desde la ética una educación con el propósito de hacerse cargo de un “otro”; ese otro puede ser el estudiante migrante, vulnerable hacia la construcción de una pedagogía de la alteridad.

En los contextos educativos multiculturales municipalizados, es preciso reconocer la pluralidad y diversidad de formas de vivir, estar, ser, pensar de todos los estudiantes, para no incurrir en acciones excluyentes donde subyace hoy la naturalización en el ámbito escolar. La hegemonía cultural que acoge considera que el currículo nacional es inamovible e inmodificable.

Cabe mencionar que la escuela moderna, en su actual contexto, ha sido mediadora del dominio eurocéntrico sobre las culturas, pueblos o clases en América Latina, que representan los micro poderes que manifestaba la sociedad occidental (Foucault, 1998). Pensamos que es imperiosa la demanda de complementar otros contenidos aportados por los estudiantes migrantes y las diferentes etnias chilenas, provenientes de otros contextos socioculturales, que viven otros mundos que representan otras historias y tienen subjetividades diferentes (Palermo, 2015).

Según el documento del Ministerio de Educación (2023) la actual Política de niños, niñas y estudiantes extranjeros, en su eje estratégico Nº 3 experiencias educativas pertinentes y relevante, plantea:

> En términos de la aceptabilidad del derecho y la calidad de la experiencia educativa, la forma y el contenido de la educación deben ser coherentes, tomando en cuenta la diversidad del estudiantado y la composición social de los territorios, lo cual implica contar con un marco curricular pertinente culturalmente y recursos educativos que valoren la diversidad y promuevan el diálogo intercultural (p.21).

Esto implica la disponibilidad del derecho a la educación, que el Estado debe garantizar las condiciones necesarias para ofrecer oportunidades educativas para todas las personas que habitan en su territorio. La decolonialidad consiste en develar la naturaleza secreta del proyecto de la modernidad que ha pasado por alto, sin pensar el espacio y el tiempo, la toma de decisiones de la práctica educativa en los distintos territorios culturales contextualizados en América Latina. La pedagogía decolonial es una apuesta anticolonial en la educación de este siglo XXI. Al respecto, Freire (1982) afirma:

> La realidad no es un mero soporte para los hombres, sino un desafío a su inserción transformadora en los diversos contextos culturales, en esta dinámica de la conciencia se nos entrega una precisión sobre el sujeto, punto de partida (objeto) de la educación (p.97).

La pedagogía “Freiriana” es profundamente decolonial, pues apunta a una educación para la liberación, y es esperanzadora, pues su epicentro dialéctico son los sujetos que han sido invisibilizados por quienes siempre han ostentado la hegemonía del poder y saber.

La pedagogía decolonial supone una reconstrucción, libre de ataduras, de identidades no puras, donde se mira siempre al otro y la otra desde un nosotros (Levinas, 2008). En otras palabras, esta pedagogía no enseña recetas, sino que nos invita a aprender y reconstruir una propuesta comunitaria, validando y aceptando un lenguaje de un pueblo, comunidad, escuela aceptando las historias de las diferencias o la pluriversidad desde los oprimidos.

A modo de reflexiones

Se considera necesario atreverse a la instalación de la pedagogía en clave decolonial, lo cual significa el reconocimiento de las distintas identidades culturales en las múltiples actividades educativas cotidianas. De ese modo, el currículo hegemónico del país que acoge, se enriquece y complementa y no se produce una asimilación y aculturización.

La pedagogía decolonial e intercultural promueve el diálogo intercultural de saberes como eje central; una revaloración de las tradiciones culturales de los estudiantes, padres y familias migrantes, incorporando esos elementos sociales, políticos y éticos, buscando la integración e igualdad de una educación otra, no monopolizada por ninguna cultura.

La pedagogía decolonial e intercultural permite construir un diálogo intercultural entre las diferentes expresiones artísticas, poéticas, lingüísticas, sociales y políticas de los otros que siguen siendo invisibles a las políticas que dictamina un currículo disciplinar rígido, estandarizado y competitivo.

La pedagogía decolonial toma en cuenta al otro, denotando el sentir, aspecto importante para que el estudiante se considere adaptado al nuevo contexto en el que está inserto. Por lo cual, puede proporcionar herramientas y estrategias para abordar cualquier tipo de barreras, promoviendo un ambiente inclusivo y respetuoso, que permita al estudiante migrante desarrollarse en forma académica y personal.

La pedagogía decolonial valora al ser humano, entiende sus anhelos; es trascendental para el estudiante migrante sentirse apreciado, incluido, aceptado, partícipe de un entorno. De ahí que su motivación facilite la adaptación al nuevo hogar, nueva escuela, en fin, a una nueva sociedad.

En la pedagogía decolonial es prioridad para el educando desaprender, para luego reaprender, apuntando a un modo diferente de conocer, hacer, sentir y vivir desde la propia praxis intersubjetiva presente en la comunidad. Algunos estudiantes pueden sentirse desafiados por la ruptura con los paradigmas tradicionales de enseñanza y aprendizaje, mientras que otros pueden encontrar un sentido de identidad y pertenencia al explorar perspectivas que reflejen su propia experiencia cultural y social.

La pedagogía decolonial ofrece un espacio para el estudiante migrante en las comunidades escolares con diversidad cultural, donde su experiencia y perspectivas sean reconocidas y valoradas, lo que puede generar un sentido de pertenencia y empoderamiento. Sin embargo, también enfrenta desafíos, como la adaptación a un nuevo entorno cultural y educativo, para contrarrestar los estereotipos y prejuicios arraigados en las estructuras educativas tradicionales.

Para finalizar, la pedagogía decolonial debe ser un ejercicio pedagógico amplio de producción de sentidos, como construcción de conocimientos liberadores que permita encaminar estos contextos escolares hacia comunidades interculturales críticas en el ámbito educativo en Chile.

Referencias

Arcia H. P. F., Bastidas Briceño, C. E., Reyes Bracho, R. E., & Hidalgo Solórzano, S. L. (2021). *Estudio de la gestión pedagógica en entornos virtuales de aprendizajes para estudiantes inmigrantes*. *Consensus 5(4)*, 98–115. Recuperado a partir de https://pragmatikasolutions.com/consensus/index.php/consensus/article/view/91

Bustos Erazo, R. C. (2020). Construcción de una pedagogía decolonial una urgente acción humana. *Revista Historia de la Educación Colombiana*, 24(24), 15–44. https://doi.org/10.22267/rhec.202424.71

Freire, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. Paz y tierra., Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3). 3-20. http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A

Levinas, E. (2008). *Nombres propios*. En colección Persona Nº 28. Kadmos.

Narváez, C. (2024). Matrícula de estudiantes migrantes ha crecido en un 244% en siete años. *La tercera*. https://www.latercera.com/la-tercera-sabado/noticia/matricula-de-estudiantes-migrantes-ha-crecido-en-un-244-en-siete-anos/JDO4BDHAXRG5ZCL63IKPQWSNKE.

Ministerio de Educación (2023). *Política de niños, niñas y estudiantes extranjeros*. Centro de Estudios.

Ministerio de Educación (2024) *Actualización política de niños, niñas y estudiantes extranjeros: Garantía del derecho a educación de personas en situación de movilidad. Educación Parvularia, Educación Escolar, Educación Superior*. https://www.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/19/2024/01/23.01.23-Documento-Política-Estudiantes-extranjeros-digital.pdf

Ortega Velázquez, E. (2015). Desarrollo histórico en la protección de los derechos de los extranjeros. *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, 55-94. http://dx.doi.org/10.22201/iij.24487880e.2015.31.10209.

Ortiz Ocaña, A., Arias López, M., I. & Pedrozo Conedo, Z. E. (2018). Hacia una pedagogía decolonial en/desde el sur global. *Revista nuestrAmérica*, *6 (12)*, 195-222. https://www.jstor.org/stable/48697768?seq=4

Palermo, Z., Ed. (2015). *Des/decolonizar la universidad*. Del Signo.

Rozo, J. (2004). *Sistemática y pensamiento complejo*. Volumen 2. *Sistemática educación y transdisciplinariedad.* Todografia Ltda.

Servicio Jesuita a Migrantes (SJM). (2020). *Informe N°2: Acceso e inclusión de personas migrantes en el ámbito educativo.*

Valdés, R., Jiménez, F., Hernández, M., Catalán, R., Poblete, R., & Abett de la Torre, P. (2022). Contribuciones y limitaciones de los protocolos de acogida para estudiantes extranjeros: Recomendaciones para su mejoramiento. *Psicoperspectivas*, 21(1), 29-41. https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol.21-issue1-fulltext-2334

Walsh, C. (2014). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paolo Freire desde Abya Yala. *Revista Entramados: Educación y Sociedad*,*1* (1). Universidad Nacional del Plata. https://bit.ly/3eMEtbF

Latinoamérica desde la colonialidad y la memoria en otros lenguajes

MÓNICA VILLARROEL[48]

UNIVERSIDAD MAYOR

Resumen

Este texto reflexiona sobre el proceso de colonialidad y construcción de memoria a partir de diversas formas de lenguaje utilizadas para imponer tempranamente el relato de la dominación europea. Desde la escritura alfabética hasta el cine de los primeros tiempos, fueron usados para elaborar y difundir discursos e imaginarios sobre América que significaron borrar la visualidad y la oralidad indígena. El análisis profundiza en la colección *Actualidades Magallánicas (1918-1923*), que construyeron una imagen sobre la Patagonia desde la perspectiva de las elites, invisibilizando a los pueblos originarios.

Palabras clave: colonialidad, imaginarios, memoria.

Introducción

Al inicio de este trabajo nos preguntamos si la tensión entre soportes, lenguajes y formas de lectura no sólo permite pensar las relaciones de dominio en el contexto colonial, sino que significa también una lucha por el control de la memoria que aún permanece vigente.

Durante los siglos XVI y XVII hubo una tensión de formas de ver el mundo, de transmisión de saberes, de sistemas de pensamiento, de concepción del tiempo y del espacio, que significaban el dominio

[48]Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Autora de los libros *Poder, nación y exclusión en el cine temprano. Chile - Brasil (1896-1933)* (2017); *Señales contra el olvido. Cine chileno recobrado* (2012), entre otros. Académica del Magíster en Investigación para la creación artística de la Universidad Mayor y de la Universidad de Santiago, Chile.

E-mail: monicavillarroelm@gmail.com

español y portugués, por una parte, y por otra, la resistencia del mundo indígena en una primera etapa y luego, también del mundo afro que llegó a América.

Lo que estaba en juego eran rupturas políticas, sociales, religiosas y un proceso de colonización que no sólo significó dominar las distintas formas de lenguaje y colonizarlas, sino también un proceso de colonización de la memoria (Mignolo, 1992) mediante la borradura de la visualidad y la oralidad pre-hispánica y la imposición de la escritura alfabética como lenguaje privilegiado o la reutilización de soportes conocidos con nuevos contenidos. Así ocurrió con la música, por ejemplo, que fue utilizada especialmente por los jesuitas para evangelizar y por los españoles como proyecto para imponer el poder monárquico o con la pintura desplegada por los franciscanos. La escritura alfabética y el idioma castellano, no obstante, fueron utilizados como sistema de unificación (la gramática de Nebrija) y proyecto impositivo de hispanización y evangelización. En este campo, no obstante, se suman otras formas comunicativas como la cartografía, que opera también como dominación.

La evidencia de la dominación se manifiesta fuertemente en México fundamentalmente con la disminución demográfica extrema (Gruzinski, 1991), mientras que también es posible identificarla en documentos, cartas, crónicas, mapas y otros dispositivos significantes españoles que explicitan el poder impuesto por la ideología y la religión. Un ejemplo claro de ello son los procesos de extirpación de idolatría impuestos por Toledo en Perú, que prohibieron la circulación de objetos y lenguajes que pudiesen parecer amenazantes para el dominio (Cornejo Polar, 2003; Cummins, 2004). Hubo una imposición de la concepción del espacio, por ejemplo, que establecía un centro móvil del mundo, de acuerdo a los intereses del sujeto que construía el mapa (Mignolo, 1992), pero, sobre todo, impuso una discursividad sobre el nuevo mundo desde lo colonial, estableciendo una relación de dominio entre centro y periferia.

Una serie de motivos se construyen en las imágenes sobre América en distintos formatos (grabados, textos escritos como cartas de descubridores y conquistadores, que luego fueron ilustradas) que van constituyendo el relato de la dominación. Figuras arquetípicas, alegorías, apuntan a situar al rey y al cristianismo como motores del mundo y a representar al indígena en una calidad de inferioridad, minusvalía e incluso brutalidad (la imagen del canibalismo, el desnudo). A ello se suma la escritura colonial, los textos construidos con la lógica escritural del momento como las crónicas de indias o cartas que tenían sus propias reglas discursivas, distinguiéndose el código de la retórica como dominante.

Co-existencia y apropiación

Si bien es cierto que el dominio metropolitano significó también un intento por controlar la memoria, no es menor tampoco el proceso de apropiación, que permitió a los indígenas tomar los nuevos lenguajes propuestos, apropiarse de ellos y construir sus propios mensajes y relatos de memoria, orientados, en algunos casos hacia el receptor español o portugués y, en otros, al propio mundo indígena. Los soportes semióticos pre-hispánicos en muchos casos fueron conservados y en otros, modificados, siendo objeto de borradura y superposición, como lo que ocurrió con la arquitectura, por ejemplo, cuando templos cristianos fueron construidos sobre los espacios rituales indígenas (Gruzinski, 1991).

Si consideramos el concepto de lenguaje en un sentido amplio, entendemos que hay diversas formas de comunicación que circularon en la época pre-hispánica que entraron en colisión con las formas hispano-cristianas. La pintura fue utilizada como un modo de colonización que imponía también un relato cristiano y los pintores indígenas modificaron su técnica e iconografía, adaptándose a los requerimientos de los colonizadores, en algunos casos, o desarrollando complejos procesos de apropiación de signos, espacios y técnicas (Gruzinski, 1991), como el caso de Felipe Guaman Poma de Ayala, en cuyas obras es posible distinguir un espacio interno indígena y uno externo no indígena que conviven en distintos momentos, proponiendo una policulturalidad inteligible tanto para el mundo indígena como para el mundo no indígena (Adorno, 1987). La obra de Guaman Poma es entonces una manifestación de un proceso de apropiación, que permitió a los indígenas conservar su historia, aunque debió descartar referencias directas al imaginario andino. Pero también hubo grandes giros en algunas tradiciones visuales pre-hispánicas con la llegada de los españoles. Un caso concreto son los queros[49], que debieron sustituir las formas abstractas por las figurativas y que sobrevivieron a la extirpación de idolatría, no obstante, el lenguaje pictórico europeo se impuso a la producción visual indígena ancestral, que se asociaba a un contexto ritual y conmemorativo que fue prohibido (Cummins, 2004).

La escritura logocéntrica se impuso a la visualidad, no sólo a lo pictórico, y a la oralidad, borrando otros lenguajes como el corporal, por ejemplo, que siguió circulando en espacios alternativos o se impuso sobre las escrituras e iconográficas y calendarios en Mesoamérica, que significaban otras formas de concebir el tiempo, el espacio y del cosmos (Gruzinski, 1991).

[49] Vaso ceremonial de madera o plata que usaban los incas en el sur del Perú.

Pero la naturalización de la escritura alfabética y la invisibilización de otros lenguajes fue inevitable, como ocurrió en el mundo andino. El ejemplo más claro es lo ocurrido en Cajamarca[50], cuyo relato predominante circuló por plumas españolas, con una episteme y una retórica occidental, aunque hoy es posible recuperar otros discursos sobre lo ocurrido, a través de otros lenguajes como la teatralidad, que funcionan como discursos escénicos provenientes de la oralidad (Cornejo Polar, 2003).

Hoy sabemos que existe una serie de dispositivos que sí son significantes e indicadores de que paralelamente al discurso dominante circularon otros saberes y formas de ver el mundo, y que pueden ser considerados formas de memoria. Basta pensar en las tablas pintadas, las varas rituales, las representaciones teatrales, los tejidos, las pinturas rupestres, los quipus y queros (Salomon, 1991, Cummins, 2004).

Así, nos planteamos el problema de los conceptos de borradura, aculturación, apropiación cultural, resistencia, interculturalidad, en contextos de producción, de circulación y de recepción complejos y que no podemos conocer del todo desde nuestra perspectiva de sujetos colonizados. Entonces, nos parece relevante observar con atención los lenguajes contemporáneos como el audiovisual que, en algunos casos, siendo apropiados por el mundo indígena para narrar sus propias historias en distintos formatos (documentales, registros y otros) de escasa circulación en circuitos formales (actualmente se difunden en festivales de cine y video indígena), raramente exhibidos en salas de cine, constituyen una forma de re-escribir la memoria o re-contar el pasado. Lo mismo podemos decir de producciones latinoamericanas más recientes en formato de ficción, donde guionistas y realizadores dan cuenta de nuevas miradas sobre antiguos relatos de mundos indígenas o procesos históricos hasta hace poco narrados desde perspectivas coloniales. Ejemplo de ello, son algunas cintas contemporáneas sobre la Patagonia y las matanzas de Selk'nam. Películas chilenas de ficción como *Los colonos* (2023), de Felipe Gálvez o *Blanco en Blanco* (2019), de Théo Court, presentan una visión crítica de la historia patagónica, incluyendo la matanza de indígenas promovida por los estancieros.

[50] El llamado "Encuentro de Cajamarca" fue un enfrentamiento entre el ejército español y el Inca Atahualpa en 1532, que marcó el inicio de la conquista española del Imperio inca.

Colonialidad, identidades y memoria

Por otra parte, pensar lo latinoamericano remite a la identidad como concepto relacional y no esencialista, como un proceso en constante construcción, una cuestión de pasado, presente y futuro (Hall, 2000; Cuche, 1999; Wade,2000; Larraín, 1996), una construcción social dinámica sobre la cual existen múltiples representaciones y relatos, narrativas que han surgido en diversos momentos y desde distintos lugares de enunciación. Latinoamérica también aproxima a un objeto que ha sido construido desde diferentes lugares: "América" como invención en términos de O'Gorman (2003), objeto que sólo se constituyó cuando se pensó desde la diferencia; como objeto de estudio homogeneizado desde la academia estadounidense e inglesa (*Latin american studies*), o como espacio anticolonialista y antiimperialista en los años sesenta e inicios de los setenta (Castro-Gómez, 1998); desde su nombre, desde la resemantización (Düssel, 1994; Rojo, 2001), desde el lenguaje y desde la construcción del discurso sobre ella.

La pertinencia de los conceptos colonia/colonialidad para pensar lo latinoamericano, remite a Foucault (2000) y a la dimensión histórica y social del enunciado y de las formas discursivas. Nos preguntamos si la identidad latinoamericana hoy está también narrada desde un discurso colonial cuando nos interrogamos a nosotros mismos quiénes somos y cuando se despliegan cotidianamente narrativas coloniales sobre Latinoamérica o si la globalización y su desterritorialización mantiene y produce formas nuevas de colonialidad con la difusión de imaginarios que transitan en los flujos globales de información, dinero, imágenes y personas o en las redes sociales. Aunque el término colonia refiere a una manera historiográfica y política de clasificar un determinado orden económico, ideológico y cultural, entre fines del siglo XVI y 1818, esta visión es limitada y no da cuenta de su vigencia. Subrayamos entonces el concepto de colonialidad, en la medida en que éste remite a categorías de pensamiento, a matrices europeas que siguen operando y que utilizamos como nuestras.

Una aproximación a la pertinencia de estos conceptos, es la reflexión sobre la colonización del lenguaje y la memoria, tema que abordará con amplitud Walter Mignolo desde los estudios poscoloniales, quien sugiere que Foucault no dio la suficiente relevancia a este aspecto, considerando que la colonización de las lenguas no europeas se inició en el siglo XVI con la expansión de los imperios español y portugués, y que será Said (1990) quien da un paso adelante al partir de la noción de "formación discursiva" para ver como la intelectualidad occidental construyó la idea

del "Oriente". De esta manera, el foco puede centrarse en el rol de las prácticas discursivas en situaciones coloniales.

La primera modernidad (SXV-XVII, de acuerdo a Dussel, 1994), implicó un proceso de colonización del lenguaje que elaboró no sólo saberes sobre América, sino desde América, con una perspectiva colonial y un discurso cristiano teleológico, unitario e inclusivo. La colonización del lenguaje y de la memoria era una conjunción de la expansión económica y religiosa con la ideología de la 'letra', la escritura alfabética, adaptada por intelectuales indígenas para conservar sus tradiciones. Y ello significó, según Mignolo (2005), un proceso de colonización de la memoria, aunque éste es mucho más complejo, ya que involucra procesos de apropiación, borradura y resemantización, como ya dijimos.

Lo que está en juego aquí es cómo operó también lo que Salomón (1993) llama "textualización de la memoria", los relatos que construyeron los españoles sobre los indígenas en una lógica de temporalidad occidental, una narrativa lineal. Esto evidencia la vigencia del término colonialidad, cuando está presente la lucha por el control de la memoria, la construcción de los discursos desde la América indígena y negra e incluso mestiza. ¿Cómo se reescribe hoy el pasado desde lo indígena, desde la negritud, desde el quechua, desde el aymara, desde el mapudungún? ¿Cómo se plantea la validez de la oralidad para narrar el pasado, u otro tipo de lenguajes como el pictórico, si el discurso y el lenguaje escrito europeo produjeron procesos de borradura y encubrimiento? Como ya planteaba Fanon (1974), especialmente refiriéndose al caso de las Antillas, todo pueblo colonizado sufre un complejo de inferioridad a consecuencia del entierro de la originalidad cultural local y se instala en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, la cultura metropolitana.

Retomando la perspectiva de Foucault (2000), la presencia de conceptos y enunciados implica una búsqueda de significaciones ocultas. En esta lógica, el discurso sobre Latinoamérica implica relaciones de poder a partir del lugar de la enunciación, desde donde se construyó ese discurso sobre el "otro". Cuando Said (1990) entiende el "Orientalismo" como discurso, como una construcción ideológica y narrativa que implica una superioridad del "otro" europeo, pensamos que América también fue un "Otro" a partir del cual Europa se constituyó como tal, cuando identificó la diferencia y elaboró, ya en la segunda modernidad (SXVIII y SXIX), un discurso eurocéntrico sobre América que traslada la ya definida minusvalía y subordinación, a un relato de inmadurez y desde la naturaleza inferior, y a un discurso de América como proyecto aún no logrado (Hegel, 1999).

Una discusión sobre el concepto de colonia, es la que propone Miño (2009), quien sustenta que éste no resulta anacrónico. Cuando surge en el siglo XVI con un sentido político y social, pero se consolida en el siglo XVIII, manteniendo una relación de desigualdad y asimetría, dominación y sujeción. Si la independencia significó para nuestros países libertad e igualdad en lo político, en lo económico la relación entre europeos y americanos fue de dependencia y subordinación, aunque la metrópolis ya no era España, sino Inglaterra. Se configura un nuevo colonialismo cuando el concepto de colonia adquiere un contenido económico, que con otros nombres han transitado hasta hoy. Desde el capitalismo, surgen nuevos imperialismos, la teoría de la dependencia o la subalternidad, el imperio y en el marco de la posmodernidad y la globalización, la "colonialidad global" sigue vigente en la sociedad en red[51], en un sistema mundo moderno, donde Latinoamérica se instala en la periferia (Wallerstein, 2007). Pero esta periferia no sólo significa una mirada desde las estructuras socio-económicas, sino desde la geopolítica del conocimiento, de acuerdo a Mignolo (2005), quien sustenta que el discurso de la modernidad es el que justifica el discurso de la colonialidad. Pero la colonialidad puede pensarse desde los ejes claves para la dominación: el control de los imaginarios y la imposición de categorías epistémicas.

Ello se evidencia en las imágenes cinematográficas tempranas que construían un discurso desde una perspectiva eurocéntrica. A modo de ejemplo, profundizaremos en cintas sobre La Patagonia de metraje breve, realizadas en las primeras décadas del siglo XX, en el periodo silente[52]. El cine de los primeros tiempos, en su formato documental, estuvo asociado a los albores de la modernidad y a la construcción de la nación, pero también nos permite, a partir de los escasos materiales sobrevivientes, vislumbrar un discurso colonial, muchas veces construido por extranjeros, sobre América Latina y algunas regiones en particular.

La Patagonia desde el cine: Colonización y configuración de un imaginario.

Los exploradores de la Patagonia construyeron un relato con una lógica eurocéntrica plasmada en forma de *travelogues* (filmes de viaje), fotografías y literatura de viajes. No obstante, otros realizadores contemporáneos a ellos, empezaban a desarrollar una incipiente industria local en los

[51] Sobre este tema ver Manuel Castells y Walter Mignolo.

[52] El periodo silente (comúnmente llamado cine mudo) en América Latina se extiende entre 1897 y 1934 aprox.).

centros urbanos y utilizaron el formato de "Actualidades" o noticiarios cinematográficos (*actualités, sujets actuels* o *news films*), contribuyendo a elaborar esos discursos, poniendo en relieve figuras y actividades productivas o recreativas vinculadas a los espacios de poder, exacerbando la idea de progreso y modernidad.

Las *Actualidades magallánicas*, filmadas por Antonio Radonich y José Bohr entre 1918-1923, registraron la vida social y productiva de Punta Arenas y lugares remotos como estancias en Tierra del Fuego, la Isla Dawson y el estrecho de Magallanes. Los actos oficiales, las conmemoraciones y acontecimientos políticos y sociales corresponden a esta línea que se asemejaba a los contenidos y temáticas variables de los periódicos de la época, desde combates de box hasta terremotos y guerras, es decir, la actualidad como un objeto de relevancia social interés público. Además, fueron habituales las actualidades reconstituidas, es decir, escenificaciones que pudiesen interesar a los espectadores. Al revisar las imágenes distinguimos la tendencia a mostrar la vida de las elites, rituales asociados a autoridades o a personajes influyentes en la zona, así como paisajes naturales como los fiordos de última Esperanza. Es un ejemplo muy claro de lo que Paulo Emilio Salles Gomes llamó "el ritual del poder" y "la cuna espléndida" (Salles Gomes, citado en Villarroel, 2017) Esta ritualidad del poder incluye eventos oficiales como paradas militares, Derbys en el Club Hípico. Asimismo, observamos que es posible distinguir otras tendencias que ya hemos observado en el documental silente chileno y latinoamericano: la importancia que se daba a actividades deportivas como un partido de fútbol nacional en 1920, en el que se enfrentaron Magallanes y Southampton. Es notoria, además, la idea de mostrar la ciudad moderna, en este caso Punta Arenas, incluyendo actividades vinculadas a la producción de riqueza como ferias agrícolas ganaderas, el muelle que daba cuenta de la copiosa actividad naviera, entre otras.

Llegar hasta Provenir, en la isla de Tierra del Fuego, pese a los adelantos de nuestros tiempos, es una tarea ardua. Es necesario ir a la austral Punta Arenas y desde allí, cruzar en una barcaza que viaja una vez por día atravesando el Estrecho de Magallanes. Esa experiencia, probablemente cotidiana para sus habitantes, no deja de impresionar cuando imaginamos a los realizadores de principios del siglo XX portando sus cámaras y registrando los acontecimientos que hacían noticia en la zona e incluso aventurándose, uno de ellos, Antonio Radonich, a instalar un cine en 1924 para una comunidad, en ese entonces, de unos 2.000 habitantes. Necesariamente también reflexionamos respecto a la vida de Punta Arenas y Tierra del Fuego en los momentos en que se convirtieron en enclaves ganaderos y productores de lana, con enormes estancias en manos de unos

pocos, una elite que se ve representada en la pantalla, mientras se ocultan otras imágenes que se nos vienen a la memoria a partir de las lecturas sobre la aniquilación de los Selk´nam por la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, que ocupaba casi la totalidad de la isla.

Antonio Radonich (1899-1971), hijo de yugoslavos (croatas) y José Bohr (1901-1994), hijo de alemanes, compartieron su afición por el cine cuando sus familias se trasladaron a Punta Arenas administrando hoteles. Allí nació la Magallanes Film, que entre 1918 y 1920 realizó siete "Actualidades" (como se conoció a los primeros noticieros cinematográficos) y dos ficciones, con la sociedad Radonich- Bohr.

Es pertinente constatar cómo el cine temprano estuvo al servicio de las elites, sobre todo en el formato de actualidades, incluyendo materiales de corta y más larga duración tipo documental, registrando profusamente sus actividades y ritualidades como el funeral de José Menéndez. En este caso, se trataba de uno de los hombres más ricos de la región, un asturiano que llegó en 1874 a Punta Arenas, remató tierras fiscales y desarrolló la actividad comercial, ganadera y naviera, pero a quien se le ha responsabilizado por el extermino de los indígenas de la zona. Indagando en cómo se formaron las fortunas, Alonso Marchante (2019) nos da luces al respecto y nos ayuda a una mejor comprensión de las imágenes. Una curiosa actividad colaboró al progreso de la ciudad: los naufragios de grandes vapores que transitaban entre América y Europa atravesando el estrecho de Magallanes. Entre otros, Menéndez participó del negocio, adquiriendo los armazones de las naves siniestradas y negociando el rescate de las cargas con los capitanes. La dimensión de las fortunas como las del asturiano parten con la cría de ganado lanar, cuando el ya adinerado comerciante se adjudicó los terrenos de lo que sería la Estancia San Gregorio, logrando la propiedad total en 1903. Pronto se construyó la casa patronal, proyecto del arquitecto Antony Beulier, quien entre 1903 y 1906 edificó el palacio de Mauricio Braun y Josefina Menéndez, hija de José, en Punta Arenas. Algunos de esos aspectos pueden apreciarse en *Actualidades de Magallanes Nº1*. Estrenada en el Teatro Royal de Punta Arenas el 28 de marzo de 1919, incluyó los cuadros "Amanecer en Punta Arenas"; "Vista general de Punta Arenas desde el puerto"; "Llegada del vapor 'Alfonso'"; "Exposición 1919 verificada en el Hipódromo de la Sociedad Rural"; "Asistentes a la exposición".

En la misma línea, el portugués José Nogueira, un millonario hombre de negocios conocido en la colonia de Magallanes, primer armador de Punta Arenas y empresario naviero, fue clave en el origen de la Sociedad explotadora de Tierra del Fuego. Nogueira, a los 42 años, en 1887, se casó con Sara Braun, una joven de 24 años, convirtiéndose en cuñado de Mauricio Braun. En 1893 Nogueira murió

víctima de tisis y Mauricio Braun se convirtió en el administrador de la fortuna de Sara, heredera universal. Posteriormente, los patrimonios de los Menéndez y los Braun se unieron en la Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia, conocida como "La anónima", formando un "verdadero imperio comercial en las provincias del sur de Argentina" (Marchante, 2019, p. 172). A comienzos del siglo XX, gran parte del territorio de la isla de Tierra del Fuego pertenecían a Menéndez y Braun. Cinco de las seis estancias existentes eran de la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, propiedad de ambos.

El negocio del carbón, a partir de 1914, le garantizó a Menéndez combustible para sus barcos y fue así como adquirió la Mina Loreto, ubicada siete Km. de Punta Arenas. Para facilitar el transporte del material al puerto, construyó un ferrocarril que lo llevaba directamente a los barcos de su flota. La mina formó parte de la Sociedad Anónima Ganadera y Comercial Menéndez-Behety. El 24 de abril de 1918, a los 71 años, José Menéndez murió en Buenos Aires, dejando 8 herederos. Fue velado en su mansión de la ciudad trasandina y su cuerpo fue inhumado en el cementerio de la Recoleta y, al igual que su esposa, un año después, sus restos mortales se trasladaron a Punta Arenas, y se realizó un funeral el 6 de mayo de 1919 para ser enterrado en el mausoleo familiar. De acuerdo al relato de La Razón del 10 de mayo de 1919.

Mucho antes de las diez de la mañana del pasado martes, hora señalada para realizar el desembarco de los restos mortales de don José Menéndez, eminente organizador de los territorios del sur, una inmensa muchedumbre perteneciente a diversas clases de la sociedad, invadía los alrededores del muelle de pasajeros para asistir a las honras fúnebres e inhumación del pionero de la Patagonia. (Martinic, 2001, citado en Marchante, 2014, p.249).

Las *Actualidades de Magallanes Nº2*, estrenada en el Teatro Royal de Punta Arenas el 10 de junio de 1919, registran el hecho en uno de sus cuadros, incluyendo: "Parada militar del 5 de abril"; "Funerales de José Menéndez"; "Ecos del naufragio del 'Alfonso'"; "Desbordamiento del Río de Las Minas"; "Juegos atléticos escolares"; "Temporal en la bahía".

La ciudad de Punta Arenas fue así un símbolo de la prosperidad de la región y la Plaza Muñoz Gamero concentraba varias de las mansiones que allí se construyeron a inicios del siglo XX, todas siguiendo los patrones arquitectónicos europeos. Pero los herederos pronto se trasladaron a Santiago o Buenos Aires. Lo que nos presentan las imágenes es la versión del progreso, la modernidad y la vida social en torno a estas elites magallánicas, aunque para la fecha en que fueron realizadas Menéndez y Nogueira ya habían fallecido. Algunos ejemplos de esta prosperidad y de la representación de la

ciudad moderna y las elites son las *Actualidades de Magallanes Nº3*: estrenada en el Teatro Royal de Punta Arenas el 1 de agosto de 1919 con los siguientes cuadros: "Salida de misa y paseantes Plaza Muñoz Gamero"; "Bautizo y partida de la fragata nacional 'Alejandrina'"; "Destrucción de una goleta en el muelle de carga"; "Mina Loreto pintoresca"; "Escenas de patinaje en la laguna del Cerro Cruz"; "Personas conocidas de la localidad"; "Escenas callejeras". O las *Actualidades N° 13* "el picnic de la sociedad Menéndez Behety en la mina Loreto con asistencia de más de 600 personas, donde los más jóvenes incluso se pusieron a bailar en pleno campo". Las *Actualidades de Magallanes Nº7*, estrenada en el Teatro Municipal y en el Teatro Royal de Punta Arenas el 24 de marzo de 1920, se focaliza en el deporte y las actividades asociadas a la ganadería, sin olvidar a las elites, con los siguientes cuadros: "Magallanes versus Southampton: El team vencedor Liga Magallanes, El team perdedor Southampton, Tres hermosos goals, El público asistente". "Exposición rural de Magallanes: Vista general de las tribunas y público asistente; Vista de la Exposición; Grupo de animales; Una familia feliz; Personas conocidas asistentes a la exposición". "Derby: Las cinco principales carreras de ese día; El ganador del Derby; Un momento interesante durante las carreras; La expectación del público; Gineteando". "Paseo dominguero: Señoritas conocidas; Don Arturo E. Swett y señora. Carrera de motocicletas: Durante las carreras; Los vencedores, Maynard y Lopizic".

En esta lógica del progreso y el desarrollo económico de la región, Radonich y Bohr realizaron "Magallanes Comercial, Industrial y Ganadero", primera serie, que incluye propaganda a las grandes casas comerciales de Punta Arenas y a las principales empresas de Magallanes, dando cuenta de los avances industriales y económicos de la zona. El film permitió a los realizadores obtener financiamiento para llegar a lugares como Isla Dawson y Porvenir en Tierra del Fuego, además de financiar sus dos ficciones. Entre los participantes se encuentran la Sociedad Menéndez Behety, Estancia Puerto Porvenir, la Ciudad de Londres, la Ciudad de Pekín, Hotel Progreso, Hotel Cosmo, Imprenta Croata y Casa Comercial Brickmann, entre otras. Se estrenó el 29 de octubre de 1919 en el Teatro Royal de Punta Arenas y se promocionó como la de mayor metraje de la Magallanes Film, anunciando que eran alrededor de 700 metros de material. Otra muestra de la pujanza naviera es lo que muestra el documental ya mencionado "Bautizo del barco José Menéndez", estrenada en febrero de 1923, con el primer viaje del barco a Buenos Aires. Describe la ceremonia, el zarpe y el viaje y habría sido la última de la producción de la Magallanes Film.

Una mirada diferente vislumbramos a partir de las *Actualidades de Magallanes Nº8*, la primera producción de Radonich sin Bohr. Estrenada en el Teatro Victoria de Punta Arenas el 15 de julio de

1920, incluye: “Situación y el trabajo del Hospital de la Caridad de Punta Arenas”, con escenas del raquitismo infantil, grave enfermedad para la región en esa época. El foco en los acontecimientos extraordinarios continuó en *Actualidades de Magallanes Nº11*, estrenada el 2 de junio de 1921 con “Primeros vuelos del aviador Mario Pozatti por Magallanes”, quien pretendía cruzar de Punta Arenas a Río Gallegos, pero su avión cayó. También hay escenas de paisajes y canales del Estrecho de Magallanes y la revista militar. Las *Actualidades de Magallanes Nº12*, estrenada en el Teatro Politeama el 12 de enero de 1921, presenta otro hecho distinto a lo observado antes en “Últimos comicios de Magallanes para pedir a los poderes públicos la no enajenación de los terrenos fiscales”, además de “El viaje del gobernador a Dawson, con vistas de ruinas tras un incendio” y “Escenas del raquitismo infantil”, con una tendencia a acercarse al registro noticioso más que a la cobertura de las actividades de las clases adineradas.

Las cintas de Radonich y Bohr nos permiten observar con claridad la tendencia a mostrar “la imagen deseada” de una región, excluyendo los bordes, los sujetos populares y los indígenas.

Palabras al cierre

Si la literatura de viajes y los *travelogues* construyeron una imagen el “otro”, las “actualidades” estuvieron al servicio de las elites y también contribuyeron a la elaboración de un discurso colonial, donde era claro el modelo imitativo de la modernidad europea y norteamericana, focalizando la ciudad, los modernos medios de transporte e incluso las modas, la arquitectura y el paisajismo, que daban cuenta de un proceso de construcción de la “nación moderna”, bajo la sombra de élites principalmente económicas, enriquecidas a partir de la obtención de tierras y un desarrollo productivo que no escatimó en la borradura de los pueblos originarios en la austral Patagonia chileno-argentina.

En las *Actualidades magallánicas* identificamos la movilidad, la circulación y la funcionalidad como principios del espacio y tiempo de la modernidad. Lo nacional también aparece en conciliación con lo cosmopolita, en un espacio y tiempo de una modernidad universal y a la vez única.

Nos preguntaremos al final de este ensayo si es posible plantear la existencia de un proceso de decolonización del lenguaje y de la memoria, que sea más que una idea de resistencia y rompa el eurocentrismo epistemológico y sus discursos “letrados” o de subalternidad, inferioridad, o con las dicotomías centro/periferia; dominador/dominado. Un discurso sobre la identidad latinoamericana

que vaya más allá de las narrativas hispánico católicas o indigenistas, un discurso sobre una identidad regional que no desaparece bajo el impacto de la globalización ni de las redes sociales, sino que se reconstruye y se reterritorializa. ¿Cómo se constituye una memoria desde la indianidad, una memoria mestiza o una memoria desde la negritud de América? ¿Serán los modos de apropiación o los procesos de mestizaje y las lenguas como el creole o el pidgin formas de descolonización del lenguaje y de la memoria? ¿Serán las nuevas producciones cinematográficas tanto de ficción como documental una ventana hacia otra lectura de la historia, incluyendo la evidencia de los genocidios indígenas? El proceso de decolonización está recién comenzando a vislumbrarse para América Latina, el relato silenciado está empezando a descubrirse y la identidad latinoamericana está siendo construida. Por ello, nos parece necesario mirar los repertorios iconográficos americanos, las "otras escrituras", que nos abren un camino hacia la memoria latinoamericana.

Referencias

Adorno, R. (1987). Sobre el lenguaje pictórico y la tipología cultural en una crónica andina. *Revista Chungará*, *18*, 101-143.

Alonso, J. L. (2019). *Selk'nam: Genocidio y resistencia*. Catalonia.

Buffon, I. (1993). La inferioridad de las especies animales en América. En A. Gerbi (Ed.), *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900*. Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización: Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón. En S. Castro-Gómez & E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. Porrúa.

Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire: Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. CELACP; Latinoamericana Editores.

Cummins, T. (2004). *Brindis con el Inca: La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural Editores.

Fanon, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire.

Foucault, M. (2000). *A arqueologia do saber*. Forense Universitaria.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

Hall, S. (2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.

Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.

Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Andrés Bello.

Marchante, A. (2019). *Menéndez: Rey de la Patagonia*. Losada.

Marchante, A. (2020). *Selk'nam: Genocidio y resistencia*. Catalonia.

Mignolo, W. (1992). On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and discontinuity of the classical tradition. *Comparative Studies in Society and History*, *34*(2), 301-335.

Mignolo, W. (1993). La colonización del lenguaje y de la memoria: Complicidades de la letra, el libro y la historia. En I. Zavala (Ed.), *Discursos sobre la "invención" de América*. Rodopi.

Mignolo, W. (1998). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan Press.

Mignolo, W. (2005). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En R. Salvatore (Ed.), *Culturas imperiales: Experiencia y representación en América, Asia y África*. Beatriz Viterbo Editora.

Mignolo, W., Schiwy, F., & Maldonado-Torres, N. (2006). *(Des)colonialidad del ser y del saber: (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Ediciones del Signo.

Miño, M. (2009). De Colonia y Antiguo Régimen: Dos conceptos en cuestión. En M. Gavira Márquez (Ed.), *América Latina entre discursos y prácticas: Vol I. La Colonia,* 49-79. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

O'Gorman, E. (2006). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica.

Radonich, A., & Bohr, J. (Productores). (1918-1923). *Colección Magallanes Film* [Colección de películas]. Cineteca Nacional de Chile. https://www.cclm.cl/cineteca-online/coleccion-magallanes-films-seleccion

Rojo, G. (2001). Nota sobre los nombres de América. *Atenea*, *483*, 63-75.

Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Libertarias.

Salomon, F. (1993). La textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica comparada. En *Acta Final X Congreso Indigenista Interamericano* (pp. 229-260). Instituto Indigenista Interamericano.

Salomon, F. (2001). How an Andean writing without words works. *Current Anthropology*, *42*(1), 1-27.

Vergara, X., Krebs, A., & Morales, M. (2019). *Sucesos recobrados: Filmografía del documental chileno temprano (1897-1932)*. Ril Editores.

Villarroel, M. (2017). *Poder, nación y exclusión en el cine temprano: Chile - Brasil (1896-1933)*. LOM Ediciones.

Villarroel, M. (2022). Huellas del fin del mundo: Colección Magallanes Film (Antonio Radonich, José Bohr, 1918–1923). *Vivomatografías: Revista de estudios sobre pre-cine y cine silente en América Latina*, *8*(8).

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala.

Wallerstein, I. (2007). *El moderno sistema-mundo y la evolución*. Pontificia Universidad Católica Argentina, Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente.

Lo escrito en *Decolonialidad y comunidades posibles* ha sido un antídoto en estos momentos pesados, de incertidumbre e indignación, de guerra, conflicto y ciclos de violencia simbólica y estructurada. Los capítulos que constituyen este importante repertorio de teorías, métodos y praxis son necesarios hoy más que nunca, porque lo que está escrito nos lleva a pensar hacia nuevos horizontes donde el mar se pierde con el cielo para crear un panorama más allá de lo que a simple vista no se puede descifrar, pero bien que se siente, se imagina y se desea. En cada contribución de los autores se nos invita a considerar otra realidad, un horizonte hacia otro mundo; mundos decoloniales.

Ciertamente hay mucho que aprender de este momento, pero sobre todo hay mucho más que desaprender. Tenemos que afrontar la condición del presente cuán difícil se nos parezca para poder así, de esta manera, reconciliar múltiples mundos. Mundos con realidades que están fuera de lo colonial entrelazado en el poder, lo político y los sistemas que sostienen opresiones, los cuales son basados y edificados sobre la falsa ilusión de la modernidad, tras los siglos y los discursos que nos han ido fragmentando más y más – todo un resultado de la colonialidad en sus varias formas.

JESICA SIHAM FERNÁNDEZ

ISBN: 978-956-19-1360-8
9 789561 913608

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE CHILE