

**PENSAMENTO**

**CRÍTICO**

**LATINO-AMERICANO**

**E ENFRENTAMENTO**

**À CRISE**

**DO CAPITALISMO**

organizador Dennis de Oliveira



**CELACC**  
Centro de Estudos  
Latino-Americanos  
sobre Cultura  
e Comunicação



**CLACSO**



**Instituto**  
ABYA YALA

**PENSAMENTO**

**CRÍTICO**

**LATINO-AMERICANO**

**E ENFRENTAMENTO**

**À CRISE**

**DO CAPITALISMO**

*Organizador*

Dennis de Oliveira

*Autores*

Dennis de Oliveira

Andrea Neira Cruz

Gabriel Medina Carrasco

Tatiana Gutiérrez Alarcón

Germán Andrés Cortés Millán

Tania Marcela Herazo Mayorga

João Roque da Silva Júnior

2022



**CELACC**

Centro de Estudos  
Latino-Americanos  
sobre Cultura  
e Comunicação



**CLACSO**



**Instituto**

ABYA YALA

## **EQUIPE EDITORIAL**

### **Editor Responsável**

Prof. Dr. Dennis de Oliveira

### **Coordenador da Edição**

Luís Antonio da Silva Matos Filho

### **Capa e Projeto Gráfico**

Letícia Vieira

### **Diagramação**

Letícia Vieira

### **Revisão de Textos**

Luís Antonio da Silva Matos Filho

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Pensamento crítico latino-americano e enfrentamento à crise do capitalismo [livro eletrônico] / organização Dennis de Oliveira.

-- 1. ed. -- São Paulo : Instituto Abya Yala, 2022.

ePub.

Bibliografia.

ISBN 978-65-991819-1-7

1. América Latina - Comunicação de massa 2. Cultura  
3. Ciências sociais I. Oliveira, Dennis de.

22-127311

CDD-300

### **Índices para catálogo sistemático:**

1. Ciências sociais 300

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

## Sumário

- América Latina: mudança em processo, dilemas em reflexão** 5
- Os dilemas da modernidade no continente latino-americano: de qual democracia está se falando?** 8  
*Dennis de Oliveira*
- Excombatientes de las FARC y las naturalezas: hacia una lectura poshumana de la insurgencia** 38  
*Andrea Neira Cruz*
- Tiempos de transgresión: visibilizar lo imposible** 60  
*Gabriel Medina Carrasco*
- “Somos lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Reflexiones inspiradas en la IAP desde una experiencia de investigación territorial** 89  
*Tatiana Gutiérrez Alarcón*
- La subjetividad política de la acción colectiva y su apuesta de transformación ante la crisis capitalista** 104  
*Germán Andrés Cortés Millán*  
*Tania Marcela Herazo Mayorga*
- Cultura, criatividade e desenvolvimento: as perspectivas para as indústrias criativas e culturais no Mercosul** 120  
*João Roque da Silva Júnior*

## América Latina: mudança em processo, dilemas em reflexão

Os artigos publicados nesta coletânea são produtos de pesquisas individuais e coletivas realizadas pelos intelectuais integrantes do Grupo de Trabalho “Epistemologias decoloniais, territorialidades e cultura” do Clacso, da qual o Celacc (Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação faz parte.

Em 2021, o Celacc organizou o seu V Simpósio Internacional de Cultura e Comunicação que contou com o apoio do Clacso e do Prolam (Programa de Pós Graduação em Integração da América Latina) da USP. Mais de 100 pesquisadores de instituições latino-americanas participaram do evento (realizado na modalidade a distância por conta da pandemia do coronavirus) cujo tema foi *O pensamento crítico latino-americano e as alternativas no enfrentamento da crise do capitalismo contemporâneo*. Os “papers” apresentados nos grupos de trabalho foram publicados em edição especial da revista Extraprensa. Nesta coletânea estão as reflexões de intelectuais que compõem o grupo e participaram das mesas centrais do simpósio, bem como textos apresentados no seminário do GT no Congresso do Clacso realizado em junho deste ano.

A tônica dos artigos desta coletânea é apresentar reflexões sobre dilemas enfrentados pelas sociedades latino-americanas neste contexto de crise do modelo neoliberal do capitalismo, os embates ideológicos acirrados com o crescimento da extrema-direita no mundo e as singularidades das organizações dos movimentos sociais no continente.

No primeiro texto, de minha autoria, apresento uma reflexão teórico-conceitual sobre os dilemas da esquerda latino-americana que nos anos 1960 era hegemônica por propostas revolucionárias de cunho socialista e no limiar do século XXI caminha para a construção de alternativas que ao mesmo tempo buscam se distinguir das visões clássicas do socialismo também transitam pelas vias institucionais da democracia liberal. A grande questão que move este dilema é: quais são os limites e possibilidades de transformação das sociedades do continente tendo em vista que os paradigmas da modernidade e do liberalismo são marcados por uma visão euro-

cêntrica?

O segundo texto de autoria da professora Andrea Neira, da Universidad Central de Bogotá, e também coordenadora do GT Epistemologias decoloniais, territorialidades e cultura do Clacso, discute o conceito de sustentabilidade multidimensional elaborada por economistas feministas como um caminho possível de reconstrução da sociabilidade colombiana após muitos anos de violento conflito civil, reposicionando o papel que ex-guerrilheiros das FARC desempenham na construção de uma outra agenda política, debate de grande importância principalmente nestes tempos em que a Colômbia pela primeira vez na sua história elege um presidente de esquerda e uma mulher negra ativista dos direitos dos afrocolombianos como vicepresidenta.

O professor da Universidad Autonoma da Cidade do Mexico, Gabriel Medina, traz um debate sobre as perspectivas que o projeto político do governo mexicano atual (tido como do campo “progressista”) que combina uma ação de contenção ao modelo neoliberal com políticas de redistribuição de riquezas é insuficiente para enfrentar as demandas da comunidade afromexicana porque não se logrou romper com as racializações das tecnologias governamentais.

As metodologias participativas são o assunto tratado no artigo de Tatiana Gutierrez, professora da Universidad Minuto de Dios, de Bogotá (Colômbia). O seu artigo abre linhas de reflexão sobre as possibilidades das epistemologias decoloniais de constituir metodologias de pesquisa socioterritorial. Referenciando-se principalmente no pensador colombiano Falsborda, Tatiana Gutierrez faz esta reflexão a partir das suas experiências em projetos de pesquisa realizados em comunidades periféricas de Bogotá.

German Cortez, professor da Universidad de Bucaramanga (Colômbia) e Tania Herazo, psicóloga e mestranda da Universidad de Rosario, apresentam um texto que sintetiza dois projetos de pesquisa que estudam os mecanismos de mobilização e ação coletiva de organizações de base e particularmente o “Congreso de los Pueblos”. O foco do texto é discutir as subjetividades políticas constituídas nestas experiências de mobilização e ação coletiva, como elas formam identidades políticas singulares e quais são os sentidos das ações realizadas.

Finalmente, fechando a coletânea, o artigo do pesquisador João Roque da Silva Junior sobre as perspectivas de construção do mercado cultural e indústrias criati-

vas no Mercosul. Produto de sua pesquisa no mestrado do Prolam e também do paper apresentado no Congresso do Clacso em 2022, na Cidade do México, João Roque elenca os aspectos positivos dos acordos de integração dos mercados culturais no âmbito Mercosul porém as alterações nas arquiteturas das indústrias de bens simbólicos bem como as mudanças na geopolítica internacional trazem novos dilemas e desafios para os produtores culturais do continente.

Ressaltamos que esta obra não tem o objetivo de expressar apenas um momento de erudição acadêmica. Todos os pesquisadores que aqui publicaram, bem como os membros do GT do Clacso e do Celacc desenvolvem suas atividades acadêmicas como intelectuais públicos - o conhecimento para a transformação.

Boa leitura!

**Prof. Dr. Dennis de Oliveira (USP)**

Coordenador do GT Epistemologias decoloniais, territorialidades e cultura do Clacso.

Coordenador científico do Celacc (Centro de Estudos Latino Americanos sobre Cultura e Comunicação) da USP.

# Os dilemas da modernidade no continente latino-americano: de qual democracia está se falando?<sup>1</sup>

*Dennis de Oliveira*

## 1 – Os dilemas contemporâneos da América Latina

Nos anos 1960, o continente latino-americano viveu a era das crenças nas revoluções: a revolução cubana como grande referência em 1959, a revolução sandinista em 1975, as guerrilhas revolucionárias em El Salvador (Frente Farabudo Marti de Libertação Nacional), os grupos revolucionários que enfrentaram as ditaduras militares no Brasil, Argentina e Uruguai e as insurgências na Colômbia. Com o fim da guerra fria entre 1989 (queda do Muro de Berlim) e 1991 (dissolução da URSS), a palavra de ordem da revolução socialista perdeu espaço. Diante de uma avalanche ideológica conservadora, a perspectiva de libertação dos povos do continente ficou na defensiva.

Porém em pouco tempo as promessas de bonança do capitalismo globalizado também se transformaram em pó. Novas insurgências populares rompem no final do século XX e início do XXI. Povos indígenas, afrodescendentes, camponeses, trabalhadores se reorganizam para questionar o paradigma neoliberal e suas dramáticas consequências: destruição do meio ambiente, aumento da miserabilidade e da concentração de riquezas, destruição do patrimônio local, entre outros. Como estes projetos de ajustes econômicos foram implantados na vigência de regimes democrático-liberais, em pouco tempo a população começa a questionar – pelas vias institucionais da democracia liberal – este modelo. É desta forma que a chamada “onda rosa” ganha corpo no continente latino-americano com a ascensão de partidos de esquerda a governos do Brasil, Argentina, Uruguai, Bolívia, Equador e Venezuela. Esta onda rosa foi diferenciada: em alguns países como Brasil, Argentina e Uruguai houve a ascensão de governos anti-neoliberais; enquanto que em Bolívia, Equador e Venezuela, movimentos que avançaram para a constituição de projetos políticos anticapitalistas.

---

<sup>1</sup> Parte deste texto está inserido na obra *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. S. Paulo: Dandara, 2021.



Embora alguns destes processos políticos foram chamados de “revoluções”- Revolução Cidadã no Equador, Revolução Bolivariana na Venezuela – em nada se assemelham as insurreições armadas dos anos 1960. Buscou-se aproveitar dos espaços institucionais, transformando os arranjos institucionais da democracia liberal do que os marxianos chamavam de “democracia burguesa” para uma ideia um tanto abstrata de democracia como valor universal. Tanto é que os segmentos alijados do poder continuaram, em todos estes países, mantendo o controle de instituições de poder simbólico (como os meios de comunicação) e econômico (as empresas não foram, em geral, expropriadas).

Diante disto, há que se pensar quais são as perspectivas de transformação por dentro dos arranjos institucionais de democracias liberais constituídas ainda sob o que pensadores como Annibal Quijano chama de “matriz colonial de poder”? Alguns revezes sofridos por estes movimentos, como o retrocesso no Equador a partir da eleição de Lenin Moreno (2017), os golpes na Bolívia (2019), Brasil (2016) e a derrota da esquerda no Uruguai (2019) sem contar o cerco imperialista à Venezuela sinalizam para a importância de uma reflexão sobre os fundamentos deste modelo de sociabilidade a partir de uma discussão de caráter filosófico e político. Como contribuição apontaremos algumas questões sobre o conceito filosófico de modernidade e político de contrato social.

## **2 – Dialética da modernidade**

A modernidade aparece como um projeto revolucionário, emancipador, universal para grande parte dos pensadores. O próprio Manifesto Comunista, de Marx e Engels, destaca o aspecto revolucionário da burguesia. A famosa frase “Tudo que é sólido desmancha no ar” expressa o espírito da aventura burguesa que é a própria aventura da modernidade.

Marshall Berman define o espírito da modernidade da seguinte forma:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une

a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar (BERMAN, 1986, p.15).”

Nessa obra, Berman apresenta três textos seminais que, segundo ele, expressam elementos desse espírito moderno: Fausto, de Goethe, que simboliza a “tragédia do desenvolvimento”; o Manifesto Comunista de Marx, que dá o sentido dialético ao processo da destruição criadora da modernidade e a obra do poeta Charles Baudelaire, com o *locus* da modernidade nas ruas, o *flâneur* como elemento do espírito do sujeito moderno.

O próprio elemento da contradição é que impulsiona o movimento da destruição criadora da modernidade. Por isso, o sentido de uma unidade da desunidade é o seu elemento central.

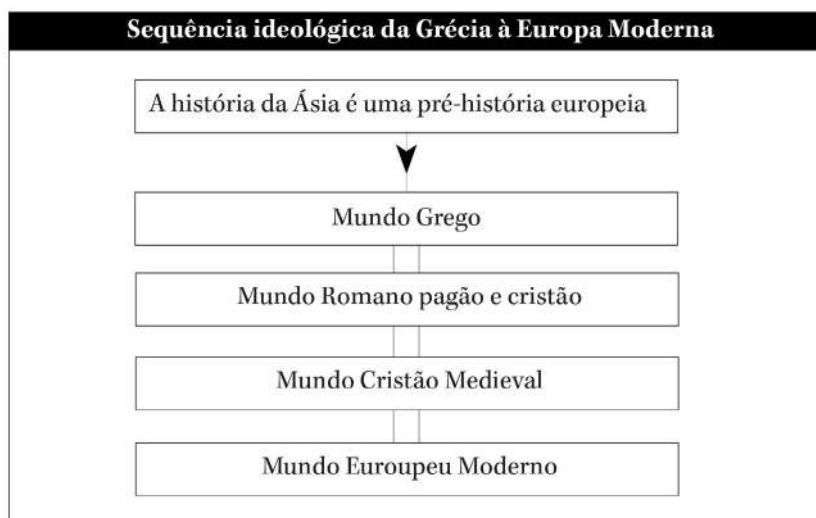
Marx situa na própria lógica do sistema de exploração capitalista o elemento central da contradição: o desenvolvimento das forças produtivas em descompasso com as relações de produção – ao mesmo tempo que a burguesia precisa imperiosamente do desenvolvimento das forças produtivas, também precisa, para manter a sua condição de classe dominante, a manutenção das relações de produção. Em outras palavras, ao mesmo tempo que o capitalismo impulsiona para o desenvolvimento científico-tecnológico que possibilita o aumento exponencial da produção de mercadorias, as relações de produção baseadas na exploração impedem que esse progresso científico-tecnológico, um dos elementos da destruição criadora da modernidade, não é apropriado igualmente por todos, mas servem para manter os privilégios da classe dominante.

Esse descompasso é a origem das crises cíclicas do capitalismo que se expressam tanto em processos revolucionários como também em ações reativas – inclusive no campo dos arranjos institucionais necessários para a manutenção da ordem burguesa. Evidente que esses processos conflitivos ocorrem não apenas no domínio das relações econômica, mas também nas suas formas de sustentação política e ideológica.

Voltando à questão da modernidade definida por Berman. Essa unidade da desunidade tem uma origem na própria constituição da ideia de modernidade. Em-

bora, inclusive no texto de Berman, ela transpareça como um projeto universal, a modernidade é um projeto *universalizado*. Tem um ponto de partida, um *locus*, que universaliza os seus valores. E incorpora, inclusive, classificações e hierarquizações que sustentaram processos históricos de opressão e exploração que possibilitaram que este *locus* se transformasse no sujeito da modernidade. A modernidade é um projeto eurocêntrico.

Enrique Dussel afirma que há uma narrativa ideológica do percurso da Europa até chegar à modernidade que ele sintetiza neste quadro:



Fonte: DUSSEL, 2005, p.27

Essa sequência ideológica tem uma linearidade que coloca o mundo europeu moderno (o sujeito do projeto da modernidade) como uma ruptura com o mundo cristão medieval (de onde sai a ideia de uma razão emancipadora que liberta o ser humano da dimensão mítica) que, por sua vez, são herdeiras do mundo romano pagão e cristão, do mundo grego e coloca a Ásia apenas como uma pré-história europeia.

Evidente que essa narrativa coloca a Europa como centro da história humana, que as tradições civilizatórias são europeias e, assim, *naturalmente*, a modernidade como o grande projeto emancipador da humanidade, é europeu. Note-se que no tex-

to de Marx, a burguesia revolucionária descortina um processo sócio-histórico de transformação que criará as condições objetivas para a superação da pré-história da humanidade (ou a história da luta de classes) e constituição da verdadeira história humana (da sociedade sem classes).

Algumas questões importantes para serem refletidas neste ponto.

A primeira é o caráter parcial desse percurso da constituição da Europa moderna. Dussel contrapõe essa narrativa apontando que:

1º.) A Europa mitológica é filha de fenícios, logo de um semita. Há uma distinção entre essa “Europa vinda do Oriente” e o que se convencionou chamar de “Europa moderna” que eram ocupadas por outros povos (chamados de “bárbaros”) e que posteriormente apropriam-se do conceito de ser *Europa*.

O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista (DUSSEL, 2005, p.25).

2º.) O que convencionou chamar de “Occidental” é o Império Romano que fala latim, contrapondo-se ao “Oriental”, o império helênico que fala grego, enquanto que nessa ideia de Ocidente se inclui regiões da África do Norte, no Oriente, além da Grécia, entra também partes da Ásia até o Nilo ptolomaico.

3º.) O Império Romano Oriental (cristão) cuja capital é Constantinopla se confronta com o mundo árabe-muçulmano. Dussel afirma que é importante lembrar que “o grego clássico” – Aristóteles, por exemplo – é tanto cristão-bizantino como árabe-muçulmano” (DUSSEL, 2005).

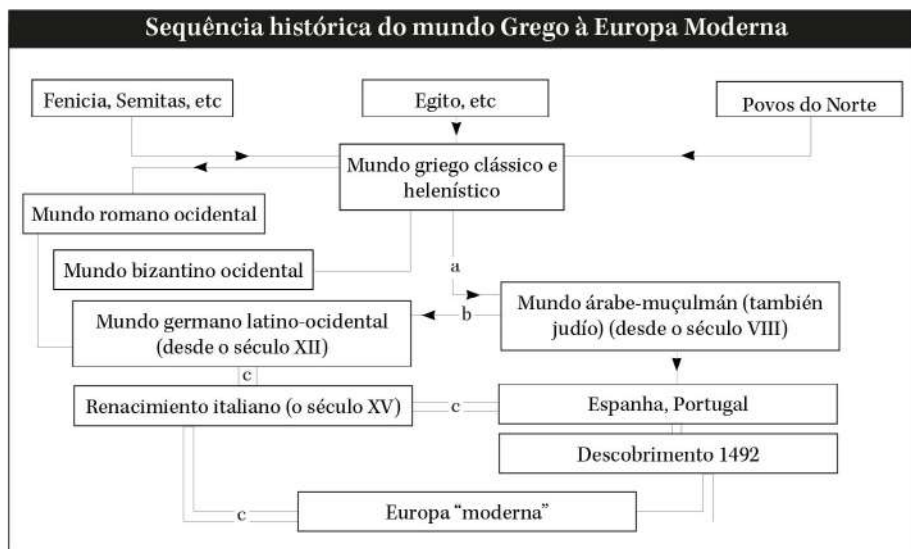
4º.) O enfrentamento da Europa latina-medieval com as civilizações turca e árabe. É o momento em que a Europa se distingue tanto da África (particularmente a África muçulmana da região do Magreb) como também da parte Oriental, em especial o Império Bizantino e as civilizações do Oriente Médio. O importante ressaltado por Dussel é que o filósofo Aristóteles, um elemento simbólico da tradição helênica, é apropriado antes pelas civilizações muçulmanas que as da Europa latina. Ele já era estudado em Bagdá antes que fosse traduzido para o latim na Espanha tomada pelos mouros.

5º.) Finalmente, o Renascimento italiano. Para Dussel:

(...) no Renascimento italiano (especialmente após a queda de Constantinopla em 1453) começa uma fusão que representa uma novidade; o Ocidental latino (sequência c do esquema) une-se ao grego Oriental (seta d), e enfrenta o mundo turco, o que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão. Nasce assim a “ideologia” eurocêntrica do romantismo alemão (DUSSEL, 2005, p.26).

Dáí então se constrói a narrativa ideológica da Europa criando um percurso linear que se tornou tradicional como chave explicativa do projeto da modernidade.

Graficamente, esse processo histórico é desenhado da seguinte forma por Dussel:



Esclarecimentos sobre as setas: a influência grega não é direta na Europa latino-ocidental (passa setas a e b). A sequência c da Europa moderna não entronca com a Grécia, nem tampouco diretamente com o grupo bizantino (a seta d), mas sim com todo mundo romano ocidental cristianizado.

Fonte: DUSSEL, 2005, p.25

O que Dussel demonstra com esse desmonte da narrativa ideológica do eurocentrismo é que não existe uma única história mundial e sim justaposições e combinações de processos históricos diversos. Por isso qualquer classificação/hierar-

quização de agrupamentos humanos sustenta não apenas uma visão unilateral da realidade mas também um olhar racista. Em outras palavras, a forma como a história é universalizada a partir de um determinado centro sustenta tipologias de classificação racial e, portanto, o racismo.

Por isso Dussel propõe a existência não de um conceito de modernidade, mas sim de dois. O primeiro é esse como se conhece, de caráter eurocêntrico, historicamente reducionista e que se apresenta como um caminho único de emancipação. Os três textos – de Goethe, Marx e Baudelaire – propostos por Berman são, efetivamente, textos modernos, mas não são universais. Não é a única forma possível de se aventurar modernamente. Considerar esse caminho como o único, como o universal é reducionismo. Por isso, não se trata aqui de contestar a modernidade, mas sim a sua caracterização de forma unívoca.

Um segundo conceito de modernidade, conforme a proposta de Dussel, é

definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início<sup>8</sup> da operação do “Sistema-mundo”)<sup>9</sup>. Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521) (DUSSEL, 2005, p.28).

Assim, o conceito de modernidade proposto por Dussel é tratar esse projeto como resultante da expansão de uma parte da Europa até então periférica por meio da conquista das Américas e sua extensão para outras partes, transformando-se em centro de um poder global. Em outras palavras, a modernidade é fruto de uma unificação histórica cujo marco é a conquista da América no final do século XV.

Por esse motivo, Dussel considera que a racionalidade presente no projeto eurocêntrico é produto da colonização. Antes do *ego cogito*, há o *ego conquisto* (DUSSEL, 2005, p.30). O que foi revolucionário no contexto europeu tem um sentido conservador na América.

Para expressar melhor o sentido da modernidade no contexto da América, lembro um trecho do romance *O século das luzes*, do escritor cubano Alejo Carpentier:

(...) Uma sala onde nove negros, sob custódia de guardas armados, fumavam silenciosamente um fumo acre e fermentado, cheirando a vinagre, em cachimbos de barro com cachimbos tão roídos que os fornos chegavam aos dentes. E o jovem soube com horror que aqueles escravos, condenados por tentativa de fuga e quilombolas, haviam sido condenados pelo Tribunal de Justiça do Suriname à amputação da perna esquerda. E como a sentença deveria ser cumprida de forma limpa, científica, sem recorrer a procedimentos arcaicos, típicos dos tempos bárbaros, que causavam sofrimento excessivo ou colocavam em risco a vida do culpado, os nove escravos foram levados ao melhor cirurgião de Paramaribo para proceder, serra na mão, conforme previsto pelo Tribunal (CARPENTIER, 2010) (TLA).<sup>2</sup>

A racionalidade moderna no sentido imposto pelo eurocentrismo não é universal. Ela é branca, eurocêntrica, racista, opressora. A tradição marxista capta a potencialidade dessa racionalidade porém dialeticamente percebe o seu sentido excludente ao se vincular a determinado arranjo institucional que possibilita a exploração de classes capitalista. Esse é justamente o aspecto da ruptura da tradição marxista da hegeliana. Enquanto que Hegel vai no sentido de buscar uma racionalidade universal que emancipa o *Espírito* e enxerga o Estado como uma síntese coletiva dessa racionalidade humana, Marx sustenta a ideia de que a racionalidade articulada com a ascensão da burguesia ao poder sustenta um determinado modo de produção de riquezas baseado na exploração do proletariado pela burguesia.

Cedric Robinson chama essa tradição marxista clássica de *tradição radical europeia* e observa os limites dela no próprio fato de se situar no âmbito europeu.

Primeiramente, Robinson destaca que a tradição marxista faz uma consideração

---

<sup>2</sup> No original: "(...) una sala donde nueve negros, bajo la custodia de guardias armados, fumaban apaciblemente un acre y fermentado tabaco, con olor a vinagre, en pipas de barro con el tubo tan roído que los hornos les venían al colmillo. Y supo el joven con horror que esos esclavos, convictos de un intento de fuga y cimarronada, habían sido condenados por la Corte de Justicia de Surinam a la amputación de la pierna izquierda. Y como la sentencia había de ejecutarse limpiamente, de modo científico, sin usarse de procedimientos arcaicos, propios de épocas bárbaras, que provocaban excesivos sufrimientos o ponían en peligro la vida del culpable, los nueve esclavos eran traídos al mejor cirujano de Paramaribo para que procediera, sierra en mano, a lo dispuesto por el Tribunal".

dos limites do que foi considerado como “socialismo utópico” decorrente das críticas às barbáries do regime feudal. Nesse primeiro momento, há uma distinção do direito à propriedade estabelecido racionalmente de um uso incorreto da propriedade, deslocando o debate para um campo moral. Afirma Robinson:

Como Marx e Engels tornaram óbvios no Manifesto Comunista (...), o socialismo com o qual eles eram contemporâneos foi geralmente fundado na tentativa de distinguir e preservar os direitos de propriedade (burgueses) do erro de propriedade (feudalismo). O socialismo era uma expressão da libertação e iluminação social e intelectual de um estrato das sociedades europeias, para o qual os terrores do feudalismo e o poder do Estado Absoluto não eram mais naturais, imediatos ou inevitáveis. Como uma ideologia comprometida com a força histórica e providencial da ciência, da razão e da racionalidade, foi em grande parte uma afirmação das ideologias e estruturas que serviram para legitimar as múltiplas formas de autoridade feudal e imperial: hierarquias de castas, privilégios aristocráticos, poder absoluto do príncipe (mais tarde, o estado) sobre o campesinato, a autoridade obteve a riqueza da igreja e, finalmente, a pobreza e a impotência das massas. A causa para a qual o socialismo primitivo foi abordado foi a libertação da alma secularizada: o ponto mais alto alcançado pelo materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não compreende a sensualidade como atividade prática, é a contemplação de indivíduos isolados na sociedade civil (ROBINSON, 2000, p.47) (TLA).<sup>3</sup>

A partir daí, Robinson vai desvelando como Marx e Engels deslocam o problema para a dimensão material, apontando que as transformações operadas pelas revolu-

---

<sup>3</sup> Texto original: “As Marx and Engels made obvious in The Communist Manifesto (...) the socialism with which they were contemporaries was generally founded on attempt to distinguish and preserve the rights of property (bourgeois) from the wrong of property (feudalism). Socialism was an expression of the social and intellectual liberation and enlightenment of a strata of European societies for which the terrors of feudalism and the power of the Absolute State were no longer natural, immediate or inevitable. As an ideology committed to the historical and providential force of science, reason and rationality, it was largely an obviation of those ideologies and structures that had served to legitimate the manifold forms of feudal and imperial authority: caste hierarchies, aristocratic privilege, the absolute power of the prince (later, the state) over the peasantry, the authority and wealth of the church, and finally, the poverty and powerlessness of the masses. The cause to which early socialism was addressed was the freeing of the secularized soul: The highest point attained by contemplative materialism, that is, materialism which does not comprehend sensuousness as practical activity, is the contemplation of single individuals in civil society”.



ções burguesas não são apenas no sentido ético mas, fundamentalmente, na forma de organização da produção que possibilita a constituição de condições objetivas para a superação de uma sociedade de classes. Por isso, o socialismo não é uma resposta ética apenas aos horrores dos poderes absolutos, o que sugere uma possibilidade de uma “propriedade privada ética”, mas uma superação de um modo de produção que se reproduz a partir de determinados arranjos institucionais.

Assim, Robinson situa os limites da tradição radical europeia como “endêmicas a civilização ocidental”, pois

Essas limitações se relacionam diretamente com a compreensão da consciência e a persistência do racismo no pensamento ocidental foi de primordial importância. Seria extremamente difícil e muito improvável que uma civilização em ascensão como uma potência significativa no mundo produzisse uma tradição de autoexame suficientemente crítica para expor um de seus termos de ordem mais profundos. O racismo, como tentei mostrar, penetrou profundamente nas entranhas da cultura ocidental, negando suas variadas relações sociais de produção e distorcendo suas contradições inerentes. (...) O racismo insinuou não apenas estruturas sociais medievais, feudais e capitalistas, formas de propriedade e modos de produção, mas também os próprios valores e tradições de consciência através dos quais os povos dessas épocas passaram a entender seus mundos e suas experiências (ROBINSON, 2000, p.66) (TLA).<sup>4</sup>

Robinson opera em seu pensamento a ideia de que há um processo de transformação institucional por conta de mudanças no modo de produção (portanto, no campo material) que geram contradições, mas tudo isso dentro de um pano de fundo que permanece – uma tradição cultural ocidental racista. Desse modo, pode-

---

<sup>4</sup> Texto original: “Those limitation relate directly to the understanding of consciousness and the persistence of racialism in Western thought was of primary importance. It would have been exceedingly difficult and most unlikely that such a civilization in its ascendancy as a significant power in the world would produce a tradition of self-examination sufficiently critical to expose one of its most profound terms of order. Racialism, as I have tried to show, ran deep in the bowels of Western culture, negating its varying social relations of production and distorting their inherent contradictions (...) Racialism insinuated not only medieval, feudal and capitalist social structures, forms of property, and modes of production, but as well the very values and traditions of consciousness through which the peoples of these ages came to understand their worlds and their experiences”.

-se interpretar o fenômeno narrado por Carpentier tanto como uma *mudança* na forma de exercício do poder (a aplicação da pena de amputação da perna utilizando recursos da ciência para afastar-se da “barbaridade”) como também a *manutenção* de uma tradição ocidental racista, como afirma Robinson.

À primeira vista, essa tradição racialista europeia pode parecer um tanto idealista, como se fosse atávico ao continente europeu, mas Robinson elenca fatos históricos para sustentar o argumento de uma persistência racialista na tradição europeia:

Houve pelo menos quatro momentos distintos que devem ser apreendidos no racismo europeu; dois cujas origens se encontram na dialética do desenvolvimento europeu, e dois não:

1. A ordem racial da sociedade europeia desde seu período formativo, que se estende até a era medieval e feudal como sangue e crenças e lendas raciais;
2. O domínio islâmico da civilização mediterrânea e o conseqüente retardo da vida social e cultural europeia: a Idade das Trevas;
3. A incorporação de africanos, asiáticos e dos povos do Novo Mundo no sistema mundial emergente do feudalismo tardio e do capitalismo mercantil;
4. A dialética do colonialismo, plutocrático, escravidão e resistência a partir do século XVI e as formações do trabalho industrial e das reservas de trabalho (ROBINSON, 2000, p.67) (TLA).<sup>5</sup>

Robinson, na sequência, afirma que se debruçará no terceiro momento – o da incorporação dos povos não brancos ao sistema-mundo emergente no momento tardio do feudalismo e do capitalismo mercantil, argumentando que pensadores *inclusive da tradição marxista* enxergam o racismo como uma consequência “natural” da escravidão e do colonialismo (ROBINSON, 2000, p.67).

---

<sup>5</sup> Textos original: “There were at least four distinct moments that must be apprehended in European racialism; two whose origins are to be found within the dialectic of European development, and two are not: 1. The racial ordering of European society from its formative period, which extends into the medieval and feudal ages as blood and racial beliefs and legends; 2. The Islamic domination of Mediterranean civilization and the consequent retarding of European social and cultural life: the Dark Ages; 3. The incorporation of African, Asian and peoples of the New World into the world system emerging from late feudalism and merchant capitalism; 4. The dialectic of colonialism, plantocratic, slavery and resistance from the sixteenth century forward, and the formations of industrial labor and labor reserves”.

O que enxergo de importante nessa consideração de Robinson é dar uma sustentação histórica a um pensamento racializado da tradição europeia. Por caminhos distintos de Dussel, Amin e Quijano, Robinson demonstra que a construção dessa *branquitude eurocêntrica* é racista não apenas por conta da escravização de africanos e a colonização das Américas, mas pela sua própria formação histórica, desde o período medieval mais distante. Mas é fato que o racismo contemporâneo cristaliza suas bases com a expansão para o chamado “Novo Mundo”, isto é, com a incorporação no sistema mundo dos povos de África e América Latina.

Para Amin, o eurocentrismo tem outras raízes. Primeiro ele afirma que

O eurocentrismo é um culturalismo a medida que supõe a existência de invariantes culturais que configuram as trajetórias históricas de diferentes povos, irreduzíveis entre si. É então antiuniversalista porque não está interessado em descobrir as leis gerais da evolução humana. Mas se apresenta como um universalismo no sentido de que propõe a todos a imitação do modelo ocidental como única solução para os desafios de nosso tempo (AMIN, 1989, p.9) (TLA).<sup>6</sup>

E depois afirma que

O eurocentrismo é um fenômeno especificamente moderno cujas raízes não vão além do Renascimento e que se espalhou no século XIX. Nesse sentido, constitui uma dimensão da cultura e da ideologia do mundo capitalista moderno (AMIN, 1989, p.9) (TLA).<sup>7</sup>

Assim, Amin é taxativo ao vincular o eurocentrismo como uma ideologia do capitalismo e que se sistematiza a partir do Renascimento. O mapeamento histórico de constituição da ideologia do eurocentrismo, base da classificação racial e racis-

<sup>6</sup> No original: El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre si. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo.

<sup>7</sup> No original: El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En ese sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno.

mo de Quijano, dialoga com essa trajetória histórica de Robinson, mas se diferencia dela no sentido de que nos tempos do feudalismo não havia uma centralidade de poder global na Europa medieval. Essa ideia permeia vários autores da tradição de-colonial.

Mignolo, por exemplo, afirma que:

(...) vamos imaginar o mundo por volta de 1500. Era, em resumo, um mundo policêntrico e não capitalista. Havia diversas civilizações coexistentes, algumas com longas histórias, outras sendo formadas naquela época. Na China, a dinastia Ming reinava de 1368 a 1644. A China era um centro de comércio e uma civilização com uma longa história. Por volta de 200 a.C., o Huángdinate Chinês (muitas vezes chamado erroneamente de “Império Chinês”) coexistia com o Império Romano. Até 1500, o antigo Império Romano se tornou o Sacro Império Romano-Germânico, que ainda coexistia com o Huángdinate Chinês governado pela dinastia Ming. A partir do desmembramento do califado islâmico (formado no século VII e governado pelos omíadas nos séculos VII e VIII, e pelos abássidas do século VIII até o século XIII) no século XIV, três sultanatos surgiram: o Sultanato Otomano em Anatólia, com o seu centro em Constantinopla, o Sultanato Safávida em Azerbaijão, com o seu centro em Baku e o Sultanato Mogol, formado a partir das ruínas do Sultanato de Déli, que durou de 1206 a 1526. Os mogols (cujo primeiro sultão foi Babur, descendente de Gengis Khan e Timur) se estenderam de 1526 a 1707. Até 1520, os moscovitas tinham expulsado a “horda dourada” e Moscou foi declarada a “Terceira Roma”. A história do czarato russo começou. Na África, o Reino de Oyo (perto da atual Nigéria), formado pela nação Iorubá, era o maior reino da África Ocidental encontrado por exploradores europeus. Os Reinos de Benim e Oyo eram os dois maiores da África. O Reino de Benim durou de 1440 a 1897, e o de Oyo de 1400 a 1905. Por último, os incas em Tawantinsuyu e os astecas em Anahuac eram duas civilizações sofisticadas até a época da chegada dos espanhóis. O que aconteceu, então, no século XVI que iria mudar a ordem mundial, transformando-a naquela em que vivemos hoje? O advento da “modernidade” poderia ser uma resposta simples e geral, mas... quando, como, onde e por quê? (MIGNOLO, 2017).

Já Dussel afirma que, ideologicamente, há um *deslizamento conceitual* do sentido de Europa, conforme já mostrei anteriormente. Há, portanto, uma ideia de Europa constituída em determinado momento, que é posterior à colonização das Américas.

E é nesse mesmo sentido que Amin situa a constituição do eurocentrismo como ideologia, justamente por conta do capitalismo ser um sistema de produção que tende a expandir-se globalmente e potencialmente constituinte de uma civilização global como afirma Comparato. Assim, um mundo “policêntrico” em tempos idos, da forma que Mignolo descreve na passagem acima seria impossível no contexto capitalista. A universalização é um imperativo. Conforme afirma Amin:

Este projeto de crítica não tem sentido a menos que se concorde que o capitalismo criou uma necessidade objetiva real de universalismo, no duplo plano da explicação científica da evolução de todas as sociedades humanas (e da explicação dos diferentes caminhos através do mesmo sistema conceitual) e a elaboração de um projeto de futuro que se dirija a toda a humanidade (AMIN, 1989, p.13) (TLA).<sup>8</sup>

E essa universalização vai ser constituída a partir da ideologia do eurocentrismo. Nesse sentido, é necessário estabelecer uma reflexão dialética do significado da modernidade como ela foi construída (da mesma forma que Marx a apreendeu, apontando as potencialidades abertas e os limites impostos pela classe dominante). E isso é fundamental para que a crítica a esse modelo de racionalidade moderna não leve para a perspectiva pós-moderna ou relativista que tem ganhado espaço atualmente.

O próprio Dussel rejeita a aproximação da perspectiva decolonial com a pós-moderna. Segundo ele,

não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista (DUSSEL, 2005, p.31).

---

<sup>8</sup> No original: Este proyecto de una crítica no tiene sentido a menos que se convenga en que el capitalismo ha creado una necesidad objetiva real de universalismo, en el doble plano de explicación científica de la evolución de todas las sociedades humanas (y de la explicación de los diferentes caminos por medio del mismo sistema conceptual) y de la elaboración de un proyecto para el porvenir que se dirija a toda la humanidad.

Isso porque:

Apenas quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o “eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era coessencial à Modernidade, igualmente se realize. A “realização” não se efetua na passagem da potência da Modernidade à atualidade dessa Modernidade europeia. A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se correalizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma correalização do impossível para a Modernidade; ou seja, é correalização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade (DUSSEL, 2005, p.31).

Entretanto, a perspectiva dusseliana ainda se encontra dentro uma dimensão ética idealista. Pensa a emancipação a partir de um reconhecimento da alteridade e uma correalização solidária. Percebemos aqui ainda um certo voluntarismo idealista, o desejo de se constituir como sujeito a partir de um Outro. Evidente que esse aspecto subjetivo é importante, pois a realidade só se transforma a partir de uma ação de sujeitos, porém é fundamental entender que a estrutura social existe não em função da falta de vontade de mudança ou intencionalidade de manutenção apenas, mas porque tem uma funcionalidade para determinado tipo de ordem socioeconômica.

Amin faz uma trajetória um pouco diferente. Segundo ele, há um percurso histó-

rico na Europa que articula a emergência do pensamento metafísico com o projeto dos Estados soberanos (ainda anteriores aos projetos modernos de Estado-Nação) e o que ele chama, de cultura “tributária”. Para Amin, esse momento que ocorre por volta do século X indo até o século XVI, expressa pela metafísica escolástica, expressa uma universalização da condição humana e a busca por “leis gerais” que expliquem fenômenos da natureza e da condição humana.

Citando o filósofo egípcio Plotino, Amin comenta que esse momento pode ser sintetizado em: 1º.) a preocupação da busca pela verdade absoluta por meio da razão dedutiva; 2º.) que a verdade absoluta reconhece, necessariamente, a existência de uma “alma”; 3º.) que a busca da verdade absoluta engloba também uma postura ascética, isto é, um controle do corpo e do espírito para um sentido divino. Esses elementos, segundo Amin, formam uma tradição que impactará futuramente a constituição do universalismo da condição humana a partir, primeiro, dessa generalização do humano e da natureza por meio das leis gerais e, segundo, pela consideração da existência da alma imortal, do indivíduo e da moral (AMIN, 1989, p.40-42).

O que Amin lembra é que esses elementos são produto de confrontações culturais que envolvem, por exemplo, uma “escolástica islâmica”, a constituição do pensamento cristão-medieval de forma mais consistente a partir do século XII e XIII e até mesmo os fundamentos dos conflitos de classe nas sociedades medievais entre população e os detentores do poder (AMIN, 1989, p.57).<sup>9</sup>

O pano de fundo dessas considerações de Amin é a constatação feita por ele da existência dos chamados Estados tributários ao longo do mundo, que se caracteriza pela existência de duas classes, uma de camponeses organizada comunitariamente, e outra de dirigentes que controlam a direção política da sociedade e cobram tributos, sem função mercantil, dos camponeses. Esse modo de produção, segundo Amin, tende ao feudalismo por conta da apropriação privada da terra por parte dos dirigentes e sua inserção nos territórios das comunidades rurais. Porém, Amin considera que essa feudalização significa, no limite, uma degradação das comunidades

---

<sup>9</sup> Amin fala, por exemplo, de “los Hermanos de la Pureza (Ijuan Al Sifá) expresan sin duda la insatisfacción del pueblo ante el poder del califa. Proponen la reforma que debiera garantizar simultáneamente la felicidad en el mundo terrenal (la igualdad y la justicia, la solidaridad social) y el acceso a la eternidad del más allá (un poder moral es la condición del triunfo de los principios de la moralidad en el propio pueblo)”.

rurais à medida que perdem a posse da terra, estando assim como periférica ao sistema tributário central (AMIN, 1973).<sup>10</sup>

E aqui entra o elemento mais inovador do pensamento de Amin que possibilita pensar uma transcendência para além da perspectiva idealista e voluntarista de Dussel. Foi justamente nas entranhas dessa periferia da sociedade tributária, do *feudalismo*, que surgiu a transcendência chamada capitalismo. Da mesma forma que o *escravismo* é um modo de produção periférico ao feudalismo e à sociedade tributária.

O que Amin quer trazer nesse raciocínio é que a Europa que se estabelece como *locus* hegemônico da ideologia eurocentrista e do capitalismo era *periférica* na ordem global. Em várias passagens da obra *Eurocentrismo – crítica de uma ideologia*, Amin salienta que as tradições filosóficas orientais e do Oriente Médio eram hegemônicas e, justamente, por se estabelecerem de certa forma estáveis, perderam uma dinamicidade que possibilitassem protagonizar as transformações revolucionárias da modernidade (AMIN, 1989). Em outras palavras, foi da periferia da ordem global dos séculos XIV e XV que brotaram as transformações que desembocaram no capitalismo, em particular a partir do Renascimento italiano neste mesmo período. Dussel tem posição semelhante à visão de Amin, considerando que um dos fatores que possibilitaram essas transformações na periferia europeia foi o fato dos aparatos estatais serem mais frágeis que os impérios do Oriente Médio.

Finalmente, Amin aponta que o eurocentrismo como ideologia foi uma transformação cultural necessária para a consolidação do capitalismo como modo de produção.

Isso porque a universalização da concepção eurocêntrica de ser humano foi uma necessidade da expansão do capitalismo. Por isso, os arranjos institucionais decorrentes desse novo sistema se conformam com a classificação e hierarquização racial que Quijano fala como produtos da colonização. A matriz colonial do poder é, portanto, o arranjo institucional do capitalismo periférico. Essa é a base do racismo estrutural nos países da periferia do capitalismo.

---

<sup>10</sup> Nessa obra, Amin caracteriza o percurso dos modos de produção de forma distinta do pensamento marxista clássico. Ele elenca os modos de produção da seguinte forma: 1) o modo de produção “comunitário primitivo” anterior a todos os outros; 2) o modo de produção “tributário”; 3) o modo de produção “escravista”; 4) o modo de produção “produção mercantil simples”; e 5) o modo de produção “capitalista”.



### 3 – O caráter racista dos arranjos institucionais da democracia liberal

Os arranjos institucionais oriundos das revoluções burguesas têm como fundamento a ideia de *contrato social*. O principal pensador que elaborou os fundamentos da teoria do contrato social foi Jean Jacques Rousseau. No prefácio da obra clássica de Rousseau é dito o seguinte:

O homem original é uma espécie de animal tranquilo, movido por poucas necessidades, indiviso, sem coerção e, conseqüentemente, feliz, ligado apenas ao presente. Mas permanece “estúpido e limitado”. Ora, segundo sua natureza, ele também é perfectível, portanto chamado a se desenvolver. Aqui intervém a sociedade: apenas ela permite que se adquira a palavra, a memória, as ideias, os sentimentos, a consciência moral, em suma, as luzes. Infelizmente, essa educação dos homens foi feita ao acaso, sem princípios, sem reflexão, sem respeito pela ordem natural. O resultado é um estado em que as necessidades do homem se multiplicam, em que ele não as pode satisfazer sem o outro: torna-se cada vez mais fraco, cada vez mais dividido e preocupado, cada vez menos livre. vive num estado de “agregação”, onde cada um pensa em primeiro lugar em si mesmo, luta a fim de se fazer reconhecer e dominar. Para sobreviver é preciso fazer-se aceitar, submeter-se ou impor-se, portanto preocupar-se com a opinião dos outros. Esta é a pior escravidão: precisamos dissimular o que somos, parecer o que não somos. O homem natural se destrói sem se realizar, um eu fictício vai formando-se aos poucos e substitui nosso verdadeiro eu. Todos ficam divididos e infelizes, e acabam se acomodando com seus grilhões (ROUSSEAU, 1999).

O que se observa nessa passagem do prefácio, que sintetiza a ideia central de Rousseau: o contrato social mais que uma proposta de arranjo institucional, é uma definição de percurso ontológico do ser humano de uma dimensão natural para *política*, cívica. Na dimensão natural, ele é um animal tranquilo que se satisfaz com algumas necessidades, mas estúpido e limitado e se desenvolve – tal desenvolvimento é feito ao acaso e, por essa razão, tende a uma relação de escravização/submissão. O contrato social apresenta uma outra perspectiva de percurso: ele se liberta desse caminho escravização/submissão para se constituir como um sujeito coletivo. Em outras palavras, Rousseau acredita que a emancipação da tendência ontológica do ser humano de submissão se dá pela agregação. Ele afirma em determinada passagem:

Ora, como é impossível aos homens engendrar novas forças mas apenas unir e dirigir as existentes, não lhes resta outro meio, para se conservarem, senão formando, por agregação, uma soma de forças que possa arrastá-los sobre a resistência, pô-los em movimento por um único móbil e fazê-los agir de comum acordo (ROUSSEAU, 1999, p.23).

Rousseau afirma que esse momento de agregação é imperativo tendo em vista que em determinado momento histórico, os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado natural exigem novas forças. Assim, a ação coletiva é a única resposta possível a esse desafio.

A ação coletiva da espécie humana exigiria a unidade de diversos. Daí surge o seguinte problema:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social. (ROUSSEAU, 1999, p.23).

Por isso, a teoria do contrato social de Rousseau tem como objetivo constituir uma nova condição humana, necessária, segundo ele, para responder os desafios dados pela imperiosa necessidade do ser humano viver em coletividade. O contrato social possibilitaria a unidade do diverso e a potencialização das forças diversas individuais.

O sujeito produto do contrato social é uma transcendência do particularismo individual, pois

(...) ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. A pessoa pública, assim formada pela união de todas as outras, tomava outrora o nome de cidade e toma hoje o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros: Estado, quando é passivo; soberano, quando é ativo; autoridade, quando comparado a seus semelhantes. No que concerne aos associados, adquirem coletivamente o nome de povo, e se chamam particularmente cidadãos, na qualidade de participantes na autoridade soberana, e vassalos,

quando sujeitos às leis do Estado. Todavia, esses termos frequentemente se confundem e são tomados uns pelos outros. É suficiente saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão ((ROUSSEAU, 1999, p.26).

A cidadania é, pois, uma consciência coletiva, produto da agregação humana constituída pelo contrato social. Esse percurso de um homem no estado natural – necessidade de ação coletiva – contrato social como forma de transcender o homem natural para o homem cidadão é a ideia central de Rousseau. Mais que um tratado político, a obra rosseauiana é uma discussão de cunho filosófico.

A passagem do estado natural ao estado civil produziu no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta a justiça do instinto, e imprimindo as suas ações a moralidade que anteriormente lhes faltava. Foi somente então que a voz do dever, sucedendo ao impulso físico, e o direito ao apetite fizeram com que o homem que até este momento só tinha olhado para si mesmo se visse forçado a agir por outros princípios e consular a razão antes de ouvir seus pendores. (ROUSSEAU, 1999, p.30).

E, finalmente, entre ganhos e perdas, Rousseau faz o seguinte balanço:

O que este homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o tenta e pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano em suas compensações, é necessário distinguir a liberdade natural, limitada pelas forças do indivíduo, da liberdade civil que é limitada pela liberdade geral, e a posse, que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode ser baseada em um título positivo (ROUSSEAU, 1999, p.31).

O que se percebe nas considerações de Rousseau é que o ingresso no contrato social transforma o ser humano de um ser meramente biológico, marcado pela sua dimensão natural, para um ser político. Kant considera que essa passagem se dá pelo *esclarecimento*, isto é, a capacidade de uso da razão como forma de garantir a autonomia do sujeito. Diz Kant:

Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema o esclarecimento (KANT, 1985, p.100).

Kant coloca, assim, dois elementos que impedem a saída da menoridade e entrada na autonomia: a falta de entendimento e a falta de coragem, pois, como ele próprio diz, “é tão cômodo ser menor” (KANT, 1985, p.100).

O machismo de Kant está presente na passagem em que ele afirma que a “imensa maioria da humanidade, inclusive todo o belo sexo (sic), considera a passagem à maioridade difícil e além do mais, perigosa porque os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela (KANT, 1985, p.101).”

Entretanto, Kant alerta que a razão tem potencial do esclarecimento quando ela tem um uso público e não uso privado. Isso significa que o conhecimento e as análises daí decorrentes devem extrapolar o que ele chama de mero “uso doméstico” (dentro dos ambientes institucionais e institucionalizados, como a escola, a família e a Igreja) porque nessas ambiências, a relação é normativa, de obediência e comando. Por isso que ele fala do perigo do esclarecimento, da saída da condição de menoridade particularmente quando o grau de liberdade existente em uma sociedade é baixo. É por essa razão que Kant considera que a humanidade ainda não estaria em uma época esclarecida, mas de esclarecimento.<sup>11</sup>

As teorias contratualistas foram criticadas por Charles Wade Mills (MILLS, 1999). O ponto de partida de Mills está no fato de que esse “estado natural do homem” de que fala Rousseau, ou mesmo a ideia de uma menoridade de Kant, é uma universalização da experiência do *homem branco* (friso aqui o homem como categoria masculina, questão também tratada na crítica feita por Carole Pateman (PATEMAN, 1988) em *The Sexual Contract (O Contrato Sexual)*, obra que inspirou Mills).

---

<sup>11</sup> Kant fala que um cidadão deve pagar os seus impostos para evitar sanções, mas que ele tem o direito de questioná-los publicamente. Daí ele aponta que o esclarecimento está diretamente ligado ao grau de liberdade.

Mills lembra que a teoria do contrato social se desdobra em dois “subcontratos”: o contrato político, que se refere aos modelos institucionais de governança; e o contrato moral, que se refere aos valores morais compartilhados que regulam as relações entre os contratantes. Porém, para estabelecer seu contraponto crítico, Mills estabelece um terceiro ponto da teoria do contrato social, que é o *contrato epistemológico*. Isso porque, para Mills, a dimensão racial do contrato social (que ele chama de Contrato Racial) reside em prescrições cognitivas que os contratantes devem aderir para se ajustar tanto ao contrato político como ao contrato moral (MILLS, 1999, p.10-11).

O Contrato Racial, assim, é um conjunto de acordos e meta-acordos, formais e informais, que estabelecem os limites de validade dos contratos (políticos, morais e, no geral, contrato social) entre os subconjuntos humanos. Assim, diferentemente de Rousseau, Mills considera que não há um “homem no grau zero da natureza”, mas um sujeito afetado por situações contingentes, entre elas relações raciais e sexuais estabelecidas de forma hierárquica.

Em quais contingências? Mills aponta, entre outros fatores, o colonialismo europeu. Um colonialismo que estipula, como meta-contratos epistemológicos, uma legitimidade de se sobrepor a povos não brancos (indígenas, africanos) primeiro, pela expressão de uma existência superior (que uma vez imitando as mesmas trajetórias do branco colonizador, ele teoricamente poderia alcançar); segundo, por um padrão de obediência motivado pela “dignidade” de quem manda, e pela “prova” da superioridade civilizatória do mandante.

Por isto, esse percurso evolutivo rosseauiano do “homem natural” ao “homem cidadão” como superação dos limites da natureza é também uma forma de expressão de uma superioridade. A modernidade, nesse sentido, transforma-se em um exercício do poder que se expressa pela distinção entre civilizados e bárbaros. Mills ainda chama a atenção de que os códigos existentes de prevenção de abusos nessas relações de opressão indicam uma legitimação da supremacia. Por tudo isso, Mills considera um erro considerar o escravismo e o colonialismo como “erros” do projeto Iluminista. Pelo contrário, eles são inerentes a esse projeto.

Além dos aspectos políticos e econômicos, Mills também considera que o contrato racial é um contrato de exploração econômica. Citando vários autores, entre eles o próprio Samir Amin e, mais especificamente, Erich Williams, que demons-

tram a acumulação primitiva de riqueza na Europa colonizadora com o controle do tráfico de africanos escravizados, bem como das mercadorias produzidas com o trabalho escravizado. Mills estabelece que o contrato racial tem, assim, uma perspectiva de garantia de domínio econômico (MILLS, 1999, p.34-38). Sendo assim, a ideia de Contrato Racial de Mills pode ser sintetizada em:

1. Uma perspectiva epistemológica

- a. Estabelece metacontratos formais e informais que estabelecem os limites do contrato social
- b. Desloca o grau zero (natural) dos contratantes iniciais do contrato social para um sujeito atravessado por estas contingências históricas.

2. Uma perspectiva histórica

- a. Estabelece uma legitimidade de colonização (conquistas ou negação do direito a soberania de territórios por parte de populações não brancas) por meio da distinção civilizado/bárbaro
- b. Estabelece uma legitimidade de apropriação absoluta de corpos para o trabalho (escravidão) possibilitando uma expropriação de riquezas

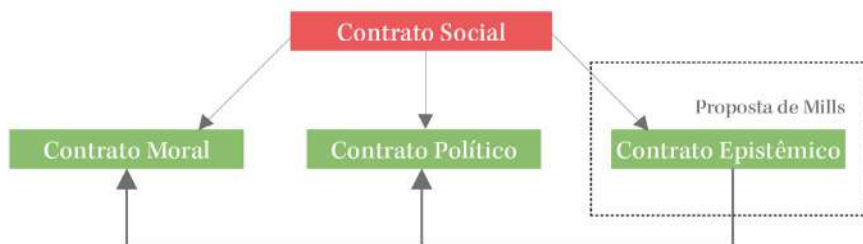
3. Uma perspectiva econômica

- a. Estabelece uma hierarquia de riquezas a nível global

A proposta de Mills estabelece uma perspectiva crítica à teoria do contrato social de Rousseau e seguidores que transcende outros olhares críticos da teoria da democracia liberal que se centram em um suposto desvio dos arranjos institucionais por conta da apropriação capitalista da esfera pública.

Isso porque quando Mills estabelece o contrato racial como uma *perspectiva epistêmica*, ele transcende duas dimensões do contrato social – o contrato moral, relativo às regulações humanas no campo da sua sociabilidade pessoal; e o contrato político, relativo às regulações da governança da sociedade – pois estabelece os parâmetros de que ser humano é esse arquétipo do contratante que, por sua vez, impacta no que vem a ser tanto o contrato moral como o contrato político.

Sintetizamos a ideia de Charles Wade Mills no seguinte esquema:



Quando se retira a perspectiva epistêmica de Mills sobre a teoria do contrato social, entra-se em uma visão funcional da democracia que, por sua vez, se lastreia nos fundamentos de ética e moral aristotélico e kantiano. Aristóteles considera que a política é o campo em que o ser humano busca o bem, a virtude, a formação moral das pessoas.

A esse respeito, Aristóteles afirma que

o objetivo de todos é alcançar uma vida melhor e a felicidade. Para ele, a felicidade é o resultado e uso perfeito das qualidades morais, não por ser necessário, mas sim por ser um bem em si mesmo. A pessoa virtuosa é aquela para quem as coisas são boas pelo fato de ela ter qualidades morais. Essas qualidades morais decorrem de três fatores: a natureza, o hábito e a razão (ARISTÓTELES, 1997, p.249-250).

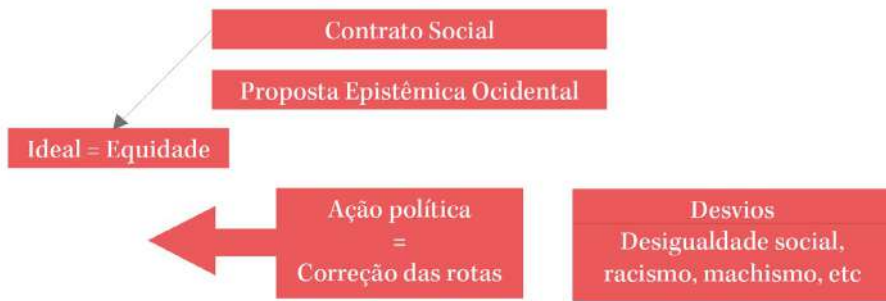
Nota-se aqui que Aristóteles coloca *condicionamentos* para as qualidades morais o que se depreende que elas não são *universais* a todos os seres humanos.

Com base nisso, as teorias contratualistas pensam na constituição de um ser humano a partir da ambiência da liberdade do esclarecimento no qual essas faculdades morais podem ser potencializadas. Desse modo, o *agir político* vai no sentido de interditar os desvios de rota.

Mills vai afirmar que pensadores como Thomas Hobbes pensam o contrato social como produtor de um indivíduo contratante, diferentemente de Kant, que presuppõe uma igualdade moral que dá base para um contrato como regulação. Nessas duas concepções, Mills indaga quem são os contratantes do contrato produtor hobbesiano e quem tem a moral kantiana que será regulada pelo contrato. O machismo e o racismo estão presentes nas duas concepções no seu estudo epistêmico

da teoria do contrato social.<sup>12</sup>

Uma representação gráfica de como as desigualdades sociais, o racismo e o machismo seriam vistos nas teorias contratualistas:



É com base nisso que se constitui uma perspectiva político-ideológica de situar o racismo como objeto *exclusivo* de políticas públicas específicas que são avaliadas dentro de parâmetros de eficácia. Essa será a forma de atuação de parcela do movimento negro particularmente nas organizações financiadas por fundações internacionais e expressa o olhar do combate ao racismo *sem romper as estruturas que o sustentam*.

O grande dilema é que por mais que se aperfeiçoem os mecanismos democráticos, o racismo permanece apenas mudando a sua forma de expressão. Evidente que há uma margem de manobra muito maior quando se conquista a tal liberdade de esclarecimento de que fala Kant – pois cidadãos podem expressar publicamente as críticas a determinados mecanismos sistêmicos, entre eles o próprio racismo – mas as desigualdades raciais se mantêm.

Já em Habermas, a constituição da esfera pública burguesa tem o seu início com as trocas comerciais no século XIV, o que possibilita também a troca de informações. Essas trocas de informações se institucionalizam por meio da imprensa e de sistemas de correios, e se constituem também estruturas de sustentação das trocas comerciais que vão deixando de ser esporádicas para se tornarem constantes. Po-

<sup>12</sup> Sobre esta análise das teorias contratualistas feitas por Mills, em particular a de Thomas Hobbes e de Kant, ver o artigo de MILLS, C.W. "O contrato de dominação". In: Meritum. V.8 n. 2, Belo Horizonte, jul/dez 2013, p. 15-70.



rém, Habermas afirma que esses sistemas de fato revolucionam as estruturas políticas com a constituição dos Estados modernos no século XVI e XVII (HABERMAS, 2003, p.29-30).

Mais adiante, Habermas afirma que

A política mercantilista, formalmente orientada para uma ativa balança comercial, empresta uma configuração específica à relação entre autoridade e subordinado. A abertura e a ampliação dos mercados de comércio exterior, em relação aos quais as companhias alcançaram, mediante pressão política, os privilégios de uma posição de monopólio, em suma: o neocolonialismo se coloca, como se sabe, cada vez mais a serviço do desenvolvimento da economia industrial no plano interno e, na mesma medida, os interesses do capital manufatureiro se impõe sobre o capital comercial. Por tais vias, este um elemento do sistema pré-capitalista de intercâmbio, a troca de mercadorias, revoluciona agora a também a estrutura de produção: a troca de matéria prima importada por produtos acabados e semiacabados precisa ser compreendida como função de um processo em que o velho modo de produção se transforma em modo capitalista (HABERMAS, 2003, p.32).

E Habermas também afirma que se estabelece um contrapeso à autoridade por meio da “sociedade civil burguesa”. Tal sociedade civil burguesa se constitui pelo conjunto das economias individuais de cada família, constituindo um aspecto do processo (a privatização do processo de reprodução material) e que se expressa dentro de uma dimensão pública. Segundo ele,

A atividade econômica privatizada precisa orientar-se por um intercâmbio mercantil mais amplo, induzido e controlado publicamente; as condições econômicas, sob as quais elas ocorrem agora estão fora dos limites da própria casa; são pela primeira vez, de interesse geral. É nesta *esfera privada da sociedade* que se tornou publicamente relevante que Hannah Arendt pensa quando ela caracteriza, em contraposição à sociedade antiga, a relação moderna entre esfera pública e esfera privada mediante a formação do “social”. A sociedade [diz Arendt] é a forma da vida conjunta em que a independência do ser humano em relação ao seu semelhante ocorre em função da própria sobrevivência e não, de outro modo, de um significado público onde, em decorrência disso, as atividades que afinal servem para a manutenção da vida não só aparecem publicamente mas podem inclusive determinar a fisionomia do espaço público (HABERMAS, 2003, p.33).

Todo esse arranjo institucional, essa concepção de sociedade, de vida social, do que é público e privado é produto de um determinado estágio do sistema de produção: o capitalismo. Assim, os contratantes do contrato social são aqueles que participaram desse processo histórico de constituição da estrutura social e política do centro do capitalismo. Por isso, retornamos ao debate sobre o acesso as estruturas centrais do poder do capitalismo global, na mesma perspectiva de Quijano, Amin e Dussel. Particularmente quando Quijano (QUIJANO, 2005) fala que raça é uma categoria mental fundamental no projeto moderno, primeiro porque ela é estabelecida como parâmetro classificatório para o ingresso nas estruturas centrais de sociabilidade do capitalismo global (seja no tipo de trabalho formalizado, seja no acesso às riquezas); segundo porque ela estabelece as hierarquias que fazem as conexões globais do capitalismo, como sugere Amin.

Nos dias atuais, o capitalismo contemporâneo se organiza por meio de uma rede global de células produtivas espalhadas em diversos países. Essas células produtivas são interconectadas e funcionam por demandas – na filosofia do *just in time* – fazendo com que as economias de determinadas nações fiquem sob uma situação de dependência em função de tais interconexões do capital. Embora ainda persistam, em alguns casos, dependências por conta de dívidas, o que ocorre atualmente é uma sofisticação da divisão internacional do trabalho, colocando no topo do capitalismo global, a produção de tecnologia (possibilitando o controle da cadeia produtiva por meio de royalties) e o controle dos processos distributivos (por exemplo, por meio das plataformas digitais), deixando na escala intermediária a produção da manufatura e, na base, o fornecimento de insumos e matérias primas.

Essa escala global da produção capitalista é acompanhada de uma hierarquia das condições de trabalho. Com isso, constrói-se uma hierarquia de territórios por conta da presença (ou ausência) de recursos científicos, tecnológicos, informativos e materiais.

O exemplo clássico que costumamos dar para ilustrar essa situação é a produção de celulares (uma mercadoria símbolo dos tempos contemporâneos). Um dos componentes dos celulares são as telas de cristal líquido, atualmente incorporada com a tecnologia do *touch* (o toque na tela para fazer os comandos, dispensando a necessidade do teclado).

Evidente que esses componentes são produto do desenvolvimento tecnológico de laboratórios sofisticados, a maior parte deles situados nos países centrais do capitalismo.

Necessitam, para o seu funcionamento, de recursos humanos qualificados (por isto, investimentos em ensino superior), fornecimentos de insumos para laboratórios (movendo uma cadeia produtiva altamente especializada), investimentos estatais em pesquisa e desenvolvimento (os investimentos em pesquisa e desenvolvimento, impõem a necessidade dos fundos públicos de investimento, tendo em vista que o tempo para a sua execução – longo prazo – e a incerteza dos resultados não o torna atrativo para o capital privado. Este entra somente quando os estudos se encontram quando as incertezas típicas da pesquisa científica já foram, pelo menos, minimizadas.

Todos esses elementos configuram um *território* singular, que cria cadeias econômicas e produtivas derivadas, por exemplo, na área de serviços, indústria de entretenimento, comércio, sistema financeiro, burocracias especializadas. Os perfis de classes sociais, sociabilidades, demandas próprias dessas pessoas, entre outros, deriva dessa situação específica.

Porém, a hierarquia na rede de células produtivas, engloba também uma escala inferior, que é o fornecimento de insumos e matérias primas. No caso das telas de cristal líquido, um dos componentes é o mineral *coltan*, cujas maiores jazidas se encontram na República Democrática do Congo e são extraídas por meio do emprego de mão de obra de crianças escravizadas alimentada por sistemas ilícitos de tráfico de minérios. A paisagem desse território é radicalmente diferente: milícias armadas controlando minas, condições degradantes de trabalho, grupos paramilitares controlando pistas de pouso clandestinas e comércio ilícito dos minérios sobrepondo escalas de atravessadores até chegar à “licitude” das empresas produtoras de celulares.

À primeira vista, o elemento central que distingue os dois espaços é o acesso à informação qualificada: enquanto que no estágio superior estou falando do desenvolvimento tecnológico, no segundo, da extração dos recursos naturais que possibilitarão a execução desse recurso. O controle do conhecimento passa a ser, assim, o elemento central dessa hierarquia. Por isso, muitos analistas chamam a fase atual de “capitalismo do conhecimento”.

Esse atual estágio do desenvolvimento do capitalismo foi um produto histórico de como o modo de produção capitalista foi se constituindo globalmente. As classificações raciais de que fala Quijano se cristalizaram como ideologia para definir o acesso distinto não só às riquezas como também aos recursos tecnológicos e o conhecimento. A divisão internacional do trabalho presente no período da colonização se aperfeiçoa desse modo. Não é à toa que os países centrais do capitalismo onde estão esses centros tecnológicos são de maioria branca e os que estão na base de maioria negra e indígena. Dentro dessa lógica produtiva, as possibilidades de emancipação da população negra e indígena são ínfimas, para não dizer nulas. No limite, as possibilidades são de buscar uma melhoria na divisão de recursos.

Mas ainda no pensamento de Charles Wade Mills, situam-se na denúncia de abusos ou de exageros sem contestar a lógica da exploração. Aliás, esse é um dos motivos pelos quais considero importante não se falar apenas de *opressão* (que pode denotar um sentido moral e, portanto, no campo dos “abusos”) mas de *exploração* (que possibilita uma leitura mais sistêmica).

Esse capitalismo cada vez mais conectado por meio das corporações gera um problema nos arranjos institucionais da democracia liberal, razão pela qual é preciso ir além do que Mills fala do *contrato racial*. Se a interdependência das economias no plano global é mais intensa, quais são as possibilidades de resistência no campo local?

**Dennis de Oliveria**

Professor associado da Universidade de São Paulo (Brasil). Coordenador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc/USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Integração na América Latina (Prolam/USP).

E-mail: [dennisol@usp.br](mailto:dennisol@usp.br)

## Referências

- AMIN, S. **Eurocentrismo: crítica de uma ideologia**. Cidade do México: Siglo XXI, 1989.
- AMIN, S. **O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais no capitalismo periférico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1973.
- ARISTÓTELES, **A Política**. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. S. Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- CARPENTIER, A. **El siglo das luces**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidade e Eurocentrismo”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- HABERMAS, J. **A mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- KANT, I. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.** São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017. Disponível em <<https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>>. Acesso em 27 de julho de 2020. Epub 22 de junho de 2017. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.
- MILLS, C. W. **The racial contract**. Cornell University, 1999.
- PATEMAN, C. **The sexual contract**. Stanford University Press, 1988.
- QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ROBINSON, C. **Black Marxism: the making of the black radical tradition**. Carolina do Norte: UNCP, 2000.
- ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social** – (prefácio de Pierre Burgelin). S. Paulo: Martins Fontes, 1999.

# Excombatientes de las FARC y las naturalezas: hacia una lectura poshumana de la insurgencia

*Andrea Neira Cruz*

La naturaleza siempre está en medio de la guerra (Alape, 2021: 29)

La naturaleza y sus paisajes no eran ajenos para mí. Sin embargo, llegar a vivir allí sí fue una experiencia asombrosa y nueva. Tuve que volver a aprender a caminar, a escuchar, a ver, a oler y a ser uno solo con la naturaleza. Fue volver a nacer, por decirlo de otra manera. (Morales, 2021: 49)

En la selva se redefine el concepto de biodiversidad. Desde la teoría, la biodiversidad es una riqueza y un privilegio que pocos países poseen, pero al enfrentarte a un terreno en el que la cantidad impensable de especies de insectos te pican, muerden, queman y representan riesgos de enfermedades tropicales y múltiples dolores y molestias, ya no nos sentíamos tan privilegiados. Enfrentar esta realidad no fue la mayor preocupación de la insurgencia, por supuesto, pero sí un reto a tener en cuenta para aprovisionarse de medicinas y elementos de logística necesarios. Mientras en el páramo la cobija gruesa, que llamábamos peluda, era lo más importante para dormir, en la selva lo esencial era un toldillo grande y de tela tupida. (Marín, 2021:20)

Estos fragmentos que reproduzco son de Gregory Morales y Manuela Marín respectivamente, hacen parte de una compilación de relatos de no ficción de excombatientes, que lleva por título *Naturaleza común* editado por el Instituto Caro y Cuervo y el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de Bogotá. Lo transcribo en extenso, porque como veremos resulta más que apropiado para el argumento que quiero desarrollar: que en la insurgencia las y los guerrilleros no solo reflexionaron sobre sus prácticas a través de la naturaleza, sino que más bien se constituyeron como tales gracias a la interacción con ella. Dicho de otro modo, como nos lo plantea la etnografía multiespecies intentaré plantear, para el caso concreto de las FARC, cómo “los seres humanos —de manera tanto individual como colectiva— se constituyen

a partir de redes de interacción y relación con otros agentes, humanos y no humanos, «vivos» e inertes” (Alexiades, 2018: 45). Este capítulo intenta argumentar que la guerrilla de las FARC se formó como un ejército particular fruto de sus interacciones con otros seres: ríos, montañas, selvas, árboles, animales, pero también gracias a otros humanos y racionalidades económicas, discursos ambivalentes que denominaré “insurgencia conservacionista” e “insurgencia comunal”. En última busca reconocer cómo llegaron a ser lo que son gracias a múltiples interacciones.

### **El contexto de la reincorporación**

En noviembre de 2016, tras cinco años de un complejo proceso de negociación entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), se firmaron los llamados Acuerdos de Paz del Teatro Colón. En los años subsiguientes de proceso de transición, las guerrilleras y los guerrilleros de las FARC se han visto enfrentados a una serie de transformaciones de sus cotidianidades en guerra, constituidas durante más de medio siglo de un conflicto armado en el cual fueron protagonistas. Llegaron a 26 zonas del país, denominadas puntos de concentración, que posteriormente se establecerían como Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN), luego Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR), hoy Antiguos ETCR (AETCR). Algunos de las personas que habitaban estos ETCR, debido a las precarias condiciones de infraestructura y a situaciones externas de inseguridad, han tenido que continuar esta etapa en lugares distintos diseminados por toda la geografía nacional y denominados Nuevas Áreas de Reincorporación (NAR).

El camino de implementación de los acuerdos lleva casi seis años, y las antiguas FARC (hoy partido político Comunes, antes Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común), se ha posicionado como un actor político y social sin la central apelación a las armas que lo definían como movimiento guerrillero. Además de la estigmatización que deben soportar las y los excombatientes y las pocas garantías para su vida (a la fecha se reporta el asesinato de más de 337 exguerrilleros)<sup>1</sup>, la implementación de los acuerdos ha estado truncada por la falta de voluntad política del gobierno y

---

<sup>1</sup> La última cifra reportada por Indepaz, Instituto de Desarrollo y Paz el 2 de agosto de 2022.

por las trabas de sectores de la clase política que se benefician de la continuación de la guerra.

La firma de los Acuerdos ha permitido conocer diferentes versiones del conflicto, y con ellos escuchar los relatos de las y los excombatientes y conocer cómo vivieron la guerra desde el interior de la guerrilla, esto ha posibilitado reconocer no solo otra versión del conflicto que se vivió, sino también las historias de las personas que participaron al interior de la guerrilla, brindándonos mejores comprensiones de lo que nos sucedió como sociedad colombiana.

En este capítulo pongo en diálogo las reflexiones y observaciones a lo largo de cuatro años de investigación con excombatientes. En el 2018 realicé una primera investigación donde exploré sobre la configuración de masculinidades militarizadas de excombatientes de las FARC y de las AUC y sus transformaciones en el retorno a la vida civil. Desde el 2019 y hasta la fecha he avanzado en una agenda de investigación que se pregunta por la reincorporación económica buscando indagar por sus apuestas por las economías alternativas y la posibilidad de la emergencia de una economía feminista. En el 2021 desarrollamos el diplomado *Economías comunitarias y feministas: una apuesta por la sostenibilidad de la vida*, donde participaron cerca de 20 excombatientes, producto del proyecto de investigación-acción que arrancamos en 2019.

El diálogo que propongo entre los debates sobre la antropología de las naturalezas y de la reincorporación de excombatientes tiene que ver con lo que podemos considerar como la *ecología política del conflicto armado*, las transformaciones del paisaje y las relaciones de naturocultura (Haraway, 2015) antes y después de la entrega de las armas por parte de las FARC.

No ha sido muy estudiado en el país, pero existen algunos avances en este aspecto, por ejemplo, el trabajo de grado de Sebastián Gómez (2018), quien es ecólogo y antropólogo y quien se propuso “analizar la ecología política del conflicto armado en Colombia, con particular interés en las representaciones, discursos y prácticas de las FARC-EP sobre la naturaleza” (p. 5) Este trabajo, sin embargo, sigue pensando la relación sociedad-naturaleza, como un binarismo.

Como he desarrollado en otros lugares (Neira 2018, 2020 y 2021), las y los excombatientes han producido unas tecnologías de género particulares, unas masculinidades militarizadas diferenciadas, unas subjetividades comunales específicas,



y unas concepciones de lo económico que nos imponen como sociedad retos en el proceso de reincorporación. Sin embargo, hasta ahora no había considerado estudiar el modo en que el conflicto armado supuso una serie de relaciones co-constitutivas con la naturaleza. De un lado, existieron, y aún existen, unas materialidades y agentividades de la naturaleza que participaron en la definición de ciertos términos, condiciones y ritmos del conflicto armado. Por otro, las particulares dinámicas del conflicto armado han tenido efectos concretos en la naturaleza.

Las relaciones con las naturalezas y el andamiaje de la ecología política consideran las relaciones de poder y las disputas por el ambiente y la naturaleza. Primero el género, luego los desafíos económicos y ahora las naturalezas parecen las piezas de un rompecabezas que voy armando para comprender, de otro modo, las configuraciones de una guerrilla que ahora intenta hacer política sin apelar a las armas, y que como mostraré no son el resultado únicamente de su apuesta armada, sino de un ensamblaje mucho más complejo.

Para este texto me propongo reflexionar sobre las múltiples relaciones y ensamblajes (Tsing, 2015) que las y los excombatientes tuvieron con la naturaleza durante su participación en el conflicto. Veo en sus relatos este papel co-constitutivo entre conflicto armado y naturaleza, también maneras de conocer y relacionarse con ella, expresiones de cómo pensaron e incluso construyeron sus identidades a través de ella. Basada en los relatos de excombatientes recopilados en el libro *Naturaleza común*, analizaré tres ejes que hablan de sus relaciones e imaginarios y prácticas con la naturaleza: 1. Su particular compenetración con las diversas *geografías* colombianas; 2. Las relaciones con los *animales*; y finalmente, 3. Las relaciones con las y los pobladores y sus conocimientos. Eso que se presenta desde su propia lectura como una relación dicotómica humano-naturaleza, como metáforas para comprensiones y expresiones de su propia experiencia, permite una lectura desde una *antropología más allá de la humanidad* (Ingold, 2013).

Pero antes de entrar directamente en el caso, quisiera exponer algunas propuestas teóricas para enmarcar los planteamientos que propongo en este capítulo. En particular, quisiera reseñar la noción de los regímenes de naturaleza (Escobar, 1999), la propuesta de ecología política (Ulloa, 2009, Biersack, 2011), la de naturoculturas (Haraway, 2016), la de diversidad contaminada y ensamblajes polifónicos de Anna Tsing (2015) y especialmente la etnografía multiespecies y las relaciones entre múltiples seres (Ingold, 2013).

## **Antropologías de las naturalezas y ecología política**

La idea de naturaleza lejos está de ser algo “natural”, sino que es más una compleja y contradictoria formación histórico social asociada a una particular ontología política que algunos autores consideran propia de la modernidad y de lo que se ha venido a imaginar como “civilización occidental” (Escobar 1999, Blaser, 2008). Además de la dicotomía ontológica entre naturaleza/cultura, la construcción moderna de la naturaleza radica en la secularización propia del conocimiento experto que establece una distinción ontológica entre mundo y representación, así como la subsunción de la naturaleza a la lógica de la acumulación capitalista (Chakrabarty, 2008).

Este régimen de construcción de la naturaleza, que es denominado por Escobar capitalista o moderno, se diferencia de otros regímenes de representación-producción del entorno que denomina “régimen orgánico”; ha estado asociado a modelos de producción tradicionales estrechamente vinculados con una experiencia vivida de lugar. Esta “naturaleza orgánica”:

“[...] está representada por aquellos modos que no son estrictamente modernos. Desde la perspectiva del conocimiento local, podría caracterizarse en términos de la relativa inso-ciabilidad de los mundos biofísico, humano y espiritual, las relaciones sociales vernáculos, circuitos no modernos del conocimiento, y formas de uso y significado de la naturaleza que no implican su destrucción sistemática” (Escobar 1997:199-200).

Sin embargo, ante los recientes avances de la biotecnología y las transformaciones del capital, no sólo se han redefinido los límites conceptuales entre naturaleza/sociedad, sino que también se han puesto en cuestión los procedimientos industriales del manejo de la naturaleza que la destruyen (Escobar 1999). Para Escobar, este contraste entre regímenes de naturaleza debe ser entendido como un modelo analítico, ya que lo que existen en las concepciones y prácticas de las distintas poblaciones son más hibridaciones que expresiones puras de estos regímenes.

Desde un enfoque de la ecología política (Ulloa, 2009), la “naturaleza” es disputada desde diferentes “regímenes de representación” o “enacciones”<sup>2</sup> que derivan

---

<sup>2</sup> Anglicismo utilizado por algunos de los teóricos asociados a las ontologías relacionales para subrayar

en distintas ontologías políticas (De la Cadena, [2009] 2020), que se traducen en distintas maneras de relacionarse con eso que unos imaginamos como “naturaleza”. Por tanto, la “naturaleza” no está al margen del poder ni de la historia, no es para nada una exterioridad o anterioridad de las concepciones y disputas del mundo. De acuerdo a Leff “a la ecología política le conciernen no solo los conflictos de distribución ecológica, sino el explorar con nueva luz las relaciones de poder que se entretejen entre los mundos de vida de las personas y el mundo globalizado” (2003, citado por Ulloa, 2009: 223).

Como el conocimiento antropológico ha evidenciado (Descola, 2011; Ulloa, 2016), en múltiples sociedades no existe una palabra análoga a naturaleza, tal y como la entendemos ahora “nosotros”. En otros momentos históricos y horizontes culturales, la diferencia entre lo humano y lo no-humano no se funda en la dicotomía cultura/naturaleza, ni opera desde el orden de inteligibilidad derivado de la noción de biología como una exterioridad de la cultura, el poder y la historia (Butler, 1990). Es en este sentido, que antes que hablar de una naturaleza en singular debemos pensar en clave de naturalezas en plural. Una pluralidad que no es solo diferencia, sino también desigualdad; heterogeneidades en imbricaciones contaminadas, antes que compartimentos herméticos e inconmensurables separados unos de otros.

Por otro lado, desde finales de la primera década de los dos mil, se ha venido comprendiendo este momento histórico, en clave de larga duración, como la crisis del antropoceno (Crutzen, 2000 citado por DurandI y Sundberg, 2019) que yo prefiero llamar capitaloceno (Haraway, 2016; Malm y Moore citados por Haraway, 2016)<sup>3</sup> una comprensión compleja de la crisis que estamos viviendo con sus múltiples facetas y dimensiones, lo que ha implicado, como nos presenta Alexiades (2018) una crisis epistemológica y ontológica directamente centrada sobre dos de los elementos centrales para la Antropología Ambiental: la naturaleza o el ambiente, y la humanidad. (p. 39)

En el marco de las discusiones actuales de la antropología ambiental, Alexiades (2018) nos recuerda que la crisis del antropoceno, al igual que las crisis preceden-

---

la inmanente imbricación entre concepciones del mundo y las prácticas que nos hacen en el mundo y a nuestro mundo como tal. El pensamiento es acción y la acción pensamiento.

<sup>3</sup> Para ver en extenso estas críticas ver Alexiades (2018).

tes, suscita dos lecturas políticas contrastantes y contradictorias. “Por un lado, una crítica marxista que propone una solución política a través de una reforma de las relaciones de poder y de producción asociadas al capital y la naturaleza (con sus consiguientes dimensiones materiales, simbólicas y ontológicas); y, por otro lado, una lectura tecnoliberal, vinculada al *estatus quo* político y a la intensificación y expansión de los mecanismos de gobernanza íntimamente asociados al capitalismo, incluyendo el rol del mercado y el sector privado como catalizador del progreso a partir de la innovación tecnológica y el uso de la ciencia”. (p. 35)

Esta realidad ha interpelado a la antropología como disciplina y más aún interpela a la ciencia misma. La relación del antropoceno – capitaloceno con la naturaleza, sin embargo, menciona Alexiades (2018) “es muchísimo más ambivalente y compleja, y apunta a la vez a otros tipos de naturalezas recompuestas y en expansión a partir de las actividades industriales: las [...] biología silvestradas (*feral biologies*) de Tsing (2015a) o los paisajes destrozados (*blasted landscapes*) (Kirksey et al. 2014)” (p. 36).

En esta línea varios autores, muy sugerentes, han insistido en una antropología que va más allá de lo humano, por un lado, Haraway (1995, 2016) quién al hablar de *cyborgs* quería mostrar como las dicotomías público-privado, humano-no humano, organismo-maquina, primitivo-civilizado, hombre-mujer se ponen en entredicho, pues realmente son dicotomías que se construyen mutuamente en la práctica y en la teoría, esos objetos tecno-naturales no pueden diferenciar de manera precisa entre máquina y organismo; en la misma línea feminista de interrumpir los binarismos la autora ahora prefiere hablar de *naturculturas* para subrayar cómo los seres se constituyen unos a otros y a sí mismos a través del contacto de unos con otros, a través de sus “aprehensiones” o sujeciones, a través del análisis de las especies de compañía y de pensar la “otredad significativa” ella dice “Los seres no preexisten a sus relaciones” (Haraway, 2016:6). Por otro lado, tenemos a Anna Tsing (2015), la autora propone pensar en diversidad contaminada, haciendo énfasis en la importancia de pensar la precariedad e inestabilidad en los sistemas y de la necesaria relación humanos y no humanos, que darían como resultado la creación de comunidades y ensamblajes polifónicos.

Los trabajos de Ingold (2013, 2008) han sido influyentes a la hora de demostrar el aspecto relacional de la persona y la sociedad. Ingold menciona que la vida de los

pastores Sami de Finlandia está tan intensamente centrada en torno al reno que no es posible describir ni entender a los Sami, ni a los renos, sin hacerlo en el contexto del otro, (Ingold, 2013: 8). A partir de este tipo de observación, Ingold sugiere que la antropología debe extenderse más allá de lo humano (Alexiades, 2018: 44).

Para Chakrabarty y Latour, la crisis del antropoceno “requiere por tanto repensar, recenterar y recomponer lo humano dadas una serie de incongruencias que implican la imposibilidad de seguir considerando lo humano —incluyendo la historia y la política— como algo exclusivamente, o incluso primordialmente, humano” (Alexiades, 2018: 47).

### **Relaciones de naturocultura en las FARC-EP**

Pero entonces ¿cómo dejar de considerar lo humano como algo primordialmente humano? Me parece una insinuación desafiante. La invitación de Ingold, Tsing, Haraway, Latour y otros es reconstituir la Antropología a partir de una visión de la humanidad menos antropocéntrica y más relacional. Los autores responden a esta pregunta con etnografías como las Ingold en Finlandia de las relaciones entre renos y sus pastores o la de Tsing con los matsutakes. Estas *Etnografías de especies múltiples* se fundamentan en “la importancia de considerar el hecho de que todos los organismos adquieren su forma inmersos en procesos de coevolución con otros seres, y que el concepto de especie o individuo tiene que ser abordado en el contexto del conjunto de relaciones de las que forma una parte integral” (Alexiades, 2018: 45). Diría Tsing, “mirar alrededor” (p. 37) tener una “inmersión apasionada en las vidas de los no humanos para estudiarlos” (p. 188). Supongo que lo que escribo a continuación es apenas un intento por pensar esta “coevolución” de las FARC con otros seres, que no responde a una *etnografía de la insurgencia*, pero al menos contamos con sus relatos.

### **“Irse al monte”**

Estoy planteando aquí que, para comprender a las FARC en su complejidad, no solo debemos entender sus estrategias militares, sus producciones de género o sus racionalidades económicas, sino que también es necesario comprender cómo se relacionaron con otros seres para constituirse en lo que fueron. La guerrilla de las FARC como se sabe era primordialmente campesina. En mi trabajo de campo de

2018 y 2019 especialmente, pude encontrarme y conversar con muchos excombatientes campesinos, de diversas regiones, pero también con hombres y mujeres de la ciudad que decidieron “irse al monte” -como se suele decir coloquialmente- para sumarse a la apuesta política de esta guerrilla. Entre las y los combatientes campesinos y ciudadanos se marcaban múltiples diferencias: sus niveles educativos, sus roles al interior (político o militar), sus habilidades intelectuales y físicas, y justamente la manera en la que sus subjetividades eran constituidas por su relacionamiento con los paisajes y las geografías de este país.

Quizá son los relatos de las mujeres y los hombres de la ciudad, los que mejor pueden hablarnos de lo que implicaba la relación con la naturaleza y lo que eso significaba para ellos y ellas como sujetos individuales, pero también como sujetos colectivos; no porque lo puedan expresar mejor, sino porque fue un proceso de extrañamiento corporal, vívido, pues estos relatos nos hablan de las implicaciones corporales con los diversos territorios, de sus relaciones con los animales, las plantas y el terreno, que implicaron no solo un reacomodo en sus vidas, sino transformaciones mentales y físicas profundas, e incluso procesos identitarios generados. Quizá, para las y los campesinos esto ya era un hecho en muchos sentidos.

Indira Cerpa es una excombatiente hija de madre y padre insurgentes. Su primer curso de formación política fue cuando cumplió diecisiete años, con la venia de sus padres, su decisión de comenzar su “vida en la mata” (P. 27) la tomo después de probar seis meses...

Era mi primera marcha larga y entre lodazales, lluvia e incomodidades entendí que mi cuerpo de ciudad no estaba preparado para eso. Llevar tanto peso en la espalda, caminar por los bejucos, evitar el quiebre de las ramas y la necesidad de tener fuerza en las piernas para poder subir pequeños barranquitos me desolaba. Era claro que me faltaba perrenque y resistencia. Me preguntaba una y otra vez si iba a ser capaz de aguantar físicamente y me veía a mí misma agotada, junto a un árbol, abismada de cansancio. Recuerdo estar en la serranía de la Macarena y ver ese paisaje espectacular y sentirme cansada para admirar la belleza de las formas y los colores. (Cerpa, 2021: 26)

Gregory Morales tenía cerca de 21 años cuando, siendo estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia, en el marco de los diálogos de

Caguan (Caquetá)<sup>4</sup>, decidió irse a las FARC...

Subiendo estas lomas y filos empecé a darme cuenta que ser guerrillero era un ejercicio diario de imponerse a las dificultades de la marcha y adaptarse a las circunstancias impuestas por la naturaleza. (Morales, 2021: 49)

Las geografías entonces imponían desafíos físicos, que eran parte integral de lo que significa ser combatiente insurgente, (así sin género), que de ninguna manera es lo mismo que ser soldado (así con género) del ejército regular. Pese a que pueden implicar desafíos de entrenamiento similares o marchas para el combate no son lo mismo. Para la guerrilla, significaba vivir en la selva o en la montaña, y vivir ahí por años, significa otras cosas, son constitutivas de su identidad individual y grupal.

Allí empezamos a descubrir por qué en nuestro país la naturaleza y las guerrillas están tan estrechamente ligadas, es decir, la geografía colombiana se presta como ninguna otra para la supervivencia de cualquier grupo guerrillero. (Morales, 2021: 49)

Manuela Marín, una mujer también de la ciudad, en su relato describe ampliamente qué implicó acomodarse en cada territorio, la cordillera, la selva, el páramo. Ella se dedicaba al trabajo político y organizativo con las poblaciones, fue parte de la delegación de los diálogos de paz que viajó a la Habana, su relato es uno de los más interesantes y muestra las complejidades de las relaciones y ensamblajes multiespecies, en este caso nos dice...

El terreno, y las posibilidades que este nos brindó, nos ubicaban en uno u otro lugar dependiendo de la tarea que nos disponíamos a realizar. Los procesos de formación, que implicaban concentración de personal para mantenerse por días o incluso meses en relativa quietud, requerían de un espacio amplio, cubierto y con diferentes sitios alternos para instalarse. Así conocí la selva de la Orinoquía y en ella los enormes campamentos e instalaciones hechas para tomar los cursos que permanentemente se dictaban a diferentes unidades en rotación. (Marín, 2021: 20)

---

<sup>4</sup> Diálogos que se llevaron a cabo en la presidencia de Andrés Pastrana (1998-2002)

Vivir en circunstancias siempre provisionales, siempre a expensas de lo que los paisajes y las geografías les brindaban, implica unos *ensamblajes contingentes*, la capacidad de adaptarse a los climas, pero también a todo lo que en el ecosistema habita, así mismo implica intervenir en él, hacerse uno con él, conocerlo a detalle.

Que diferente se sentía pisar la esponja siempre húmeda que cubre el páramo frente a la tierra árida y rústica del verano selvático; allí el calor húmedo no mengua, ni siquiera en la noche, aunque pocas veces se toma el sol directamente, por la espesa capa de hojas de muchas formas que lucen los árboles grandes y frondosos que parecían eternos. La cordillera representa también aguas limpias y variadas: un paisaje natural y social importante que recuerdo con enorme gratitud (Marín, 2021: 2021).

Aprender a ranchar, a pagar guardia, a bolear machete, pala, hacer chontos, en fin. Estaba transformándome. Era leve como una mariposa que ha encontrado el sitio adecuado para dejarse mover por el viento (Cerpa, 2021: 26).

Podríamos decir con Stengers (2014) que la perspectiva “eto-ecológica” ayudaría a comprender las relaciones constituidas, en este caso, por las y los excombatientes, en tanto que “afirma la inseparabilidad del *ethos*, de la manera de comportarse propia de un ser, y del *oikos*, del hábitat de este ser, de la manera en que este hábitat satisface o se opone a las exigencias asociadas a tal *ethos*, o les brinda la ocasión de actualizarse en unos *ethos* inéditos” (p. 24-25). *Ethos* inéditos

Esta contingencia que traía el relacionamiento con el paisaje implicaba ciertos saberes: saber, como diría Tsing *notar*, observar no solo con la mirada, sino con el olfato, el tacto, el cuerpo mismo... y saberse ubicar tanto para la guerra como para la vida, para atacar, pero también para sobrevivir...

La naturaleza siempre está en medio de la guerra. Si no es el río el que te da una mano, es un árbol, un animal, un clima. Todos son posibles aliados en tu vertiginosa carrera contra el enemigo. También esa naturaleza juega rudo contra ti, de eso no hay duda, pero si conoces sus secretos puedes sacar alguna ventaja. En Colombia hay una naturaleza que no ha sido relatada y es justo esa, la que traspasa las venas de la conflagración que tanto dolor causó. En mi caso, ahora habito los bosques y sus senderos de manera distinta, casi que totalmente opuesta a



como lo hacía en el pasado. Es una tristeza decirlo, pero cada recurso de la naturaleza, de una u otra manera, es también un recurso para la guerra. (Alape, 2021: 29)

Los árboles que están ahí contigo son como amigos fieles, siempre los debes tener a la mano, cerquita, porque dependes mucho de ellos. El que diga que no, miente. La naturaleza nos dio protección y recursos para estar más cómodos, eso no podemos olvidarlo. (Alape, 2021: 29)

En la teoría del actor red TAR, los actantes no son definidos por lo que son en sí mismos, sino por su capacidad de adquirir, en cierto momento, la habilidad de transformar una situación, esto es, de hacer que las cosas sucedan (Latour, 2008). En el siguiente relato vemos una tensión entre el reconocimiento de la naturaleza como actante porque “juega rudo contra ti” “es sabia tanto en su silencio como en su expresión” y al tiempo es algo de lo que el humano siempre “le puede sacar ventaja”

Si no es el río el que te da una mano, es un árbol, un animal, un clima. Todos son posibles aliados en tu vertiginosa carrera contra el enemigo. También esa naturaleza juega rudo contra ti, de eso no hay duda, pero si conoces sus secretos puedes sacar alguna ventaja. [...] La naturaleza sabe cómo nos provee y es sabia tanto en su silencio como en su expresión y abundancia, pero hay que saber leer sus ofrecimientos, sus armonías, sus posibilidades para uno. Eso hace parte del respeto que se le debe tener. (Alape, 2021: 29-30)

Doris Suarez –monita- era guerrillera, estuvo en prisión por más de una década y en su relato nos habla de Rollito, es un relato de él y no de ella... Ella prefería decirle así, Rollito, era un campesino que no sabía leer ni escribir, ella lo describe como “un lector instintivo y avanzado de la naturaleza. Sus ojitos felinos leían de corrido y sin vacilar los aromas de las plantas, el canto de los pájaros, el grosor de los árboles, el tamaño de las piedras; una cantidad de signos sutiles que mis ojos analfabetos dejaban escapar”

Una tarea fundamental en la guerrilla es saber ubicarse en el terreno, hallar una posición dominante para enfrentar o replegarse sin quedar en desventaja ante el enemigo. Algunos mandos tenían mapas, coordenadas y brújulas para ubicarse. Nosotros teníamos a Rollito, nuestro faro, el rastreador inagotable que exploraba en el día y en las noches nos guiaba por las trochas. (Suarez, 2021:14)

No todos en la guerrilla, pese a pasar muchos años en las filas de las FARC, lograron tener las mismas habilidades para leer el territorio, tal como lo expresa el siguiente testimonio

Los mandos le consultaban a menudo, “¿Dónde cree que podemos ubicar el campamento?”. Rollito siempre tenía la respuesta precisa porque el terreno estaba grabado en su cerebro. Incluso sin una luna gorda que nos acompañara, con neblina, con lluvia, en el lodo y sin alumbrar con la linterna, era capaz de orientarse en el terreno más quebradizo y peligroso. Su memoria geográfica era asombrosa, vivía en estado de alerta, siempre en guardia. Nunca dudaba, o si lo hacía, lo disimulaba bien. (Suarez, 2021:15)

Esas condiciones, que están muy lejos de significar ignorancia, y sí más bien conocimientos muy especializados, aunque empíricos, nos enseñaron que *‘dominar’ el terreno no es más que agudizar los sentidos* Conocer el rastro o trillo de un animal o persona, escuchar las alertas que hacen los animales al ver otros seres vivos o simplemente orientarse en la montaña de un lugar a otro, guiados solo por el sol, las sombras, el musgo y el instinto. (Marín, 2021: 21. Énfasis propio)

Alexiades -trayendo a Latour y a Haraway- menciona un eje de recomposición de la categoría de humano que se da a partir de la redefinición de sus presunciones modernas: el excepcionalísimo, el individualismo acotado y la racionalidad. (Alexiades, 2018: 43). Creo que estas presunciones en la práctica se expresan tan transparentemente. La insurgencia (si se quiere “moderna”) desvirtúa estas premisas en los relatos en su cotidianidad. Lo humano no es ni tan excepcional, incluso con armas, ni tan individual y sus saberes no solo vienen de la razón moderna, sino del cuerpo, de los sentidos, etc...

### **Los animales: recurso y parentesco**

En medio de esos escenarios tan difíciles que impone la guerra, los animales también sufren y viven estas historias. Si ellos pudieran hablar, contarían toda la crueldad, los vejámenes y los daños que ocasiona el conflicto. (Rivera, 2021: 40)

La geografía colombiana es el hábitat de un sin número de especies animales y

vegetales y el hogar de diversas comunidades humanas. En el caso de las FARC, su presencia y su accionar en la guerra implicaron transformaciones en diversas especies y animales y unos relacionamientos particulares.

En los relatos se puede identificar que sus relaciones eran complejas, al mismo tiempo eran vistos como recursos que aportaban trabajo, comida, pero también como compañeros de caminos, de los que podían aprender o que incluso resultaban inspiradores. Como lo menciona González (2018) su relación con los animales oscilaba entre su uso como recurso hasta el cuidado y la conservación por una afinidad subjetiva de guerrillero o la guerrillera

Fueron ocho días intensos de marcha. De seis de la mañana a seis de la tarde saliéndonos del operativo militar, siempre acompañados de un buey negro que habíamos conseguido el día antes del bombardeo para sacrificarlo y comer. Los muchachos y las muchachas preparaban agua en los descansos y le llevaban al buey. En cada comida se veía a los compañeros y compañeras rebuscar pasto, pues era muy escaso en la montaña. El buey también vivió el espanto de la guerra. Fue espectador de esa noche de tormento y escuchó las bombas caerle al lado, y aun así se quedó en el sitio esperando que algún compañero fuera a sacarlo. Leal y sereno. O eso nos pareció. Era un animal noble, todos le cogimos cariño. Al salir al Frente 27 lo dejamos en una finca para que muriera de viejito. (Rivera, 2021: 40)

Este testimonio expresa esa ambivalencia, cruzada por emociones y asuntos prácticos. Tomarles cariño a los animales, ponerles un nombre y domesticarlos para acompañar los trabajos fueron prácticas continuas con ciertos animales.

Obviamente, los guerrilleros—rebautizadores—les ponían nombres a esas bestias<sup>5</sup> de acuerdo a sus características. Por ejemplo, a una de color amarillo y muy brava la llamaron ‘la gringa’, porque se parecía a una guerrillera de cabello claro que tenía fama de malgeniada. A un machito barrigón, algo sonso, pero bueno para la carga y el trabajo, le pusieron ‘el pipelón’. (Aquí entre nos, a esa bestia también le decían en voz baja Roger.) A otro de color moradito lo llamaron ‘el moro’. Era muy bravo. Parece que al amansarlo le pegaron mucho en la cabeza y motilarlo era muy difícil, pero Rollito se daba sus mañas y con paciencia le

---

<sup>5</sup> Caballos

amarraba una cuerda a la jeta y lo motilaba. Era pequeñito y flojo, casi inútil, pero era el consentimiento de los guerrilleros, les daba pesar echarle carga. Y ahí estaba, en la tropa, recibiendo los mismos cuidados de los demás (Suarez, 2021: 17).

De otro lado, en los relatos del libro se evidencia lo que ya también había señalado González, (2018), la utilización de los animales como metáfora comparativa de la vida guerrillera. El siguiente relato que reproduzco en extenso es un claro ejemplo de ello

Estando en la selva aprendí sobre la riqueza y variedad de especies que existen, entre ellas las hormigas. [...] Las que me llamaban la atención, por su comportamiento y reacción, eran las hormigas 'guerrilleras'. Establecían estrategias y planeaban acciones, y entre más las contemplaba y pensaba en ellas más me convencía de que actuaban tal y como nosotros lo hacíamos [...]. Así como en la selva las hormigas tenían sus propias guerras, Colombia tuvo un conflicto armado cruento y prolongado.

[...] puedo afirmar que, así como la guerrilla trabajaba en unidad y solidaridad, y sacaba a sus heridos, las hormigas guerrilleras también tenían sus combates con los comejenes y también se ocupaban de sus semejantes heridas. Observé muchas veces cómo estas hormigas enviaban exploraciones o comandos de dos o tres a buscar al enemigo. Avanzaban hasta encontrar el nido de sus adversarios y luego se devolvían al punto inicial de marcha para avisar a sus compañeras. Allí se organizaban y luego emprendían el viaje en fila india hasta llegar cerca del sitio estratégico. Luego se abrían para rodear el nido y así se iban acercando, hasta que algunas entraban de frente y empezaba el combate. Después las demás avanzaban con el objetivo de conquistar todo el nido, pero en el camino iban quedando hormigas lesionadas, heridas y muertas. Las guerrilleritas empezaban entonces a evacuar a sus colegas heridas, mutiladas o sin patas, mientras otras seguían combatiendo. Con el tiempo viene a averiguar que este tipo de hormigas que allá llamábamos 'guerrilleras' son de la especie megaponera.

Las hormigas guerrilleras forman colonias grandes y numerosas y envían siempre a algunas de las suyas a realizar rastreos del territorio. Luego eligen un lugar, establecen un campamento temporal y allí ponen nuevamente sus huevos. Una vez las nuevas hormiguitas na-

cen, la colonia se desplaza y se convierten así en grupos en constante movimiento. Cuando van a moverse desarrollan incursiones e instalan campamentos nocturnos para luego, al otro día, arrancar la travesía. **Muy similar a esa estrategia de las hormigas era nuestra estrategia de guerrilla móvil.**

El siguiente testimonio muestra además como la guerrilla se concebía a sí misma como una familia, se construyó al interior del grupo armado un parentesco. Gómez (2018) por ejemplo, cuenta que en su trabajo de campo conoció mascotas o animales de compañía que eran heredados de guerrilleros muertos, y muchos encuentran en estos parentescos con animales de compañía un complemento de la vida campamentaria.

De estas hormigas guerrilleras también dependen mucho otros animales, pues sirven de alimento, por ejemplo, a los pájaros. Esto significa que no solo tienen una estrategia militar, sino que apoyan a **otras formas de vida en la selva**, igual a como sucedía con nosotros en la guerrilla, pues al interior nos protegíamos como familia, como una gran colonia de hormigas, pero también defendíamos el territorio de la amenaza de los que querían acabar con la selva, protegíamos los recursos naturales y nos relacionábamos con las comunidades y con otras especies, intentábamos proteger al máximo la vida y **solo utilizábamos de la naturaleza** lo que era necesario para nuestra supervivencia. Cuando éramos atacados nos defendíamos con fiereza.

Mariposas, hormigas, pájaros... todos son usados para comprender cómo fue un relacionamiento con la “naturaleza” estando en la guerrilla.

Como nos lo menciona Alexiades (2015) los seres humanos, se constituyen como un factor determinante en la dispersión y el movimiento de especies a nivel planetario, la mayor parte ni siquiera intencionadamente “Las biología silvestres (*feral biologies*) y las especies compañeras (*companion species*) son aquellas que se apropian de la conectividad generada por la tecnosfera, incluyendo los medios de transporte y el flujo de personas, colonizando nuevos espacios incluso bajo condiciones de devastación ambiental y a partir de relaciones complejas con los seres humanos o a partir de los cambios generados durante el Antropoceno (Haraway 2010, Tsing 2012, Tsing 2015 citada en Haraway 2015)”. (Alexiades, 2018: 24). En el caso de las

FARC se asumieron compañeras, incluso, algunas especies silvestres como ardillas, loros, monos, lapas, chigüiros y hasta chulos. (González, 2018:24).

### **Gestión comunitaria del lugar<sup>6</sup> y la naturaleza**

Quisiera proponer una mirada sobre las relaciones de las y los combatientes (hoy excombatientes) de las FARC con la naturaleza y el paisaje, apuntando a que se trata de un tipo de relación que reta las concepciones opuestas tanto del ambientalismo conservacionista como del extractivismo productivista. Esto no significa, que la visión de las y los excombatientes logré superar el discurso instalado sobre el progreso y el desarrollo (Escobar, 2012, Quintero, 2013) como horizonte de las naturalezas. Sin embargo, sí introduce varios elementos importantes de tensión y complejidad a partir de una concepción comunal de la sostenibilidad ecológica.

En las FARC entonces se asumían ciertos discursos y prácticas sobre el ambiente que podrían ser leídos como contradictorios, yo identifico al menos dos, que en ocasiones operaban al tiempo y en tensión. Por un lado, está un discurso mucho más cercano a lo que podríamos llamar discursos conservacionistas, discurso que terminaba imponiendo reglas de juego a las gentes de los territorios a través de los llamados “Manuales ambientales” en nombre de la protección de la naturaleza, incluso desde un discurso salvacionista de la naturaleza, a lo que podría llamar “*insurgencia conservacionista*”. Pero de otro lado también aparece un discurso de trabajo articulado con los saberes de la gente, que en conversación lograban modular decisiones sobre vías de acceso, tipos de cultivos, esto dependía de muchos factores, especialmente de la relación de la insurgencia con las y los campesinos, que implicaba relaciones de largo tiempo, algunas impuestas, otras construidas por intereses comunes como en el caso de Caquetá y Meta (Molano, 1989, citado por Gómez, 2018).

Para Gómez (2018) las FARC-EP jugaron un papel de mediación en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza en los lugares donde tuvo presencia y sus discursos y prácticas relacionados con la biodiversidad se debatían entre la reciprocidad y el usufructo. (p. 7)

---

<sup>6</sup> Uso aquí la idea de lugar no de Harvey, sino las aportadas por Gupta y Ferguson (1997) y Biersack (2011); y la idea de las políticas del o basadas en el lugar de las feministas (Harding, 1996; Haraway, 1995; Harcourt, 2005; Gibson-Graham, 2011)

“Eso se llamaba el ‘manual de medio ambiente’. Ellos lo repartían a las juntas y a veces cambiaba porque era muy estricto entonces lo discutíamos con ellos y quedamos en que, por ejemplo, nos dejaran talar más árboles o cazar solo en algunos sitios”, dice Jairo Vaquiro, presidente de la Junta de Acción Comunal de La Montañita. (Vélez y Arenas, 2017).

Por ejemplo, la carretera entre Calamar y Miraflores en el Guaviare, como tantas otras en la extensión de zonas controladas por las FARC (en un papel de coproducción del Estado), fue construida en colaboración con comunidades locales y diversidad de actores con múltiples intereses. Esto es una muestra clara de la capacidad de articulación comunal que las FARC logró a lo largo de un conflicto armado de décadas en muchas zonas del país. Así como la disponibilidad para pensar en formas comunitarias de la reincorporación económica ha sido posible gracias a ciertos rasgos de subjetividad comunal, también puede decirse que hay un conocimiento (y una experiencia) particular de las naturalezas en los territorios.

Por supuesto, todas las vías de comunicación, puentes, escuelas y puestos de salud fueron construidos por las comunidades, que son a su vez quienes les hacen mantenimiento y las cuidan. Ello implica unas capacidades organizativas populares que a partir de nuestra convivencia permanente con sus habitantes conocimos y ayudamos a potenciar. (Marín, 2021: 21)

Estas concepciones de lo natural están más allá del extractivismo irreflexivo, al responder también a demandas locales y a códigos propios de protección ambiental (los “manuales”) lo que podríamos llamar una “insurgencia ecológica”; pero también se alejan de visiones conservacionistas que no toman en consideración las alternativas de subsistencia de las comunidades locales. Gómez (2018) lo describe así:

“Por otro lado, las Farc se disputaba lugar en el campo social con el estado, dentro de esa misma estrategia de poder territorializada, con la emisión de políticas frente a lo productivo que implicaba la diversificación, la autogestión de las comunidades y el amparo a economías desreguladas por el Estado. (p. 128).

Este panorama nos invita a pensar en una visión más ponderada de la sostenibilidad ecológica, la cual debe estar pensada en una concepción más amplia de la

reproducción de la vida, en todas sus formas (Narotzky, 2004), para considerar las condiciones de posibilidad, pero también la precariedad (Tsing, 2015; Butler, 2017) y la vulnerabilidad (Butler, 2017; Carrasco, 2014) de los actores en relación. “Nadie escapa a la dimensión precaria de la vida social; es, se podría decir, nuestra no fundación en común. Nada nos “funda” más allá de una lucha convergente para establecer esos vínculos sostenibles” (Butler, 2017:25). Necesitamos el uno del otro para vivir, y esto significa que nuestra supervivencia y bienestar son negociados invariablemente en las esferas sociales, económicas y políticas. De esta forma, nuestra precariedad depende en gran medida de la organización de relaciones económicas y sociales, la presencia o ausencia de una infraestructura sustentadora e instituciones sociales y políticas, y los modos de luchar por éstas que producen y mantienen las alianzas.

En este sentido la idea de sostenibilidad multidimensional proporcionada por las economistas feministas, ayudaría a pensar en *una ecología política de la precariedad*, para redimensionar el accionar político en los territorios.

Para Latour, la naturaleza es, más bien, un ensamblaje y, por definición, es híbrida y múltiple (no unificada), y está en constante elaboración (Alexiades 2018: 41) la idea de que no es posible abordar la naturaleza y la sociedad de manera independiente, sin considerar cómo ambas se producen de manera dialéctica, es una noción ampliamente promovida por las «nuevas ecologías» o las ecologías poshumanistas (Durand y Sundberg, 2019).

Los relatos que he compartido de las FARC muestran las imbricaciones de la coproducción humano-no humano y nos muestran cómo colaboraron con otros, los múltiples vínculos entre actores humanos y no humanos. Sin embargo, algunas percepciones de las y los exguerrilleros reproducen, o están basados, en la dicotomía naturaleza-cultura que se ha vuelto sentido común. Esto sugiere que, de alguna manera, esta dicotomía está más presente en el discurso o en las representaciones que en las prácticas mismas.

**Andrea Neira Cruz**

Docente e investigadora. Colaboradora científica del Instituto Colombo-Alemán para la Paz - CAPAZ. Coordinadora del Grupo de Trabajo (GT) CLACSO: Epistemologías decoloniales, territorios y cultura. Doctoranda en Antropología en la Universidad del Cauca. Magister en Estudios Feministas y de Género, Universidad Nacional de Colombia. E-mai: [andreaneira1@gmail.com](mailto:andreaneira1@gmail.com)



## Referencias

- Alexiades, Miguel. 2018. La antropología ambiental: una visión desde el Antropoceno. En: Santamarina, Beatriz and Beltran, Oriol (eds.) *Antropología Ambiental: Conocimientos y Prácticas Locales a las Puertas del Antropoceno*. Barcelona: ICARIA, pp. 7-70.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza". En: *Cultura y Naturaleza*, Leonardo Montenegro (ed.). Jardín Botánico. Bogotá. Pp. 135-192.
- Blaser, Mario. 2008. La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN E-JOURNAL* No 4
- Butler, Judith. [2012] 2017. Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. Hincapié, Luz (Trad.). En: *Nómadas* 43. Pp. 13-46. Universidad Central.
- Butler, Judith. 2017. ¿Se puede llevar una buena vida en medio de una mala vida? En: *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós Básica.
- Carrasco, Cristina. 2014. La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política. En: Carrasco, C. (ed.) (2014), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. "Introducción: la idea de provincializar a Europa" y "La postcolonialidad y el artificio de la historia" En: *Al margen de Europa Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. pp. 29-79. Barcelona: TusQuets Editores.
- Descola, Philippe. 2011. "Más allá de la naturaleza y de la cultura". En: Montenegro, Leonardo (editor) 2011. *Cultura y Naturaleza*. Bogotá. Jardín Botánico. Pp.75-96.
- Durand, Leticia y Juanita Sundberg. 2019. Sobre la ecología política posthumanista. *Sociedad y Ambiente* 7(20): 7-27.
- Escobar, Arturo. 1999. "El mundo post natural: elementos para una ecología política antiesencialista". En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICANH-Cerec. Páginas 273-315.

Escobar, Arturo. 2012. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social* 21: 23-62.

Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Catedra.

Haraway, Donna. 2016. *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria Ediciones. Córdoba.

Ingold, Tim. 2013. Anthropology beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38(3): 5-23.

Latour, Bruno. [2010] 2015. Luciano Concheiro (trad). Ensayo de un “manifiesto compositcionista” En: *Fractal. Revista Latinoamericana de ensayo y literatura*. Núm. 76 Año XX Vol. XX

Narotzky, Susana 2004. *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

Neira, Andrea. 2018. De las economías en la guerra a la economía del común: desafíos y disputas del sujeto neoliberal desde las nuevas configuraciones de las FARC en Colombia hoy. En: *First North-South Conference on Degrowth-Descrecimiento*, México 2018. Ciudad de México. Palacio de Medicina. UNAM. Septiembre de 2018. Invitada como ponente principal.

Neira, Andrea; Castillo, Andrea. 2020. “Hombres de verdad”: Urdimbres y Contrastes entre masculinidades paramilitares y fareanas. En: *Revista Nómadas* No 53– diciembre de 2020.

Neira Andrea. 2021. Masculinidades insurgentes. El grupo armado como tecnología de género. En: *Hybris, revista de filosofía*, Vol. 12 N° Especial. Masculinidades: Campos críticos, procesos emancipatorios y reconfiguraciones de la hegemonía. Septiembre 2021, pp. 11-44

Pérez Orozco, Amaia. 2014. Crisis multidimensional y ajuste feminizado: retos y oportunidades. En Carrasco, C. (ed.) (2014), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid. La Oveja Roja.

Quintero Pablo. 2013. *Las estructuras elementales del desarrollo. Apuntes teórico -metodológicos para una Antropología del Desarrollo latinoamericana*. Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Universidad Nacional de Rosario, 26: 98-120.

Tsing, Anna. 2015. *The mushroom at the end of the World*. Princeton: Princeton University Press.

Ulloa, Astrid. 2009. "Concepciones de la naturaleza en la antropología actual". En: Sergio Toledo Prats (coord.) *Ecología y paisaje. Miradas desde Canarias*. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. La Orotava. España. Págs. 213-233.

Ulloa, Astrid y Sergio Coronado. 2016. "Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: aportes para el posacuerdo", En: Ulloa, A. Y S. Coronado (eds). *Extractivismos y posconflicto en Colombia: Retos para la paz territorial*. Universidad Nacional de Colombia-CINEP: Bogotá

Vélez, Norberto. 2020. "Deforestación: una vía para privatizar las tierras baldías de Colombia". En: *Revista Ambiental EÓLO*. No 19, año 14.

Vélez y Arenas 2017. "El impacto ambiental de la salida de las FARC". En *La Silla Vacía*. Julio 05 de 2021. Disponible en <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/el-impacto-ambiental-de-la-salida-de-las-farc>

# Tiempos de transgresión: visibilizar lo imposible<sup>1</sup>

*Gabriel Medina Carrasco*

## **Huellas eurocéntricas en la academia latino americana**

En los últimos años, la reflexión descolonial ha ido instalándose en la agenda académica como una posibilidad de superar los condicionamientos eurocéntricos que la herencia colonial en las epistemologías dominantes en el qué hacer investigativo en América Latina; no obstante, transitar a una ecología de saberes o pensamiento fronterizo propuesto por la decolonialidad configura desafíos en diferentes planos del trabajo analítico que exigen abordar para avanzar hacia su consolidación como apuesta revolucionaria en la producción del conocimiento y, lo más sugerente, como ruta transformadora del trabajo académico.

En este trabajo se abordan tres ámbitos que imponen desafíos decoloniales para quienes buscan aportar a la construcción de un mundo plural con la participación de los distintos colectivos con sus epistemes y ontologías: el primero se traduce en explicitar las implicaciones que conlleva desmontar a la racionalidad científica como única modalidad para interrogar y explicar nuestra existencia en el mundo y, por extensión, como única modalidad para producir un conocimiento validado para organizar la vida social de la diversidad sociocultural que hace parte del presente; en un segundo momento, sólo a modo enunciativo, abordaré la perspectiva decolonial como potencia transformadora y, finalmente, como una extensión de la potencialidad decolonial, presentaré las complejidades que implica la aplicación de sus propuestas en un contexto sociopolítico e institucional que promueve la transformación social de la realidad (los tiempos del gobierno de la 4T en México), pero que sigue atravesado y condicionado por una reacionalidad racializada.

El desmontaje de la racionalidad científica, signada por la herencia eurocéntrica del trabajo académico, conlleva la exigencia ética de desnudar y reconfigurar nuestros lugares de enunciación como sujetos producidos sociocultural e históri-

---

<sup>1</sup> Parte de este trabajo se presentó como ponencia (“Comunidad afromexicana como sujeto border”) en la 9ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Tramas de las desigualdades en América Latina y El Caribe. Eje 29: Racismo, negritudes y afrolatinidades, CLACSO 2022- UNAM, México, 9 junio 2022. .

camente situados, sujetos a clivajes raciales y otras penetraciones de poder sociogenéticamente naturalizadas en nuestros procesos de subjetivación; en efecto, con el socioconstruccionismo sabemos que la raza, la clase, el género, la generación y el posicionamiento geocultural e ideológico son clivajes que estructuran los horizontes de sentido de los seres humanos. En virtud de las tesis decoloniales también sabemos que para generar las condiciones de posibilidad de una epistemología que trascienda la herencia y límites de la racionalidad científica, se hace necesario develar los condicionamientos epistémicos asociados a la configuración geopolítica y colonial de la producción del conocimiento. Por lo tanto, la perspectiva decolonial es una invitación a reaprender el cómo hacemos el trabajo académico a partir de problematizar el para qué lo hacemos, con quién lo hacemos y desde dónde investigamos, comprendemos y producimos conocimiento sobre las realidades sociales.

El trabajo decolonial se sustenta en el desasosiego provocado por la exclusión, negación o abiertamente la eliminación de la diferencia del “otro” que se resiste a someterse a la ontología civilizatoria de la modernidad. Aquí la primera distinción ética de la perspectiva decolonial respecto de la academia canónica que, sumergida en la herencia cartesiana y teleológica, reproduce un ejercicio de simulación que se agota en la descripción de las realidades sociales o, peor aún, se erige dispositivo disciplinario y una biopolítica global que construye diagnósticos problemáticos para que las estructuras del orden global, nacional y/o local, intervengan las realidades y colectivos sociales a fin de restablecer y/o garantizar el equilibrio político y social del orden patriarcal/heteronormativo/racista/clasista/capitalista vigente.

La academia históricamente se ha construido -al menos en su narrativa- como un dispositivo basado en el trabajo solitario de mentes brillantes, idea que por mucho tiempo se reforzó por la propia estructuración y despliegue de las investigaciones que imponen una práctica reflexiva continua personal (que puede o no inscribirse en un trabajo de equipo), en la que prevalece la actitud de sospecha (vigilancia epistémica) sin la cual sería imposible avanzar en el conocimiento sobre el devenir sociohistórico de las realidades humanas. Esta idea del investigador ensimismado en su propia reflexividad, problematización y categorización de los datos en análisis ha dado paso, de manera creciente, a la conformación a una cultura académica sustentada en el trabajo interdisciplinario de cuerpos interinstitucionales. Ello refleja que somos parte de una comunidad, la académica, que actuamos insertos en colectivos

de trabajo que transitamos espacios y tiempos reglamentados por normas y prácticas institucionales que, así como confieren certeza, instalan límites y cegueras. En esta multiplicidad de sujetos, rostros, colectivos, normas e imaginarios, los sujetos de nuestro interés investigativo, quedan excluidos en tanto no se conciben parte de la misma comunidad de investigación; por el contrario, se les sumerge a la condición de “objeto” o a lo más a la de “informantes claves”. La lógica que subyace a esta racionalidad radica en la herencia carteciana asociada a la distinción ontológica entre sujeto y objeto, ubicando entre los primeros al sujeto con la potestas de conocer, y en la calidad de objeto se ubica todos los seres humanos que animan la realidad a dilucidar por el sujeto (cognoscente). Así, para el canon metodológico dominante son considerados en calidad de objeto las mujeres jóvenes que se embarazan a edades tempranas, los niños que trabajan, las personas que viven en condiciones de pobreza según los indicadores económicos, las mujeres que han sido violentadas sexualmente, los hombres golpeadores, los alumnos que sufren o practican el bowling, profesores mal pagados, las comunidades indígenas, los afrodescendientes, los trabajadores y un sinnúmero de acuerpamientos y expresiones sociales de los seres humanos que la academia define como objetos de investigación.

Esta racionalidad investigativa, dominante en la ciencia social, se sostiene en una concepción jerárquica de la producción del conocimiento: esto es, quienes dominan el código científico tienen la potestad de producir ciencia; y quienes no lo dominan, hacen otra cosa: saberes tradicionales, populares, de sentido común, etc., pero no se les reconoce la pretensión de alcanzar un estatus de verdad. De ahí que la pregunta sobre con quién trabajamos constituye una invitación a transitar desde la concepción jerárquica a una heterárquica, en la cual la producción de conocimiento sea fruto del diálogo epistemológico con aquellos que el canon ubica en la calidad de objeto. Como ha propuesto Vasilachis (2011, 2015), la apuesta consiste en construir una epistemología del sujeto conocido, o como sugieren Suárez-Krabbe (2011) y Borsani (2014), el desafío radica en trabajar el proceso analítico con los sujetos de nuestro interés investigativo, no con base en extraerles narrativas o en virtud de observar y clasificar sus prácticas con la premisa que somos los autorizados para encontrar en ellos lo real de sus derivas personales o colectivas que se ocultan a sus miradas ingenuas, subjetivas o de sentido común.

La perspectiva decolonial, en la línea de los estudios culturales, afirma que la producción científica posee una dimensión política insoslayable e imposible de ocultar en falsas objetividades o supuestos protocolos de neutralidad metodológica. En este marco, la apuesta por desmontar la omnipresencia unívoca de la racionalidad científica comporta una estrategia política para dar lugar a maneras transmodernas de producir conocimiento sobre el presente (Dussel 2004) y construir horizontes de vida plurales junto a aquellas visiones negadas por el proyecto moderno. Con esta apuesta no se busca regresar a un pasado mítico idealizado asociado a las cosmovisiones indígenas o africanas para, así, imponerlas a todas las formas de vida que coexisten en el presente; el gesto político descolonial se orienta hacia un lugar que aún no existe y que podamos construir con base en un diálogo entre la racionalidad occidental -en su tradición crítica- y las epistemologías invisibilizadas que proyecto moderno colonial buscó para configurar nuevas aproximaciones analíticas sobre los problemas generados por el modelo de vida occidentalizado con su necropolítica, neoextrativismo y racialización de la diferencia.

Por lo anterior, más que dejar atrás al proyecto moderno en un gesto posmoderno, el desafío político y epistémico descolonial estriba en abrirlo hacia los márgenes y las otredades, para hacer venir al presente, a la agenda de investigación y a los espacios vinculantes que producen el orden social y determinan las condiciones de vida de la población mundial a aquellas cosmovisiones y epistemologías estigmatizadas por el proyecto moderno.

### **Lugares de habla al desnudo**

Como Huoria Bouteldja (vocera del Partido de Indígenas de la República, agrupación la diáspora descendiente de las excolonias africanas de Francia) tengo la convicción de que no soy inocente de la debacle en la que está nuestro mundo, que de manera creciente ha devenido en propiedad de unos pocos que se arrogan y detentan la facultad para decidir sobre la vida de los demás a los que condenan a vivir en las zonas del no ser como a mediados del siglo XX denunciara Franz Fanon (1952); esos pocos erigen una institucionalidad global afín a su codicia para destruir progresivamente los recursos de la tierra, esos pocos pagan o justifican los asesinatos de los activistas y genocidios de los grupos humanos que defienden sus condi-

ciones de vida vinculadas a la tierra.<sup>2</sup>

No tengo sangre en mis manos, mi responsabilidad es más profunda e histórica en mi condición de mestizo blanqueado que por muchos años abracé la narrativa de un proyecto civilizatorio de occidente. La aproximación descolonial permite acceder al lado oscuro de la modernidad que, con base en genocidios y epistemicidios ha instalado una falsa idea de progreso de la “humanidad” (Grosfoguel 2013). En efecto, a partir del siglo XV y por cuatro siglos España y otros países europeos han expoliado las riquezas y recursos de las poblaciones y tierras de Abya Yala, han provocado el genocidio de sus pueblos y han tratado de aniquilar sus saberes en nombre de la evangelización y el progreso; después, desde el siglo XVIII países europeos llegaron a África, Asia y el Medio Oriente para apropiarse de sus riquezas y exterminar pueblos enteros con el argumento de para llevarles la civilización, la razón y el progreso; en el siglo XX regresaron al Medio Oriente para asesinar cientos de miles de personas,<sup>3</sup> destruir su sistema de gobierno y destrozando vestigios de las primeras civilizaciones del ser humano con el pretexto de llevarles Democracia, pero con la finalidad de quedarse con sus yacimientos de petróleo.

La doctrina Monroy (América para los americanos) que organizó el proceder imperial estadounidense durante el siglo XIX como estrategia continental contra los intentos europeos para reconquistar sus colonias, durante el siglo XX, especialmente a partir de la segunda gran guerra (1939-1945) y la consolidación de los EEUU

---

<sup>2</sup> De acuerdo a documentos publicados por el gobierno mexicano en el 2020, en los últimos 25 años han sido asesinados 147 defensores ambientalistas en el marco de conflictos ambientales provocados por un modelo extrativista que expolia los recursos y los modos de vida de las comunidades indígenas en el país (Velázquez 2020). Estos números, se han acrecentado en los últimos años, a pesar del discurso anti neoliberal del gobierno del presidente López Obrador; en efecto, entre el año 2000 y el 2022 han sido asesinados 58 defensores del ambiente y el territorio, a lo cual se suman diversas agresiones como amenazas, hostigamientos, detenciones ilegales, desalojo forzoso, secuestro y desapariciones, entre otras. Lo preocupante del caso mexicano es que prima la impunidad de los agresores y se estima que más del 40% de esta violencia es ejercida por distintas dependencias del gobierno, partiendo por el propio presidente de la república que, bajo el argumento de impulsar el desarrollo, impone a comunidades indígenas y a la naturaleza megaproyectos (Tren Maya) que están destruyendo ecosistemas y formas de vida en la región de Yucatán (Gómez 2022).

<sup>3</sup> No existe un registro fiable sobre el número de bajas, entre civiles y militares, provocadas por los bombardeos e invasión estadounidense y sus aliados en Irak. Algunas organizaciones que han investigado hablan sobre 100 mil (Iraa Body Count) y otros de 655 mil personas asesinadas (Bennett-Jones 2014).



como nuevo hegemon mundial, ampli6 la arremetida de expropiaci6n de riquezas y subordinaci6n y/o negaci6n de las poblaci6n colonizadas al control geopolítico de los territorios y las poblaciones, dando lugar a los golpes de estado promovidos por los EEUU en distintos países latinoamericanos, con gobiernos que no se subordinaron a los dictados de Washington (Colombia, 1953; Paraguay, 1954; Perú, 1958; Bolivia, 1971; Ecuador, 1972; Chile, 1973; Uruguay, 1973 y Argentina, 1976). Con el argumento de defender y expandir la democracia y llevar ayuda humanitaria, la última azonada imperial de los EEUU (junto a sus aliados latinoamericanos: el Grupo de Lima) han buscado destruir la institucionalidad política de Venezuela para quedarse con sus riquezas minerales y petroleras.

En el relato civilizatorio de los conquistadores e invasores los millones de vidas cegadas, las miles de lenguas extintas y el patrimonio de la humanidad destruido se reducen a daño colateral. Esta breve revisi6n crítica del proceder imperial del proyecto moderno no me libera de la carga que comporta nuestra condici6n de académico blanqueado.

¿Qué humanidad se ha civilizado? ¿Qué humanidad se ha salvado del poder de muerte del proyecto civilizatorio? ¿Cuál es la noci6n de humanidad que ha producido el proyecto de la modernidad?. Es claro que, como advirtiera el joven Max Horkheimer en su crítica a la promesa de la Ilustraci6n, el proyecto civilizatorio de la modernidad no incluye a todos los seres humanos. En el mismo tiempo que Horkheimer publicaba el manifiesto de la Escuela de Frankfurt, Gramsci elaboraba su teoría del bloque histórico (1971), donde plante6 que los excluidos del concepto humanidad del proyecto moderno corresponde los subalternos del sistema. Alemán e italiano, en tanto atrapados en la provincialidad eurocéntrica de su mirada, referían sólo al proletariado europeo. A partir de la reconceptualizaci6n de la categoría “hegemonía” hecha por el grupo de estudios subalternos de la India (Guha 1983 y 2002, Chakrabarty 2000), sabemos que los subalternos no se reducen a los proletarios europeos, dado que también lo serían las mujeres (incluidas las europeas), los indígenas, los africanos, los pobres, los homosexuales y todo aquel ser humano que no cumpla con el estereotipo heterosexual, burgués, patriarcal, occidental, blanco e ilustrado; todos estos colectivos no hacen parte de la noci6n de humanidad del proyecto moderno.

Quien abraza el proyecto moderno, su simbología e historia se hace cómplice de

una civilización de sangre y muerte, por lo que de nada sirve asumir que la formación doctrinaria de la racionalidad científica, la creencia en la bondad del progreso, la defensa de los derechos humanos y trabajar con un sentido crítico de la producción del orden social capitalista libera de esa carga de una historia de muerte. Tal como señaló Benjamin, la historia y sus muertos están sobre nuestros hombros y es una exigencia ética no soslayar ese peso ético del trabajo académico.

Tuvieron que pasar siglos para que el dolor y el silencio de los pueblos conquistados, esclavizados, bestializados y vaciados de humanidad transitaran –en un registro político- hacia la rabia movilizada que demandó una vida digna y el reconocimiento de sus formas de vida diferentes a la ontología occidental. No refiero a las revoluciones y proyectos transformadores de inicios del siglo XX que movilizaron a obreros y liberales ni a las insurgencias armadas de la década de los años sesenta en Colombia y Centro América, sino a los alzamientos indígenas de fines de siglo XX de los zapatistas en México y los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador. Expresiones políticas que tuvieron resonancias en sus propias comunidades y países y trastocó las certezas simbólicas, discursivas y, en algunos casos, institucionales del proyecto moderno: en México, por ejemplo, provocó las condiciones políticas y sociales para institucionalizar otros órdenes sociales dentro del territorio del estado nación; es decir, el alzamiento zapatista devino en el reconocimiento constitucional del carácter pluricultural del país, validando así la existencia de Los Caracoles en Chiapas, la organización política acorde a usos y costumbres en el Municipio de Cherán (Michoacán) y las policías comunitarias en el Estado de Guerrero.<sup>4</sup> Asimismo, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, evidencia que la máxima zapatista “otros mundos son posibles” hace parte ya del presente como una lucha que se despliega en los pliegues del sistema y comienza a resquebrajar las estructuras de la colonialidad del saber (Lander 2000), que ha sido fundamental para invisibilizar las otredades que se resisten a desaparecer.

Para el canon académico, los movimientos sociales anti-sistema y las otredades

---

<sup>4</sup> El caso de las Policías Comunitarias del Estado de Guerrero, como se planteará más adelante, está siendo atacada militar, política e institucionalmente está siendo atacada por el gobierno estatal al derogar el fundamento legal que permite su actuar como organización que resguarda el orden y aplica la justicia según usos y costumbres.

constituyen un campo de indagación para proponer estrategias de intervención que favorezcan su integración sistémica, ya sea vía su disciplinamiento o su aculturación; en cambio, para las aproximaciones críticas y descoloniales son configuraciones que se conciben con esperanza, como emergencias y disrupciones socioculturales que permiten imaginar y proyectar horizontes de sentido y de vida transmodernos. Estas diferentes racionalidades en el trabajo académico exigen posicionarse ética y políticamente sobre el para qué y cómo producimos conocimiento, lo que necesariamente conlleva revisar nuestra propia deriva reflexiva.

Como ha develado la tradición de los estudios culturales la producción de conocimiento está determinada (al menos condicionada u orientada) políticamente, no sólo por los condicionamientos del financiamiento y las políticas institucionales, sino también por los clivajes que configuran a los propios sujetos cognoscentes ¿Existe algún académico que no configure sus proyectos de investigación acorde a sus intereses, dominios epistémicos (por no decir, disciplinario), formación social y postura política? La única respuesta ética a esta pregunta es no. En lo personal, como la mayoría de los académicos latinoamericanos, hago parte de una sociedad, cuyo imaginario de nación se construyó sobre las ruinas de los pueblos conquistados. Si bien la mera presencia de esas ruinas subvierten las tecnologías de la desmemoria promovidas por las industrias culturales (Richard 2000), los sectores sociales dominantes han construido “formaciones discursivas” que circulan en los dispositivos de hegemonización (escuela, medios de comunicación, iglesia y políticas públicas) logrando tergiversar, invisibilizar y diluir la deshumanización del proyecto civilizatorio de la modernidad. Como la mayoría de las naciones que se independizaron de España, Chile nace como una nación depositaria y reproductora de la ética de no-guerra del invasor y colonizador;<sup>5</sup> con una élite conformada por descendientes de inmigrantes europeos, se consolidó con base en construir un estado bélico que, vía invasiones y guerras, muchas décadas después de los procesos de independencia (1917) se anexó territorios que estaban más allá de sus fronteras políticas. Primero, hacia 1862 el gobierno de Chile ordena invadir al Wall Mapu, bajo el eufemismo de buscar la “Pacificación de la Araucanía” logra derrotar militarmente al pueblo Mapuche y se anexa sus territorios que se extienden entre el río Bío Bío (Provincia

---

<sup>5</sup> Sobre la noción “ética de la no guerra”, véase Nelson Maldonado Torres (2000).

de Concepción) y río Toltén (Provincia de Osorno).<sup>6</sup> Luego, en 1874 emprende una guerra contra Perú y Bolivia (Guerra del Pacífico) a quienes derrota por su mayor podería naval, y se anexa las actuales regiones de Tarapacá y Antofagasta (véase Tratado de Ancón, 1883). Estas usurpaciones territoriales explican, por una parte, la actual lucha de algunas comunidades mapuches por recuperar sus tierras y, por otra, origina la reivindicación que el estado boliviano mantiene en tribunales internacionales para acceder al litoral marítimo que Chile le arrebató.<sup>7</sup> Provengo, en suma, de una sociedad que se forjó como nación promoviendo guerras coloniales y genocidas.

Como las y los chilenos que en su niñez vivieron el golpe de estado, hago parte de una generación formada en los tiempos oscuros de una dictadura que, apoyada por el imperio estadounidense, la Iglesia y la derecha económica nacional, persiguió y asesinó a miles de personas de sectores populares y campesinos, intelectuales, militantes políticos y dirigentes sociales por sus ideas; específicamente, por haber apoyado al gobierno del Presidente Salvador Allende que priorizó a los desposeídos en desmedro de las clases acomodadas. Mis formación universitaria fue marcada por las movilizaciones sociales que desestabilizaron políticamente a la dictadura de Pinochet y posibilitaron la reconstrucción del sentido republicano de la política en el país; pese a ello mi generación fue derrotada ideológicamente por el cálculo político de las dirigencias partidarias que negociaron la impunidad asesina, aceptando la institucionalidad política y económica del modelo neoliberal consolidado durante la dictadura, que puso a disposición de Milton Fredman y sus discípulos de Chicago al país como un laboratorio social y económico (Klein 2007). A mediados de los años noventa llegué a México, país al que llega con curiosidad, del que es difícil partir e imposible olvidar. Derrotado políticamente, me fui encantando con los múl-

---

<sup>6</sup> Debido a la capacidad militar Mapuche el conquistador español acepta no persistir en conquistar su territorio y en el Parlamento de Quilín (1641) firma un Tratado de paz que posibilita que mapuches puedan mantener sus tierras hasta la invasión chilena. Este tratado fue renovado con las autoridades de la República de Chile en el Parlamento de Tapihue (1925). Desconociendo dicho compromiso, el gobierno de Chile inicia una guerra desigual (anzas contra fusiles) en la que mata a más de 70,000 weichafes y ocupa el Wall Mapu, cuyas tierras traspasa a empresarios chilenos e inmigrantes europeos para su explotación.

<sup>7</sup> La sociedad boliviana, cada 27 de marzo conmemora “El día del mar” debido a la pérdida del litoral costero producto de La guerra del pacífico.

tiples circuitos que se enredan en una misma ciudad (CDMX), con su gente afable y receptiva, con el tequila, la comida, el colorido y lo festivo del lugar; me sorprendió la presencia extendida y cotidiana de rituales prehispánicos, la diversidad cultural, sus territorios de resistencia y su despreñada relación con el tiempo. Al poco andar me sumergí en las posibilidades de un mundo desconocido, el afromexicano, que se fue instalando como fundamental para mis inquietudes investigativas.

A inicios de los 2000, este viaje mexicano me sumergí en la reflexión decolonial que me invitó a desprenderme de lo aprendido en mi formación académica, tarea difícil de realizar pero necesaria para repensar las realidades históricas y contingentes en horizontes de posibilidad que trasciendan a la racionalidad científica e incluyan a aquellos otros que la modernidad persiste en invisibilizar o folklorizar; lograr ese reaprendizaje se traduce en desnudar la simulación científica que, desde su lógica jerárquica y eurocéntrica, justifica su condición de dispositivo colonial.

### **La mirada decolonial**

El proyecto civilizatorio de la modernidad inicia con la llegada del europeo al Abya Yala a fines del siglo XV, configurando por vez primera un sistema mundo que estructuró un nuevo orden mundial con base en la clasificación racial de los grupos humanos (Quijano 2000). El nuevo orden también impulsó la cosmovisión occidental a todos los territorios conquistados y, a partir de los tres siglos de colonización de los pueblos del Abya Yala, la racionalidad científica emergió como la única modalidad para producir conocimiento válido. Sin duda, los cuatro genocidios y epistemicidios durante el largo siglo XVI posibilitaron que el método científico deviniera hegemónico,<sup>8</sup> tesis que confluye con la idea que la condición de posibilidad del *ego cogito* carteciano, esto es el sujeto racional moderno, son los 150 años del *ego conquiro* que le antecedieron (Dussel 1994).

---

<sup>8</sup> El largo siglo XVI refiere al periodo comprendido entre 1450 y 1650 que, según Fernand Braudel, se explica no en términos de tiempo natural, sino de ciclos económicos que inciden en la conformación del Mediterráneo (Braudel 1997). En este periodo sue buscó exterminar o aniquilar a las mujeres ( que tenían el saber de la naturaleza), a los musulmanes (que tenían grandes avances científicos en astronomía, matemáticas y otras ciencias de la vida), los africanos (a través de reducirlos a condición de esclavos y estigmatizar sus saberes y cosmovisión del Ubuntu) y a los indígenas del Abya Yala (a quienes se les explotó, casi exterminó y quemaron sus conocimientos registrados en los códices). (Grosfoguel 2013).

La reproducción y perpetuación del proyecto civilizatorio de la modernidad, que lleva cinco siglos beneficiando a un pequeño porcentaje de la humanidad, a costa de la mayoría de la población mundial,<sup>9</sup> se explica en la configuración de una institucionalidad geopolítica en los tres niveles de los dispositivos de gubernamentalidad moderna: primero a nivel global (PNUD, OIT, OTAN), segundo a nivel nacional (Estado-nación) y tercero a nivel local (OSC); organización neocolonial sustentada en la producción científica que opera como dispositivo que fundamenta el relato de la modernidad como proyecto civilizatorio y el relato del desarrollo capitalista bajo la modalidad prometeica de un futuro mejor.

La ontología de vida occidentalizada, ha conformado una línea divisoria que distingue entre quienes usufructan del proyecto moderno (aquellos que Martín Hopenhayn denomina integrados) y de quienes han sido deshumanizados; esta línea divisoria, en términos del martinico Franz Fanon, consiste en una “línea de la humanidad” que opera como una frontera racial que separa la vida humana entre quienes habitan sobre la línea o en la “zona del ser” y quienes viven bajo ella o en la “zona del no ser” condenados a condición infrahumana. Esta distinción no exime a la zona del ser de conflictividad (de clase, de género, generacionales y, en general, de abusos de poder), pero en la gestión y resolución de estos conflictos se activan mecanismos de regulación y liberación. En cambio, bajo la línea de la humanidad, los conflictos se resuelven a través de la violencia, la expoliación y la muerte (De Souza Santos 2009).<sup>10</sup>

Sin duda esta división, dicha así, tan tajante entre unos y otros es problemática; distinguir por un lado a la cosmovisión occidental diseminada en los territorios blanqueados y, por otro, a aquellas visiones de mundo heterodefinidas como “otras”, pre-modernas, inferiores, atrasadas, anormales, subalternas, indígenas, contra-na-

---

<sup>9</sup> Grosfoguel habla de una relación entre 12% de la población que habita en el norte global contra el 88% que habita en el sur global.

<sup>10</sup> Sólo como ejercicio demostrativo de las diferencias que caracterizan ambos lados de la línea de la humanidad señalo dos ejemplos: 1) es evidente la diferenciada procuración de justicia que se aplica a diferendos entre vecinos de barrios urbanos acomodados y clasemedieros (Las Lomas, Polanco, La Condesa en la CDMX) de los mecanismos que se activan cuando el conflicto es entre vecinos que residen en barrios populares o marginales (Iztapala, Ecatepec y Milpa Alta, CDMX); 2) como también distinta es la justicia que reciben empresarios y políticos acusados de proxenetas y pedofilia y la que experimentan los ajusticiados por turbas populares acusados de ser ladrones, secuestradores o violadores.

tura, infantiles, etc., oculta una gama inmensa de matices, posiciones y mezclas que cohabitan entretejidas y que dan cauce a visiones socioculturales y realidades humanas que escapan a esa dualidad entre una visión dominante y las subalternizadas e invisibilizadas. No obstante, la distinción existe, peor aún, se construye con una soberbia que mira lo diferente desde una posición de autoridad autoconferida y construida con base en el poder del habla que hegemoniza el relato de la vida, el saber científico y la historia, ocultando los grados de depredación, expoliación y muerte que comporta su despliegue en los territorios de las excolonias.

Es necesario insistir que, en este contexto, apostar por construir conocimiento desde la perspectiva decolonial impone exigencias éticas, políticas y epistemáticas. Los investigadores, como productores de conocimiento, debiéramos plantearnos y reflexionar ¿Qué código ético organiza el trabajo intelectual? ¿Por qué muchos académicos insisten en defender la artificialidad del conocimiento objetivo y neutro? Y lo que es peor ¿por qué se avala persistir en formar a las nuevas generaciones con base en las distinciones disciplinarias y eurocéntricas?

Sólo como una manera de acometer los desafíos éticos del trabajo académico que remite a la vida humana misma, cabe recuperar lo planteado por la feminista hondureña Breny Mendoza (s/f), quien invita a ubicarnos en una temporalidad que supera la inmediatez de nuestras personales historias de vida, a fin de instalarnos en los umbrales de la vida humana misma. Teniendo presente ese horizonte, Breny Mendoza alude al nuevo tiempo geológico que el ecologista estadounidense Eugene Stoermer y el químico atmosférico holandés Paul Crutzen llamaron *antropoceno* para sostener que la humanidad entró a una era geológica marcada por el impacto de las actividades humanas en los ecosistemas terrestres (Blaser 2015); es decir, estamos en un tiempo que depende del sistema de vida organizado por los seres humanos el retardo o el aceleramiento de la eventual nueva glaciación. Dicho en otros términos, el ser humano tiene en sus manos condicionar la proximidad del término de las formas de vida que conocemos, cuyos inicios se remontan hacia el año 10,000 a.C. En este escenario ¿puede alguien permanecer indiferente?.

Aquí me interesa problematizar nuestro lugar como investigadores y productores de conocimiento ¿Qué podemos hacer las y los investigadores si estamos conscientes que el proyecto moderno y la racionalidad científica, con su ceguera y vorágine, tiene en riesgo la vida en el planeta? Creo que, como mínimo, esta exigencia

nos conmina a pensar si estamos siendo cómplices, sea por conveniencia u omisión, o, por el contrario, contribuimos a contener la destrucción de la vida en la tierra a la que inexorablemente nos conduce el proyecto de la modernidad.

Algunos pensadores, como el antropólogo colombiano Arturo Escobar, son radicales y afirman que no es posible encontrar soluciones modernas para los problemas provocados por la modernidad. Menos radical, sin por ello ser menos provocador, comparto con el antropólogo argentino Mario Blaser que una respuesta posible a la destrucción del desarrollismo (cuya máxima expresión en nuestra América es el extrativismo) conlleva transitar hacia un proyecto pluriversal que, recuperando los valores de las visiones de las poblaciones racializadas y calificadas como premodernas y atrasadas, construya una nueva visión de mundo que haga posible un sistema de vida en la que quepan muchos mundos.

En esa dirección existe la urgencia ética y política de impulsar reflexiones e investigaciones que construyan horizontes de sentido con base en la configuración de puentes epistémicos con aquellos grupos subalternizados que se despliegan en los intersticios del Estado nación con saberes y cosmovisiones que se resisten al proyecto moderno e inventar con ellos formas heterárquicas para rediseñar las ontologías que hagan posible otra relación con la vida y nuestro entorno, concibiéndolo extensión de la propia humanidad. Para ello se hace necesario comenzar a visibilizar aquellas cosmovisiones y prácticas socioculturales que persisten en resistirse a someterse a los procesos de occidentalización o aculturación que promueven los dispositivos gubernamentales o del estado nación. A lo largo del Abya Yala existen muchos colectivos deshumanizados por el proyecto moderno o que han sido infantilizados o relegados a condición de atrasados o abiertamente de subhumanos, cuyas prácticas de resistencia desde la otredad o contextos de alterización, emergen como ese “otro” con el que la academia debiera entrar en un diálogo heterárquico para arriesgarse a hacer inveniére los puentes epistémicos que la tarea de garantizar la vida en la tierra necesita.

En el último apartado presento el caso de los afromexicanos, cuya negación histórica por la sociedad mexicana y que actualmente atraviesa un proceso de simulación institucional, ofrecen una posibilidad para configurar puentes dialógicos como surcos hacia un mundo que anide otros mundos posibles.



### **Visibilización del oprobio histórico afromexicano: narrativa de simulación**

El gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador, que inició su mandato en el año 2018, ha sido una sorpresa para “moros y cristianos”. Así como generó en la población grandes expectativas de transformación social y de cambiar la forma de hacer política, lo que le permitió lograr una mayoría electoral (53.18%), ha formado un gobierno signado por un estilo popular y populista, en el que ha primado el autoritarismo y personalismo de parte de su dirigencia, demostrando incompetencia u omisión en la persecución de la corrupción (sobretodo de los gobiernos anteriores) y ha sido del todo ineficaz en contener la violencia del narcotráfico, los asesinatos de periodistas y los feminicidios en el país. En esto último poco ha ayudado el extravío político presidencial para valorar el potencial transformador que tiene el creciente movimiento feminista en el país.<sup>11</sup>

Sin duda, la 4T ha transformado la política mexicana: no sólo porque, vía las conferencias diarias (las mañaneras), el presidente López Obrador establece la agenda de todo el espectro político y en todos los niveles: en los hechos, cada mañana, el país asiste a un performance político que instala mediática y cotidianamente las interpretaciones presidenciales del trabajo gubernamental, la situación económica y política del país y del acontecer internacional. En mucho, “las mañaneras” consisten en valoraciones de la situación política nacional y funge como espacio para anunciar proyectos sociales y de inversión o la creación de políticas públicas que benefician a los menos favorecidos del país; pero también se ha erigido lugar para descalificar a la oposición política y a toda expresión de discidencia, sobretodo periodística, que se anima a denunciar el desaseo gubernamental (incompetencia, corrupción, opacidad) o revela situaciones intituacionales que no se condicen con su discurso transformador. Los ejemplos son innumerables, basta con mencionar

---

<sup>11</sup> El presidente y su gobierno han recibido críticas del movimiento feminista mexicano, en mucho por su omisión ante los feminicidios y, en algunos casos, complicidad con abusadores sexuales (como su apoyo explícito a Félix Salgado Macedonio, candidato a la gubernatura del Estado de Guerrero), lo que ha incrementado el nivel de violencia de las manifestaciones feministas, ante lo cual AMLO ha optado por descalificarlas a tratarlas de personas manipuladas por intereses de sus adversarios políticos. Por su incapacidad política, machismo y retrógrada concepción de las mujeres, su imagen política ha quedado muy deteriorada en los grupos medios, lo que se evidenció en las elecciones municipales de la CDMX del 2021, al perder la mitad de las alcaldías de la ciudad que, históricamente, ha sido controlada por la izquierda.

la liberación de Ovidio Gruzmán, hijo del Chapo Guzmán, por orden presidencial en octubre del 2019; la denostación continua del presidente a la periodista Carmen Aristegui (voz crítica del poder político); los abusos de poder impresentables de Alejandro Gertz Manero, Fiscal General de la República; la impunidad de Enrique Peña Nieto, expresidente; entre otros muchos. En el plano internacional, por otro lado, la 4T se ha transformado en un valuarte en la promoción de la justicia y de relaciones internacionales equitativas y de respeto a la soberanía de los países; salvo la abdicación ante Trump (que lo obligó a contener por la fuerza) la migración centroamericana a los EEUU, su actuar en el concierto internacional es elogiado ampliamente.

En tanto los procesos de gubernamentalidad son complejos y contradictorios, plantean dificultades para analizar su despliegue en los límites de lo contingente; con todo, aquí me interesa resaltar su narrativa y operacionalidad con relación a las realidades sociopolíticas e histórico culturales del pueblo afromexicano, en particular con las comunidades ubicadas en la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca.

El proceso de reconocimiento afromexicano, que el gobierno de la 4T oficializó en agosto del 2019, ha sido abordado en diferentes trabajos (Avendaño Villafuerte 2019, Carrillo Méndez 2021, Medina Carrasco 2019, Mulaji Mukadi 2020 y Velázquez y Iturralde 2016), por lo que acá sólo presento algunos elementos de sus condiciones de posibilidad y cronología:

En términos de los procesos políticos mexicanos que potenciaron su concreción:

- lo primero a relevar es la influencia que tuvo el alzamiento zapatista de 1994 que permitió modificar la Constitución del país para reconocer el carácter pluricultural del estado mexicano,<sup>12</sup> reactivó las demandas de autodeterminación política de las comunidades indígenas y el pueblo afromexicano y posibilitó la emergencia de sistemas de organización territorial al margen de la institucionalidad moderna del estado;<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Art 2º: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

<sup>13</sup> Surge la policía comunitaria en el Estado de Guerrero, la autodeterminación política en Cherán (Mi-

- También cabe señalar que, en ese contexto, el movimiento afromexicano hacia 1997 comienza a organizar los Encuentros Nacionales de los Pueblos Negros que anualmente les lleva a debatir y acordar acciones para exigir su reconocimiento, entre las que destacan gestionar, a través de representantes legislativos de la zona en el Congreso Federal, su reconocimiento constitucional;<sup>14</sup>

Como antecedente de su reconocimiento constitucional, el movimiento afromexicano logra ser reconocido en las Constituciones de los Estados de Oaxaca (2013) y de Guerrero (2014);

- Finalmente, producto de presiones internacionales (ver a continuación), como antecedente a considerar para el proceso del reconocimiento, cabe señalar que en el año 2015, por primera vez el estado nación mexicano, incorpora a la base de su información demográfica a la población afromexicana, a través de una pregunta en la Encuesta Intercensal 2015.<sup>15</sup>

En el nivel internacional, cabe señalar dos antecedentes que tuvieron, probablemente, más peso que las demandas e iniciativas legislativas del propio movimiento afromexicano:

- La declaratoria del año 2015 como el Año Internacional de las Afrodescendencias por la Organización de Naciones Unidas (ONU);
- Y la proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2025, a través de la cual Naciones Unidas exige a los países miembros otorgarle a la diáspora africana reconocimiento constitucional, justicia y desarrollo.

---

choacán) y la adopción de usos y costumbres para elegir a las autoridades en los municipios de Ayutla de los Libres (montaña de Guerrero).

<sup>14</sup> La relevancia de estos encuentros, para lo que aquí importa, por un lado se refleja en el acuerdo adoptado en el 11º Encuentro de Pueblos Negros, realizado en Charco Redondo, localidad del Municipio de Tututepec, Oaxaca (octubre 2011), de llamarse “afromexicanos” para continuar en su lucha por el reconocimiento constitucional (México Negro 2012). También en motivar a la diputada afromexicana del Congreso Federal, Teresa Mojiaca Morgan, a presentar en el año 2013 la primera iniciativa de modificación constitucional para el reconocimiento constitucional de “los derechos de la población afromexicana como una de las tres raíces culturales, sociales e históricas del país (Cámara de diputados 2013).

<sup>15</sup> En la muestra Intercensal, se incorporó el reactivo: De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones ¿(Nombre) se considera negra(o), es decir, afromexicana(o) o afrodescendiente)?

En términos cronológicos, el reconocimiento constitucional adquiere velocidad vertiginosa a partir de que en el mes de Octubre del 2018, con el apoyo transversal de los partidos políticos, la H. Senadora Susana Harp Iturribarría y el H. Senador Martí Batres Guadarrama (integrantes del grupo parlamentario de MORENA de la LXIV Legislatura de la Cámara de Senadores) presentaron una iniciativa para el reconocimiento constitucional del pueblo afroamericano la que, por unanimidad de sus integrantes, el pleno del Senado aprobó el 30 de abril del 2019, que la Cámara de Diputados -en una votación similar- ratificó dos meses después (28 de junio).<sup>16</sup> Todo este proceso legislativo concluyó con la publicación de la modificación constitucional el 9 de agosto del 2019.

Cabe señalar, no obstante, que en paralelo el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) el 13 de junio del 2019 inició un proceso de consulta entre las comunidades indígenas y el pueblo afroamericano del país para promover una nueva modificación constitucional y generación de leyes reglamentarias a fin de profundizar en el reconocimiento y ejercicio de derechos y autonomía indígena y afroamericano acorde a la legislación vigente (en especial, el Convenio 169 de la OIT). Luego de meses de trabajo territorial y realización de foros preparatorios y resolutivos en un proceso muy cuestionable (véase Medina s/f), se elaboró una Propuesta de Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos indígenas y afroamericano que se entregó al ejecutivo en junio del 2021, a partir de lo cual no ha habido avances ni declaraciones.

### **Prácticas discriminatorias: consolidación de la otredad**

Modificación constitucional y proceso del INPI son grandes avances en dirección a otorgarles reconocimiento, justicia histórica al pueblo afroamericano; no obstante, ambas iniciativas se despliegan en un registro dónde lo acordado o propuesto sobre la demanda de justicia y desarrollo afroamericana se heterodefine, es un proceso que reafirma la otredad afro.

En ambos procesos se plantea desarrollar e incluir socialmente al pueblo afroamericano al proyecto país, pero en ninguno se aborda el qué consistiría la incorpora-

---

<sup>16</sup> De acuerdo con la normativa vigente, para que una iniciativa de modificación constitucional se incorpore a la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, además de la aprobación del Senado y de la Cámara de Diputados, requiere de al menos la mitad de los Congresos de los estados del país (17 congresos estatales).

ción ni qué se entiende por su desarrollo. El vacío en torno de la noción y estrategias de “desarrollo”, muestra que las autoridades mexicanas (legisladores y funcionarios de gobierno) conciben la integración con base en la noción moderna de “desarrollo”: esto es, transferir recursos o habilitar de capacidades y condiciones sociales (vía programas, políticas públicas e inversión privada) para que, ante la ausencia de recursos y capacidades propias, superen la pobreza, puedan salir de la pobreza (ergo, mejorar sus condiciones materiales de vida).

La idea de desarrollo del gobierno (concepción que compartirían las OSC afromexicanas), consistiría en re-editar (con otros mecanismos, nombres y acciones) las políticas de indigenismo que los gobiernos post-revolucionarios aplicaron a las comunidades indígenas, y que se prolongaron hasta la década de 1970 que buscaron su integración social vía procesos de aculturación.

El Estado mexicano, en el marco de la iniciativa aprobada en el Senado y en el proceso de consulta del INPI, propone una ruta de reconocimiento que trae enredadas operaciones asociadas a una concepción de desarrollo inbricado a la modernidad y capitalismo. El estado no se ha interrogado sobre ¿Cuál es la concepción afromexicana de desarrollo? La ausencia de indagar al respecto evidencia una preconcepción racializada al heterodefinir la vida que necesita vivir el pueblo afromexicano y, por extensión, es una mirada gubernamental que se atribuye la potestad de definir lo que carece y requiere para tener una vida en plenitud; sólo ha habido espacio para la noción moderna del desarrollo.

En diferentes espacios y procesos los representantes afromexicanos han producido un continuo entramado discursivo sobre una cosmovisión, prácticas y horizontes de sentido que fueron ignorados; así ocurrió en los debates de la consulta del INPI donde dejaron claro que no comparten la concepción moderna de desarrollo promovido por el estado.<sup>17</sup> Para las comunidades afromexicanas de la Costa Chica, el desarrollo está asociado a la democracia directa, a la vida construida con base en la participación de todos para conversar sobre la vida compartida y posible. En lo central, la diferencia de la postura afromexicana con la heterodefinición guber-

---

<sup>17</sup> En la consulta para diseñar el PND 2019-2025 fueron más claros: explicitaron que el desarrollo “consiste en respetar las decisiones de las asambleas” y realizar pequeños proyectos para apoyar a las comunidades y pequeño productores, rechazando las macro inversiones que contaminan el territorio con acero y cemento.

amental radica en que el cuidado de la tierra posee un sentido de pertenencia que trasciende lo instrumental (aportar sustento) para instalarse como componente de la identidad. En efecto, en el proceso del INPI las participaciones afromexicanas buscaron a proteger la tierra y los recursos que contiene, pidieron otorgarle mayor poder a las decisiones de las asambleas de ejidatarios y comuneros para autorizar y supervisar las inversiones privadas y megaproyectos, exigieron se reconozca en sistema normativo afromexicano y se les incluya en los programas de estudios del sistema educativo para que se conozca su historia y aporte a la conformación del país. Respecto de las estrategias de integración social vía el desarrollo, plantean "... que no se maneje como un concepto en donde el pueblo afromexicano está inmerso en el sistema capitalista, sino se debe considerar nuestra forma de pensar y que se establezca una diferencia que tome en cuenta las particularidades propias de nuestras comunidades" (Resolutivos Mesa Tierra, territorios, recursos, biodiversidad y medio ambiente; propuesta del INPI).

### **La potencialidad de la otredad**

He situado esta reflexión en la Costa Chica porque, si bien comparten la historia de esclavización con otros acuerpamientos afromexicanos (en particular con los jarochos) poseen una distinta historia de integración al estado nación;<sup>18</sup> por su lejanía con los circuitos políticos y rutas comerciales, los coteños mantuvieron por más tiempo sus formas de vida de sus ancestros africanos, ya que se agruparon en palenques fundados por cimarrones y configuraron su cotidianidad fuera o en resis-

---

<sup>18</sup> En términos socioculturales y políticos, existen en el país tres núcleos afromexicanos que poseen diferencias histórico políticas y socioculturales. De una parte, están los acuerpamientos de los afromexicanos del Estado de Coahuila (Mascogos) que se instalan en el territorio mexicano en los convulsos tiempos de las guerras de independencia, a las que llegan huyendo de la Guerra de Secesión de los EEUU. Por otro lado, están los afromexicanos radicados en el Estado de Veracruz (jarochos), quienes descienden de los hombres y mujeres que fueron raptados en el continente africano, cruzaron el océano Atlántico contra su voluntad, vendidos como mercancías en la Nueva España y esclavizados durante la Colonia. Los jarochos, salvo connotadas excepciones (como la población instalada en el pueblo de Yanga) son afromexicanos que progresivamente se fueron sumando a los procesos de urbanización y asimilación al proyecto nacional luego que Vicente Guerrero declarara la abolición de la esclavitud en el país. El tercer colectivo está conformado por los afromexicanos de la Costa Chica (costeños), por su parte, que comparten la historia de esclavitud con los jarochos, pero con diferencias en su despliegue cotidiano e integración al estado nación.

tencia al sistema colonial; si bien atravesaron procesos de interculturalización con los pueblos indígenas de la zona, principalmente Ñuu savi (mixtecos) y Tzjon Non (amusgos) no fueron subsumidos en las dinámicas urbanas de las ciudades.

Tales condiciones de aislamiento y separación del sistema sociopolítico configura las condiciones de posibilidad de un sistema de vida en los márgenes del sistema social del estado nación (proyecto moderno y capitalista) lo que, aunado al proceso de interculturalización con las comunidades indígenas, ha dado lugar a la emergencia de los afromexicanos de la Costa Chica como un grupo sociocultural con especificidades que los diferencian tanto del mestizo blanqueado de la sociedad mexicana como de las comunidades indígenas.

Distintas investigaciones de corte histórico y antropológico han constatado que tales especificidades se expresan en el plano simbólico y cultural aportando de manera sustantiva al patrimonio cultural mexicano; también se expresa en la existencia de dispositivos culturales de contención y resolución de la conflictividad social (generada principalmente por diferendos respecto de la tierra), tales como la matrifocalidad y la figura de las autoridades territoriales y tradicionales (comisarios y comisariados, autoridades sociales, locales y líderes de opinión). A ello se suman las concepciones del cuerpo y creencias interculturales (sincretismo religioso e imágenes paganas) y la vinculación profunda que poseen con la tierra, como referencia de pertenencia de vida y muerte. Incluso la singularidad de los costeños se expresa en su habla que articula vocablos propios y del castellano que, en muchas palabras, se utiliza alterando su sentido instituido.

En suma, las prácticas socioculturales, políticas y de economía política afromexicanas impugnan la cosmovisión y ontología heterodefinidas que les atribuye la institucionalidad nacional. La soberbia civilizatoria del estado mexicano se expresa de modo inegable en el proceso que continuó al reconocimiento constitucional porque ello no se ha traducido en un cambio institucional ni su cotidianidad y menos en la superación su exclusión del proyecto país: ni leyes secundarias que operacionalicen el reconocimiento constitucional en programas y presupuesto, ni cambios en el proceder racista de los funcionarios públicos ni modificaciones en los libros de textos de la SEP que reconozcan el aporte del pueblo afromexicano en la construcción del país, tanto a su patrimonio como a su configuración histórica como nación, nada de nada. Por el contrario, a la inmovilidad del gobierno central se suman

operaciones políticas del poder legislativo del estado de Guerrero que evidencian desprecio por el reconocimiento del pueblo afroamericano e, incluso, por la propia constitución del país que exige involucrar a los pueblos originarios y afroamericano en toda iniciativa legislativa que les afecte.

Como mencioné arriba, uno de los efectos del alzamiento zapatista fue la emergencia de las policías comunitarias de la montaña y costa chica de Guerrero a partir de 1998 permitió contener el actuar impune del crimen organizado y la delincuencia en las comunidades indígenas y afroamericanas de la región, aplicando un sistema de justicia que prioriza en la reparación del daño y en la reeducación del infractor. Por su capacidad para enfrentar al poder de fuego del narcotráfico, a las autoridades políticas del estado y a las fuerzas armadas mexicanas (que se oponen a su existencia), las policías comunitarias lograron reestablecer cierto orden y seguridad en territorios que estaban bajo el poder del narco, ya sea por la ausencia del estado o por su colusión criminal. En estos años, muchos policías comunitarios perdieron sus vidas, otros han sido encarcelados o perseguidos por el estado, se han dividido en fracciones y han tenido problemas de corrupción; con todo, con el apoyo de las comunidades y de las autoridades territoriales se han expandido hacia otros municipios de la montaña y de la costa de Guerrero. Dicha capacidad se tradujo en el año 2011 en que el Congreso del estado aprobara la Ley 701 que, además de reconocer los derechos y culturas de los pueblos y comunidades indígenas del estado, reguló el funcionamiento de la Policía Comunitaria.

Como expresión de la soberbia política que prevalece en el estado, esa ley se hizo de manera inconsulta a las comunidades, por lo que en el año 2020 la Suprema Corte de Justicia de la nación declaró su inconstitucionalidad y conminó al Congreso del estado a hacer las adecuaciones necesarias que, en lo concreto; es decir, a organizar y realizar la consulta comunitaria para que lo establecido en la Ley 701 adquiriera legitimidad y legalidad. Pasaron los años y el Congreso no atendió ese mandato. Sólo un mes antes que venciera el plazo, los diputados de manera transversal (todos los partidos políticos, incluidos los de la 4T) promovieron la realización de una consulta simulada para imponer modificaciones a la Ley 701 que quitaron las facultades que tenía la policía comunitaria que le permitía imponer orden y contener al crimen organizado: portar armas y aplicar justicia, es decir, detener personas y someterlos a procesos de reeducación comunitaria.



Organizaciones sociales y de derechos humanos de Guerrero, autoridades comunitarias y ejidales y la policía comunitaria denunciaron el proceso como una “chicanada”; es decir, una artimaña política, un engaño a las comunidades indígenas y pueblo afromexicano, para sabotear su autonomía ya que, además de quitarles las facultades para ejercer justicia comunitaria, se les subordinó a la institución policial, en sus tres niveles: municipal, estatal y federal. Dicho de otra forma, los cambios a la Ley 701 que el Congreso presentó como resultado de una consulta simulada, somete a la policía comunitaria a los poderes del estado. Las denuncias, marchas y protestas públicas realizadas por las comunidades indígenas y afromexicanas fueron ignoradas e invisibilizadas.

### **La insurrección de los condenados**

Existen muchos antecedentes de la rebeldía histórica del pueblo afromexicano, tanto en los tiempos de la Colonia, como en el México Independiente. La propia Perla Negra del Pacífico, como se conoce a Cuajnicuilapa, es reflejo de la fuerza afromexicana para vivir libres de la esclavitud. En tiempos post-revolucionarios y de la Reforma Agraria (años 40 del siglo XX) tuvieron que enfrentar a los hacendados que se habían apropiado de los territorios en los que vivían, muchos murieron en enfrentamientos con las guardias de los hacendados para acceder a los ejidos y colonias rurales que la Reforma Agraria formalizó como tierras ejidales, comunales o colectivas: El Sepudo, Gracias a Dios y El Quizá son nombres de ejidos que atestiguan la lucha que dieron para acceder a una tierra para vivir y trabajar.

La tierra es un componente fundamental en la identidad afromexicana: la pertenencia al lugar sigue organizando su cotidianidad y lucha política. Tierra, corporalidad, sincretismo religioso e historia local articulan el sentido de muchos de sus bailes identitarios: la Tortuga, La danza de los diablos, La Iguana, La Artesa (tarima, en la versión indígena), Los Vaqueros, el Macho Mula, El toro de petate y La Chilena, muestra una singularidad que los distingue culturalmente. Los significados de la “putería” como práctica sexual masculina que contamina el régimen heteropatriarcal también los diferencia de otros colectivos del país (Medina 2017). Estas singularidades socioculturales hablan de una concepción propia de la vida, de la espiritualidad, del cuerpo y de la historia que problematizan e impugnan los códigos sociales, morales y religiosos de una sociedad mexicana que los niega, instalándolos

en una “zona del no-ser” y que, por extensión, cabe ver al pueblo afroamericano como un sujeto que se relaciona con el estado y la sociedad mestiza occidentalizada (el afuerero) de manera problemática, con desconfianza y aventada.

El carácter border e irredento afroamericano, abre la posibilidad de ver su despliegue político, cultural y cotidiano como un surco, como pliegue que se resiste a someterse al proyecto civilizatorio moderno que organiza la racionalidad política y gubernamental que prevalece en el país. Para cerrar este escrito, presento brevemente dos situaciones que se despliegan en los pliegues de la institucionalidad, en articulación con ella pero en dirección a contaminarla con la narrativa y apuesta afroamericana, en las que se muestra su irreverencia política o potencial de referencia para construir un México pluricultural.

Inicié esta presentación y a lo largo de ella hablo del pueblo afroamericano. Esta denominación se contrapone a la denominación académica dominante que, en distintos textos, siguiendo la terminología prevaleciente en la academia internacional, habla de la afrodescendencia. Los académicos que hemos acompañado al movimiento sabemos que surge como acuerdo en el Encuentro de Pueblos Negros realizado en el 2011. En ese encuentro los académicos del Instituto Nacional de Historia y Antropología (INAH), el socio político institucional más relevante del pueblo afro, junto a representantes de Organizaciones de la Sociedad Civil (vinculados a programas académicos de la UNAM), plantearon la denominación “comunidad afrodescendiente” para identificarse en el espacio de la política y en la lucha por el reconocimiento. Otras voces del movimiento, por su parte, propusieron denominarse “pueblo negro” en tanto es un término de uso cotidiano e identitario (Heladio Reyes Cruz, Ecosta Yutu Cuii AC, organización de Oaxaca); y una tercera posición propuso “Pueblo Afroamericano” (Néstor Ruiz hernández, de Época AC, de Oaxaca; y Bulmaro García Zavaleta de la UNISUR, Guerrero). En ese debate, se impusieron los argumentos de esta última denominación, en atención a que se consideró un nombre que daba singularidad identitaria para relacionarse con el estado, especialmente en la lucha por el reconocimiento. Entre otros argumentos, se planteó que en la Constitución de Oaxaca en el año 1998, ya se nombraba de esa forma a los afros (Néstor Ruiz),<sup>19</sup> lo que se complementó con la idea que afroamericano afirmaba la his-

---

<sup>19</sup> En realidad, esa denominación aparece en el texto estatal oaxaqueño en el año 1990, con la modi-

toria de los descendientes de las personas que llegaron y vivieron en condición de esclavitud en los tiempos de la Nueva España, historia que posee especificidades no compartidas por las poblaciones africanas que, bajo la misma condición, llegaron a otras latitudes de Abya Yala.

Estos argumentos se inscriben en una apuesta por reafirmar su identidad histórica-cultural, como una estrategia para impugnar su invisibilización por el estado y la sociedad mexicana. La idea de perseverar en una lucha política para que el estado nación reconozca la especificidad sociocultural e histórica afromexicana sigue motivando el quehacer político de las autoridades afromexicanas: así se evidencia en la postura que poseen representantes afromexicanos (Bulmaro García Zavaleta) ante el Instituto Nacional Electoral del Estado de Guerrero, organización que está promoviendo una reorganización de los distritos electorales para los siguientes procesos electorales en el país.

La propuesta del Instituto Electoral que, con un criterio de concentración demográfica y prescindencia de las diferencias socioculturales de sus habitantes, sugiere mezclar municipios con predominancia afro (Cuajinicuilapa y Marquelia), indígena (Azoyú) y población mestiza (Ometepec), lo cual inviabiliza la elección; en cambio, García Zavaleta propone un distrito sólo con población afromexicana conformado por los municipios de Cuajinicuilapa, Azuyo, Marquelia y Copala (todos de la Costa Chica y, salvo Azoyú, con predominio afromexicano). Con base en esta propuesta, se abriría la posibilidad de que la población afromexicana tenga sus propios representantes en el poder legislativo del estado.

El proceder institucional del gobierno de la 4T pareciera orientarse acorde al dictado del dicho “no te pinches metas” el cual invita al aludido a que no se involucre (sea en un proceso, debate o situación), que sólo le queda el lugar del espectador. Es decir, aunque la institución realice consultas comunitarias con el objetivo de recabar posturas o visiones comunitarias sobre cambios legislativos o institucionales, en mucho son ejercicios informativos que no recuperan ni incorporan las posturas comunitarias. Frente a este ejercicio discriminatorio de negación e invisibilización, el pueblo afromexicano no abandona reclamar mayor visibilidad y, ante los proce-

---

ficación del art 3º a través de la cual se les confiere el derecho a las radios comunitarias de los pueblos originarios.

sos de discriminación racial y marginación sociopolítico y económico, reivindica el sentido profundo de dicho costeño “pásame el hacha”, con lo cual se exige el turno de voz, de práctica y protagonismo.

Históricamente esclavizados, perseguidos, excluidos y denigrados, los afromexicanos han subsistido en una comunidad nacional que los racializado e invisibilizado, lo cual no les ha impedido contribuir a la configuración del estado nación y, si bien por décadas han permanecido sumergidos en las exigencias que les impone generar las condiciones materiales de sobrevivencia y resolver la conflictividad emanada por diferendos sobre la tierra, al menos en la costa chica, han transitado por el margen y en los pliegues de la institucionalidad mexicana. Ello sigue siendo motivo para sufrir discriminación racial y social, pero también les ha permitido producir, reproducir y recrear prácticas y códigos culturales inscritos en una cosmovisión y ontología propia, que articula concepciones occidentales e indígenas con las que trajeron los africanos que llegaron al territorio de manera forzada y en condición de esclavos; a través de cinco siglos de transculturación, los afromexicanos se han erigido como otro con voz propia, cuyas modalidades podrán cuestionarse (por su rudeza y radicalidad), pero ofrecen una posibilidad de incorporarse a un espacio dialógico, del que aprendamos o al menos a quienes trabajamos en un horizonte transmoderno nos obligue a movernos de lugar, a reaprender en virtud de visibilizar su historia de racialización y resistencia y, sobretodo, su mirada sobre los mundos posibles, donde la tierra sea una casa de todos.

**Gabriel Medina Carrasco**

Profesor Investigador Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

E-mail: [gabriel.medina@uacm.edu.mx](mailto:gabriel.medina@uacm.edu.mx)

## Referencias

Avendaño Villafuerte, Elia, “Los pueblos y comunidades afromexicanos en la Constitución”, en Hechos y Derechos, núm. 52, septiembre-octubre de 2019. Recuperado de: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/13923/15183>

Bennett-Jones, Owen, ¿Cuántos civiles murieron en Irak?, en BBC Mundo, 2014. Recuperado de:

[https://www.bbc.com/mundo/internacional/2010/08/100830\\_irak\\_cifras\\_muertos\\_rg](https://www.bbc.com/mundo/internacional/2010/08/100830_irak_cifras_muertos_rg)

Blaser, Mario, “La propuesta pluriverbal: hacia una ontología política para/del antropoceno”, Conferencia inaugural del XXXVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales Pensar y Actuar desde el Sur. El Colegio de Michoacán, 21 octubre 2015

Borsani, Maria Eugenia, “Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori”, en Astrolabio, Revista electrónica, Nueva época, Núm. 13, 2014, CIEC-UNC, Bogotá. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/354.pdf>

Bouteldja, Houria, Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario. Madrid

Braudel, Fernand, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, 2 vols.. México: FCE, 1997/1949.

Cámara de diputados, Proponen reconocer derechos de población afromexicana, en Boletín N° 2346 Histórico Comunicación Social. México: H. Congreso de la Unión/Cámara de diputados, LXII Legislatura, 2013. Recuperado de: [http://www3.diputados.gob.mx/index.php/camara/005\\_comunicacion/a\\_boletines/2013\\_2013/octubre/octubre/18\\_18/2346\\_proponen\\_reconocer\\_derechos\\_de\\_poblacion\\_afromexicana](http://www3.diputados.gob.mx/index.php/camara/005_comunicacion/a_boletines/2013_2013/octubre/octubre/18_18/2346_proponen_reconocer_derechos_de_poblacion_afromexicana)

Carrillo Méndez, Dulce, “El porqué del reconocimiento constitucional de la población afromexicana”, en Temas de Ciencia y Tecnología vol. 25 número 75 Septiembre - Diciembre 2021, pp 3 – 8. Recuperado de: [https://www.utm.mx/edi\\_anteriores/temas75/T75\\_E01\\_reconocimiento\\_constitucional\\_afromexicana.pdf](https://www.utm.mx/edi_anteriores/temas75/T75_E01_reconocimiento_constitucional_afromexicana.pdf)

Chakrabarty, Dipesh, Subaltern Studies and Postcolonial Historiography, en Nèpantla: Views from South. Volume 1, 2000, pp. 9-32 Gómez Durán, Thelma, “México: 58 defensores de ambiente y territorio fueron asesinados en los últimos tres años”, en Mongabay. Periodismo ambiental independiente en Latinoamérica, 31 marzo 2022. Recuperado de: <https://es.mongabay.com/2022/03/mexico-58-defensores-de-ambiente-y-territorio-asesinados/>

De Souza Santos, Boaventura, Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI/CLACSO, 2009.

Dussel, Enrique, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fornet-Betancourt, Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual. Madrid: Editorial Trotta, 2004, pp. 123-160.

Dussel, Enrique, 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: UMSA- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994

Fanon, Franz, Piel Negra, máscaras blancas. Madrid: Akal, 2009/1952

Gramsci, Antonio, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971/1948.

Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universalidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, N° 19: julio-diciembre 2013, pp. 31-58. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n19/n19a02.pdf>

Grosfoguel, Ramón, “Racismo/sexismo epistémico, universalidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en Revista Tabula Rasa, Bogotá – Colombia, Núm. 19. 31-58, julio-diciembre 2013

Guha, Ranajit, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford University Press, 1983.

Guha, Ranajit, Las voces de la historia y otros estudios subalternos. España: Crítica, 2002/1982, 1983 y 1996.

Horkheimer, Max, Teoría Tradicional, teoría Crítica. España, Paidós, 2008/1937.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, Propuesta de Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano. México: INPI, 2021. Recu-

perado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/651157/INPI-Reforma-Constitucional-Resultado-del-Proceso.pdf>

Klein, Naomi, *La doctrina de shock. El auge del capitalismo del desastre*. España: Paidós, 2007.

Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO/Ediciones FACES-UCV, 2000, pp. 11-58.

Suárez-Krabbe, Julia, “En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales”, en *Revista Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, N° 14, enero-junio, 2011, pp. 183-204.

Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO/Ediciones FACES-UCV, 2000, pp. 127-167.

Medina Carrasco, Gabriel, *Afromexicanos de la Costa Chica: Colonialidad y Sexualidad en la “zona del no ser”*. México: El Colegio de México, AC. Tesis doctoral.

Medina Carrasco, Gabriel, “Contaminación de los márgenes modernos. Postdesarrollo y potencia afromexicana”, en *CyCL Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, Vol. 11 Núm. 19 (2019), pp. 187-206. Recuperado de: <http://sociologia-alas.org/CyCLOJS/index.php/CyC>

Medina Carrasco, Gabriel, “Reconocimiento Constitucional Afromexicano e Injusticia Histórica”. México: UACM/documento de trabajo, s/f.

Mendoza, Breny, “Nos puede salvar el subalterno”, s/f.

México Negro A.C. (22 febrero 2012). Breve informe. Los pueblos negros en movimiento por su reconocimiento. Los 10 acuerdos de Charco Redondo. México: portal México Negro (s/n). Recuperado de: <http://mexiconegroac.blogspot.com/2012/02/breve-informe-los-pueblos-negros-en.html>

Mulaji Mukadi, Benjamin, “El derecho a la identidad de los afromexicanos y afromexicanas: de la invisibilización a la participación sustantiva”, en *Jurídica Ibero*, 2020, pp. 11-35.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO/Ediciones FACES-UCV, 2000, pp. 122-151.

Richard, Nelly (ed), *Políticas y estéticas de la memoria*. Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Vasilachis de Gialdino, Irene, “Nuevas formas de conocer, de representar y de incluir: el paso de la ocupación al diálogo”, en *Discurso & Sociedad*. Revista multidisciplinaria de Internet, Vol. 5 (1), 2011, pp. 132-159. Recuperado de: <http://www.dissoc.org/ediciones/v05n01/DS5%281%29Vasilachis.pdf>

Vasilachis de Gialdino, Irene, “Prólogo a la edición en castellano. Investigación cualitativa: Proceso, política, representación, ética”, en N. Denzin y Lincoln, Y. (comps.), *Manual de Investigación Cualitativa. Volumen IV. Métodos de recolección y análisis de datos*. Argentina: Gedisa, 2015, pp. 11-42.

Velázquez Hernández, Lucía, “La defensa del ambiente en México: ¿cuestión de vida o muerte?”. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales-Voces de la ciudadanía, Invierno 2020. Disponible en: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538902/14\\_DefensoresD.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538902/14_DefensoresD.pdf)

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde, *Afromexicanos: Reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento*, *Anales de Antropología* 50 (2016) 232-246. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/56608/50232>



**“Somos lo que hacemos para cambiar lo que  
somos”.**

## **Reflexiones inspiradas en la IAP desde una experiencia de investigación territorial<sup>1</sup>**

*Tatiana Gutiérrez Alarcón<sup>2</sup>*

*Somos lo que hacemos para cambiar lo que somos*

Eduardo Galeano

Esta frase de Galeano que pudiera funcionar sea como una eterna letanía, sea como una cinta de Möbius: “somos lo que hacemos para cambiar lo que somos, somos lo que hacemos...”, titula y le da apertura a este trabajo, porque a mi juicio, es una de las claves para comprender el proceso de construcción colectiva del conocimiento, que ha sido la forma como personalmente me posiciono para concebir la investigación social desde mi hacer en la universidad.

Este punto de partida es fundamental, porque implica preguntarse quiénes somos, qué hacemos cuando investigamos y si es necesario cambiar lo que hacemos y lo que somos. Es decir, me permite declarar qué es la investigación social para mí; aquella que necesariamente está vinculada a los problemas de su época, que se produce en contextos específicos, permanentemente crítica, creativa, y comprometida, en suma, una investigación con vocación de involucrarse en su propia transforma-

---

<sup>1</sup> Este texto se deriva del trabajo presentado en un minicurso que se compartió en el marco del V Simposio Internacional de Cultura y Comunicación en América Latina (2021). Se retoma la reflexión epistemológica y metodológica derivada de la investigación titulada: “Reconocimiento y recuperación colectiva de las experiencias locales de resistencia frente al extractivismo en la Localidad de Usme, Bogotá D.C”, adelantada entre el 2018 y el 2020 en tres veredas del borde rural-urbano de la Localidad de Usme. La investigación fue llevada a cabo con financiación interna del Centro de Educación para el Desarrollo de la sede principal de UNIMINUTO, como parte del fortalecimiento de las comprensiones en torno a los fenómenos territoriales en la ciudad de Bogotá.

<sup>2</sup> Trabajadora Social, especialista en Comunicación Educativa y Magíster en Comunicación, Educación y Cultura. Docente-investigadora del Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto, sede presencial Bogotá, Colombia. Integrante del comité académico de la Universidad de la Tierra y la Memoria “Orlando Fals Borda”, Bogotá, Colombia.

-acción.

Este posicionamiento no es nuevo y tampoco se refiere exclusivamente a una apuesta epistemológica, sino que remite a una elección de corte político e incluso metodológica, que como insistieron Paulo Freire y Orlando Fals Borda a inicios de los ochenta, alertan de la existencia de una ciencia dominante y de otra ciencia emergente, una ciencia popular que se desarrolla en torno al buen vivir, a otros vivires: queridos, sabrosos, plurales, mejores, que se traduzcan en vivires fraternos, armoniosos, solidarios.

Esta visión sobre *el hacer ciencia* de otra manera, desde su génesis ha sido confrontada, en la actualidad, por los enfoques tecno/pragmáticos que el neoliberalismo y la globalización han venido imponiendo a las prácticas investigativas y creadoras, pero también debido a las políticas de ciencia, tecnología e innovación.

Desde opciones epistémicas y políticas emergentes entre las que podemos encontrar la IAP, que exigen imaginación, constancia y compromiso con el desarrollo de otras formas de investigación en las universidades y dentro de los procesos de formación académica, es necesario que, germine una racionalidad científica alterna, habilitante, solidaria con el contexto actual, vinculada al cuidado y sostenimiento de la vida, a la construcción y defensa de las culturas, pueblos, y comunidades diversas, protagonista en la búsqueda de un “desarrollo” que dignifique, reconcilie en justicia a los seres humanos entre nosotros y con la naturaleza, que abra espacios de acción hacia la definición de futuros colectivos comunes y dignos.

Bajo este horizonte de posibilidad se proponen algunas reflexiones inspiradas en la IAP, que fueron presentadas en un minicurso dirigido a estudiantes de posgrado en niveles de maestría y doctorado en el marco del V Simposio Internacional de Cultura y Comunicación en América Latina, organizado por el CELACC-USP (Brasil). Estas reflexiones están situadas en una experiencia de investigación territorial y participativa, que tuvo lugar en la zona del borde rural-urbano de la Localidad de Usme en la ciudad de Bogotá-Colombia.

Los aportes que en esta línea se expondrán a continuación, se proponen pensando no solo las rupturas y desafíos a nivel epistemológico/político, sino también en los planteamientos metodológicos de la investigación, que tienen que ver de entrada, con la elección de los tópicos de investigación y acción más pertinentes; por supuesto también, con la forma cómo se diseña la investigación. De tal forma que

podamos resignificar lo que surge de la relación investigativa con las comunidades cuando la perspectiva no es extractiva ni mesiánica, cuando se reconoce la relación de poder que circula, para que se construya un mayor y verdadero impacto.

Hacia el final de este texto, solo mencionar la necesidad de poner en tensión la denominada apropiación social del conocimiento<sup>3</sup>, de una parte, para develar la necesidad de transitar de una ciencia cuyo sistema de valores y prioridades apunta a sostener el sistema económico y tecnológico existente, jerarquizador, instrumentalista y colonialista, a otra con intereses solidarios, de justicia socioambiental y participativos; y, de otra parte, para aportar una mirada que tienda puentes entre la universidad y la sociedad de manera distinta, reconociendo que es fundamental pensar esta relación de forma horizontal, biunívoca y recíproca. De manera que en los espacios de investigación y de formación para la investigación no se desligue el mundo de la vida, el contexto y los entornos con problemas que causan inconformidad y movilizan prácticas sociales.

### **Apuestas y fugas renovadas desde la IAP para la investigación social dentro del proyecto civilizatorio moderno/colonial**

Se menciona la “modernidad/colonialidad” para enfatizar la naturaleza constitutiva del colonialismo en la modernidad (Quijano 1992; Mignolo 2010). Este sistema mundial que en realidad ha funcionado como un proyecto civilizatorio se sostiene sobre la base del individualismo, la soberanía de los Estados nación, la universalidad y el progreso de las sociedades humanas (Wallerstein 2005). Aquí usaré esta idea del proyecto civilizatorio moderno/colonial para reafirmar lo que Dussel (2000) nos dirá, que la modernidad es tanto una era como una “actitud” constituida por divisiones arraigadas de explotación y dominación.

Es decir, me interesa resaltar que se trata de un proyecto de civilización estructurado por dualismos jerárquicos, que se traducen en relaciones centro-periferia desiguales: el hombre sobre la mujer, la razón en contra de la emoción, el humano explotando la naturaleza y la civilización en contra de la barbarie (Escobar 2016). Y

---

<sup>3</sup> Agradezco las conversaciones sostenidas con el director de investigaciones de la sede presencial de Uniminuto, Benjamín Barón, con quien pude por primera vez pensar esta necesaria tensión entre las metodologías participativas en las universidades y esta función de apropiación social del conocimiento.

aunque el colonialismo formal sobre los pueblos salvo algunos casos, ya no opera, la lógica de los poderes coloniales sí lo hace; se trata de lo que Aníbal Quijano (2000) ha acuñado como colonialidad del poder (que es a la vez colonialidad del saber y del ser), para explicar la eficacia de la deshumanización y la discriminación por cuenta de la racialización, así como de las relaciones económicas de explotación y expoliación, patriarcales, de control de la naturaleza y del conocimiento, desde las que se deslegitiman alternativas de vida y de valores existentes o imaginadas, saberes profundos arraigados a los territorios, culturas y a formas de ser “otras”, invisibilizadas y reducidas para conservar estas jerarquías (Quijano 1992; Mignolo 2010; Lugones, 2014).

No obstante, desde hace casi más de dos décadas el contexto de movilización por un mundo “otro”, reafirma su existencia. Un mundo en el que quepan muchos otros mundos, un mundo “otro” es ya posible (Santos 2006) nos dicen; los intelectuales, los colectivos y los movimientos sociales han ido afirmando que esos “otros mundos” se están creando o ya existen (Gonçalves 2006; Zibechi 2007; Walsh 2010; Escobar 2018; De la Cadena 2015).

Los ejemplos en América Latina vienen evidenciando que la ruptura decolonial y la descolonización misma, es un asunto de movimiento de los pueblos que se liberan a sí mismos de la deshumanización, que erosionan las colonialidades del poder, del ser y del saber en el mundo moderno globalizado. Fanon afirma (1963) que la principal confrontación no es la de aquel que está armado contra los colonizadores u opresores; la verdadera revolución decolonial la constituyen todas aquellas renovadas formas solidarias (descolonizadora) de ser, pensar y actuar. Para ello se necesita una transición hacia acciones afirmativas de la dignidad, desde cada uno de nuestros campos de actuación.

Las universidades son para algunos de nosotros esos campos desde los cuales podemos coproducir esos campos de actuación. No son los únicos, ni quizá los más idóneos, pero si son lugares en los que es necesario reivindicar nuestro derecho a luchar por aprender, por crear comprensiones nuevas a partir del producto de consensos y disensos polémicos, de hacer abrir muchos espacios para (re)existir y ser colectivamente. La pregunta nunca ha sido privativa de la ciencia o del “científico”; la pregunta es un derecho de los seres humanos a crecer en nuestra capacidad de problematizar la realidad y, de generar nuevos acercamientos, conocimientos y ac-

ciones sobre ella.

Las decisiones sobre el diseño de investigación en las universidades pueden ser compartidas con los actores sociales, y el conocimiento generado puede ser una clara trama que articule el conocimiento cotidiano con el saber científico, bajo una intencionalidad de transformación del estado actual de las cosas. En 1993 Orlado Fals Borda ya nos lo decía: “el segundo es el gran reto de nuestro tiempo. Resolver los problemas de la cotidianidad, en especial de las clases marginadas, es índice de la moderna concepción de la participación social, económica y política de la que la IAP es apenas una expresión investigativa importante” (p.15”).

Y digo puede, porque como lo he dicho de lo que se trata es, de una concepción sobre la investigación social a modo de camino para “hacer ciencia emancipatoria” (que conduzca a la transformación) personal y colectiva; esto implica un pensamiento reflexivo, crítico y creativo hacia la coproducción del conocimiento. Eso es una elección, una apuesta, un viraje propio, desde el que es posible poner los instrumentos de la ciencia y de la educación, en función de la construcción de un intercambio de saberes y conocimientos que apunte a fortalecer la organización y la capacidad de participación social (agencia) de los actores territoriales, de la población, de una comunidad, de las personas, incluyendo a quienes están en la “academia”.

Hasta mediados del siglo XX, la investigación social fue posible bajo el enfoque cuantitativo, dirigido por el estricto método científico, propio de las ciencias naturales, positivista, y con unas características que lo concretaban como la relación sujeto-objeto, la experimentación, la objetividad, la verificación, validez y confiabilidad como condiciones indispensables para ser admitido por una comunidad científica como verídico. Sin que se trate de plantear una genealogía rigurosa, posterior a la segunda guerra mundial tanto en Europa como en América Latina se hacen presentes opciones diferentes que progresivamente asumen nuevos enfoques de corte cualitativo, desde el que se hicieron posibles diseños de investigación emergentes, novedosos, flexibles, rigurosos y sistemáticos, que marca una gran distancia con el enfoque anterior.

Habermas (1982), dice que el conocimiento es el resultado de unos intereses de saberes que configuran necesidades y apuestas determinadas, este autor clasifica estos intereses en tres: técnico, práctico y emancipatorio. Desde cada interés se demarca una forma de investigación, se define el sentido o perspectiva con que se

investiga, se priorizan algunas categorías para abordar la realidad, se definen las intencionalidades, concepciones y el camino metodológico; esto es, se asume una visión ontológica, epistemológica, metodológica y ética que orienta al sujeto que investiga sobre cómo va a encaminarse hacia la realidad.

La IAP encarna una visión que se configura en contravía a la naturalización del mundo social, en tanto concibe la realidad social como una construcción humana e histórica (Berger y Luckmann 1968), por lo que desde esta perspectiva se hace necesario contemplar los motivos de las acciones, de las tensiones y conflictos, de los valores y las normas, de los significados y, las configuraciones de la realidad, de los fenómenos en cada contexto son más importantes frente a las generalizaciones, universalizaciones y a la búsqueda de una causalidad que nos remita a una suerte de cristalizaciones y determinismos que impiden los cambios del *statu quo* (Fals 1979; Vasilachis 2006).

Reconocer la condición histórica y humana de los procesos sociales, implica un cambio y ruptura epistémica; el lugar de quien investiga y su relación con la realidad social. La IAP requiere la configuración de un nosotros que se ha ido ampliando, ya no solo se trata del “sujeto investigador” sumergido y participante en lo que investiga, que comprende la realidad de cada contexto participando en él, sino de la conformación de equipos de investigación conformados por los actores del territorio que investigan también las realidades que viven, en los que se reconoce la necesidad de un intercambio de saberes para construir conjuntamente abordajes y acciones transformadoras.

En ese sentido, quien investiga dentro o inspirado en un proceso de IAP no es quien explica o interpreta lo observado desde afuera, esto puede quedarnos claro desde hace un tiempo ya, pero un aporte renovado, es que se trata de alguien que hace explícito, devuelve, amplía, invita y hace parte de una producción de sentidos y significados compartidos, negociados, construidos en el marco de una relación establecida para la investigación y la transformación de las realidades que se viven en un territorio, y que nos concierne en tanto sujetos sociales. Como nos dice Ghiso (2000), por eso se proponen procesos de construcción grupal de los conocimientos basados en el diálogo de saberes, como un tipo de “hermenéutica colectiva” donde la interacción, resignifica los “dispositivos” investigativos/ formativos que facilitan y enriquecen la reflexividad y la configuración de sentidos.

Esa reflexividad dialógica (Ghiso & Tabares 2011) conceptualiza la capacidad que tienen los sujetos para interrogar e interpretar lo dicho, lo hecho y lo pensado, y se asume como un acuerdo dentro del camino metodológico que permite abordar las memorias, prácticas y discursos en sus múltiples formas de expresión, de quienes investigan.

En este punto vale la pena decir que la elección de asumir la IAP, que implica optar por una episteme desde la que se proponen rupturas a la forma de concebir la realidad y la investigación social misma dentro del proyecto civilizatorio moderno/colonial, trae aparejada consigo, una metodología acorde con esa visión onto-epistémica asumida.

### **Una experiencia de investigación territorializada inspirada en la IAP en el borde rural-urbano**

En la ciudad de Bogotá D.C. de las 163.636 ha del área total, el 75% corresponde a suelo rural (122.717 ha) y solo el 23% es suelo urbano (37.945 ha). Aun así, las “imágenes” de ciudad corresponden mayoritariamente solo al suelo urbano urbanizado. Localidades como Usme en el Distrito Capital, nos presenta una tensión entre lo rural y lo urbano en este sentido, teniendo en cuenta que de las 21,506 ha del área total del territorio, el 5,54% corresponde a suelo urbano en relación con un 15,08% de suelo rural y el área de un 30,32% está siendo destinado a la expansión urbana que es la que responde a esta zona de “borde” o cinturón entre el área rural y urbano. En el marco de este fenómeno de expansión urbana que no es nuevo, abordar la relación de esa ciudad “urbanizada” con esas zonas “de borde” rural adquiere relevancia investigativa para comprender las configuraciones socioespaciales de sus conflictos particulares y las complejidades de las transformaciones (Gutiérrez 2022).

Inspirada en las fugas que plantea la IAP hoy, antes mencionadas, fue importante construir reflexiones en torno a las diferencias que existen entre los conceptos de marginalidad, apropiación territorial y límites urbanos-rurales, derivados de esta investigación sobre la expansión urbana en Usme. Ya que en estas nociones subyace una forma de comprenderlos, asimilándolos a lugares que no logran integrarse a la ciudad.

En el trabajo de Maristella Svampa (2004), se logra rastrear la aparición de una lectura renovada acerca de las relaciones comunitarias, los vínculos familiares y de

compadrazgo basadas en la vecindad, la solidaridad y la reciprocidad, más asociada a la fuerza “colectiva” de estas redes sociales de intercambio recíproco, consideradas significativas en la barriada o en la vereda, en nuestro caso, ya que permite a las personas realizar sus transiciones cuando migran desde el campo, moverse, conseguir un techo, sobrevivir y construir nuevos sentidos de lugar.

Algo similar nos plantea Raúl Zibechi (2008), al decirnos que, emerge en las luchas sociales de estos últimos quince o veinte años en contextos sociales territorializados, tanto urbanos como rurales, una constitución de relaciones sociales que resignifican la noción de “movimiento social”. Este autor considera los movimientos sociales desde otro lugar: (...) no ya desde las formas de organización y los repertorios de la movilización, sino las relaciones sociales y los territorios, o sea los flujos y las circulaciones y no las estructuras. En este tipo de análisis sobresalen en los movimientos nuevos conceptos como autonomía, cultura y comunidad. Entendiendo que los territorios están vinculados a sujetos que los instituyen, los marcan, los señalan sobre la base de las relaciones sociales que portan” (p.50).

En la investigación, durante el análisis del modelo de planificación urbana de nuestra ciudad, se clarificó una noción de borde urbano promovida por el discurso del gobierno distrital que es técnica y racional, que no alcanza a dimensionar la importancia de estos procesos organizativos y relaciones vecinales en las veredas, asociados a las formas de “producción del territorio” existentes, desde la que se han generado formas diversas de apropiación del territorio, no solo de sus fincas y la siembra, sino de los nacederos de agua, los lugares simbólicos, los días festivos, etc., que merecerían ser considerados en la planificación de las transformaciones espaciales del territorio.

Una evidencia clara de este desencuentro es la existencia de dos mapas de la zona de borde sur, de esta localidad. De un lado, existe el Mapa Político-administrativo que han levantado los expertos en planificación urbana, considerado el mapa legítimo. De otra parte, están los “mapas otros”, los mapas comunitarios que construyen las comunidades, que tienen representado en sus imaginarios y representaciones, que son el resultado de sus procesos de apropiación del territorio, que trascienden los parámetros del ordenamiento territorial planteados y se construye desde la perspectiva de las comunidades, y desde ellas recogen renovadas reflexiones del borde urbano y sus problemas.



La confrontación entre estos dos mapas deja en evidencia por supuesto las dos formas de “producir territorio”, y, además, la visión oficial hace aparecer en el imaginario urbano la noción de “población marginal del borde”, para representar a los campesinos del borde rural-urbano, un NO-lugar en referencia al espacio urbano de la ciudad y de sus habitantes. Ese saber producido sobre un territorio a partir de la imagen de un mapa que, además, representa a quienes habitan, dan cuenta de lo que Lefebvre elaboró como representaciones normalizadas, generadas por una “lógica de visualización” hegemónica. De esta manera se produce una visión particular normalizada que ignora las luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir, imaginar y producir el mundo (Lefebvre 2013, p.38).

La cartografía social desarrollada en esta investigación con los campesinos de esta zona de borde rural-urbano de Usme evidenció la articulación metodológica con una apuesta participativa y colaborativa, ya que a partir de la construcción de espacios que llamamos encuentros comunitarios, se logró el diálogo e intercambio alrededor de la memoria sobre el territorio y la expresión de los conflictos territoriales. Y a su vez, potenció la producción de mapas otros que producían otras visualizaciones tanto del territorio como de sus pobladores.

Los encuentros comunitarios, fueron metodológicamente los espacios de construcción participativa y colaborativa, inspirados en la IAP, que se constituyeron en insumo para elaborar la cartografía social y aportar narrativas territoriales, que en últimas expresaron la conexión entre las formas de apropiación territorial en esta zona de borde, la memoria de las vivencias de los campesinos usmeños y sus sentidos de lugar, de habitar. En cada una de las fincas de las veredas que participaron de estos encuentros, se produjeron colectivamente sus propios mapas, como narrativas sobre las formas de habitar y ser campesinos, los lugares significativos, de defensa de los bienes comunes, los riesgos antrópicos, las transformaciones producto de los procesos de expansión y, de apropiación individual y comunitaria (Gutiérrez 2021).

Los encuentros comunitarios en las veredas y la aproximación a procesos organizativos y de acción popular como los llevados a cabo por Hystcha Guaia o el Sindicato de productores Agrícolas y trabajadores del Sector Rural de la Localidad de Usme, nos permitieron reconocer la relación entre el modelo de planificación urbana y la consolidación de unas dinámicas socioespaciales en la ciudad cada vez más excluyentes, elitistas, expulsivas y violentas. Pero también nos mostraron fugas

y apuestas de investigación participativa y colectiva.

### **Puentes para comprender-concretar una investigación social con visión transformadora**

A partir de lo que otras y otros autores ya han señalado (Fals 2008; Torres 2008; Sousa 2006; Zemelman 2005, Rodrigues 1981, Ibañez 1994) quisiera resumir brevemente algunos de los puentes que nos permitirían comprender y concretar las múltiples formas de hacer ciencia con esa visión y vocación transformadora, o epistemes de ruptura en las universidades, que hemos venido trabajando hasta ahora:

*Prácticas de coproducción de conocimiento en las que se reivindique una radical contextualidad.* La localización de los problemas, de las lecturas, del ejercicio de investigación mismo, permite evidenciar los contextos históricos y culturales, desde y sobre los cuales se articulan los desafíos de las realidades a las que se da respuesta.

*Una opción ética y política de transformación que necesariamente requiere compromiso y articulación con las luchas sociales y otros procesos de acción colectiva de los sectores sociales populares y subalternos.* Lo que implica este vínculo, pasa por las conflictividades propias en la negociación de intereses entre diferentes sujetos sociales, pero, en suma, produce una relación orgánica que concreta la opción ética que reivindica el derecho de producir conocimiento que tienen todas las personas y colectivos.

*La defensa epistémica de la “liminalidad” o de la zona de “borde” como lugar del conocimiento transdisciplinar.* Los dos primeros puentes se entrecruzan con este tercero, ya que la naturaleza de los problemas que nos ocupan no puede comprenderse ni abordarse en su intención emancipadora, desde los límites de las instituciones y las disciplinas, por ello es necesario transitar permanentemente desde la universidad a los sentidos de lo popular, del movimiento y elaborar en los intersticios de esos bordes, formulaciones dialógicas, complejas e integradoras.

*Conformación de equipos de investigación ampliados, en los que haya espacio para los integrantes “no especialistas”, líderes y lideresas de organizaciones y movimientos sociales, colectivos, populares.* La producción de conocimiento colectivo incluye la toma de decisiones estratégicas del proceso metodológico, teórico, la producción de preguntas que apunten a un rumbo definido. Si planteamos que ese conocimiento se construye conjuntamente entre los diversos sujetos sociales que participan de una investigación, estamos reconociendo la necesidad de que emerja en medio del

diálogo la apertura a pensamientos, reflexiones y propuestas de acción plurales.

*Asumir que todos somos sujetos de conocimiento y de pensamiento.* En el intercambio todos como sujetos de aprendizaje, y cada ejercicio de investigación es una posibilidad de configurarse en autonomía, como seres críticos y propositivos. Esta forma de asumir la investigación social permite la confluencia dialógica de las formas de pensar, conocer, valorar y sentir a modo de una ecología de saberes (Santos 2006).

*Mantener una postura crítica frente a las dicotomías y binarismos propias del proyecto moderno/colonial.* Racionalidad-mundo de los afectos, teoría-práctica, deductivo-inductivo, son apenas algunas de las orillas que estos puentes aspiran cruzar para comunicar y producir sentidos que se movilicen, transiten y respondan a las problemáticas sociales, las desigualdades, las alternativas para potenciarlas y recrearlas.

*Asumir como principio la flexibilidad y la creatividad metodológica.* Frente a la rigidez y linealidad de la racionalidad instrumental, de las teorías irrefutables, de los diseños rígidos y las técnicas estandarizadas, las metodologías son construcciones que deben ser asumidas de una manera crítica y creativa, de manera que provoquen sentidos de pertenencia colectivos que conduzcan hacia intervenciones en la realidad en otras direcciones; no por un afán de “innovación” sino por la necesidad de dar cuenta de la singularidad de las realidades y sus manifestaciones.

*Hacer reflexivas cada una de las decisiones y operaciones investigativas, así como la generación y recreación de criterios que orienten los procesos investigativos.* La reflexividad permanente como consecuencia, implica estar atentos durante todo el proceso, tanto de las dimensiones epistemológicas (construcción de los problemas, análisis, interpretación y teorización), como de lo político (participación, articulación a procesos organizativos, acciones colectivas que se derivan, etc.) y lo pedagógico (formación, retroalimentación y comunicación).

Estos puentes nos permiten evidenciar que la IAP como inspiración es una apuesta, un proceso que se concreta mientras se supera el dualismo del sujeto investigador individual con aspiraciones científicas, que conduce a la creación autónoma y colectiva de conocimientos y, que vincula el acto de investigar con las realidades sociales que nos rodean, demandan y legitiman una acción para transformarlas. (Santos 2006).

Por eso en el marco de este minicurso, la reflexión final debía girar en torno a que

necesitamos de coraje e imaginación para convertirnos en sujetos sociales, profesionales, especialistas en permanente y consecuente pensamiento-acción, constructores de una sociedad que nos dignifique, de una propuesta económico/político/ambiental que nos reconcilie con el territorio, con las víctimas de la guerra, con los excluidos en la historia y con la naturaleza. Investigadores sociales críticos que, con otros, sean capaces de abrir espacios para intervenir solidariamente el aquí y el ahora.

La necesidad de plantear esta reflexión producto de la investigación territorial desarrollada, pretende destacar la importancia de las metodologías participativas como principal medio de aprendizaje entre las personas, pero a su vez, como principal estrategia de construcción colectiva de propuestas en los procesos colectivos de transformación, de lucha, de comprensión de los fenómenos sociales para incidir en la planificación, formulación, gestión y ejecución de proyectos, sean de índole personal, organizativo o comunitario.

Un proceso participativo exige crear una dinámica de cambio en los roles respectivos entre el investigador y los miembros de la comunidad para generar una gestión del conocimiento pertinente, comprometida y recíproca. Esta gestión requiere repensar desde la universidad incluso la denominada apropiación social del conocimiento vista como transferencia y no como construcción colectiva, por ejemplo, pero ese apenas es un terreno que dejaré enunciado.

**Tatiana Gutiérrez Alarcón**

Trabajadora Social, especialista en Comunicación Educativa y Magíster en Comunicación, Educación y Cultura. Docente-investigadora del Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto, sede presencial Bogotá, Colombia. Integrante del comité académico de la Universidad de la Tierra y la Memoria “Orlando Fals Borda”, Bogotá, Colombia. E-mail: [tpgutierrez@gmail.com](mailto:tpgutierrez@gmail.com)

## Referencias

- Bourdieu, P. (1999). “El espacio para los puntos de vista”. *Revista Proposiciones* (29), pp. 2-14. Santiago de Chile, Corporación de Estudios Sociales y Educación.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p.41-44
- Escobar, Arturo. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Fals Borda, O. (1993). La investigación participativa y la intervención social. *Documentación social*, (92): 9-22
- Fals Borda, O. (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla – por la praxis-*. Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP. *Análisis Político*, (38), 73–90. Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>
- Gutiérrez Alarcón, T. (2021). “Expansión urbana en la Localidad de Usme, Bogotá D.C. Comprensiones reactualizadas de un conflicto ecológico y distributivo a partir de la noción de extractivismo urbano”. (Capítulo de libro en prensa). *Defensas colectivas del territorio del territorio en América Latina: perspectivas y mutaciones*. Leonardo Garavito G. & Germán Cortés M. (Ed.) Universidad Externado de Colombia.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica México.
- Ghiso, A. (2000). *Potenciando la diversidad. Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva*. En línea: [Potenciando la diversidad: Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva | Request PDF \(researchgate.net\)](#)

- Ghiso, Al. (2013) La era de los profesionales inhabilitados. *Redpensar, Revista semestral*, (4) 2. Universidad de Lasalle.
- Ghiso, A. & Tabares-Ochoa, C. (2011). Reflexividad dialógica en el estudio de jóvenes y prácticas políticas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1 (9): 129 - 140.
- Gonçalves, C. (2006). “A reinvenção dos territórios: A experiência latino-americana e caribenha.” *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Ana Esther Ceceña (Ed.). Clacso
- Habermas, J. 1982. *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Ibañez, J. (1994). El regreso del sujeto. Siglo XXI editores.
- Lugones, M. (2014). “Colonialidad y género”. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz. Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Núñez, J. (2014). *Lo comunitario como cualidad en los procesos de desarrollo local*. Editorial Félix Varela.
- Quijano, A. (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena* 13 (29): 11–20.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-System Research*. (2): pp. 342-386.
- Salazar, M. C. (2006). (Comp.). *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos*. Popular.
- Santos, B. (2006). “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Clacso.
- Svampa, M. (2004). “Dossier: Cinco tesis sobre la nueva matriz popular”. *Laboratorio: revista de estudios sobre cambio estructural y desigualdad social* (15): 30-33

- Rodrigues Brandao, C. (1981). *Pesquisa participante*. Editora Brasiliense.
- Torres, A. (2008). "Investigar en los márgenes de las Ciencias Sociales". *Folios* (27), Revista de la Facultad de Humanidades. UPN
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. Siglo Veintiuno Editores.
- Walsh, C. (2010). "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes". *Globalization and the Decolonial Option*, Walter D. Mignolo y Arturo Escobar (Eds.). Routledge.
- Zemelman, H. (2005) *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos Editorial; Centro de Investigaciones Humanísticas. Universidad Autónoma de Chiapas
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Universidad Nacional Mayor San Marcos.
- Zibechi, R. (2008). *América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia*. Ediciones Desde Abajo.

# La subjetividad política de la acción colectiva y su apuesta de transformación ante la crisis capitalista

*Germán Andrés Cortés Millán*

*Tania Marcela Herazo Mayorga*

## **1. Conceptualizaciones**

### ***Sobre la acción colectiva***

Para empezar, es importa resaltar que, la acción colectiva se denomina como una gran dimensión que le da sentido y explicación a la naturaleza y a los marcos intencionales y prácticos del movimiento social, justamente porque a partir de la construcción de fines colectivos, de realidades compartidas, y de la existencia de proyectos con voluntad colectiva, se convierten, de acuerdo al escenario y al momento histórico, en alternativas políticas (Zemelman, 2011). Es así, que pensar la acción colectiva con relación directa a los movimientos sociales, significa pensar en formas complejas de acción y no en conjugación de esfuerzos aislados de los actores sociales (Tilly, 1995).

Con el ánimo de poner en perspectiva la discusión de la acción colectiva, se hará un recorrido por las teorías más críticas y contemporáneas como son las construccionistas, culturalistas y latinoamericanistas; estas últimas consideradas las perspectivas más pertinentes en la comprensión no solo de la organización social de la actualidad, sino también de la crisis al modelo expresamente neoliberal, justamente por su sentido contextual, contestatario, simbólico y relacional.

Como base fundamental para la comprensión del asunto, están las posturas construccionistas, las cuales consideran la acción colectiva como una conjunción de individuos que se integran de manera directa dentro de un sistema de relaciones que los convoca y les permite problematizarse activamente, funcionando como construcciones sociales organizadas y orientadas desde la acción. En esta construcción, se establecen principios tanto identitarios como de transgresión a las estructuras formales, considerándose el conflicto como la fuente preliminar de cualquier movimiento (Melucci, 1999).

En esta misma línea, se plantea como la acción colectiva no puede explicarse como una simple reacción ante las desigualdades y las injusticias propias de las so-



ciudades, sino que, además, las mismas se encuentran mediadas por la construcción de intereses comunes, por sus procesos organizativos, por la movilización de recursos y además por las oportunidades que brinda el contexto donde desembocan y se asientan las comunidades, sus dinámicas y sus intereses. Esta perspectiva resulta pertinente también al considerar las tensiones de diferentes órdenes, como aquellos escenarios productores de creencias generalizadas, los cuales movilizan a la acción y buscan restablecer el equilibrio del sistema. Con esto se crean momentos de entusiasmo y efervescencia colectiva, en donde los sujetos se identifican con asuntos sociales, y se involucran con ideales generales de transformación social, lo (Melucci, 1999).

El movimiento social, entendido desde la construcción social, supera esa idea central que considera el conflicto como regulador del movimiento, y establece cómo son las contradicciones del establecimiento las que abren camino y vitalizan la idea de la movilización. Esta mirada cuestiona la idea del movimiento como objeto puramente empírico y lo concibe como sistemas de acciones plurales con sentidos contruidos por los individuos y sus emociones, en dónde el desafío simbólico hacia los códigos impuestos, se constituye en la fuerza real del movimiento, dando lugar a nuevas creencias y a nuevas identidades colectivas (Melucci, 1985). Por lo tanto, resulta conveniente señalar que, dicha postura da cuenta de la relación con el movimiento en sí mismo, denominándolo como sistema de acción y de construcción social, el cual basa su emergencia y presencia en la solidaridad, en la inmersión en el conflicto y en la ruptura permanente de límites al sistema.

Esta base, que posee un sentido cultural y contextual, se soporta en algo más que una inversión organizativa de características instrumentales, sino que se concibe a partir del encuentro entre el análisis y la integración, lo que significa ampliar su horizonte de sentido, precisamente porque da lugar a la intersección de múltiples componentes, como son, poner a los actores en relación con formas de producción, explicitar los contenidos y las formas de acción, evidenciar la respuesta del adversario y definir a los actores mismos, además de considerar la identidad colectiva como categoría de análisis en un sistema multidimensional y multirelacional (Melucci, 1999).

Por lo tanto, referirse a la acción como producción, resultado de intenciones, recursos, relaciones sociales enmarcadas en sistemas de oportunidades y restric-

ciones, resulta claramente un ejercicio pertinente. Sin embargo, la noción de producción puede confundirse con una simple idea determinista y no como un proceso mediado por las relaciones y su contexto. En dicha distinción, las apuestas con base colectivo culturales, incorporan en sus procesos cuerpos axiológicos como la solidaridad de los participantes, es decir con la capacidad de reconocimiento dentro del mismo sistema de relaciones sociales, tanto en el momento donde el conflicto aparece, como en el momento de ruptura de los límites de compatibilidad respecto al sistema que los involucra (Melucci, 1985).

Al respecto, esta perspectiva plantea que la acción colectiva pone a los actores y a las comunidades en relación directa con los modos de producción, con las formas de apropiación de recursos, con los contenidos, y con la respuesta misma de los adversarios. Asunto por demás importante, debido a que la constituye como respuesta política a las clases dominantes, reivindicando valores, significados e ideologías, contrapuestas a la idea individual y fragmentada del mercado. Cabe resaltar, además, cómo esta perspectiva rescata el papel de la comunidad organizada, al conservar las relaciones entre los individuos, y al establecer una sintonía con la dimensión económica y política, siendo la comunidad la responsable de emprender campañas de acción colectiva propositiva, que la sitúa ya no como objeto de la estructura social, sino como forma activa de cambio y búsqueda de justicia y dignificación de la vida en los territorios. Dicha organización si bien expone heterogeneidades entre sus miembros, requiere del lenguaje común que posibilite hacer visibles sus intereses, sus demandas y sus iniciativas (Harvey, 1996).

Para finalizar, resulta oportuno exponer la importancia de los componentes históricos y culturales, como sentidos transversales, al integrar categorías emocionales y de conocimiento. En este enfoque se consideran las realidades sociales como acontecimientos y procesos temporales que se hacen comprensibles por medio de narraciones (Cortes, 2018). En este sentido, es desde la tesis culturalista que parecen emerger marcos de interpretación, que representan el interés colectivo, los cuales son producidos por la interacción social, en tanto expresan una estructura de expectativas, que presupone una serie de mecanismos especiales para organizar y seleccionar acontecimientos relevantes y significativos. Es por esto que, comprender la acción colectiva y sus configuraciones y alcances históricos, significa comprender las transformaciones de los Estados, de sus estructuras y de sus dinámicas mismas. (Torres, 2007).

De esta forma, se constituyen nuevos marcos de interpretación de lo colectivo, que incorporan los vínculos sociales y los caracteres comunitarios de reciprocidad (Zibechi, 2007), en un territorio que es también concebido como elemento discursivo.

### ***Sobre las subjetividades políticas de la acción colectiva***

Resulta pertinente, expresar como la movilización y las acciones colectivas que integran de manera plural distintos frentes y escenarios rurales y urbanos, se presentan como formas alternativas de construcción de lo público, en las que se instalan desde sentidos de civilidad y convivencia, agendas de denuncia y transformación, hasta proyectos instituyentes de sociedad y de país, distintos al formalmente instituido (Castoriadis, 1997). Es en este panorama estructural, estético si se quiere, en el que se posibilita la emergencia de nuevas formas de concebir las prácticas cotidianas de los sujetos y sus procesos colectivos, es decir de nuevas subjetividades políticas.

Estas nuevas subjetividades políticas, individuales y colectivas, fundamentan su producción, precisamente en la tensión con la institucionalidad y con la estructura, convirtiéndose incluso, para el caso de las organizaciones alternativas, en escenarios de asociación no convencional, que, con su actividad, sus formas creativas y con acción colectiva, sitúan nuevos discursos de ciudadanía activa que resultan indispensables para la comprensión de la crisis sociopolítica actual (Ladaga, 2006).

Se puede indicar en primera instancia que la subjetividad política es en principio social, lo que significa, desde un carácter complejo, que posee una interdependencia constante entre los diferentes sistemas que la conforman como son las relaciones comunitarias, sociolaborales y familiares, entre otras. Esta relación se construye a partir de influencias, determinantes y tensiones recíprocas, que de manera constante y bajo la perspectiva del sentido histórico, sitúan al sujeto en escenarios distintos para la interacción, lo que significa comprenderlo a partir de los sentidos subjetivos que han acompañado sus distintas relaciones. Pensar entonces la subjetividad como social, impide pensar en caracteres universales o genéricos, precisamente por su carácter dinámico, incierto e inacabado, propio de la constante y muy diversa serie de relaciones recursivas que se incorporan en el contexto cultural (González, 2007).

De aquí que la subjetividad social se considere como construcción sociohistó-

rica, que da cuenta de sentidos de movimiento, y no de definiciones formuladas y estáticas en el tiempo (Falero, 1999), que conlleva incluso la incorporación de atribuciones de significación dadas por los actores sociales, sobre el conjunto de necesidades sociales con las que tiene contacto. Esta perspectiva, pone en circunstancia la posibilidad de pensar lo alternativo de la construcción subjetiva, a partir de la capacidad para desarrollar conexiones de sentido y conformar actores, que, desde la sociedad civil, proponen visiones diferentes del mundo (Sader, 1995).

Para Zemelman (2012), en la subjetividad se encarna la voluntad, la conciencia, y la capacidad para generar cambios y reconfigurar discursos de poder, muy útiles para la toma de decisiones en las prácticas cotidianas. Este proceso se conoce como acción política, y se concibe como la dimensión que resulta transversal en el establecimiento de lo subjetivo, debido a que permite incorporar el espacio de la conflictualidad y la controversia, frente a disputas cotidianas y luchas de poder (Mouffe, 2007). Por otro lado, la subjetivación política establece explícitamente la designación de un proceso y no de un estado, cosa o causa característica, que se sitúa en una posición extrínseca y si se quiere construida socialmente, distanciándose mucho de la posibilidad de definirla en concreto en un sujeto, por su condición ontológica no individual. Con esto queda expuesta la idea de la subjetivación como escenario en el que convergen “sujetos colectivos”, constituidos relacionamente y no sujetos solitarios con sentidos e identidades propias, lo que significa el establecimiento de la subjetivación como colectiva y no como individual.

No muy distante de esta posición, y siguiendo con las premisas propias del construccionismo social, aparece la consideración de la subjetividad política como construcción simbólica, que se gesta a partir de la relación con los otros en marcos históricos y experienciales para generar consensos y elaboraciones colectivas, es decir como realidad construida socialmente (Ibañez, 2001). Por esta razón, la subjetividad política lleva consigo, la potencialización de su reflexividad, de su conciencia histórica, de su narración, y de su acción que reconoce la pluralidad; es decir que lo que se considera como la autoproducción del sujeto no es otra cosa que la explicitación de procesos intersubjetivos.

Para poder situar mejor la subjetividad política, es indispensable insistir que esta proviene de la dinámica cotidiana de los pequeños encuentros y de cada una de las redes construidas por los mismos. Es así que, de la subjetividad política como

dimensión cotidiana, parece constituirse en un escenario micro en donde no necesariamente la acción está supeditada por poderes supremos, sino por micropoderes que definen nuevos trayectos y deseos. Es desde esta práctica que se producen nuevas formas de interacción social que dan lugar al encuentro de diversas posiciones subjetivas, en donde la cultura se asume como potencial del acontecimiento ético y político (Useche, 2012).

Conforme a esto, los movimientos sociales aparecen como una versión alternativa de subjetividad política, al establecerse como una producción permanente de sucesión y relaciones de coyunturas, que posibilitan la emergencia del sujeto colectivo y la construcción de autonomías, a partir de elaboraciones de identidades, experiencias y formas organizativas comunes. Es en este sentido el movimiento social una expresión de sujeto colectivo con claras consideraciones políticas, ya que en el mismo tiene lugar, además de distintas formas relacionales con el contexto, la construcción permanente de agendas propias para la defensa y promoción de intereses y voluntades (Sader, 1995). Es decir que, en la esencia de la construcción colectiva del movimiento, se encuentran procesos subjetivos que trascienden la simple satisfacción de necesidades concretas, y se consolidan a partir de la construcción de sentimientos intensos, de sistemas de creencias y de prácticas cotidianas (Vommaro, 2012). Por lo tanto, la subjetividad política difícilmente puede separarse de la idea social de la subjetividad, debido a que todas las expresiones propias de la cotidianidad social se consideran como parte del orden o la dimensión política misma. Sin embargo, es de resaltar que la subjetividad política se produce mediante actos reflexivos que sitúan al sujeto en un plano colectivo que no se refiere solamente al sentido de lo público (Díaz & González, 2012).

Por su parte, Torres (2009) reconoce que lo subjetivo se construye, tanto en la estructura formalmente instituida, la cual legitima y mantiene el poder hegemónico y jerárquico, así como en la contraparte más instituyente, en la que se establecen acciones de resistencia a partir de la creación de nuevas formas relacionales que son igualmente políticas. Para el caso de los movimientos sociales, dichos elementos como lo identitario, la conciencia, la ideología, las tradiciones y los símbolos, propios de la subjetividad, son indiscutibles para su comprensión al considerarse como ejes estructurantes del movimiento (Torres, 2009); es así que pensar el movimiento

significa dar cuenta que el mismo expresa una construcción subjetiva y además contribuye con su generación y expresión en cotidiano.

En esta perspectiva de la subjetividad asociada al movimiento, se hace necesario indicar que es la conciencia política uno de los conceptos que mejor explican esa relación del mismo con su entorno y con su sentido colectivo. Así, la conciencia política es entendida como un conjunto de elementos socio- psicológicos interdependientes, en donde confluyen diversos significados e interacciones para la toma de decisiones tanto individuales como colectivas (Sandoval, 2015). En este sentido, la conciencia no es una simple expresión del mundo material, sino todo un proceso de atribución de significados realizado por el individuo o por el grupo respecto a su ambiente social, que sirven para orientar conductas en dicho contexto (Giddens, 1982).

Es entonces la conciencia política una característica fundamental para la comprensión de la subjetividad, al resaltar la experiencia próxima como aquella que se tiene con el contexto inmediato, es decir con otros de la misma clase o de otras, con instituciones gubernamentales o partidarias. Este es el caso de las relaciones con la autoridad de la empresa, las relaciones con el poder en el sistema político y con los patrones culturales y de consumo (Sandoval, 1994). Así, la conciencia política corresponde a un universo simbólico construido por las experiencias relacionales y surge de esa relación entre la naturalización de formas de dominación, con la fragmentación que los sistemas de mercado hacen con el individuo y con las comunidades (Heller, 1972).

Touraine (1966) por su parte establece que, la conciencia está compuesta por tres dimensiones básicas: la identidad, entendida como la que comprende la identificación de clase; la oposición, que hace referencia a que focaliza la relación de su clase con la dominante; la totalidad, entendida como la que tiene relación con la estructura societal. Más para realizar un análisis detallado y riguroso de la conciencia política deben articularse además de estas maneras, si se quiere, descriptivas, otras más de carácter interpretativo que den cuenta de las transformaciones de declive y emergencia de formas de pensamiento en el contexto (Sandoval, 1994).

Es desde estas particularidades que se da paso al modelo de conciencia política, como un soporte muy pertinente para el análisis de las subjetividades enmarcadas en las prácticas y sentidos de la acción colectiva. Desde este modelo, que integra varias dimensiones de forma interdependiente, se puede fácilmente analizar

las formas de participación y la toma de decisiones de las personas, comunidades, organizaciones y movimientos, ya que convoca de forma explícita esa capacidad de significación respecto a las cosas y a los acontecimientos, es decir desde construcciones simbólicas que permiten la interpretación de la realidad. Este modelo posibilita desde la articulación de dichas dimensiones, representar la configuración de respuesta, diálogo y predisposición de los actores sociales en un contexto social determinado. Las dimensiones que se circunscriben en el modelo de conciencia política son la identidad colectiva, las creencias y los valores, los intereses colectivos, la eficacia política, los sentimientos de justicia e injusticia y la voluntad de acogerse colectivamente (Sandoval, 2015).

Por identidad colectiva se entiende, desde esta perspectiva, aquella forma donde se establece identificación psicológica de intereses y sentimientos de solidaridad y pertenencia hacia colectividades en un determinado escenario político, con lo cual se establece un soporte y un incentivo por participar políticamente (Melucci, 1996). Se destaca en este sentido, lo identitario como proceso que permite resaltar las diferencias y las interrelaciones entre actores políticos ya sea dentro del mismo movimiento, como con otros actores y/o instituciones (Sandoval, 2015). Las creencias y los valores por su parte hacen referencia a formas de representación que los individuos y grupos tienen respecto a la naturaleza, la estructura, las prácticas y las relaciones que se construyen y dan sentido a una sociedad determinada, y que soportan las nociones de ideología política de los mismos (Sandoval, 2015); dichas creencias varían de acuerdo a los significados que las personas construyen de la estructura social y de las instituciones, desde sus experiencias, y contribuyen de forma dinámica y constitutiva a la comprensión de la vida social.

Respecto a los intereses colectivos Sandoval (2015) establece que éstos hacen referencia a aquellos intereses simbólicos conformados por una colectividad, que resultan de su propia consideración identitaria, e incluso se disponen para la relación con adversarios antagónicos. Esta dimensión es indispensable para la comprensión del movimiento social, debido a que, sin la presencia de la noción de adversario concreto o visible, difícilmente se pueden emprender expresiones colectivas, que estarán determinando posibilidades de eficacia del movimiento. Por esta razón se plantea la dimensión de eficacia política como aquella capacidad individual y colectiva para intervenir en una determinada situación política, que potencialmente

pueden incidir en cambios sociales (Sandoval, 2015).

Vale indicar que la conciencia política, desde el modelo sugerido por Sandoval, incorpora las relaciones de poder entre instituciones y actores sociales, en las que se pueden ver explicitadas particularmente aquellas que llevan consigo una pluralidad de cargas emocionales. A este respecto, el modelo presenta la dimensión de sentimientos de justicia e injusticia, como aquella en la que circulan reciprocidades sociales entre actores, que van desde las obligaciones hasta las mismas recompensas (Moore, 1978), y que pone en perspectiva la lucha y la reivindicación, a partir de un lugar discursivo de justicia injusticia, como manera de justificar sus acciones y demandas (Sandoval, 2015). Finalmente, la dimensión de voluntad de acción colectiva, se establece como predisposición del individuo para asumir y formar parte de una acción colectiva como una forma para reparar injusticias, constituida de múltiples informaciones significativas del movimiento, y fundamentada en esa voluntad de afiliación o militancia (Sandoval, 2015).

## **2. La emergencia de la subjetividad y la conciencia política como categorías anticapitalistas: una mirada desde el movimiento social colombiano**

Basados en la experiencia de la organización de base y popular *Congreso de los pueblos*, organización política popular emergida en el año 2010 en Colombia, resulta oportuno en primera instancia, reconocer en la subjetividad política una condición distintiva y de mucha relevancia para la reflexión, e incluso para la teorización de las acciones colectivas de los movimientos sociales y de los procesos de interculturalidad. Si bien las subjetividades políticas poseen, dentro de su carácter epistémico, múltiples componentes y formas particulares de interlocución de los mismos, es la perspectiva de la conciencia política, la que posibilita la sincronía necesaria para vincularlas dentro de los procesos colectivos, donde el encuentro entre diferencias históricas, étnicas, territoriales, la movilización social, y la defensa y promoción de una agenda, parecen cobrar una articulación con sentido.

El primer elemento con el que se abre la discusión, es el de Identidades e intereses colectivos, el cual resulta fundamental para la caracterización propia de la organización y para reconocer los asuntos que posibilitan su emergencia y la de sus miembros. En este aspecto aparecen y se articulan también cuatro elementos como lo organizativo, lo reflexivo y lo propositivo, el carácter popular, y las tensiones, los



cuales permiten, al integrarlos, configuran el proceso identitario colectivo como la base de sentido del movimiento.

Lo organizativo entonces se concibe y se enuncia estratégicamente como aquella característica que fundamenta la iniciativa alternativa, y sostiene ese gran espectro de experiencias, demandas, y propuestas reportadas desde distintos grupos sociales, comunidades y organizaciones. Adicional a esto, lo organizativo establece toda una serie de estrategias para la vinculación, para la participación activa, a través del debate y el consenso, lo que le atribuye un carácter de construcción de conciencia colectiva a los participantes, respecto al propósito de reconocerse, organizarse y movilizarse. Este asunto finalmente redundando en el establecimiento de nuevas prácticas, de nuevos discursos, y de nuevos intereses de los que parecen apropiarse al momento del diseño de la agenda, y de la implementación y desarrollo de distintas acciones colectivas. Vale mencionar además que son estas nuevas prácticas, soportadas desde nuevos discursos colectivos, muy críticos frente al establecimiento, las que potencian reflexiva y activamente a las comunidades y a los diferentes procesos inmersos en la estructura organizativa, haciéndolas partícipes en el desafío de la transformación de los territorios y en la reivindicación de los sentidos populares y de base, a través de la organización y la acción política permanente.

Esto nos lleva a pensar en otro de los componentes que ambientan el asunto identitario, como lo es el carácter reflexivo y propositivo del movimiento, que, sin lugar a dudas, es concebido como la sustancia diferencial y el horizonte que justifica el esfuerzo por reconocerse y movilizarse. Es desde este carácter que parece acentuarse dicha necesidad de consolidar un proyecto político común, que se sustenta desde una agenda propia, que además de representar la pluralidad, potencia ética y colectivamente la iniciativa. Por esta razón puede considerarse que la reflexión histórica, situacional, sistemática y plural, desarrollada al interior del movimiento, se considera la pieza angular para consolidar el proyecto alternativo, que incluso va más allá de la acción de movilización y protesta.

Para que este posicionamiento tenga sentido se requiere, en principio, de las voluntades de los participantes, y de su determinación para construir un proyecto que represente incluso las diferencias, que en este caso corresponden a las propias de las comunidades de base popular de las distintas regiones del país, quienes buscan dignificación en su vida cotidiana y fortalecimiento de su participación en distintos

órdenes. Es por esto que identitariamente se hace mención del carácter popular del movimiento, como un eje que transversaliza toda su intención, su dinámica y su mismo discurso. Cabe rescatar que la idea de unidad popular, bajo la perspectiva de la construcción social, integra distintas historias, experiencias y necesidades territoriales, las cuales dentro del movimiento terminan por amalgamarse de forma estratégica en las distintas acciones colectivas emprendidas.

Puede decirse al respecto que el carácter popular opera como una impronta identitaria, con la que se desafía el aparato tradicional, en la que se articulan una serie de esfuerzos diversos y divergentes en algunos casos, que resultan posibilitadores para la gesta de un nuevo marco relacional e ideológico; es decir que dicho carácter popular, se constituye identitariamente en la fuente movilizadora de un proyecto alternativo e incluyente, que a partir del encuentro, del diálogo y de la definición de consensos entre comunidades de base, logra hacer explícitas conciencias críticas colectivas, que finalmente le otorgan sentido a las nuevas subjetividades políticas para los nuevos escenarios políticos en disputa.

Sin embargo, no debe perderse de vista que dichos procesos de articulación y de búsqueda de elementos comunes de denuncia, como los que emprenden las organizaciones sociales, no significan marcos de adherencia automáticos sino un esfuerzo elemental que suscita conflictos y divergencias que incluyen una noción particular del problema, de los impactos y la forma de gestionarlo. Si bien las condiciones del modelo capitalista, los impactos de las políticas de Estado y la violencia política asociada parecieran comunes, sí existen formas diferentes de interpretar y apropiar. Esto lo que permite visibilizar es que la riqueza de las organizaciones sociales radica en la consolidación de concesos que reconocen diferencias de perspectiva y de experiencia y son concientes de las dimensiones de conflicto que esto suscita. Es así, que se convierten en espacios plurales de discusión, donde lo intercultural incluso resalta como una característica diferencial e identitaria.

Por otra parte, la subjetividad política encarna algunos de los asuntos más característicos de la conciencia colectiva, como son los valores y las creencias, que se convierten en elementos angulares en la manera como las comunidades deciden acogerse colectivamente. Así, con la idea de acción colectiva convertida en un acto de conciencia política, aparecen cuatro elementos asociados que dan un sentido de disposición colectiva de quienes participan en el movimiento: reconciliación y

el acuerdo, cosmovisión y reivindicación de mandatos, defensa del territorio y la interculturalidad como valor. Respecto al primer elemento, es de destacar cómo la experiencia en organizaciones sociales se convierte en una posibilidad que marca la diferencia cuando se plantea una necesidad o experiencia reivindicadora, sobre todo porque es considerada una estrategia que pone en diálogo experiencias que se encaminan a una iniciativa en común. Se abre paso a la resignificación, a la autocrítica y a la construcción de agendas que representen un amplio marco de intereses diversos que, incluso en un principio, resultaron conflictivos.

Asimismo, la cosmovisión y reivindicación de mandatos significan dimensiones transversales que justifican el sumarse a proyectos políticos alternativos. Valores como la solidaridad, la justicia social, la pluralidad y el sacrificio, se destacan y resultan parte de su cotidianidad, haciendo contrapeso a valores que el modelo capitalista y hegemónico ha promulgado como bandera y que han limitado el intercambio y las construcciones colectivas. Dichos valores, además de hacer parte de la cotidianidad y fundamentación del movimiento, potencia a los sujetos participantes y los convierte en agentes activos, críticos y propositivos en la defensa de sus derechos. En el caso del Congreso de los pueblos, por ejemplo, estos valores se promueven para la defensa del territorio y el fortalecimiento ideológico del movimiento. Con esto, el territorio adquiere un carácter angular en la configuración del movimiento y en la articulación de agendas colectivas.

Ahora bien, dichos valores que sustentan la organización y acción colectiva propios de los movimientos sociales, están relacionados principalmente con la participación, la discusión y el consenso. Por eso, la interculturalidad, resulta fundamental en la caracterización de sus desafíos y se resalta como una posición reivindicadora de lo cultural. Es el movimiento un espacio constante de debate donde componentes diferenciales como la historia, las prácticas, las cosmovisiones ofrecen una construcción colectiva de un proyecto alternativo visible.

Además de esto, dentro de la perspectiva de la conciencia política, aparecen otro elemento que otorga un sentido a la organización, a la experiencia de acción y posiciona la discusión en un escenario político que constituyen, por ejemplo, los adversarios: sentido de eficacia política. Dicho elemento tiene que ver con los alcances y logros que tiene el movimiento, tanto en el corazón de la organización como en la relación con el contexto en disputa. Dicho elemento toma en análisis la negociación

y el acuerdo, lo estratégico y organizativo y el reconocimiento y la ganancia. Estos les otorgan a las subjetividades políticas un carácter funcional que visibiliza y posiciona el proyecto.

Es preciso mencionar que la eficacia reúne aspectos de negociación y acuerdo, que resultan relevantes para evaluar los procesos organizativos y sus alcances a corto, mediano y largo plazo. La negociación entonces, se piensa como proceso bilateral: por un lado, una negociación donde se encuentran distintos sentidos vitales, de expresión, de organización y por otro lado, uno que acuerda con el establecimiento. Ambas situaciones se reconocen como prioritarias y justificación cada uno de los elementos del movimiento. En ese sentido, internamente el llegar a concertar una agenda común que articule la compleja experiencia de interlocución intercultural es un logro; hacia lo externo, la eficacia parece considerar en función del tipo de intercambio o discusión que se establezca con el establecimiento. Eso pone en perspectiva del movimiento un despliegue organizativo que conduce la estrategia colectiva y consolida apuestas distintas de sociedad, amparadas por visiones de convivencia, solidaridad y bien común.

### **A manera de conclusión**

Es importante resaltar que las subjetividades son emergentes, pues se construyen a partir de experiencias nuevas de movilización intercultural, donde se disponen voluntades y conciencias que se expresan en procesos más localizados. Así, la experiencia intercultural con todo el contexto temporal y apropiativo, sugiere una nueva forma de relación entre el movimiento y las estructuras del poder. Algunas organizaciones, como el Congreso de los pueblos, potencian la idea de visibilización de subjetividades que se construyen a partir de esos sentidos de intercambio intercultural y que ponen en jaque los valores que el modelo capitalista pretende interiorizar en los sujetos. Dichas subjetividades se constituyen a partir de actos reflexivos en colectivo y ponen en perspectivas nuevas formas de entender la sociedad, lo político, lo público, lo territorial y le dan a lo cultural un potencial ético que reconfigura prácticas cotidianas que transforman contextos próximos. Estas prácticas reconocen sentidos de unidad y dispone de nuevas formas para reivindicar y gestionar diversas historias de manera colectiva.

Si bien las subjetividades resultan un constructor de abordaje que permite ana-

lizar los movimientos sociales, el modelo de conciencia política logra articular la subjetividad con las dinámicas que estructuran y ponen de presente los alcances del movimiento social y sus acciones colectivas, pues integra identidades, valores e intereses que se acogen colectivamente. Esta conciencia, como referente de explicación, reconoce la emergencia subjetiva y el desarrollo procesual que tiene la lectura crítica del acontecimiento y que termina impactando en la consecución de logros o en la integración de sentidos de aprendizaje. Sin embargo, dadas las circunstancias históricas, sociales y políticas que atraviesan la movilización social, hay procesos de madurez política en miembros de las organizaciones de base, que se soporta en el trabajo de concientización política constante y en la consolidación de un proyecto de reivindicación popular y que terminan limitándose por situaciones de persecución y criminalización al movimiento, que termina afectando buena parte de las concentraciones y acciones que se llevan a cabo.

**Germán Andrés Cortés Millán**

Psicólogo, especialista en evaluación educativa, magíster en sociología con énfasis en planeación socioeconómica. Doctor en Estudios Sociales de la Universidad Externado de Colombia.

Docente titular investigador de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia.

E-mail: [Gcortes138@unab.edu.co](mailto:Gcortes138@unab.edu.co)

**Tania Marcela Herazo Mayorga**

Psicóloga. Maestrante en Conflicto, memoria y paz de la Universidad del Rosario. Consultora para la Universidad Autónoma de Bucaramanga y USAID en temáticas relacionadas a los flujos migratorios. Directora de la plataforma de divulgación *Acentos Territoriales*.

E-mail: [taniem.herazo@gmail.com](mailto:taniem.herazo@gmail.com)

## Referencias

- Cortes, G (2019). El Congreso de los Pueblos, acción colectiva intercultural y subjetividades políticas emergentes. [Tesis doctoral, Universidad Externado de Colombia] Universidad Externado de Colombia Archivo digital. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/1670>
- Díaz, A. (2012). Subjetividad política encorpada. Revista Colombiana de Educación, (63), 111-128. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcde/n63/n63a7>
- Falero, A (2008). Las batallas por la subjetividad: luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay. Una aproximación desde la teoría sociológica. CSIC, UDELAR/Fanelcor. Montevideo.
- Giddens, A (1982). Class Structuration and Class Consciousness. In Anthony Giddens and David Held "Classes, Power and Conflict. Berkeley: University of California.
- González, X (2009). Las empresas transnacionales y los derechos humanos al medio ambiente y a la alimentación reflexiones en torno a las industrias de los biocombustibles y los transgénicos. Tierra Digna. Bogotá.
- Harvey, D (2007). Espacios del capital, hacia una geografía crítica. Akal. Madrid.
- Heller, A (1972). O Quotidiano é a historia. Paz e Terra Rio de Janeiro.
- Ibañez, J (1992) Más allá de la Sociología. El grupo de discusión, técnica y crítica. Siglo Veintiuno. Madrid.
- Ladaga, R (2006). Estética de la emergencia. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.
- Melucci, A (1985). The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. Social Research, Vol. 52, No. 4, Social Movements (Pag. 789-816)
- Melucci, A (1999). El conflicto y la regla; movimientos sociales y sistemas políticos. Sociológica, año 10. UNAM. México.
- Melucci, A (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México, 1999. Capítulo 1. Teoría de la acción colectiva. (Pag. 25-54)
- Moore, B (1978). Injustice: The social bases of obedience and revolt. Random House. Nueva York.
- Mouffe, CH (2007). En torno a lo político. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

Sader, E (1995). "La emergencia de nuevos sujetos sociales", en Acta Sociológica, Nuevos Sujetos Sociales. FCP y S-UNAM. México.

Sandoval, S (1994). "Algumas reflexoes sobre cidadania e formacao de consciencia política no Brasil" en A cidadania em construcao. Uma reflexao transdisciplinar. Cortez Editores. Sao Paulo.

Sandoval, S (2015). A Psicologia Política da crise do movimento sindical brasileiro dos anos 1990. Uma análise da consciencia política num momento de desmobilizacao. En "Intersticios das disciplinariiedades: A Psicologia Política". Comp. Correa, F& Silva Alessandro Soares da Silva. Prismas. San Pablo.

Torres, A (2009). Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. Folios. Segunda época, (30), 51-74. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S012348702009000200004&lng=es&nrm=pf&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012348702009000200004&lng=es&nrm=pf&tlng=es)

Touraine, A (1987). El retorno del actor. EUDEBA. Buenos Aires.

Touraine, A (2006). Los movimientos sociales. En Revista Colombiana de Sociología.

Useche, O (2012) Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento, en subjetividades políticas: Desafíos y debates latinoamericanos. CLACSO. Bogotá

Vommaro, P (2012). Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires. En C. Piedrahíta, A. Díaz, & P. Vommaro (comp.), Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos (pp. 63-76). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130218032232/Subjetividadespoliticas.pdf>

Zemelman, H (2012). Subjetividad y realidad social. En C. Piedrahíta, A. Díaz, & P. Vommaro, (comp.), Subjetividades políticas: desafíos y debates Latinoamericanos (pp.235-246). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130218032232/Subjetividadespoliticas.pdf>.

Zibechi, R (2007). Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales. Ediciones desde abajo. Bogotá.

# Cultura, criatividade e desenvolvimento: as perspectivas para as indústrias criativas e culturais no Mercosul

*João Roque da Silva Júnior*

## **Introdução**

Nos últimos anos, e mais recentemente com a eclosão da pandemia de Covid-19, viu-se quão importante são os museus, os teatros, os cinemas, as exposições e os festivais para o nosso modo de vida. São importantes não apenas por enfeitarem as cidades, mas porque são espaços geradores de riquezas, experiências estéticas, pertencimentos, conhecimentos e até saúde mental. São essas externalidades que muitos veem como o grande valor da cultura e das artes, e que por isso devem ser protegidas e promovidas pelo Estado. Por isso, em um primeiro momento, a política cultural pode ser entendida como aquilo que os governos decidem ou não fazer em relação à cultura. Contudo, de uma maneira mais ampla, a política cultural também é aquilo que os indivíduos, os grupos e as instituições decidem fazer em relação à cultura.

Uma dessas decisões tomadas por instituições internacionais ao longo das últimas décadas foi justamente a tentativa de conhecer, mensurar e avaliar quais seriam as contribuições das atividades, expressões, produtos e serviços culturais para as sociedades. Nesse “processo de valorização das formas simbólicas” (THOMPSON, 2011), a Unesco concluiu que a cultura e o desenvolvimento são recursos e processos inseparáveis. Mais recentemente, acredita-se que o desenvolvimento sustentável está necessariamente relacionado com a liberação da capacidade criativa das pessoas e das comunidades, cuja manifestação mais eloquente estaria na participação na extensa cadeia produtiva das indústrias criativas e culturais.

A partir disso, a cultura, a criatividade e o desenvolvimento passaram a ser mo-tes frequentes nos discursos de políticos, instituições, pesquisadores e produtores. Em uma espécie de alquimia, essas três palavras passaram a gerar expectativas, promessas e, claro, algumas decepções. Entre as expectativas, pode-se assinalar o fato de que a economia criativa é responsável por três ou quase quatro por cento de toda a riqueza gerada nos países. Embora muitas vezes esses números sejam apenas um



adorno discursivo, alguns dados reproduzidos neste artigo confirmam que existe uma economia criativa extremamente vigorosa. O problema, do ponto de vista dos países sul-americanos, é o que podemos fazer com essa informação.

Na segunda parte do artigo, vê-se como esse importante setor econômico apresenta uma tendência de concentração preocupante para a região sul-americana. Na terceira parte, sugere-se que os acordos regionais podem ser a melhor opção para os países em desenvolvimento na busca por equilíbrio no comércio de produtos e serviços criativos. Contudo, a atomização dos governos nacionais, os golpes e as tensões de todas as naturezas tornam sofrível qualquer projeto de médio e longo prazo.

Assim, entre a agonia e a esperança vive o Mercosul Cultural, cuja criação em 1996 foi motivada pela ideia de que a economia cultural entre os países sul-americanos reafirmaria os laços históricos e territoriais e a busca pelo desenvolvimento econômico. Um exemplo dessas intermitências nas políticas culturais regionais é o Mercado das Indústrias Culturais do Sul (Micsul), que entre 2014 e 2018 tornou-se o principal mercado regional. A análise da terceira edição do Micsul, na última parte deste artigo, mostrou algumas possibilidades desta que pode ser considerada a maior plataforma latino-americana de produtores, criadores, pequenas e médias empresas relacionadas às indústrias criativas.

A partir da perspectiva da economia política da comunicação e da cultura (MOSCO, 2009) e dos estudos de políticas culturais (BELL & OAKLEY, 2015), analisamos as dinâmicas das indústrias criativas e culturais em contexto duplamente problemático. Em primeiro lugar, consideram-se os próprios obstáculos internos para construção de políticas supranacionais em uma região das mais conflituosas do planeta. Em segundo lugar, reconhece-se o enfraquecimento dos espaços multilaterais para negociação de prioridades para países em desenvolvimento, sobretudo em função das características da economia digital.

Para realizar este estudo, recorreremos às estratégias metodológicas da pesquisa documental e bibliográfica, com finalidade descritiva e analítico-interpretativa. De maneira mais específica, estudamos os documentos de políticas culturais, os quais foram considerados como *discurso, texto, processo e prática* (BELL & OAKLEY, 2015). Esses documentos foram produzidos por diversas instituições, como Unesco, Unctad, Cisac, BID, Nesta, universidades, entre outras.

### **Cultura, criatividade e desenvolvimento: mutações de um discurso**

Desde o início dos anos 1970, a relação entre as formas simbólicas e as atividades comerciais passou a ser pensada de maneira pragmática, isto é, assumiu a forma de programas e estratégias de desenvolvimento. Um dos principais *locus* desse processo que considera o papel econômico e social das formas culturais tem sido a Organização das Nações Unidas para a Ciência, a Educação e a Cultura (Unesco). Por meio de uma abordagem relativamente consensual, a Unesco condensou as experiências nacionais de países precursores das chamadas políticas culturais, como Espanha, França e Reino Unido, e ao longo das últimas décadas incorporou as experiências e demandas dos demais países no seu modo de pensar a política cultural.

Em função dessa dinâmica de internacionalização, a Unesco representa uma das propostas mais estáveis na formação daquilo que denomino neste artigo de *discurso da cultura, da criatividade e do desenvolvimento*, ou seja, a defesa de um conjunto de ações e políticas que buscam a criação de valores culturais e econômicos em níveis local, nacional e regional. Esse discurso assumiu diferentes conotações desde a publicação do estudo inaugural *Cultural policy: a preliminary study*, em 1969, segundo o qual “a cultura deve estar ligada à realização da personalidade e ao desenvolvimento econômico e social” (UNESCO, 1969, p. 10). Apesar dessas diferentes facetas, é possível identificar dois grandes momentos desse discurso elaborado pela Unesco e materializado em relatórios, tratados e convenções.

Em um primeiro momento, entre 1970 e o final dos anos 1990, predominou como marca discursiva o par *cultura e desenvolvimento*. Nesse sentido, a dimensão econômica da cultura foi representada fundamentalmente pelas políticas para as indústrias culturais<sup>1</sup>. Há uma série de estudos que buscaram entender quais seriam as possibilidades distributivas e os impactos sociais dos produtos entregues pelas mídias físicas e de transmissão. Um dos mais conhecidos é o relatório *Cultural industries: a challenge for the future of culture*, de 1982. Porém, é importante frisar que essas ideias propostas pela Unesco ou foram pouco conhecidas na época ou não tiveram condições estruturais de serem assimiladas pelos países latino-americanos, sobretudo por conta das ditaduras militares instaladas naquele período.

---

<sup>1</sup> É importante mencionar a diferença entre os termos indústria cultural, cunhado por Adorno e Horkheimer na década de 1940, e o termo indústrias culturais, no plural, proposto por pesquisadores franceses no início de 1980, representado por Bernard Miège. Para mais detalhes, ver Silva Júnior (2021).

A partir dos anos 2000, nota-se uma mudança nos discursos da Unesco. Já não seria a cultura, mas a criatividade dos indivíduos e das comunidades que poderia promover certos níveis de desenvolvimento. Essa mudança se deu por uma conjunção de fatores, como a fragmentação dos setores produtivos (HARVEY, 2005), o surgimento do novo *ethos* de gerenciamento do trabalho e das empresas (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009) ou, como propõe Jeremy Rifkin (2001), pela culturalização da economia. O fato é que as experiências elaboradas pelo Reino Unido na segunda metade dos anos 1990, com o mapeamento dos novos e antigos setores, em seguida classificados pelo termo indústrias criativas, trouxe uma significativa euforia para o campo político e, sobretudo, para instituições como a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (Unctad) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud).

De certa forma, o *discurso sobre criatividade e desenvolvimento* se tornou verdadeiramente internacional nesse período e, diferente do anterior, a sua referência são os conceitos de indústrias criativas e economia criativa (HOWKINS, 2013; HARTLEY, 2005). Em uma espécie de luta fraterna, a palavra cultura foi praticamente apagada pelo uso intensivo da palavra criatividade nos documentos de políticas culturais nas últimas duas décadas<sup>2</sup>. Tanto é assim que o relatório global da Unesco intitulado *Repensar as políticas culturais: criatividade para o desenvolvimento* (2018) incorporou essa modulação discursiva, cuja maior promessa é contribuir para o desenvolvimento multidimensional das sociedades.

No discurso sobre criatividade e desenvolvimento, as políticas públicas estão focadas em promover a dimensão econômica, isto é, a ampliação do comércio de produtos e serviços criativos e a geração de vagas de trabalho. Mas não só isso, pois há também um considerável esforço para promover a dimensão da diversidade cultural. Por tanto, é um discurso que almeja a comoditização das formas simbólicas e defende a multiplicidade das expressões culturais. O problema, contudo, é alcançar o equilíbrio dessas duas dimensões, já que são ao mesmo tempo complementares e antagônicas.

---

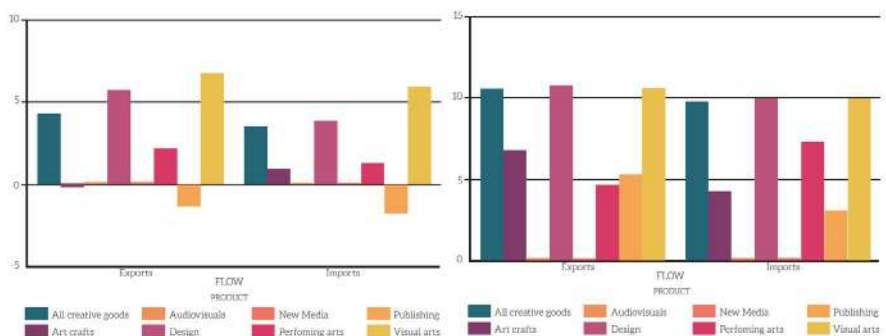
<sup>2</sup> Para um debate mais aprofundado sobre as consequências dessas mudanças dos termos cultura e criatividade, ver o ensaio de Justin O'Connor *After the creative economy: why we need a cultural economy* (2016).

Apesar desse jogo de tensões entre comércio e cultura, pode-se argumentar que o discurso sobre cultura, criatividade e desenvolvimento está relativamente institucionalizado nas políticas culturais nacionais dos países sul-americanos, como é o caso de Argentina, Brasil, Colômbia, Chile, Paraguai e Uruguai. É verdade, contudo, que as instabilidades políticas dentro de cada país fazem com que as políticas culturais sofram retrocessos e demorem a incorporar novas abordagens. De todo modo, os avanços institucionais nas últimas duas décadas, a profissionalização dos agentes e a ampliação dos orçamentos públicos criaram as condições para a região sul-americana ser um dos polos de desenvolvimento das políticas para a criatividade.

Feito essa síntese sobre a cultura, a criatividade e o desenvolvimento no discurso da política cultural internacional, a seguir será discutida a situação sul-americana no comércio e geração de vagas de trabalho relacionadas às indústrias criativas e culturais (ICC). Os dados são provenientes de diversas fontes, o que significa que não há uma harmonização metodológica nas mensurações realizadas. Ainda assim, os números são imprescindíveis para demonstrar o processo de *concentração e diferenciação* das ICC, o qual parece ser fundamental para se pensar o futuro da região sul-americana.

### **As indústrias criativas e culturais do Mercosul: diferenciação e concentração**

Uma primeira forma de visualizar o crescimento do comércio de produtos e serviços criativos na região da América Latina é observar os dados globais monitorados pela Unctad. No gráfico a seguir, percebe-se a superioridade da participação dos países em desenvolvimento no comércio internacional entre os anos de 2003 e 2015.

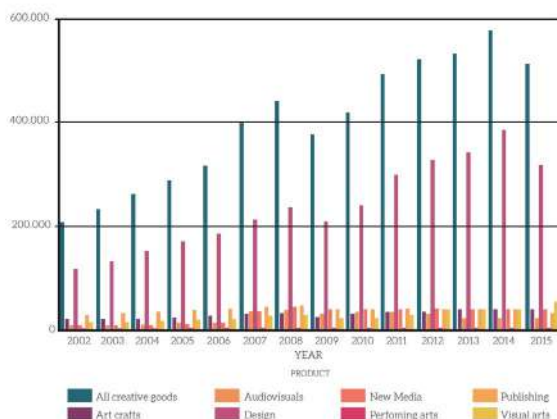


**Figura 1**

Níveis de participação das economias desenvolvidas e em desenvolvimento entre 2003 e 2015.  
 Fonte: UNCTAD Stat. Economias desenvolvidas (gráfico à esquerda); UNCTAD Stat. Economias em desenvolvimento (gráfico à direita).

Fonte: Silva Júnior (2021).

Na próxima representação, é possível verificar os valores e a participação nas exportações de produtos criativos no mundo. Além dos níveis praticamente constantes de crescimento, o que mais se destaca é a presença do domínio de design, que para a Unctad corresponde às atividades de arquitetura, moda, vidrarias, design de interiores, joalheria e brinquedos. Em números totais, as exportações de produtos criativos chegaram a 577 bilhões de dólares.



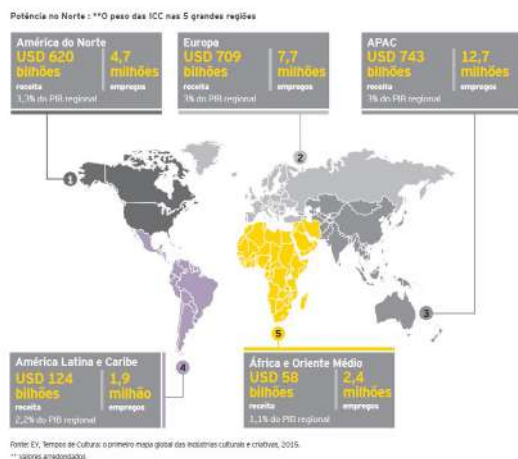
**Figura 2**

Valores de exportação de produtos criativos entre 2002 e 2015. Fonte: UNCTAD Stat. Mundo

Fonte: Silva Júnior (2021).

É por apresentar números impressionantes e crescimento relativamente contínuo que as indústrias criativas e culturais<sup>3</sup> (ICC) passaram a ser consideradas fundamentais para os países, seja por gerarem renda e vagas de trabalho, seja por promoverem outras dimensões, como a diversidade das expressões culturais e os valores históricos, identitários e estéticos.

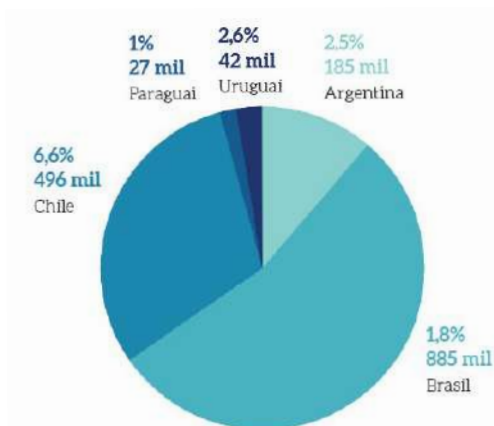
O problema começa a aparecer quando se nota que a região da América Latina e Caribe ocupa a penúltima posição na geração de receitas e empregos, conforme o levantamento feito pelo Primeiro Mapa Global das Indústrias Criativas e Culturais (2015):



Alguns outros dados ajudam a compor esse quadro inquietante da região. Entre os 20 países que mais exportam produtos criativos, nenhum deles é latino-americano. Apenas o México aparece entre os dez países em desenvolvimento que mais exportam produtos criativos. Em relação aos serviços criativos, os dados da Unctad (2010) mostraram que 83% das exportações foram feitas pelos países desenvolvidos. Além disso, deve-se considerar que somente a China foi responsável por 40% das exportações de produtos criativos.

<sup>3</sup> As indústrias criativas e culturais sul-americanas correspondem a cerca de vinte segmentos.

Um quadro mais detalhado da situação da América Latina pode ser conferido na compilação do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) denominada *Economía creativa en América Latina y el Caribe*, publicada em 2018. Na representação abaixo, observa-se o número total de empregos diretos e formais do setor cultural em alguns países vinculados ao Mercosul, e a porcentagem em relação ao total de empregos dos países.



**Figura 4**

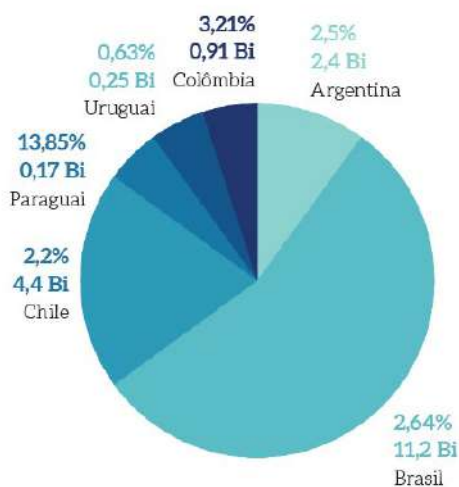
Empregos no setor cultura da América do Sul por país

Fonte: Gráfico elaborado pelo autor a partir do relatório *Economía Creativa en la América Latina y el Caribe* (2018)

Fonte: Silva Júnior (2021).

Nota-se que a quantidade de empregos gerados pelo Brasil é superior aos demais países, embora a proporção em relação aos empregos totais seja uma das mais baixas. O relatório não trouxe a quantidade de empregos culturais da Colômbia, mas a porcentagem em relação ao total é de 2,1%.

Já no próximo gráfico é possível acompanhar o total de exportações de produtos e serviços criativos, em bilhões de dólares, e o percentual em relação às exportações totais dos países. O gráfico permite observar que o Brasil é responsável por aproximadamente 59% das exportações de produtos e serviços criativos na região. É interessante destacar que nesses dois indicadores, emprego e comércio, o Chile ocupa a segunda posição, apesar de ser o quarto país da América do Sul com o maior PIB. Deve-se considerar, contudo, que esses dados são provenientes de diversas fontes, metodologias e períodos de mensuração.



**Figura 5**

Exportações de produtos e serviços criativos e culturais por país

Fonte: Gráfico elaborado pelo autor a partir do relatório *Economía Creativa en la América Latina y el Caribe* (2018)

Fonte: Silva Júnior (2021).

Com base nesses e em outros dados sobre seis domínios culturais de seis países sul-americanos<sup>4</sup> propus que as ICC operam em uma lógica de *diferenciação e concentração*. Apesar do enorme crescimento nas últimas duas décadas, isso aconteceu sobretudo nos países desenvolvidos e na região da Ásia. Em relação à América Latina, percebe-se que a América do Sul tem os melhores índices, mas a força desse setor está concentrada em quatro grandes cidades: São Paulo, Rio de Janeiro, Buenos Aires e Santiago.

Além da concentração geográfica das ICC, nota-se que está em curso um processo de concentração das ICC no ambiente digital online. Entre as principais plataformas relacionadas aos segmentos das ICC, nenhuma tem origem nos países em desenvolvimento:

<sup>4</sup> Para ver os detalhes dos seis países sul-americanos, consulte Silva Júnior (2021, pp. 144-151).



## Maiores plataformas online relacionadas com as indústrias criativas

País	Música	País	Filme	País	Games (streaming)	País	Educação
Suécia	Spotify	EUA	HBO Max	EUA	Twitch	EUA	Skillshare
EUA	Pandora	EUA	Netflix	EUA	YouTube	EUA	LinkedIn Learning
EUA	iHeartRadio	EUA	Disney Plus	EUA	Facebook	EUA	MasterClass
França	Deezer	EUA	Hulu	Rússia	VK	EUA	Udemy
EUA	itunes	EUA	Sling TV	Coreia do Sul	Afreeca TV	EUA	Edx

Fonte: Elaborado pelo autor

Uma outra maneira de visualizar essa nova tendência de diferenciação e concentração global das indústrias criativas e culturais no ambiente online é o mapa criado por Evan Shapiro em abril de 2021, no qual é possível perceber o papel determinante das cinco grandes empresas de tecnologias estadunidenses, Alphabet (Google), Apple, Microsoft, Amazon e Facebook.

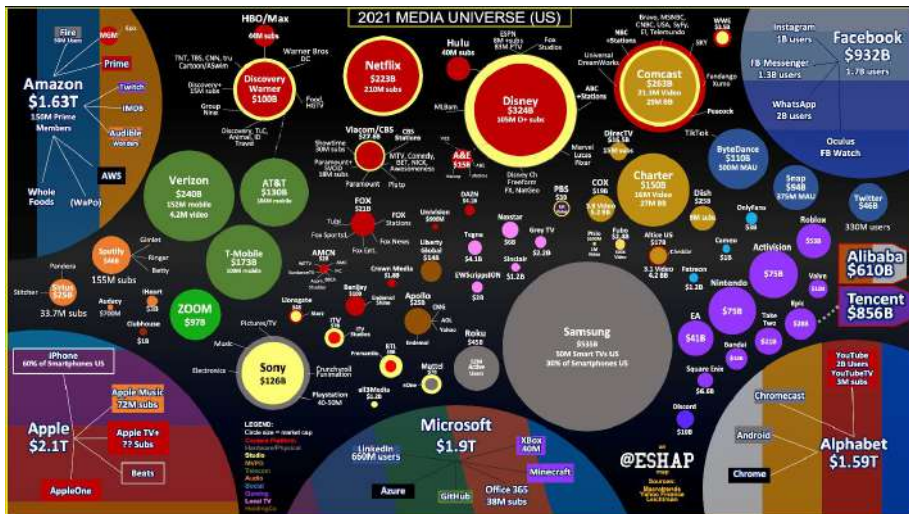


Figura 6

Fonte: Evan Shapiro (2021).

Assim, a perspectiva é que as ICC estejam cada vez mais dependentes e vinculadas ao “processo de plataformização”, isto é, “a penetração de infraestruturas, processos econômicos, e estruturas governamentais de plataformas em diferentes setores econômicos e esferas da vida” (POELL, NIEBORG, VAN DIJCK, 2020, p. 5). Dessa forma, não se trata apenas de uma concentração geográfica, mas sim de um tipo de *concentração infraestrutural*, baseada em uma economia de redes. Nesse sentido, a capacidade de monitoramento, comercialização e predição, principais ativos da economia digital online, são extremamente favoráveis aos países desenvolvidos.

Diante desse quadro, pode-se perguntar: existe alguma possibilidade para os pequenos e médios produtores criativos sul-americanos viabilizarem seus produtos e serviços? Antes de apontar alguns caminhos, é necessário entender como os regimes de regulação do comércio internacional podem favorecer ou dificultar o desenvolvimento de políticas para a criatividade ou políticas culturais.

### **As regras do comércio internacional e as políticas públicas para as ICC**

De maneira geral, a partir dos anos 1980, a cultura passou a ser entendida como “o conjunto dos traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade e um grupo social” (UNESCO, 1982a) ou como “todo um modo de vida” (WILLIAMS, 1992). Esse entendimento abriu novas perspectivas para as políticas culturais, como foi comentado anteriormente. Por um lado, a ampliação do conceito de cultura possibilitou um rompimento com uma certa tradição que concebia a cultura como sinônimo de belas-artes. Por outro lado, a cultura assumiu o sistema econômico como um dos seus traços distintivos. Com isso, não há necessariamente uma oposição entre cultura e comércio, e sim uma relação complementar, embora ambígua e conflituosa.

Ao longo desse processo, as políticas culturais ampliaram o seu escopo para atividades ligadas às culturas populares e às novas formas de expressão urbana, à produção e uso dos sistemas de comunicação e informação. Isto é, as políticas culturais passaram a atuar no campo das indústrias culturais e criativas, como livros, música gravada, filmes, espetáculos ao vivo e assim por diante. Ao fazer isso, essas políticas se viram em condições de ampliar os seus compromissos com o bem-estar social, o que levou à ampliação da lista de promessas. Atualmente, a Unesco (2019) defende que cerca de 22 indicadores culturais podem contribuir com a maior parte dos 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS).

## *OMC*

Em função disso, essas políticas têm encontrado nas regras, acordos e arranjos de comércio internacional uma série de oportunidades e obstáculos para expandir a sua participação. Assim, no nível mais geral de regulação das atividades comerciais, a Organização Mundial do Comércio (OMC), criada em 1995, estabeleceu o Acordo Geral sobre Comércio de Serviços (GATS, na sigla em inglês), cuja moldura regulatória é composta por uma lógica de compromissos em que cada país decide qual setor pretende liberalizar e indica aos demais países a liberalização das áreas que são de seu interesse.

De acordo com Vera Cíntia Álvarez (2008, p. 120), “ao oferecer um arcabouço de regras bem mais flexíveis”, o GATS “tenderia a favorecer a proteção dos setores culturais domésticos”. Isso se daria, ainda segundo Álvarez, porque “os países podem negociar concessões de abertura de seus mercados de forma setorial e por modo de prestação de serviços específicos, ou seja, sem a obrigação de abrir os mercados de forma total”. Assim, a regulação dos serviços – o que inclui a maior parte das indústrias criativas – não significava que as políticas públicas de cultura seriam extintas.

Deve-se considerar, porém, que essas negociações de âmbito do GATS não avançaram como o previsto, muito por conta da resistência dos países europeus em incluir o setor de audiovisual nos termos do Acordo (ÁLVAREZ, 2008). Essas discussões foram postergadas para a Rodada de Doha, mas a maior parte dos países também não incluiu o audiovisual em suas listas de compromissos positivos. Diante desse impasse, em 2013 foi lançada a rodada de negociações sobre o Acordo de Comércio de Serviços (Tisa, na sigla em inglês), com a participação de 43 países. O objetivo do Tisa é ampliar a liberalização do comércio de serviços e o acesso ao mercado em todos os setores, incluindo o audiovisual e outros setores de natureza cultural.

Em relação ao GATS, o Tisa propõe superar o modelo de lista de compromissos por um método misto, no qual o princípio de acesso ao mercado ficaria restrito aos setores listados, mas o tratamento nacional seria aplicado a todos os serviços. Um outro objetivo do Tisa é eliminar as listas de exceções, como é o caso do audiovisual dentro do regime do GATS. Esse acordo ainda prevê um anexo dedicado ao comércio eletrônico. Em geral, o Tisa é claramente um potencial obstáculo para o funcionamento das políticas culturais, por isso é importante o acompanhamento

das negociações em torno do acordo<sup>5</sup>, uma vez que a maior parte dos países participantes são signatários da Convenção da Unesco.

De todo modo, é importante considerar os outros níveis de negociação dos acordos comerciais, pois, mesmo que o principal regime regulatório esteja no âmbito da OMC, as relações bilaterais podem produzir retrocessos.

#### *Acordos bilaterais*

A utilização dos acordos bilaterais para ampliar a liberalização comercial tende a ressaltar os interesses particulares de certos países em detrimento dos interesses e benefícios gerais. São acordos não contraditórios ao que é estabelecido pela OMC, uma vez que são vistos como facilitadores ou complementares aos objetivos de liberalização comercial. Contudo, o problema dessa modalidade de acordo comercial para os países em desenvolvimento é que as áreas sensíveis, como os setores culturais, têm pouca ou nenhuma capacidade de resistência.

Vera Cíntia Álvarez (2008) analisou quatro acordos bilaterais envolvendo, de um lado, Estados Unidos e, de outro, Chile, Austrália, Cingapura e Marrocos no ano de 2004. Com exceção da Austrália, os demais países fizeram concessões envolvendo investimentos, serviços, propriedade intelectual e comércio eletrônico. No acordo com o Chile, por exemplo, embora o país latino-americano tenha conseguido manter relativa proteção do setor cultural e garantir o cumprimento de antigos e futuros acordos nessa área, a liberalização do comércio eletrônico de serviços digitais poderá restringir as políticas culturais para esse setor que atualmente é um dos mais importantes do ponto de vista econômico e cultural.

Desde o estabelecimento do GATS, uma série de acordos bilaterais foi realizada. O relatório da Unesco (2018, p. 156) apresentou uma lista não exaustiva de 31 acordos em negociação no ano de 2017 e apontou a ausência de menções sobre a especificidade dos bens e serviços culturais nos textos desses acordos, além de praticamente não se referirem à Convenção da Unesco, o que contraria o disposto no artigo 21, o qual discorre sobre o comprometimento das partes em promover os objetivos e princípios em fóruns internacionais.

---

5 A International Federation of Coalitions for Cultural Diversity é um observatório da diversidade cultural nos acordos comerciais.

A maior dificuldade nessa modalidade de acordo são as assimetrias, uma vez que os países mais ricos têm poder de barganha. Por isso, esse nível de negociação talvez não seja o mais adequado para o setor cultural e, obviamente, também para as políticas culturais.

### *Acordos regionais*

Os acordos regionais são modelos de integração anteriores à formação da OMC, e a América Latina foi uma das primeiras regiões a usar essa modalidade de organização para alcançar melhores níveis de desenvolvimento e integração. Esses arranjos regionais, mesmo que obrigados a seguir as normas da OMC, podem ser mais adequados para o aprofundamento dos níveis de integração cultural e econômica entre seus membros e até para negociar com países ou bloco de países desenvolvidos.

Assim como os acordos bilaterais, os acordos regionais proliferaram nas últimas décadas e o volume de seus interesses é cada vez maior e mais complexo. Na região da América Latina existem atualmente oito grandes acordos, correspondendo às sub-regiões do Caribe, Andes, América Central e América do Sul. No entanto, os setores das indústrias criativas e culturais são pouco considerados nessas estruturas supranacionais, com exceção do Mercosul.

Em 2013, uma nova modalidade de acordo regional começou a tomar forma. Inicialmente com a Parceria Transatlântica de Comércio e Investimento (TTIP, na sigla em inglês), entre a União Europeia e os Estados Unidos da América. Apesar das negociações estarem suspensas, os documentos mostram que o acordo deve reconhecer que o desenvolvimento sustentável é um objetivo abrangente e que os padrões, políticas e legislações destinados a proteger e promover a diversidade cultural não serão relaxados (UNESCO, 2018, p. 152).

Um outro exemplo dessas novas organizações é o Acordo Transpacífico de Cooperação Econômica (TPP, na sigla em inglês), que envolve doze países<sup>6</sup> localizados na costa do Pacífico, com uma população de 800 milhões de pessoas e representando 40% da economia mundial. Segundo o relatório da Unesco (2018), os documentos

---

<sup>6</sup> Em 23 de janeiro de 2017 os Estados Unidos se retiraram do TPP, com a alegação do então presidente Donald Trump de que o protecionismo é a melhor forma de proteger os empregos norte-americanos.

produzidos até o momento revelam que o setor da cultura não se beneficiará de condições especiais. Mesmo assim, países como Canadá, Austrália e Chile apresentaram algumas listas de ressalvas para proteger os interesses nacionais, especialmente na implementação de medidas de promoção de conteúdos audiovisuais na internet. Apesar dessas listas de exceções, como enfatiza o relatório da Unesco (2018, p. 151), na prática o TPP reduz a possibilidade de políticas culturais para promover e proteger a diversidade cultural, sobretudo no comércio digital.

Em relação à América do Sul, o possível acordo entre os blocos regionais Mercosul e União Europeia pode ser favorável para o setor cultural, tendo em vista a posição de defesa dos princípios da Convenção da Unesco por parte dos países membros. Ao contrário do que é geralmente feito nos acordos bilaterais, os documentos iniciais do Acordo Mercosul-UE mostram que os padrões de regulação da propriedade intelectual seguem os tratados já firmados anteriormente.

De todo modo, a simples existência de interesses comuns entre países e regiões não garante a elaboração de um quadro regulatório favorável aos países em desenvolvimento. As questões internas de cada região muitas vezes são os maiores obstáculos para a criação de oportunidades de desenvolvimento das ICC. Vejamos o caso do Mercosul a seguir.

### **Desafios e possibilidades no Mercosul**

A criação do Mercado Comum do Sul (Mercosul) em 1991 significou tanto a permanência de um ideário de integração e autonomia cultivado desde o início do século XIX como a atualização de um modelo econômico centrado na liberalização dos mercados e na redução do papel do Estado como regulador e benfeitor. Essas duas visões sobre o Mercosul marcaram a sua história ao longo de suas três décadas de existência. Ainda na primeira fase do bloco, estabeleceu-se a Reunião de Ministros da Cultura (RMC), que, na qualidade de foro negociador de alto nível, aprovou o *Protocolo de Integração Cultural* (PIC) no dia 16 de dezembro de 1996, em Fortaleza, estado do Ceará. Com isso, iniciaram-se os trabalhos do Mercosul Cultural (MC).

Os vinte artigos do PIC instauraram uma agenda significativa, com destaque para o artigo III, o qual estabelece que “Os Estados Partes favorecerão as produções para cinema, vídeo, televisão, rádio e multimídia, sob o regime de coprodução e co-distribuição, abrangendo todas as manifestações culturais”. Os demais artigos pre-

veem ações como intercâmbio e cooperação entre instituições e agentes culturais; circulação de artistas, produtores, pesquisadores e gestores culturais; ações nos campos do patrimônio histórico e cultural; harmonização dos critérios de catalogação, registro e preservação; e criação de um banco de dados atualizado. Para tanto, foram estabelecidas as Comissões Técnicas de Patrimônio, Redes de Informação, Capacitação e Indústrias Culturais, configurando-se, dessa forma, o que pode ser considerado o primeiro organograma institucional do Mercosul Cultural.

Em avaliações posteriores, alguns estudiosos, falando do ponto de vista das relações internacionais, viram o lento processo de criação de políticas culturais no Mercosul com grande pessimismo (SOARES, 2008; ESCOBAR, 2006). No entanto, para outros avaliadores (LESSA, 2010), a institucionalização da cultura no bloco regional alcançou níveis significativos, sobretudo quando se considera a ausência dessa modalidade política pública em propostas de integração anteriores. De fato, a situação de instabilidade das políticas culturais na maior parte dos países latino-americanos é uma realidade, mas a partir dos anos 2000 observa-se uma ampla evolução das políticas culturais nacionais.

No caso do Mercosul Cultural, isso se refletiu na adesão ao discurso sobre a criatividade e o desenvolvimento, com a aprovação, em 2008, da *Declaração de Integração Cultural do Mercosul* (DICM) pelos representantes de Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Equador, Colômbia, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela. Na verdade, esse documento é triplamente importante. Em primeiro lugar, ele é uma atualização do Protocolo de Integração Cultural, o que mostra a permanência da cultura nas preocupações das autoridades nacionais. Em segundo lugar, a Declaração reafirma os compromissos assumidos pelos Estados nacionais em 2001 e 2005, com a ratificação da Declaração sobre a Diversidade Cultural e da Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. A partir desse momento, o Mercosul poderia implementar políticas para fortalecer os setores criativos e culturais sem ser penalizado pelas regras da OMC.

O terceiro ponto é que, posteriormente à aprovação da DICM, foram criadas, em 2010, a Secretaria do Mercosul Cultural, com sede em Buenos Aires, e, em 2014, a segunda estrutura orgânica do Mercosul Cultural. Com isso, estabeleceram-se as comissões de Diversidade Cultural, reflexo da Declaração da Unesco, e de Economia Criativa e Indústrias Culturais, o que consolidou o discurso sobre criatividade e de-

envolvimento no bloco regional, e o Sistema de Informação Cultural do Mercosul (Sicsul), em resposta a uma necessidade antiga da instituição. Dessa forma, o Mercosul Cultural se integra definitivamente aos discursos das políticas culturais internacionais.

Foi ainda em 2014 que se iniciou o Micsul, o principal programa regional voltado aos pequenos e médios produtores, empreendedores, artistas e inovadores. O Micsul foi criado para ser uma plataforma regional capaz de acolher os “criadores simbólicos”, para usar a expressão de David Hesmondhalgh (2015), e, ao mesmo tempo, reavivar a antiga ideia de integração entre os países da região.

#### *O Mercado das Indústrias Culturais do Sul (Micsul)*

A construção do Micsul foi marcada pelo diálogo e colaboração entre os dez países participantes do bloco regional: Argentina, Brasil, Bolívia, Colômbia, Chile, Equador, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela. As conversas iniciais ocorreram em agosto de 2012, durante o Primeiro Encontro de Administração de Dirigentes Culturais do Cone Sul, e o lançamento oficial do Micsul ocorreu em maio de 2013, na cidade de Buenos Aires, precisamente na abertura do Mercado das Indústrias Criativas da Argentina (Mica). Nessa data, portanto, definiu-se que a primeira edição do Micsul seria na cidade de Mar del Plata, Argentina, de 15 a 18 de maio de 2014.

A primeira edição do Micsul movimentou os setores culturais dos países mercosulenhos e participantes internacionais, especialmente os pequenos e médios produtores envolvidos com as áreas de audiovisual, editorial, musical, de artes cênicas, jogos eletrônicos e *design*. O encontro contou com a participação das delegações dos dez países sul-americanos e cerca de 80 compradores vindos de diversos países, como Espanha, Japão, Finlândia, Reino Unido, Estados Unidos e China. A programação do encontro foi composta por mais de 500 reuniões de negócio, oito encontros de organizações latino-americanas, além de *shows*, seminários, conferências, desfiles e *performances*<sup>7</sup>. De acordo com os organizadores, a primeira edição do Micsul promoveu a integração regional de pessoas, comércio, símbolos e processos institucionais.

Passados dois anos, de 24 a 27 de agosto de 2016, ocorreu a segunda edição do

---

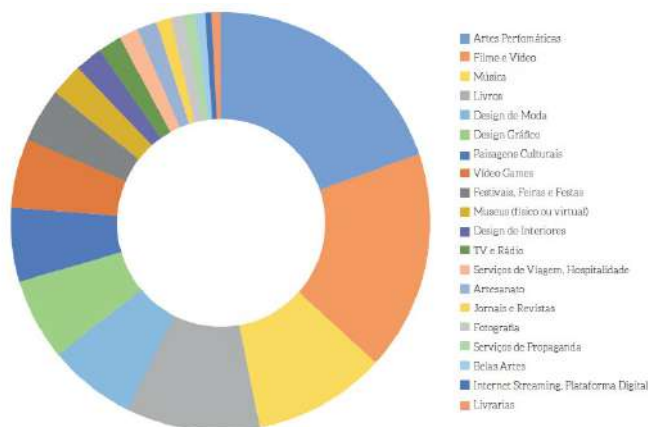
<sup>7</sup> Disponível em: <https://en.unesco.org/creativity/policy-monitoring-platform/cultural-industries-market-south>. Acesso em: 11 nov. 2020.



Micsul na cidade de Bogotá, Colômbia. Assim como na edição anterior, o encontro contou com a participação dos dez países membros ou associados ao Mercosul. Conceitualmente, a segunda edição foi semelhante à primeira, tanto nas seis áreas das indústrias criativas e culturais escolhidas como na forma de organização. Em números gerais, participaram da segunda edição do Micsul 406 compradores e vendedores sul-americanos, entre os quais mais de 60 eram compradores internacionais.

A terceira edição do Micsul ocorreu entre os dias 5 e 11 de novembro de 2018, na cidade de São Paulo. Na realidade, há uma controvérsia se o evento que ocorreu em São Paulo, denominado poucos meses antes do encontro de MicBr, foi uma edição nacional, tal como ocorreu na Argentina com o Mica, ou se foi a continuidade da série de encontros do Micsul. À parte isso, a explicação para essa mistura de nomes está relacionada com a instabilidade política na região.<sup>8</sup>

O encontro de São Paulo contou com a ampliação das áreas de interesse, conforme o gráfico abaixo:



**Figura 7**

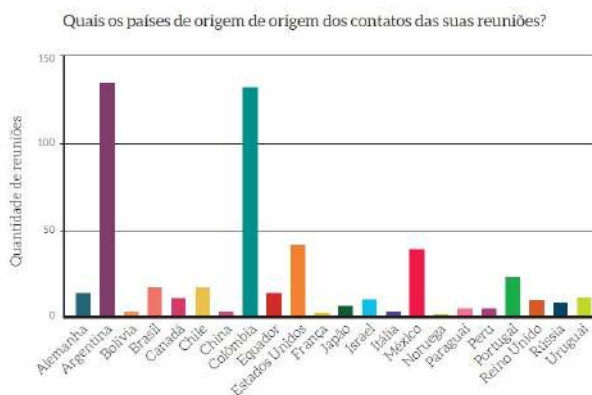
Proporção dos subsectores da ICC participantes do Micsul 2018

Fonte: Elaborado pelo autor

Representando essas 20 áreas, estiveram presentes 406 empresas e instituições dos oito países sul-americanos – Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Uruguai – e dos países convidados – Estados Unidos, Canadá, México,

<sup>8</sup> Para este estudo consideramos o encontro de 2018 como a terceira edição do Micsul. Os detalhes dessa controvérsia podem ser verificados em Silva Júnior (2021).

Rússia, Reino Unido, Coreia do Sul, entre outros. Na representação abaixo é possível verificar quantidade de reuniões de negócio por país participante:



**Figura 8**

Proporção de reuniões de negócio realizadas pelos países do Micsul 2018

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados do Relatório Final das Rodadas de Negócio (2018)

Além desses dados mais gerais, entre maio e outubro de 2020, aplicamos um formulário que segue o método survey, com amostragem não probabilística (VELUDO-DE-OLIVEIRA, 2001) para os 406 participantes da terceira edição do Micsul. Com isso, verificou-se que há um alto índice de mulheres em cargos de liderança, algo que não é comum no setor das indústrias criativas e culturais, como constatou Kate Oakley (2011). É oportuno mencionar, inclusive, que uma pesquisa encomendada pelo British Council<sup>9</sup> e publicada em março de 2020 confirmou a tendência de protagonismo feminino no setor criativo brasileiro, assim como uma maior capacidade de inclusão de grupos em desvantagem social.

<sup>9</sup> Disponível em: [www.britishcouncil.org.br/sites/default/files/key\\_findings\\_dice\\_-\\_digital.pdf](http://www.britishcouncil.org.br/sites/default/files/key_findings_dice_-_digital.pdf). Acesso em: 2 dez. 2020.

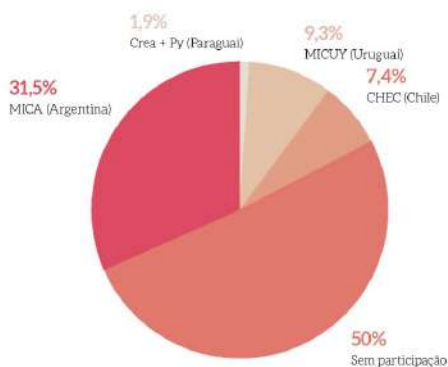
Gênero	Cargo	
Feminino	Diretor Geral CEO	
Masculino	Diretor Geral CEO	
Masculino	Proprietário	
Feminino	Funcionário	
Feminino	Proprietário	
Masculino	Voluntário	
Masculino	Funcionário	

**Figura 9**

Proporção da representação de gênero por cargo

Fonte: Elaborado pelo autor

O gráfico a seguir mostra que a metade dos presentes no Micsul 2018 também participou dos encontros nacionais, enquanto mais de 50% dos respondentes disseram ter participado da primeira ou segunda edição do Micsul. Esses dois pontos, participação nas edições anteriores do Micsul e presença nos mercados nacionais, são indicadores de como as políticas em níveis nacional e regional podem promover o desempenho dos pequenos e médios produtores. Um outro dado que reforça essa interdependência é o fato de 55,6% dos respondentes terem recebido auxílio governamental em alguma das etapas da cadeia de valor dos produtos ou serviços oferecidos no Micsul.



**Figura 10**

Participação nos mercados nacionais

Assim, em resposta à pergunta anteriormente feita sobre a possibilidade de os pequenos e médios produtores criativos viabilizarem os seus produtos e serviços no contexto do Mercosul, as respostas provisórias que encontrei foram as seguintes: em primeiro lugar, a região passou por um notável crescimento de comércio

e emprego nas últimas duas décadas, mas é preocupante a sua pouca relevância no cenário internacional; segundo, ocorreu uma profunda institucionalização das políticas para a criatividade, embora seja o resultado de processo marcado por retrocessos e instabilidades; terceiro, a experiência do mercado regional apresenta características de expansão, inclusão e representação, mas é um programa repleto de problemas de execução.

Assim, superados esses desafios regulatórios, políticos e práticos/operacionais, é possível imaginar que os produtores criativos do Mercosul possam finalmente exercer a sua potência latente. Uma primeira possibilidade seria aproveitar o histórico do Micsul e consolidar o evento em uma plataforma online, de caráter misto, isto é, que estimulasse as trocas econômicas, o compartilhamento de informações técnicas para viabilizar o comércio internacional, a disponibilização de editais, novas formas de financiamento e com encontros presenciais.

A segunda possibilidade é investir nos arranjos políticos e jurídicos do Mercosul e, por consequência, do Mercosul Cultural para ampliar a presença regional dos produtos e serviços criativos produzidos por empresas sul-americanas. É difícil imaginar que as pequenas e médias empresas conseguirão exportar para outras regiões sem antes se consolidarem nos mercados internos, por isso a necessidade de criar mecanismos de regulação que permitam a esses agentes se fortalecerem internamente para depois disputarem nos mercados internacionais.

Por último, é indispensável criar um *plano estratégico de desenvolvimento das indústrias criativas e culturais no Mercosul Cultural*, a exemplo do que tem feito a União Europeia, o Reino Unido<sup>10</sup> e a Unesco com a Agenda 2030. Uma vez iniciado esse processo, será oportuno repensar o que a cultura, a criatividade e a inovação significam para os agentes públicos, os produtores, os empreendedores e os criadores. Estabelecer um conjunto de ideias compartilhadas é uma das etapas indispensáveis.

### **Considerações finais**

Ao longo das últimas décadas, os discursos das políticas culturais internacionais vêm se esforçando para demonstrar os aspectos distributivos e benéficos que

---

<sup>10</sup> O plano Let's Create: Strategy 2020-2030, elaborado pelo Arts Council England, está disponível em: [www.artscouncil.org.uk/letscreate](http://www.artscouncil.org.uk/letscreate). Acesso em: jan. 2021.

a cultura e a criatividade podem desempenhar nos processos de desenvolvimento. Assim, as áreas que compõem as indústrias culturais, as indústrias criativas, ou, se preferir, a economia criativa, passaram a ser objetos de políticas públicas, cuja finalidade é justamente potencializar os possíveis aspectos positivos, seja a dimensão econômica, seja a dimensão social. No caso dos países sul-americanos, as políticas para a criatividade estão relativamente institucionalizadas.

No contexto internacional, o comércio de produtos e serviços criativos se diferenciou nas últimas décadas, com a emergência dos países da Ásia, mas parece que sua feição final é caracterizada pela concentração. A América Latina e o Caribe ocupam a quarta posição global, e cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Buenos Aires, Santiago do Chile e Bogotá representam os polos sul-americanos dessas indústrias. Além dessa concentração geográfica, está em andamento um processo de concentração infraestrutural, baseada em uma economia de redes, o que pode tornar ainda mais periférica a posição da região. Essa situação põe em dúvida os argumentos que defendem a viabilidade da economia criativa para os países em desenvolvimento.

De todo modo, a análise do Mercado das Indústrias Culturais do Sul, programa desenvolvido dentro do Mercosul Cultural entre 2014 e 2018, trouxe alguns aspectos problemáticos, mas evidenciou avanços positivos na região, o que traz esperança para os pequenos e médios produtores criativos. Entre as perspectivas mais interessantes, destacam-se a resiliência do Mercosul Cultural, a existência de uma plataforma em potencial para ser reativada pelos tomadores de decisões no âmbito político, a perspectiva de acordo com a União Europeia e, por último, o envolvimento dos diversos agentes (produtores, instituições nacionais e internacionais, universidades, entre outros) nos debates e na proposição de alternativas para a região.

**João Roque da Silva Júnior**

Pesquisador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação.

E-mail: [joaoroquer@gmail.com](mailto:joaoroquer@gmail.com)

## Referências

- ÁLVAREZ, Vera Cíntia. **Diversidade cultural e livre-comércio**: antagonismo ou oportunidade? Brasília: Unesco; IRBr, 2008.
- BELL, David; OAKLEY, Kate. **Cultural policy**. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução: Inove C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BRICEÑO-RUIZ, José. O Mercosul: reflexões sobre a crise de seu modelo de integração e seu relançamento. **Brazilian Journal of Latin American Studies**, [s. l.], v. 6, n. 10, p. 187-209, 2007.
- ESCOBAR, Ticio. **15 años del Mercosur**: el debe y el haber de lo cultural. São Paulo: Fundação Memorial e Imprensa Oficial do Estado, 2006.
- EY. **Cultural times**: the first global map of cultural and creative industries. Paris: CISAC, 2015.
- GARNHAM, Nicholas. From cultural to creative industries: an analysis of the implications of the “creative industries” approach to arts and media policy making in the United Kingdom. **International Journal of Cultural Policy**, v. 11, p. 15-30, 2005.
- HARTLEY, John. **Creative industries**. Melbourne: Blackwell Publishing, 2005.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 14. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- HESMONDHALGH, David. **The cultural industries**. London: SAGE, 2015.
- HOWKINS, John. **The creative economy**: how people make money from ideas. London: Penguin, 2013.
- KOVÁCS, Máte. A dimensão cultural do desenvolvimento: rumo à integração do conceito nas estratégias de desenvolvimento sustentável. **Revista Observatório Itaú Cultural**, São Paulo, Itaú Cultural, n. 27, p. 21-33, 2020.
- LESSA, Mônica Leite. Mercosul Cultural: desafios e perspectivas de uma política cultural. In: **Mural Internacional**. Rio de Janeiro: Mural Internacional, 2010. Disponível em:

[www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/muralinternacional/article/view/5322](http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/muralinternacional/article/view/5322). Acesso em: 15 out. 2020.

MIÈGE, Bernard. The logics at work in the new cultural industries. *In: Media, Culture & Society*. London: SAGE, 1987

MOSCO, Vincent. **The political economy of communication**. London: SAGE Publications, 2009.

O'CONNOR, Justin. **After the creative economy: why we need a cultural economy**. Sidney: Currency House, 2016.

O'CONNOR, Justin. **The cultural and creative industries: a literature review**. London: CCE, 2010.

OAKLEY, Kate. In its own image: New Labour and the cultural workforce. **Cultural Trends**, v. 20, 2011, p. 281-289.

POELL, Thomas; NIEBORG, David; VAN DIJCK, José. Plataformização. **Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos**, v. 22, n. 1, p. 2-10, jan./abr, 2020.

POTTS, Jason D; CUNNINGHAM, Stuart D.; HARTLEY, John; ORMEROD, Paul. Social network markets: a new definition of the creative industries. **Journal of Cultural Economics**, v. 32, n. 3, p. 167-185, Sept. 2008.

RIFKIN, Jeremy. **A era do acesso: a transição de Mercados Convencionais para Networks e o Nascimento de um Nova Economia**. São Paulo: Makron Books, 2001.

RODRÍGUEZ OLIVA, Lázaro I. **Economía creativa en América Latina y el Caribe: mediciones y desafíos**. Coord. Alejandra Luzardo. [S. l.]: Banco Interamericano de Desarrollo, 2018. Disponível em: <https://publications.iadb.org/es/economia-creativa-en-america-latina-y-el-caribe-mediciones-y-desafios>. Acesso em: 21 out. 2020.

SILVA JÚNIOR, João Roque. **Cultura, criatividade e desenvolvimento no Mercosul: desafios e possibilidades para as indústrias criativas e culturais**. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Integração) – Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SMIERS, Joost. A Convention on cultural diversity: from WTO to UNESCO. **Media International Australia Incorporating Culture and Policy**, v. 111, n. 1, p. 81-96, 2004.

SOARES, Maria Susana Arrosa. A diplomacia cultural no Mercosul. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 51, n. 1, 2008.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 2011.

THROSBY, David. **Economics and culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

THROSBY, David. **The economics of cultural policy**. New York: Cambridge University Press, 2010.

UNCTAD. **Creative economy outlook**: trends in international trade in creative industries. New York: United Nations, 2018.

UNCTAD. **Creative economy**: a feasible development option. New York: UNCTAD; DITC, 2010.

UNCTAD. **Creative economy**: the challenge of assessing the creative economy-towards informed policy-making. Report 2008. New York: UNCTAD; DITC, 2008.

UNESCO. **Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais**. Cidade do México, 1982a. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049714?posInSet=1&queryId=c99dfe18-c7e2-4d1c-9768-1484605fe803>. Acesso em: 19 set. 2020.

UNESCO. **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. Paris: Unesco, 2005.

UNESCO. **Creative economy report**: widening local development pathways. New York, 2013a.

UNESCO. **Creative economy**: special edition-widening local development pathways. New York: United Nations; UNDP; UNESCO, 2013b.

UNESCO. **Cultural industries**: a challenge for the future of culture. Montreal: Unesco, 1982b. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049972?posInSet=1&queryId=7545964c-3dda-4908-82b6-70b74a000ec1>. Acesso em: 23 set. 2020.

UNESCO. **Cultural policy**: a preliminary study. Paris: Unesco, 1969. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000001173?posInSet=1&queryId=c46e-5f8d-7cac-4cf3-97ce-11cabca3ed8c>. Acesso em: 23 set. 2020.



UNESCO. **Repensar as políticas culturais**: criatividade em desenvolvimento. Brasília: Unesco, 2018.

UNESCO. **The UNESCO culture for development indicators**: methodology manual. Paris: Unesco, 2014.

UNESCO. **Thematic Indicators for Culture in the 2030 Agenda**. Paris: Unesco, 2019. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000371562>. Acesso em: 3 de abr. 2021.

VELUDO-DE-OLIVEIRA, Tania Modesto. Amostragem não-probabilística: adequação de situações para uso e limitações de amostras por conveniência, julgamento e quotas. *In: Administração On Line*, São Paulo, v. 2, 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

