

Virus, revueltas y crisis

Lecturas de la pandemia Covid-19
desde las epistemologías del cosmos vivo

Javier Tobar
editor



Virus, revueltas y crisis
Lecturas de la pandemia COVID-19
desde las epistemologías del cosmos vivo

Virus, revueltas y crisis: lecturas de la pandemia COVID-19 desde las epistemologías del cosmos vivo / José Jorge de Carvalho ... [et al.]; editado por Javier Tobar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Popayán: Universidad del Cauca, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-319-5

1. Pandemias. 2. Virus. 3. Epistemología. I. Carvalho, José Jorge de. II. Tobar, Javier, ed.

CDD 303.48

Edición: Licia López de Casenave

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

SERIE ESTUDIOS BIOCULTURALES

Virus, revueltas y crisis

Lecturas de la pandemia COVID-19 desde las epistemologías del cosmos vivo

Javier Tobar
(Ed.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Virus, revueltas y crisis. Lecturas de la pandemia COVID-19 desde las epistemologías del cosmos vivo (Buenos Aires: CLACSO, Popayán: Universidad del Cauca, noviembre de 2022). ISBN 978-987-813-319-5



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación	11
<i>Javier Tobar</i>	

Introducción. De la Epistemología Occidental a las Epistemologías del Cosmos Vivo	21
<i>José Jorge de Carvalho</i>	

Parte I

<i>Suman Qama Qamaña, Suqqa</i> : Paradigma de sistemas de vida. Saber vivir–convivir con las energías del pluriverso de mundos bióticos y covid-19	81
<i>Simón Yampara Huarachi</i>	

El encuentro de saberes en las artes y las epistemologías del cosmos vivo	101
<i>José Jorge de Carvalho</i>	

Parte II. Virus, agujeros y revueltas

Capital, pandemia y ruptura metabólica	149
<i>Juan Duchesne Winter</i>	

Pandemia y tiempo de dominación..... 161

Linda M. Romero Orduña y Sergio Tischler

¿Tabú sin tótem? Agujero en la pandemia179

Mario Bernardo Figueroa Muñoz

La devastación neoliberal. El virus como síntoma 203

Sergio Villalobos-Ruminott

Parte III. Experiencias, vulnerabilidades y alternativas

La rebelión de la Naturaleza.....241

Francisco Jarauta

Vulnerables..... 245

Francisco Jarauta

Narrativas desde la pospandemia. Sentivivir la Tierra 249

Antonio Ortega Santos

La cruel pandemia, crisis de la modernidad y agudización de la crisis alimentaria en el mundo. Luchas y salidas comunes.....275

Narciso Barrera Bassols, Manuel González de Molina, José Nelson Montoya Toledo, Olga Isela Morales Villeda y Shantal Meseguer

Comunidades andino-amazónicas.

Visiones culturales de la salud en tiempos de plagas 295

Grimaldo Rengifo

El Comando Matico. Fitoterapia shipibo-konibo para encarar la pandemia en la Amazonía peruana 303

Luisa Elvira Belaunde

Epistemologías del cosmos vivo y otras educaciones en la pandemia de COVID-19..... 319

Javier Tobar

Las etnociencias y la visión biocultural. Nuevos retos en la educación superior en crisis.....	331
<i>Olga Lucía Sanabria Diago</i>	
Pedagogía chacarera.....	343
<i>Elena Pardo Castillo</i>	
Desafíos de la educación inicial en tiempos de COVID-19. Aportes de la infancia a una ética del cuidado.....	351
<i>Angélica María Gómez Medina</i>	
Buscando el camino hacia nuevas pedagogías en tiempos de crisis.....	363
<i>Wilmer Giovanni López Velásquez</i>	
Sobres los autores y las autoras.....	375

Presentación

Javier Tobar

Hace más de diez años, con un grupo de colegas amigos diseñamos el programa de Maestría de Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, adscrito a la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas de la Universidad del Cauca. En este horizonte hemos trabajado para que el programa sea un espacio dialógico, crítico, inter/transdisciplinario, que acoja a la diversidad epistémica que se halla materializada en una multiplicidad de actores y pluralidad de epistemes, sentipensamientos, ontologías y pluriversidad de mundos. Nuestro objetivo es generar una amplia conversación sobre los encuentros, desencuentros y tensiones que existen en diferentes sociedades entre los modelos de desarrollo convencionales y hegemónicos y sus alternativas, asumiendo como vectores:

El territorio, la autonomía, la justicia ambiental, la justicia cognitiva y los derechos de la naturaleza en medio de la heterogeneidad de saberes y prácticas comunitarias, todo ello inspirado por la urgente necesidad de construir prácticas pluriversales desde el diálogo entre prácticas académicas e intelectuales, esfuerzo cuyo sustrato son las visiones e intervenciones de diferencia económica, política, ecológico-cultural en contextos de heterogeneidad, donde el papel de los bienes comunes, el territorio y los procesos autonómicos son centrales en la concreción y movilización de proyectos y pensamientos

singulares y sociohistóricos como fuentes de inteligibilidad, esperanza y posibilidad (Quijano, Corredor y Tobar, 2014, p. 228).

En este ámbito de trabajo, tal programa de posgrado no has permitido conocer y aprender de muchas organizaciones sociales, procesos, experiencias comunitarias de diferentes lugares de Colombia, Latinoamérica y el mundo, sus formas de habitar, contruir sus territorios, tejer las economías, las políticas, las educaciones, las estéticas, es decir, sus formas de comprender y sentir el *allin Kawsay*, *sumak Kawsay*, *Suma Qamaña Qamaña*, el bienvivir, el pensar bonito, el *Ubuntu*, el vivir sabroso. De tal manera, desde su creación hasta la actualidad, tanto esta gran heterogeneidad de saberes, prácticas, sensibilidades, formas de ser estando, ser siendo, ser sintiendo, como las experiencias y perspectivas de todo el colectivo de estudiantes y docentes han hecho de este un programa de posgrado dialógico y pluriepistémico.

Desde las diferentes iniciativas que hemos disoñado, quisiera resaltar, por las circunstancias que rodean a este libro, un encuentro que periódicamente realizamos denominado *Tramas y mingas para el buen vivir*, el cual se ha proyectado como un espacio-tiempo fundamental que reflexiona tanto sobre las problemáticas sociales como sobre las potencialidades y logros que han desplegado históricamente las diferentes comunidades que habitan el Sur Global. Con la participación amplia y diversa de importantes actor@s de diferentes comunidades y organizaciones, se ha reflexionado en los diferentes encuentros en torno a temas vitales vinculados a la soberanía alimentaria, los conflictos ecológicos y territoriales, la violencia, la salud colectiva, la educación, la justicia, las caficulturas, etc.¹

En este horizonte, a finales de 2019, desde los programas de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo y el Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca, empezamos a pensar una nueva versión de este encuentro que se

¹ Al respecto, ver Tobar (2017, 2019).

realizaría en 2020. No obstante, a finales del mes de enero de dicho año, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró una emergencia de salud pública de importancia internacional que en marzo se reconoció como pandemia de COVID-19 o pandemia de coronavirus. Fue en este contexto que decidimos realizar un ciclo de foros virtuales dedicados a la comprensión de lo que estaba sucediendo en diferentes sociedades con esta epidemia. Con varios investigador@s, académic@s, maestr@s, sabedores y sabedoras de diferentes partes de Colombia, América Latina y otras partes del mundo, se abordó desde distintos puntos de vista esta emergencia sanitaria. El presente libro que el lector tiene en sus manos es fruto de estas “mingas de pensamiento” y recoge algunas de las reflexiones expuestas en los foros realizados de manera virtual.

El libro se divide en tres partes. La primera se dedica a profundizar en las nociones *Suman Qamaña Qamaña* y de epistemologías del cosmos vivo, que son centrales para esta publicación. De una parte, el sociólogo Aymara Simon Yampara Huarachi expone a partir de sus investigaciones y vivencias comunitarias una importante contribución del *Suman Qama Qamaña, Suqqa*, como paradigama milenario de sistemas de vida y saber vivir-convivir con las energías del pluriuniverso de mundos bióticos, no sin diferenciar lo que denomina “horizonte ‘civilizatorio’ cultural cognitivo de los pueblos milenarios”, del “horizonte ‘civilizatorio’ cultural y cognitivo de la civilización europea occidental”. En esta dirección, hace una lectura integral, crítica y sugerente de estos horizontes diferenciándolos claramente. Por su lado, el antropólogo brasileño José Jorge de Carvalho profundiza en “el arte-ciencia” indígena como una epistemología del cosmos viviente. En este sentido, hace una aproximación a la episteme moderna occidental, para luego retomar la epistemología goetheana como una de las primeras grandes reacciones epistemológicas al modelo cartesiano-galileano-newtoniano. Finalmente, se detiene en las llamadas “artes indígenas”, como el otro radical de la ciencia académica moderna.

La segunda parte del libro, denominada “Virus, agujeros y revueltas”, está conformada por varios artículos que abordan desde diferentes lugares y perspectivas críticas, la crisis sanitaria del COVID-19. Este apartado abre con un texto de Juan Duchesne Winter, que analiza la ruptura metabólica del capital y, fundamentalmente, explica la interrelación específica entre la esfera económica y la biológica, entre las colectividades humanas y no-humanas, que da lugar al contagio epidémico global. El autor sostiene, desde una interesante lectura de Marx, que el capitalismo, como ningún otro sistema económico, fractura el metabolismo entre la sociedad humana y la naturaleza. En una parte de su texto señala que:

La vida consiste en organismos que intercambian energía y moléculas con el ambiente natural del que forman parte. Estos intercambios, en los que se interpenetran incontables seres, definen la respiración y la alimentación, por ejemplo, según ciclos balanceados y complejísimos, muy entrelazados, que conforman ecosistemas interdependientes. El capitalismo roba ese metabolismo natural, en la medida en que impone una dinámica de crecimiento infinito sujeto a la ley del valor, que rompe todo balance. El capitalismo es el primer sistema de producción en la historia que encierra bajo la ley de la cantidad abstracta del valor de cambio a las dos fuentes inseparables de producción de bienes de vida para las sociedades humanas, que son la fuerza de trabajo y la naturaleza.

Asimismo, sostiene Duchesne que el virus COVID-19 es una crisis social causada por el capital y padecida por la sociedad que no ha golpeado al capital global, sino “más bien el capital global ha desatado, como parte de su funcionamiento ciego, automático, un virus que ha atacado a la sociedad”. El presente virus y las olas sucesivas de epidemias virales, que en décadas recientes han causado alarma mundial, son producto de la ruptura metabólica operada por el proceso de acumulación capitalista en la relación humano-naturaleza. El actual choque viral con la naturaleza pone límites a la capacidad de reproducción del sistema, pero no induce de manera directa una

crisis estructural. Lo que sí podría, en potencia, es poner en riesgo al capital en cuanto “sujeto automático de explotación universal del mundo”, como le llamó Marx, que es el levantamiento social y político antisistema.

Posteriormente, el lector encuentra un texto de Linda M. Romero Orduña y Sergio Tischler, quienes argumentan que el sistema capitalista ha generado una temporalidad de destrucción y muerte, y que la pandemia es un fenómeno o una manifestación de dicha temporalidad. De esta manera, señalan que las medidas de carácter biopolítico y tecnológico que el sistema emplea como respuesta “lejos de atacar las causas profundas de la crisis tienden a reforzar a la forma mercancía de las relaciones sociales y a la temporalidad catastrófica inherente a dicha forma”. De tal forma que la precarización y explotación del trabajo, el control, la digitalización y la mercantilización de la vida que obedecen a formas de poder inherentes de un sistema destructivo con la pandemia global se agudizaron, atrapándonos aún más “en el antagonismo entre reproducción del sistema y la reproducción de la vida, siendo este antagonismo el dilema más importante de la humanidad”.

De manera complementaria a los artículos mencionados, desde una perspectiva psicoanalítica, Mario Bernardo Figueroa se detiene en una esfera cotidiana que la pandemia transformó, que es el consumo y las relación con los objetos: “No solo cambió nuestra relación con lo que compramos, también se vio afectada nuestra disposición hacia las cosas más elementales de la vida, esas que en conjunto constituyen nuestra realidad, el mundo, o mejor, “la escena del mundo” (Lacan, 2006, pp. 43-48) como los muebles de la casa, los utensilios de todo tipo o nuestro cepillo de dientes. Varias veces al día desinfectamos incluso nuestras extensiones corporales, esos ya inadvertidos *gadgets*: el teléfono portable, la *tablet*, la “compu”, etc. A pesar de lo familiares que ya nos resultan estos objetos, la pandemia también introdujo una distancia con ellos. Es que la casa, el hogar, el *heim*, lo más familiar e íntimo que tenemos, terminó siendo *unheimlich*, siniestro: lo más ajeno y amenazante, aunque próximo

e íntimo a la vez; como lo demostró Freud en su célebre artículo, “Lo ominoso” (1976 [1919]).

Posteriormente, Sergio Villalobos Ruminoff plantea un análisis sobre las revueltas ocurridas en los últimos años en varios países y el virus del COVID-19. Para abordar dicha coemergencia, pone en cuestión tanto el carácter eventual o accidental de la pandemia y la idea misma de “normalidad” y las esperanzas en su recuperación, toda vez que se argumenta que situaciones excepcionales tales como las guerras, la proliferación de enfermedades contagiosas, las sequías y los accidentes nucleares, son aspectos distintivos y constitutivos de la “normalidad” capitalista histórica y contemporánea. De ahí que el autor sostenga que “las condiciones socioeconómicas que han generado la aparición y propagación del virus son las mismas, en términos generales, que aquellas que han obligado a miles de personas, en diversos lugares del mundo, a abandonar la inercia acostumbrada y ocupar las calles en señal de descontento, saturación, rabia o desesperación frente a unas condiciones de injusticia, discriminación, violencia y precarización estructurales o, incluso, tendencialmente devastadoras”.

Pero esta coemergencia y las singularidades de las revueltas contemporáneas no se comprenden desde la teoría social y política moderna, puesto que resultan insuficientes. En cambio, sí son comprendidas desde un enfoque infrapolítico, el cual aboga, entre otras cosas, por la posibilidad de “pensar la existencia más allá de los efectos optimizadores y productivistas que definen el amplio campo de la biopolítica y sus operaciones gubernamentales”, ya que “las revueltas nos imponen la pregunta por la historicidad de las luchas al punto de exigirnos problematizar la misma relación entre existencia, temporalidad y política. En este contexto, nos atrevemos a sostener que le cabe a la ‘infrapolítica’ la posibilidad de captar esta historicidad sin remitirla al esquema teoría-praxis que alimenta las concepciones habituales de la política moderna”.

Finalmente, en la tercera parte del libro, diferentes autores presentan diversas lecturas, visiones, experiencias sobre esta crisis

sanitaria de orden global. El historiador y filósofo Francisco Jarauta expone en dos pequeños ensayos cómo las diferentes crisis han generado desasosiego, una nueva vulnerabilidad y una profunda incertidumbre que afectan a los dispositivos políticos, económicos y sociales: “Y si antes nos resultaba difícil representarnos cómo serán las sociedades del futuro, ahora los interrogantes que nos formulamos se hacen más inseguros y las respuestas más imprecisas. Es en este marco de inseguridades que ha crecido la consciencia de una nueva vulnerabilidad”.

Por otra parte, Francisco Ortega, de la Universidad de Granada, profundiza en la crisis y las vulnerabilidades que viven las diferentes sociedades, no sin señalar que las mismas son producto de un “atentando contra la Madre Tierra desde una acción colonizadora, androgénica, patriarcalizante y extractivista, desde la primacía de un capitalismo eco-racial-biocida que en los últimos siglos ha conseguido protagonizar, de forma luctuosa, una matriz histórica de antropización eurocéntrica de las formas de vida, producción y conocimiento”. Frente a ello, plantea la urgente necesidad de descolonizar y “ubicar en el escenario de la futurabilidad de la vida sobre la tierra, a los saberes territoriales, campesinos, reproductivos (que no son solo productivos), vinculados a producir vida y no acumulación financiero especulativa, orientados a una nueva ontología del territorio (siguiendo a Escobar) para sobrevivir a los escenarios apocalípticos de pandemia y pospandemia sobre la Madre Tierra, ‘nuestra única casa’”. En esta perspectiva, sugiere algunos caminos de reexistencia.

Por otra parte, Narciso Barrera Bassols, junto a un colectivo de investigadores e investigadoras, después de acentuar en algunos factores que provocan las pandemias y en particular la del COVID-19, se preguntan qué hacer frente a ello. En este sentido, desde el punto de vista de la agroecología, llaman la atención, por un lado, sobre los riesgos e inviabilidad de mantener el sistema agroalimentario industrializado actual y, por otro lado, sobre las consecuencias que la pandemia puede generar en términos de la justicia alimentaria: falta de

acceso a alimentos por carencia de medios económicos, ensanchamiento de la pobreza, enfermedades y hambruna para un creciente sector de la sociedad global. Frente a ello sostienen la gran importancia que puede tener el fortalecimiento de las soberanías alimentarias localizadas y su articulación con la defensa y revitalización de la diversidad biocultural. Cabe agregar que las soberanías alimentarias están estrechamente vinculadas con lo que en este libro se denomina epistemologías del cosmos vivo.

En este libro, varios autores sostienen que el COVID-19 es la primera pandemia global en la historia de la humanidad; no obstante, también insisten en que ella provocó diferentes reacciones de diversa índole y diferentes formas de abordarla, según el contexto cultural. En este sentido, Grimaldo Rengifo nos presenta una interesante reflexión sobre los pueblos andinos amazónicos, quienes trataron y asumieron este virus, una vez llegado a sus territorios, de acuerdo a sus cosmovivencias:

Se trata de establecer una comunicación con esta, tratarla amigablemente como persona, pero además con agrado para evitar su enfurecimiento (...). Por otro lado, y sabiendo que mejor es evitar que llegue a tus territorios, lo saludable, –como han hecho los indígenas wiwa de la Sierra Nevada colombiana–, es evitar llamarla por su nombre, menos por el que le ha dado la ciencia. Es probable que cada cultura y de acuerdo a su experiencia, si toca las puertas de su casa, hable con esta amablemente, y por su denominación cultural.

Por otra parte, Luisa Elvira Belaunde, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), hace un recuento de un proceso comunitario denominado “Comando Matico del COVID-19” que nació en plena pandemia en la ciudad de Pucallpa (Ucayali, Amazonia peruana) “por iniciativa de jóvenes voluntarios del pueblo shipibo-konibo, para el tratamiento gratuito con plantas medicinales a personas con síntomas de COVID-19 y educar en el uso de las plantas. Hasta la fecha, cuatro meses después de su creación, el Comando Matico ha tratado con éxito a más de mil pacientes e inspirado la creación de

‘comandos’ y ‘casas de sanación’, promoviendo el uso de plantas en otras localidades amazónicas de la región de Ucayali, como el distrito de Padre Abad, Comunidad Nativa de San Francisco de Yarinacocha y los poblados de Atalaya y Sepahua”.

Junto a los sistemas económicos, políticos y de salud, los sistemas educativos de todas partes del mundo se vieron afectados por la crisis sanitaria del COVID-19. Millones de jóvenes, niños y niñas no pudieron acudir a sus establecimientos educativos ya que estos cerraron sus puertas para prevenir los contagios. En esta perspectiva, los directivos y docentes debieron buscar diferentes alternativas para continuar los procesos educativos. Precisamente, los últimos artículos de este libro tienen como centro de reflexión lo sucedido durante esta pandemia en ese sentido. De esta manera, Javier Tobar y Olga Lucía Sanabria hacen un análisis de lo sucedido en el sistema universitario, destacando la importancia que tiene la diversidad epistémica para encarar las múltiples crisis que atraviesa el actual sistema educativo. Por otro lado, Elena Pardo, Angélica Gómez Medina y Wilmer Lopez presentan desde sus experiencias en diferentes contextos sociales y educativos, tres reflexiones sobre la pandemia del COVID-19.

Como se dijo, la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo y el Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales presentan este libro que es fruto de varios foros virtuales. Debo agradecer a los y las diferentes conferencistas que generosamente contribuyeron al desarrollo de los foros y a los estudiantes de estos programas, que hicieron parte activa de la organización.

Bibliografía

Tobar, Javier. (2017). *Saberes y prácticas para el buen vivir*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. (2017). *Cauca, café con raíces*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Quijano Olver, Carlos Corredor y Tobar, Javier. (2014). Desde el sur: desafiando y repensando las representaciones del desarrollo. *Nómadas*, (40), 227-228.

Introducción. De la Epistemología Occidental a las Epistemologías del Cosmos Vivo

José Jorge de Carvalho

Que Dios nos guarde de la visión única y del sueño de Newton.

William Blake

El sol es el objeto de la planta, así como la planta es objeto del sol.

Karl Marx

El mejor modo de guardar los peces es dejarlos en los ríos.

Antonio Bispo, sabio cimarrón brasileño

Presento en este texto una fundamentación detallada de lo que he llamado las epistemologías del cosmos vivo. Parte de los argumentos que desarrollo son el resultado de varios diálogos e iniciativas que construimos junto a Javier Tobar. El 9 de junio de 2020 participé del Ciclo de Foros COVID-19 y Buen Vivir, coordinado por Javier, como una actividad de la maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo y el doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de

la Universidad del Cauca. El título de ese Quinto Foro fue justamente “Epistemologías del Cosmos Vivo”. En aquella ocasión, presenté una versión resumida de mi formulación del tema y pude compartir el espacio con Luisa Elvira Belaunde, con quien dialogo en el presente texto.¹

En 2021 hicimos una edición internacional del evento “Tramas y Mingas para el buen vivir”, de la Universidad del Cauca/Universidad de Nariño, juntando sabedores y sabedoras de Colombia con sabedoras y sabedores brasileños conectados con el movimiento del Encuentro de Saberes, y en esa ocasión pude ampliar aún más los argumentos que acá expongo. He buscado conectar el modelo de epistemologías del cosmos vivo con las presentaciones de otros colegas que participaron, como Simón Yampara, Luísa Elvira Belaunde, Sergio Villalobos-Ruminott y Juan Duchesne Winter. Ojalá la presente obra sea un avance en el camino de la descolonización epistémica de nuestras universidades y en el diálogo con los pueblos originarios de América Latina.

La crisis de la episteme occidental moderna

La lucha contra el COVID-19 convoca en este momento un esfuerzo global, bajo la coordinación de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en un campo minado de cooperación y conflicto entre instituciones científicas de los Estados nacionales y las corporaciones transnacionales de la industria farmacéutica. De un lado, se articula un frente internacional de especialistas de disciplinas derivadas de la ciencia occidental moderna, como epidemiología, virología, bioquímica, farmacología y ciencias de la computación, entre otras.

¹ Incorporé también elementos de lo que presenté en el evento “The Various Faces of the Earth. Environmental Ethics from African and South American Perspectives”, una edición de las “Conversaciones con las Filosofías del Mundo”, organizado por la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural, en la Universidad del Bosque, en mayo de 2021.

Del otro lado, muchas sociedades indígenas se resisten a seguir estrictamente los procedimientos definidos como obligatorios por los Estados donde viven y luchan por mantener su autonomía de vida, incluso por ejercer el derecho a desarrollar sus propias medicinas y cuidados específicos para protegerse en sus comunidades.

Estas reacciones políticas y epistemológicas a la pandemia son emblemáticas de una segunda oposición, de carácter más general: el modelo civilizatorio que produjo una sociedad hiperindustrializada y ecocida surgida en el mundo occidental y que ya se instaló en todos los continentes; y el modelo civilizatorio de las sociedades no industrializadas y defensoras de la naturaleza, que caracteriza el modo de vivir de los pueblos indígenas, originarios o tradicionales, que conforman el 5% de la población mundial. Esta diferencia de proyectos civilizatorios nos conduce a una encrucijada epistémica: la epistemología que fundamenta la vida ambientalmente insostenible del 95% de la población del mundo (a la cual la mayoría de los académicos pertenece), y las otras que fundamentan un modo de vida ambientalmente preservacionista y ecológicamente equilibrado, a las cuales doy el nombre general de epistemologías del cosmos vivo.

La idea de las epistemologías del cosmos vivo surgió con el movimiento del Encuentro de Saberes que inicié en la Universidad de Brasilia en 2010, dedicado a incluir a los sabedores y sabedoras (que llamamos *mestres* y *mestras* en portugués)² de los pueblos indígenas, afro y demás pueblos tradicionales como docentes en las universidades, en cursos regulares de pregrado y posgrado, aun cuando tengan poca o ninguna escolaridad.³ Los *mestres* enseñan los más distintos temas (artes, arquitectura, plantas medicinales, tradiciones espirituales, música, baile, artesanía, agroecología, etc.), y transmiten la

² El término *mestre* sería la síntesis de los dos términos quechua *amawta* (maestro, entendido como aquel que enseña) y *yachaj* (maestro como aquel que sabe, el científico). Para una discusión del término, ver Carvalho (2021a) y Carvalho y Vianna (2020).

³ Sobre la teoría y el método del Encuentro de Saberes, ver Carvalho (2019a, 2019b, 2020a, 2020b, 2021b); Carvalho y Flórez (2014a, 2014b, 2018); Carvalho, Flórez y Martínez (2017) y Carvalho y Vianna (2020).

experiencia de relacionarse con el cosmos como un ser vivo. Dicha actitud es radicalmente distinta de la forma en que se practican las disciplinas, los cursos y los procedimientos de enseñanza e investigación en nuestras universidades, marcadas todavía por una objetivación del ser humano, la naturaleza y el cosmos como un todo. Creemos que solo al establecer la escucha y el diálogo con los *mestres* y *mestras* de los pueblos tradicionales podemos adquirir una conciencia amplia, más allá de la mera comprensión intelectual o teórica, de cómo todavía reproducimos una epistemología totalmente inadecuada para una vida basada en un equilibrio con el cosmos.

Antes de avanzar, aclaremos que existe en Brasil, desde 2007, una política de Estado para lo que se definió como “pueblos y comunidades tradicionales”. A efectos de políticas públicas y acceso a derechos, el Ministerio de Ciudadanía maneja la siguiente definición oficial: “Los pueblos y comunidades tradicionales son grupos basados en culturas y valores diversos, que se asemejan entre sí por el hecho de dedicarse al vínculo extensivo con los territorios y a la gestión de especies vegetales y/o animales como actividad económica y de subsistencia”. Muchas veces son definidos por las características ecológicas de los ambientes donde viven y las actividades económicas que desarrollan, casi siempre de base artesanal, con un mínimo de recursos industriales, de economía no monetarizada (como en el caso de las naciones indígenas), economía solidaria, o en sistemas de cooperativas de pequeña escala. Son los grandes conocedores de los biomas y sus diversos ambientes específicos y realizan, en pequeña escala, el ideal ecosocialista y comunitario de vida. Los más conocidos son las 305 naciones indígenas que hablan alrededor de 200 idiomas distintos; *quilombolas* (cimarrones o palenqueros); gitanos, extractivistas; recolectores (de castañas, mariscos, flores, frutos); pescadores artesanales; artesanos de diversos materiales (barro, paja, madera, semillas, etc.); y las comunidades religiosas de origen africano (candomblés y jurema, entre otros). Es esta gran diversidad de pueblos y comunidades, de las cuales los indígenas son una parte importantísima, la que es portadora de vastos sistemas de

conocimiento, radicalmente distintos del sistema occidental moderno y fundamentados en una pluralidad de epistemologías que tienen en común, entre otras características, la capacidad de relacionarse con el cosmos vivo, al cual los seres humanos se ven totalmente integrados.

El objetivo de esta introducción es establecer un contraste entre este modo de vivir y de saber y el modo de vivir y saber basado en la episteme occidental moderna, que reproducimos en nuestra academia; y a partir de este contraste, intentaremos formular un nuevo modelo de convivencia, no más monoepistémica sino pluriepistémica, en que los saberes de los pueblos y comunidades tradicionales ocupen un espacio en la enseñanza universitaria y en la investigación en igualdad de condiciones con el nuestro.⁴

Entre tantos aspectos que marcaron la revolución científica occidental, de la cual nuestra academia es heredera, llamó especial atención para la dualidad formulada por René Descartes en 1641 entre dos sustancias totalmente distintas y desconectadas: la cosa pensante (*res cogitans*) y la cosa extensa (*res extensa*). Ese paradigma dualista específico fue el que mayor impacto tuvo en la sociedad, la cultura y en la relación del ser humano con la naturaleza en el mundo occidental, inicialmente, y en todo el mundo, después, con el colonialismo e imperialismo de él derivados. Se puede decir que su impacto fue psico-socio-cósmico,⁵ en por lo menos tres aspectos: cambió la psicología del científico y del académico, que se vieron como sujetos separados de la naturaleza; cambió la dinámica social al crear una esfera de interacción propia de las situaciones de

⁴ Lo que proponemos acá dialoga directamente con la presentación de Simón Yampara Huarachi en este libro, del Paradigma Suqqa basado en la cosmoconvivialidad de los pueblos originarios andinos que propicia la cohesión e intercambio de energías de los mundos bióticos: "Sistemas de vida, epistemologías y educaciones para tiempos de crisis".

⁵ Utilizo este término como un homenaje póstumo a mi gran amiga Gitanjali Dhingra de Guevara, autora de *Juego Cósmico* (1976), que así definió el concepto hinduista clásico de *dharma*: "Orden psico-socio-cósmico que mantiene el universo en existencia (1976, p. 247).

opresión modernas, como la esclavitud atlántica, el colonialismo y el capitalismo, que pasó a prescindir del afecto y de lo sensorial; y cambió nuestra relación general con el cosmos, marcada por la indiferencia y la objetificación radical, tanto respecto a la naturaleza como al propio ser humano. Ese nuevo modo fundamentalmente destructivo de acercarse al mundo es distinto de todos los anteriores de Occidente y, arriesgo a decir, en todas las civilizaciones conocidas, en todos los tiempos. Además, las universidades a las que estamos vinculados, salvo excepciones, siguen integralmente ese modo de organización del conocimiento.

Para entender por qué el dualismo cartesiano es inadecuado para la construcción de un modo de vivir equilibrado e integrado con la naturaleza en cualquier lugar de la tierra, pensemos en las consecuencias de la intransitividad entre las dos sustancias. En la medida en que la *res cogitans* no mantiene ninguna frontera móvil con la *res extensa*, esa epistemología nos impone el ejercicio de una desconfianza esencial de cualquier guía o intuición segura que puedan ofrecernos los sentidos para comprender el mundo. Como derivación de ese principio, Descartes propone la sospecha del gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído, porque todos ellos, creía él, nos conducen al error y nos apartan de la ciencia. Todo esto trató de demostrarlo en el famoso argumento de la cera:

Tomemos, por ejemplo, esta cera: acaba de ser retirada del panal, aún no ha perdido todo el sabor de su miel, retiene algo del olor de las flores de donde fue recolectada; su color, figura y tamaño son claros; es dura, es fría, es fácil de tocar y, si se la golpea con el dedo, emite un sonido; allí están, en fin, todas las cosas que parecen requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido de la manera más distinta. Pero he aquí que mientras hablo es acercada al fuego: pierde los restos de sabor, el olor se esfuma, cambia el color, desaparece la figura, crece el tamaño, se vuelve líquida, se calienta, apenas se la puede tocar, y si ahora la golpeas no emite sonido. ¿Permanece acaso todavía la misma cera? Hay que confesar que permanece, nadie lo niega, nadie dice otra cosa (p. 30.).

El ejemplo de la cera puede extenderse a las plantas, animales, lagos, ríos, cascadas, montañas, etc. En el lado de la *res extensa*, la naturaleza viva sencillamente desaparece. Lo que esa epistemología quiere ofrecer como avance del conocimiento es que ninguna manifestación del cosmos posee una cualidad intrínseca o insustituible. Todo lo que se presenta como una manifestación singular de la naturaleza es considerado como un elemento digno de valor y conservación frente al potencial de transformación de la cosa extensa que es manipulada como un objeto.

Al eliminar el plano sensible de la relación con lo extenso, fueron también eliminados la sensación y el afecto del sujeto de la ciencia: sin afecto ni sensación, este sujeto vaciado de la epistemología cartesiana no tiene biografía, ni pertenencia comunitaria, ni ascendencia. Además, no acumula culpa ni perdón. Comprometido exclusivamente con su contribución para el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas, ese sujeto no siente compromiso histórico ni tiene que ser solidario con la emancipación de los pueblos del mundo sometidos a la opresión de las clases dominantes al mando del capital. La supuesta neutralidad científica que tanto se predica en el mundo académico (y que fundamenta la maquinaria tecnológica que posibilita la dominación) puede anclarse como referencia en la *res cogitans*: cualquier versión que el cosmos presente en un determinado momento da igual para quien, situado en la universidad, piensa cartesianamente. Calcular, controlar y utilizar se convierten en los verbos de esta nueva actitud científica iniciada por Roger Bacon y que Descartes llevó a su plena realización. El diálogo, la participación y la interacción con el cosmos son actitudes que fueron disminuyendo desde entonces, adonde quiera que esa visión de mundo se haya instalado.

Paralelo a los dos cofundadores mencionados, Galileo Galilei (2008) expresó su opinión lapidariamente cuando dijo que debemos aprender el lenguaje de la naturaleza, y ese lenguaje es geométrico. En sus palabras, “la filosofía está escrita en este libro muy amplio que está constantemente abierto frente a nuestros ojos, es decir, el universo, pero él no puede ser entendido hasta que no hayamos

aprendido el lenguaje y nos hayamos familiarizado con los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y las letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin ellas es humanamente imposible entender una sola palabra, y estaríamos caminando sin rumbo en un labirinto oscuro” (p. 183).

El proyecto de matematización del cosmos hizo posible la ampliación y el perfeccionamiento de las máquinas de guerra, la dominación territorial, la esclavización y el genocidio de los pueblos indígenas y africanos, y la explotación de la naturaleza en todas las regiones del mundo, adentro y fuera de Europa. Dicha visión mecanicista del mundo fue congruente con la consolidación del capitalismo como sistema económico de escala mundial, la expansión global del colonialismo europeo y con el imperialismo de los países europeos hasta el siglo XIX y de los Estados Unidos a partir de mediados del siglo XX hasta ahora. Hay que insistir en este tema porque, a pesar de las críticas de la comunidad científica a lo largo de todo el siglo XX, ese paradigma es todavía dominante en la formación de nuestros universitarios en la mayoría de los cursos (Ingeniería, Arquitectura, Medicina, Agricultura, Veterinaria, Ciencias Económicas, entre otros) y también en la administración universitaria. Y son los profesionales formados por nosotros, según ese paradigma, los contratados para seguir con la destrucción del cosmos.

Un caso emblemático de este cosmicidio es la práctica de deforestación para la plantación de soja y otros monocultivos en Brasil conocido como *correntão* (la corriente gigante): dos tractores enormes se colocan en líneas paralelas para que avancen sincronizados sobre la selva virgen, y entre ellos se fija una gruesa cadena de hierro, con una potente capacidad de tracción. A medida que se desplazan por el bosque, todas las especies de plantas existentes entre las corrientes, que a veces se encuentran a una distancia de medio kilómetro entre una y otra, son arrastradas y destruidas por completo, desde arbus-tos muy pequeños hasta árboles gigantescos. Y todos los animales, pequeños y medianos, que viven en la zona y se alimentan de los frutos, hojas o raíces de esos árboles mueren por el impacto con las

cadena o huyen desesperadamente, abandonando sus madrigueras, ramas o ramajes de los árboles y plantas donde construyen sus refugios y viviendas.

Como un avatar ampliado de la cera quemada descrita por Descartes, el *correntón* elimina todas las rugosidades del terreno, los accidentes geográficos y orográficos, singularidades paisajísticas, nichos especiales, espacios internos contrapuestos o angulares, claros, capoeiras, bosques cerrados, desniveles verticales, árboles firmes y duros, plantas menores plegables al viento, hormigueros, madrigueras, manantiales, rápidos y tantos otros signos del gran lenguaje cósmico, físico y no físico. Dicho en la teoría de Mijail Bajtín, un cosmos políglota y heteroglósico, lugar de innumerables conversaciones y diálogos entre miles de especies vegetales y animales y de fenómenos naturales (como la lluvia, los vientos, los truenos, relámpagos, etc.), colapsa y pasa a hablar un solo idioma: el de una especie vegetal que también es sometida a una intervención genética, que la transforma en una voz anómala de su propia especie dentro de la gran polifonía del cosmos viviente. Pasamos así de la poliglosia a la monoglosia, del dialogismo generalizado a un espacio discursivo monológico.⁶ Los conductores de estos tractores de Moloch son absolutamente insensibles a la diversidad de vida que destruyen e ignorantes de este lenguaje del cosmos viviente, que intentarán silenciar para siempre.⁷ En la obra magistral *Muerte de la Naturaleza*, Carolyn Merchant cuenta la historia de la revolución científica como una violencia patriarcal contra la naturaleza: todo el poder de las máquinas para la minería, el corte de florestas enteras, la desviación de ríos, inundación de cascadas, etc., puede compararse con un estupro contra el cuerpo femenino de la tierra, que tradicionalmente ha sido tratada como una mujer, madre nutricia, viva, y que con la ciencia cartesiana se volvió una máquina inerte (Merchant, 2020).

⁶ Para una síntesis de los ricos conceptos bajtinianos, ver Tzvetan Todorov (2012).

⁷ Como argumenta Morris Berman (1987), la ciencia newtoniana moderna, intrínsecamente conectada con el capitalismo, impuso un silencio completo al cosmos.

En la dirección opuesta del *correntón*, el Encuentro de Saberes es el lugar para promover el conocimiento de la diversidad y la diferencia cósmica, como si los tractores dieran una marcha atrás e hicieran brotar de nuevo todas las formas de vida que habían destruído, como diría el *mestre* Antonio Bispo (2019), esa corriente destructora de la biodiversidad es una versión concreta de la instalación del mono-teísmo como un estado mental intolerante en forma de monocultivo agrícola o ganadería predatora de larga escala. O sea, en la dirección opuesta de ese discurso monológico, los *mestres* y *mestras* indígenas, *quilombolas* y de los demás pueblos tradicionales buscan escuchar atentamente a las lenguas de la naturaleza y son capaces de descifrarlas dialogando con su entorno, puesto que cambian de un ecosistema a otro.

Si el cosmos es silenciado con base en esa episteme (literalmente) insensible, el tan aclamado argumento de Galileo sobre el lenguaje del universo presenta una lógica circular, pues hace que la conclusión a que desea llegar induzca la formulación de la pregunta. Al fin y al cabo, Galileo afirma que el cosmos habla el lenguaje que él mismo entiende, que es el matemático. Parece autocomplaciente que transfiera a todo el cosmos el lenguaje específico que él mismo ayudó a crear. Incluso, él necesita afirmar el lenguaje matemático como el único lenguaje del cosmos, aparentemente, el único que él mismo conocía. Si la relación con el cosmos incluyera la atención al lenguaje de las plantas, los animales, los vientos, los truenos, los pájaros con sus miles de cantos, Galileo tendría que reconocer su ignorancia y dar paso e importancia a otro tipo de sabedores y sabedoras de los pueblos tradicionales, la mayoría de ellos formados en la oralidad, es decir, fuera de la tradición científica letrada. En una obra reciente, destinada a defender el panpsiquismo, Philip Goff elabora con detalle lo que él llama de “error de Galileo”: “con respecto a su proyecto, de hecho, él se equivocó en sendos aspectos: los modelos matemáticos nada nos dicen acerca de la naturaleza intrínseca de la materia, pero precisamente, por este motivo, ellos tampoco excluyen la realidad de las cualidades sensibles. En 1623, Galileo quitó las

cualidades sensibles del mundo físico. Trecientos años después, en 1927, Bertrand Russell y Arthur Eddington finalmente encontraron un camino para traerlas de vuelta” (Goff, 2019, p. 148).

Reacciones a la epistemología del cosmos inerte

Cuando hablamos de las epistemologías del cosmos vivo, señalamos las formas de vivir de los pueblos tradicionales que ejercitan paradigmas científicos no-materialistas. Y si el materialismo redujo la fuente de legitimación del conocimiento a un modelo único de relación con el cosmos, como si este fuera un objeto silencioso e inerte, los pueblos tradicionales operan con diferentes modelos que, aunque mantengan diferencias epistémicas entre sí, parten conjuntamente del principio de que el cosmos interactúa con nosotros y se expresa como sujeto en diversos lenguajes, muchas de ellas no reductibles a la matematización. El Encuentro de Saberes surgió en Brasil precisamente para promover los saberes de los indígenas, afrobrasileños y de los demás pueblos tradicionales a la par con los saberes académicos eurocéntricos y promover el diálogo entre la epistemología occidental hegemónica y las epistemologías del cosmos vivo. Por ello, se sitúa en un punto de intersección de varias dimensiones:

a) Crisis civilizatoria y ecológica

En el nivel más abstracto, tenemos harta evidencia de que el COVID-19 y el calentamiento global manifiestan la crisis de un modelo destructivo de civilización, basado en el desarraigo de la naturaleza; en la elección del monocultivo y envenenamiento de la tierra y de los ríos; de la deforestación ilimitada de los bosques y la intensificación del modelo de vida urbana técnicamente artificial y contaminante del medio ambiente.

b) Crisis del paradigma científico hegemónico

Las propuestas epistémicas alternativas al modelo dualista y mecanicista cartesiano-newtoniano, formuladas por Goethe en el siglo XVIII y por Marx y Engels en siglo XIX, siguen plenamente vigentes hoy. Más aún, desde la mitad del siglo XX, las señales de la crisis de ese modelo han crecido exponencialmente y daremos ejemplos de teorías disidentes más adelante. El Encuentro de Saberes ofrece una metodología dialógica e intercultural adecuada para comparar esas nuevas teorías occidentales con las epistemologías de los pueblos tradicionales, con las cuales mantienen afinidades.

c) Reconocimiento de los pueblos tradicionales

Al enfrentar las dos crisis anteriores, nuestro esfuerzo como académicos latinoamericanos debe ser el de reconocer, colaborar, apoyar y promover los conocimientos y formas de vida de los pueblos tradicionales de nuestros países. Con el Encuentro de Saberes complementamos nuestra pertenencia a la academia hegemónica con los intercambios que establecemos con los pueblos tradicionales. Dicho vínculo asume un papel descolonizador porque nos anima a encontrar nuestras propias formas de superar las dos crisis definidas anteriormente; y cesar de reproducir, como si fueran nuestras, las ideas generalizadas constantemente en los países centrales de Occidente.

d) Reconocimiento de los *mestres* y *mestras* de los pueblos tradicionales

Además de valorar el conocimiento de los pueblos tradicionales, también valoramos a sus *mestres* y *mestras*. Las iniciativas de lucha contra la pandemia desarrolladas por las comunidades indígenas convocan casi siempre su papel en los hechos de prevención, cuidado y producción de la medicina con la utilización de plantas y de otros procesos de sanación física, mental y espiritual. Es el caso, por ejemplo, como relata María Eugenia Belaúnde en este libro, de la maestra de raíces shipibo-konibo Mery Fasabi, que desarrolló un tratamiento contra el COVID-19 a base de la planta *matico* [*Piper aduncum*]. Igualmente, en Brasil, varios *mestres* concededores de plantas medicinales de grupos

indígenas, entre ellos los guarani kaiowá del estado de Mato Grosso do Sul, los tikuna del Amazonas, los xerente de Tocantins y los hunikuin y demás grupos del Acre, han producido medicinas contra el COVID-19 que han salvado muchas vidas. Una *mestra* indígena brasileña, equivalente de Mery Fasabi, es María Tupinambá, de los pueblos tupinambá del estado de Bahía. Los espíritus de su tradición (llamados *encantados*) le dictaron la fórmula de la medicina, también análoga al *matico* peruano: una composición con base en una planta llamada *Tapete de Oxalá* ou *Hortelã grosso* (menta gruesa), al cual se añade *Alfazema* (lavanda), *Erva cidreira* (hierba de limón), *Algodón*, y *Hoja de Santa Bárbara*. Los encantados dijeron a María que difundiera la receta y el tratamiento en las redes sociales; y así como las personas se comunicaban entre las aldeas para enseñar la medicina, ella dijo que las hojas también se comunicaban entre ellas. Tomando como ejemplo la búsqueda de la medicina contra las enfermedades, la valoración de las *epistemes* y las ciencias de los pueblos originarios lleva inevitablemente a la valoración de sus *mestres* y *mestras*. Un área de gran prioridad para trabajar el conflicto epistémico entre el saber académico occidental y el saber de los *mestres* tradicionales es el área de la salud y la confección de medicinas, industriales o naturales.

Para la farmacología, que hace parte integral del modelo biomédico dominante, cuando se trata de preparar una nueva medicina, los distintos ejemplares de una misma especie de planta que fueron cosechados son intercambiables, porque se trata de una relación entre sujeto-objeto absolutamente impersonal. La farmacología occidental opera entonces con dos abstracciones y despersonalizaciones: las plantas de la misma especie son intercambiables y los científicos que las estructuran y manipulan también lo son. Además, para la ciencia médica occidental no hay planta como ser vivo: lo que existe es un remedio, producido industrialmente a través de un proceso químico de aislar un determinado principio activo presente en la planta; y cualquier farmacólogo cualificado puede llevar a cabo los procedimientos químicos para la manipulación de los ejemplares

de la planta y confeccionar la medicina. Este remedio, pura materia inorgánica, actuará en el cuerpo, pura materia orgánica del paciente, y operará transformaciones químicas que restaurará la condición saludable al cuerpo enfermo.

La epistemología de la *mestra raizeira*⁸ Lucely Pio, originaria de una comunidad palenque y docente del Encuentro de Saberes en la Universidad de Brasilia, opera con dos principios inversos: en primer lugar, para ella cada planta es única, y no un ejemplar anónimo de una especie; y será elegida como elemento básico para la preparación de la medicina en función de la relación establecida con aquella planta en el momento de la cosecha. En segundo lugar, cada *raizeira* es única y realiza su ciencia de forma singular e intransferible (aunque basada, por supuesto, en un mismo sistema general de conocimientos). Antes de salir de casa para ir a cosechar las plantas, ella debe rezar, mantener el corazón puro, pensar solo buenos sentimientos; no sentir rabia, ni odio ni rencor y no decir malas palabras. En el caso de Lucely, como típica de las *mestras* de las plantas medicinales, la ciencia médica tradicional de las plantas se realiza con el contacto y la interacción, o intercambio, entre tres sujetos vivos: la *raizeira*, que se prepara incluso espiritualmente antes de dirigirse a la floresta para cosechar la planta; la planta, que es viva, sensible, que está protegida por otras plantas amigas y que acepta donar su poder de sanación a la *mestra* al sentir que esta se encuentra en un estado purificado, o de equilibrio, emocional y afectivamente; y el paciente, que acepta ser curado por la planta en un régimen de doble confianza: confía en la *raizeira* y confía en la planta. La ciencia de la *raizeira* es relacional, intersubjetivista e interespecificista, jamás es positivista; y su medicina es holística, integrada, y no alcanza solamente el cuerpo físico de la persona enferma. La medicina alopatía occidental es positivista, se concentra exclusivamente en el cuerpo

⁸ En Brasil, *raizeira* (y *raizeiro*) es el término utilizado para denominar a las conocedoras de las plantas medicinales, que pueden llamarse (entre otras denominaciones) *yerbateras* en Colombia. Utilizaré el término *raizeira* de ahora en adelante.

y es fragmentada, especializada, secciona las partes del cuerpo. Una universidad pluriepistémica deberá tener una Facultad de Farmacia que enseñe las dos epistemes: la de la planta muerta de la ciencia occidental y la de la planta viva de las *mestras* y *mestres* de los pueblos tradicionales. Esas dos epistemologías son incompatibles, pero la universidad tiene que crear las condiciones para que puedan convivir en un régimen de complementariedad y respeto mutuo.

e) Crisis del modelo de institución académica (universidades e institutos de investigación)

Las crisis del paradigma científico hegemónico y del modelo de civilización occidental capitalista fueron creadas y se reproducen en las universidades e institutos de investigación. Muchos científicos y académicos discuten y profundizan la crisis paradigmática de la ciencia; otros discuten cómo esta crisis influye y es influida por la crisis de la civilización; y casi todos desarrollan sus reflexiones posicionados en las universidades. Sin embargo, raras veces asocian las dos primeras crisis con el modo específico de saber académico que históricamente contribuyó para su reproducción.

Una de las primeras respuestas sistemáticas y consistentes a la episteme ahora en crisis fue la obra científica de Goethe, de cual se destaca su maravilloso estudio *La metamorfosis de las plantas* (1790). En este tratado científico, todo es vida y transformación creativa, productiva, diferenciadora, detallada y estimulante de lo sensible y de la percepción humana. Cuando Goethe afirma que todo en la planta es una flor, las innumerables partes de la planta siguen vivas y presentándose, con su brillo, a nosotros, sin que la flor las elimine o destruya. De ahí que él anuncie las bases de otra ciencia en la que lo cuantitativo no destruya lo cualitativo, en que el plano abstracto no silencie la apariencia fenoménica de los seres vivos, en que el conocimiento verdadero del mundo sea más amplio que el conocimiento matematizable. No debe sorprendernos, por lo tanto, que las epistemologías que sostienen el conocimiento de los *mestres* y las *mestras*

de los pueblos tradicionales mantengan afinidades y sean compatibles con la epistemología goetheana.

Goethe (2002) estimulaba apasionadamente la intensificación de la expansión de nuestra capacidad sensorial: “Cada nuevo objeto, bien contemplado, abre un nuevo órgano en nosotros” (p. 204). Como los pueblos tradicionales, su epistemología no es antropocéntrica, pues no admite una separación entre el ser humano y el cosmos. “El hombre se conoce a sí mismo solo en la medida en que conoce el mundo, del cual toma conciencia solo en sí mismo como toma conciencia de sí solo en él”. Para Goethe, bien así como para los *mestres* de los pueblos tradicionales, percepción y cognición no se separan; por el contrario, están integradas como mente y cuerpo se integran: “mi pensamiento no se separa de los objetos, sino que los elementos de los objetos, sus imágenes sensibles, confluyen en él y son íntimamente penetradas por él; que mi ver es ya un pensar, y mi pensar un ver” (p. 211).⁹

Si comparamos el saber de los *mestres* y las *mestras* con el saber de los académicos, vemos que la revolución científica amplió el conocimiento físico-matemático sobre el cosmos, pero provocó también el crecimiento de muchas áreas de ignorancia cósmica, consecuencia de la pérdida de la relación directa con la naturaleza. Dicho de otro modo, la epistemología moderna ha hipertrofiado el intelecto y simultáneamente ha atrofiado el percepto. En la dirección opuesta, y más próximo del acercamiento goetheano, el diálogo con *mestres* y *mestras* promueve, para los estudiosos, una reeducación de los sentidos y su reintegración con el propio intelecto.

Después de Goethe, la segunda respuesta al paradigma clásico fue la de Karl Marx, que fundó una tradición de teoría crítica basada en el materialismo. Con los fundamentos de su epistemología materialista, expresada en su versión inicial en los *Manuscritos*

⁹ He elaborado otros aspectos de la epistemología goetheana en mi otro artículo en este libro. Un estudio sobre la epistemología científica de Goethe como alternativa específica a la ciencia de tipo newtoniano ha sido realizado por Dennis Sepper (2002).

económico-filosóficos, Marx se separó del dualismo cartesiano al situar la condición humana como constitutivamente conectada con la naturaleza, sin el cual ella no sobreviviría, y a la cual ella aporta su propia vida, que de ella hace parte. “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza mientras no sea un cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza significa: la naturaleza es su cuerpo, con el que tiene que permanecer en un proceso continuo para no morir. Que la vida física y mental del hombre esté interconectada con la naturaleza no tiene otro significado que el de que la naturaleza está interconectada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza” (p. 84). Marx avanza todavía más, postulando una inseparabilidad, no solamente del hombre y la naturaleza, pero del pensamiento y la naturaleza sensible, “El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el lenguaje, es naturaleza sensible” (p. 153).

A partir de estas formulaciones del joven Marx, la idea de una *res extensa* separada de la *res cogitans* ya no es apta para tratar el entendimiento de que el hombre y la naturaleza son uno. Además, Marx diría que esta misma postura que opone el sujeto pensante a la naturaleza, sería ya el efecto de lo que él concibió como la alienación del hombre de su ser genérico. En términos de Marx, la concepción de un cosmos vaciado de sus cualidades expresivas y que puede ser instrumentalizado libre e infinitamente, y de forma supuestamente inagotable, es ya un paralelo, en el ámbito del pensamiento, del movimiento histórico de expansión del mercantilismo en el camino hacia la consolidación del modo de producción capitalista, que romperá definitivamente con la conexión (fundacional de nuestra especie) del ser humano con la naturaleza.

Desgraciadamente, el materialismo marxista posterior a Marx, aunque haya admitido que el hombre hace parte de la naturaleza, dio un énfasis excesivo a la dimensión del trabajo y la reproducción material de vida y volvió a tratar a la naturaleza como un objeto, y ella en gran medida fue silenciada frente al análisis racional de la economía política. O sea, es innegable que el marxismo se ha detenido

en la dimensión de la naturaleza, la cual podemos concebir como la parte física del cosmos. Más complejo aun, la formulación de Marx del pensamiento exteriorizado como parte de la naturaleza sensible lo colocó próximo a una posición que podríamos llamar de un monismo. Sin embargo, no defendió el pensamiento como un atributo también de las demás especies vivas y los seres inanimados (o “inmateriales”, como podemos definir a los espíritus y los fenómenos de la naturaleza). En este sentido, no logró trascender el paradigma antropocéntrico, lo que lo mantuvo en compañía de los defensores del cosmos inerte. Podemos, en este sentido, identificar una crisis epistemológica de la teoría marxista que atravesó a todo el siglo XX, y que se vuelve nítida si intentamos utilizarla para establecer un diálogo interepistémico con los saberes de los pueblos tradicionales. Daré ejemplos de un autor marxista que elaboró algunos de los límites epistémicos de esa teoría.

Herbert Marcuse fue un pensador emblemático tanto de la potencia como de la insuficiencia de la teoría crítica de tradición marxista surgida en el siglo XX. Se anticipó al debate actual al introducir el tema de la crisis ecológica como parte de su propuesta de emancipación de la actual sociedad capitalista industrial avanzada, que ha provocado en todos nosotros lo que él llamó una “sensibilidad mutilada”. La forma de superar esta alienación específica de nuestra época es desarrollar una “sensibilidad radical”; o, alternativamente, una “nueva sensibilidad”, que influya en la razón para formular categorías que lleven a una transformación de nuestra relación actual de desconexión con el mundo. Marcuse (1973) previó esta estimulación de los sentidos para superar su pasividad constitutiva de la episteme clásica, ejemplificada por el modelo kantiano de la prescripción *a priori* de los sentidos:

Hay quizás otras síntesis también, mucho más concretas, más ‘materiales’, que pueden constituir un *a priori* de la experiencia (por ejemplo, histórica). Nuestro mundo aparece no solo en las formas puras del tiempo y del espacio, sino asimismo, y simultáneamente, como

una totalidad de cualidades sensoriales que no son objeto únicamente de la vista (sinopsis), sino de todos los sentidos humanos (oído, olfato, tacto y gusto). Y es justamente esta constitución cualitativa, elemental, inconsciente –o más bien, preconsciente– del mundo de la experiencia, esta misma experiencia primaria, la que debe cambiar radicalmente si es que el cambio social ha de ser un cambio cualitativo radical (pp. 74-75).

Lo que él proponía es que ya no se trata solo de una nueva forma de vivir con la naturaleza (en realidad, una forma que solo es nueva para nosotros, ya que esta ha sido durante mucho tiempo la forma de vida de los pueblos tradicionales), sino de otra forma de relacionarse con ella. Esta forma sería, como nos indican los *mestres*, aprender los lenguajes del cosmos. Asimismo, Marcuse imaginó que una liberación futura de la sociedad industrial avanzada no sería un “retorno a un estado pretecnológico”; además, admitía que, cuando ocurre una reconducción liberadora del papel de la ciencia y la tecnología en la sociedad (que solamente podrá ser socialista), “algunas bases de las cualidades perdidas del trabajo artesanal podrían resurgir sobre una nueva base tecnológica” (p. 71). Más de una vez, Marcuse creyó que estaban perdidas las inmensas y sofisticadas cualidades artesanales de nuestros pueblos indígenas y tradicionales. Y más, pienso que la “nueva sensibilidad” que debemos construir no es tan nueva, porque se asemeja a la sensibilidad que los pueblos tradicionales siempre tuvieron. Para traducir su pensamiento a los días de hoy, debemos desarrollar una teoría crítica pluriépistémica, reflejo de una conciencia psico-socio-cósmica, adquirida en la interacción académica con los *mestres* y las *mestras* y que no se limite a promover un cambio social, tal como Marcuse proponía, sino un cambio socio-natural; pues, si ya no podemos vernos como sociedad, compuesta de seres humanos que se relacionan con la naturaleza no solamente como un objeto para la reproducción de nuestras vidas, sino como parte constitutiva de ella, cualquier cambio significativo de la sociedad lo será también de la naturaleza.

Al criticar el paradigma cartesiano-newtoniano, Marcuse propone utópicamente una reanudación de la integración ampliada del intelecto y los sentidos. Según su análisis, la atrofia de lo estético y lo sensible fueron causadas por el avance ininterrumpido y generalizado de la sociedad industrial avanzada, que hipertrofió el rol de la racionalidad técnica (y la tecnología de ella derivada) con las prótesis físicas y simbólicas que impusieron a nuestros cuerpos y a nuestra conformación psíquica, en todas las dimensiones de la vida. Como una de las respuestas a esa crisis, Marcuse trató de recuperar la dimensión estética, que cuenta, entre otros recursos, con la facultad mimética como un camino expresivo e intelectual de reconexión libre del lenguaje humano con el lenguaje de la naturaleza: “la forma estética en el arte tiene la forma estética de la naturaleza como correlativa o, más bien, como *desiderátum*” (p. 78).

Este argumento tiene resonancia con la teoría de Walter Benjamin (1971), su colega, también marxista, de la Escuela de Frankfurt, sobre la facultad mimética: “Puesto que es evidente que el mundo perceptivo del hombre moderno no contiene más que escasos restos de aquellas correspondencias y analogías que eran familiares a los pueblos antiguos; el problema aquí consiste en determinar si se trata de la decadencia de esta facultad o más bien de su transformación. A propósito de la dirección en la cual esta podría producirse, algo se puede inferir, aunque sea indirectamente, de la astrología” (p. 168).

Como típicos pensadores modernos, ambos atribuyeron la facultad mimética al pasado de la humanidad, es decir, a los así llamados “pueblos antiguos” en cuya categoría incluían a los no-europeos de hoy: africanos, indígenas, asiáticos, entre otros, y no tomaron en cuenta que ella sigue viva, no solo en el circuito letrado de la astrología occidental, sino también entre los pueblos indígenas y los demás pueblos tradicionales. Aunque no hayan tenido noticia directa de sociedades que se conectan con el cosmos vivo, Marcuse y Benjamin señalaron, por lo menos, la posibilidad de la existencia de habilidades humanas cultivadas, sea en el pasado o el presente, por pueblos tradicionales que todavía resisten al modo de vivir deshumanizador

del capitalismo, y también de la reducción de esas habilidades bajo el materialismo de la tradición marxista.

Muchos *mestres* y *mestras* desarrollan plenamente la facultad mimética en sus habilidades. Las *raizeras*, por ejemplo, identifican el poder de cura de las plantas al observar semejanzas entre su apariencia –el color, el brillo, la rugosidad, la forma de la hoja, de la flor, la semilla, etc.– y los órganos y la anatomía del cuerpo humano. Asimismo, el chamanismo, el trance, las artesanías, las danzas, los rituales, tanto los de los pueblos indígenas como de los afro, todos incluyen el lenguaje mimético, muchas veces ampliado exponencialmente entre los géneros expresivos utilizados: un fenómeno natural; un tambor; un instrumento musical que puede sonar como un pájaro; y además, el instrumento puede estar pintado con la representación de dicho fenómeno. En resumen, el mundo de los *mestres* y las *mestras* es el mundo de la mimesis viva como un lenguaje, siempre en varios órdenes, siempre dinámica y abierta a la expansión metonímica de las conexiones y creaciones miméticas que surgen, naturales o internaturales (cuando nosotros nos incluimos en esa cadena). En el Encuentro de Saberes ya hemos mantenido una actitud regular, continua e instituyente de intercambios, diálogos y aprendizajes con los *mestres* y las *mestras* de los pueblos tradicionales sobre temas varios (epistémicos, éticos, políticos, ambientales, ecológicos). Este aprendizaje resultó en una iniciación básica en ese lenguaje cósmico. Hagamos un ejercicio sencillo de imaginación mimética.

Tal como lo pusimos en el epígrafe, Marx encontró, en su doctrina naturalista que proponía unificar la oposición entre materialismo e idealismo, la reciprocidad objetivante de la planta en relación con el sol y del sol en relación con la planta. Unificando ahora el naturalismo con la epistemología del cosmos viviente, hay una planta que expresa la relación de todas las plantas con el sol y también la relación del sol con todas ellas, no a través del lenguaje humano, sino del lenguaje mimético de la naturaleza: el girasol. Mientras otras flores viven y exteriorizan su dependencia de la estrella, el girasol imita su forma y su color, gira a su alrededor y de este modo actúa como

una flor que es una flor-sol; y al ser capaz también de imitar el giro del sol, al convertirse en noche para la mitad de las flores y día para la otra mitad, actúa como un sol-flor. El gran pensador trató al sol y a la flor como seres naturales. Ahora podemos señalar que, además de ser natural y sensible, el girasol condensa un amplio espectro de manifestaciones del lenguaje del cosmos: habla de sí mismo, de las demás plantas, habla del sol y de la matemática cósmica porque, más allá de toda la belleza de sus colores, su estética geométrica ejemplifica los números primos, pues está construido alrededor de un disco en espiral de semillas cuyas cantidades, tanto en el sentido horario como en el antihorario, ¡siguen la secuencia de Fibonacci! El girasol mimetiza el sol y es mimetizado, simultáneamente, por la mente científica humana.

Pasos hacia una nueva episteme occidental

Una discusión importante, surgida en las últimas décadas, es el estudio de los manuscritos inéditos de Marx acerca de los pueblos tradicionales de varios continentes. El punto central de esa conciencia ecológica de Marx y Engels es la identificación y denuncia de la ruptura metabólica de la relación de los seres humanos con la naturaleza, tema que ha sido analizado dos décadas atrás por István Mészáros (2001). La desconexión completa entre la producción y el consumo condujo a una pulsión de explotación sin límites de la naturaleza; según él, “el dominio del valor de uso característico de los sistemas reproductivos autosuficientes ha sido dejado atrás históricamente” (p. 74). Y esos son justamente los sistemas de vida de los pueblos indígenas.

El diálogo del marxismo contemporáneo con los pueblos indígenas se impone, por lo tanto, mediado principalmente por la agenda

ecologista, construida por varios autores en las últimas dos décadas.¹⁰ Entre los defensores y analistas de la ecología de Marx, o el ecomarxismo, están los estadounidenses John Bellamy Foster, Brett Clark y Paul Burkett, Jason Moore; el japonés Kohei Saito; el chino Chen Xueming; y el colectivo indígena The Red Nation. También Michael Löwy ha defendido fuertemente el ecosocialismo y admite la contribución de los pueblos indígenas para la construcción de una sociedad poscapitalista ecológicamente sostenible.¹¹ Con todo su avance teórico y político, los ecosocialistas, ecomarxistas, ecologistas y similares reconocen la necesidad de restaurar una relación no destructiva con la naturaleza, pero sus propuestas para la crisis ambiental se basan en la argumentación racional compatible con las ciencias exactas, económicas y biológicas. Además, se concentran en la construcción de modelos de relación sostenible de la naturaleza en las áreas concebidas como exclusivamente tecnológicas: la agroecología, el cultivo de animales en pequeña escala, el control del agua y del fuego, la automatización; etc. En este sentido, construyen sus agendas sin dialogar con el cosmos vivo y sin incluir las demás habilidades humanas sensoriales y espirituales. Con toda su conciencia de la crisis ecológica, siguen, paradójicamente, presos del tan cuestionado paradigma materialista y antropocéntrico del siglo XIX. Veamos un ejemplo de la agroecología.

Si definimos la naturaleza como un campo objetivo, material y exterior a nosotros, como se enseña en los cursos de agronomía en las universidades; y si definimos agroecología como una manipulación de la naturaleza definida en esos términos, aunque de un modo no destructivo y sustentable, entonces integrar la agroecología en el interior de las propuestas ecosocialistas o ecomarxistas sería relativamente fácil. Ocurre que las técnicas de cultivo de la tierra de

¹⁰ Este tema ha sido desarrollado con detalle en los textos de Sergio Villalobos-Ruminott y Juan Duchesne Winter en este libro.

¹¹ Para las obras de esos autores, ver Foster (2014, 2020); Foster y Clark (2020); Foster y Burkett (2017); Moore (2020); Saito (2017); Xueming (2017); The Red Nation (2021) y Löwy (2005, 2011).

los pueblos indígenas y tradicionales, en general, son ejecutadas simultánea y conjuntamente con otras prácticas que no entran en una concepción materialista de la naturaleza, y que pueden incluir el ejercicio y la interpretación o decodificación de señales de los fenómenos naturales y de los astros; la actuación posterior a partir de esas señales derivada de la actuación de la facultad mimética y otras conexiones panpsíquicas; y prácticas de oración, entre otras disposiciones espirituales, que también suelen estar involucradas en esas tareas aparentemente materiales de siembra, manejo y cosecha que llamamos agricultura o agroecología, con base en el sesgo particular de nuestras concepciones eurocéntricas modernas.

Podemos ofrecer dos ejemplos del Encuentro de Saberes. En el curso ofrecido en la Universidad Federal de Juiz de Fora, el *mestre* Geraldo Barbosa, reconocido como el “guardián de las semillas” (tiene en su chacra más de 200 especies distintas de semillas criollas –solamente de frijoles son más de 80; de arroz, más de treinta–), dictó las clases y enseñó a los estudiantes a sembrar al mismo tiempo en que tocaba música en un acordeón y cantaba. La actividad “agrícola” no es solamente racional, sino estética también. También en las universidades federales de Minas Gerais y sur de Bahía, el *mestre* de agroecología Joelson Ferreira –coordinador de la Red de los Pueblos que articula campesinos en cooperativa, comunidades indígenas, de palenques y de las religiones afrobrasileñas– enseñó que la agroecología integra el trabajo físico de preparación de la tierra para la siembra con los rituales sagrados, que implican la invocación de los espíritus, transe, ofrendas y decodificación de mensajes que puedan enviar a la comunidad (Ferreira, 2021). Se trata de una agricultura sagrada, dimensión paralela y complementaria de la parte política de organización de las cooperativas, en un régimen socialista. Además, para los pueblos tradicionales, la tierra no es inerte, es un ser vivo que dialoga constantemente con los seres humanos. Es esta concepción de la tierra como un ser vivo que no puede quedar afuera de las propuestas ecosocialistas y ecomarxistas, aun cuando algunos de ellos no incorporen la concepción de la tierra como sagrada.

Un movimiento crítico paralelo al ecosocialismo es el ecofeminismo formulado por, entre otras pensadoras, Carolyn Merchant, Marie Mies, Vandana Shiva y Yayo Herrero (Herrero, 2021). Como dice Shiva, “la marginación de las mujeres y la destrucción de la biodiversidad son procesos que van unidos. La pérdida de la diversidad es el precio del modelo patriarcal de progreso, que presiona inexorablemente en favor de los monocultivos, la uniformidad y la homogeneidad” (Mies y Shiva, 2014, p. 275). Si Carolyn Merchant conecta la episteme cartesiana-newtoniana con la destrucción de la naturaleza como un estupro contra su cuerpo femenino, Silvia Federici (2010) analiza la pérdida de los saberes de la mujeres en Europa con la llegada de la episteme patriarcal, denunciando un paralelo entra la opresión de género y la opresión epistémica: el cosmos vivo que propiciaba un gran saber acumulado por las mujeres (como el de las plantas medicinales), se vuelve cosmos muerto que elimina esos saberes e impone el saber médico (que se volvió después biomédico) de los hombres.

Sin embargo, el conocimiento de los *mestres* y las *mestras* de los pueblos originarios no se basa exclusivamente en la razón; por el contrario, ellos son capaces de activar innumerables facultades sensitivas, imaginativas, simbólicas y, más aún, del tipo de lo que genéricamente llamamos “espirituales”, como la comunicación con entidades, espíritus, experiencias de trance, visiones, intuiciones, sincronicidades, diálogos con animales, con plantas, con fenómenos de la naturaleza como los rayos y truenos, contactos telepáticos; además de otras facultades y habilidades para las cuales ni siquiera tenemos gramáticas o léxicos que hagan posible su definición, menos aún su descripción. Por ello, y delante de la grave cuestión del desequilibrio ecológico a escala mundial, ya no tiene sentido que sean solamente los académicos de formación eurocéntrica quienes vayan a enseñar a nuestros estudiantes universitarios una nueva conciencia ecológica: los *mestres* y las *mestras* de los pueblos y comunidades tradicionales deben compartir el aula con nosotros en la calidad de docentes.

Fuera del campo de debate marxista, otros autores han intentado enumerar las cuestiones no resueltas de la episteme occidental moderna (sobre todo la incapacidad de conectarse equilibradamente y de escuchar al cosmos) y dibujar los presupuestos de una episteme que sea capaz de dialogar mejor con las epistemologías de los pueblos originarios. Veamos algunos de estos autores.

Fritjof Capra, en el *Tao de la física*, expuso los paralelos epistemológicos entre la física cuántica y las tradiciones filosóficas de las religiones orientales, especialmente con el daoísmo, el budismo y el hinduismo. Este diálogo con el pensamiento oriental le permite poner en evidencia las limitaciones del paradigma cartesiano-newtoniano; y en *El punto crucial*, propone el pensamiento emergente de la sostenibilidad ecológica, lo que lo deja a un paso de iniciar el diálogo con los pueblos tradicionales del mundo.

Edgar Morin ha avanzado en la formulación del pensamiento de la complejidad y propone, además, la reorganización del conocimiento con base en la transdisciplinariedad. Las dos innovaciones teóricas avanzan en dirección a una reorganización del modelo humboldtiano de conocimiento que se instaló en las universidades de todo el mundo en los dos últimos siglos. La nueva actitud epistémica apoyada en la transdisciplinariedad puede considerarse equivalente a la polimatía constitutiva del modo de saber de los *mestres* y las *mestras*, formados para comprender en profundidad los dominios de la realidad muy distintos entre sí y transitar libremente entre ellos: las ciencias, las tecnologías, las artes y las experiencias espirituales.¹² Morin ha contribuido también a la teoría de la emergencia, un campo vasto, central para una unificación de varias ciencias exactas y biológicas y que complementa la interpretación cuántica del universo. Muchas estructuras de saber de los *mestres* y las *mestras* tradicionales

¹² Sobre la polimatía de los mestres y sus correspondencias con nuestras propuestas de transdisciplinariedad, ver Carvalho (2020b).

mantienen afinidad con varios tipos de procesos de emergencia que todavía no han sido estudiados y entendidos adecuadamente.¹³

Rupert Sheldrake es el biólogo que defiende las habilidades sensoriales y mentales (si es que se pueden distinguir unas de otras), basadas en su teoría de la resonancia mórfica, capacidad específica presente en cada una de las especies vivas, lo que le permite cuestionar profundamente el materialismo científico predominante. Sostiene, además, la realidad y la veracidad de fenómenos parapsicológicos, como la telepatía, la clarividencia y la comunicación interespecífica, lo que señala la superación de la conciencia antropocéntrica. Sheldrake, uno de los defensores del panpsiquismo, ha defendido con toda vehemencia que la conciencia no está limitada a nuestro cuerpo y se proyecta más allá de él; y la habilidad humana más recurrente de la conciencia extra-corporal, o a la distancia, es la telepatía.

Los fenómenos estudiados por Sheldrake, aunque circunscriptos empíricamente a su base social europea, y especialmente británica, son muy comunes entre los pueblos tradicionales, principalmente con los *mestres* y las *mestras* de las plantas medicinales, las *benzedeirás* (que curan por oración o bendición), los varios tipos de chamanismo, con plantas enteógenas o con transes estimulados por música y danza, entre muchos otros. O sea, Sheldrake ha desarrollado un metalenguaje científico heterodoxo y extravagante en el mundo occidental, que encontraría su realización plena si fuera aplicado como una herramienta para el diálogo e intercambio con nuestros pueblos originarios. Una de sus contribuciones principales para la perspectiva del diálogo interepistémico promovida por el Encuentro de Saberes es su intento de retomar las facultades sensibles, o el percepto multidimensional, como parte constitutiva de las habilidades humanas para conocer el mundo.

¹³ Para un panorama general de las teorías contemporáneas de la emergencia, ver Bedau y Humphreys (2008) y Klinge (2020).

Thomas Nagel ha ofrecido, en *Mind and Cosmos*, una crítica demoleadora al materialismo reduccionista surgido con el dualismo cartesiano que todavía organiza el saber científico y académico constituido en todo el mundo. Su defensa de la irreductibilidad de la conciencia a meros procesos de cambio físico de la materia contribuye a la construcción de una nueva gramática occidental de las epistemologías del cosmos vivo. Una de sus críticas principales al materialismo reduccionista cartesiano es que el fenómeno de la conciencia (con toda la complejidad de sus manifestaciones y habilidades) no es reductible, de manera alguna, a meros procesos de cambio físico de la materia. Y justamente lo que más distingue el saber de los pueblos originarios es el de transitar por diversas dimensiones de conciencia, que raramente son ejercitadas por los que viven bajo el paradigma epistémico materialista occidental. El científico goetheano Fredrick Amrine (2015) sintetiza la posición de Nagel en una frase lapidaria en la reseña que hizo de su libro: “El progreso científico fue alcanzado al precio de exportar la mente y todos sus fenómenos para una realidad separada, y después declarar el substrato físico como si fuera el único y propio dominio de la ciencia” (p. 47). David Chalmers, en *La mente consciente*, complementa y profundiza los argumentos de Nagel al desarrollar lo que él llama de “el problema duro de la conciencia”, cual sea, que las neurociencias no pueden explicar el surgimiento de la conciencia y mucho menos de la subjetividad. Ese problema lo lleva a aceptar la hipótesis del pansiquismo y admite que grupos indígenas en todo el mundo persiguen esa perspectiva.

Sin embargo, subrayemos que el lugar principal de producción de los trabajos de todos esos autores –marxistas, ecosocialistas y críticos en general– sigue siendo el típico campus universitario, ambiente que no mantiene circuitos de interacción con los pueblos tradicionales. El proyecto del Encuentro de Saberes es promover un reordenamiento institucional radical del espacio académico. Hay que crear las condiciones para que los *mestres* y las *mestras* de los pueblos tradicionales que conocen el manejo sustentable de todos los ambientes y biomas de nuestros países enseñen en las universidades, para que

puedan formar una nueva generación capaz de suspender el ciclo de destrucción. Y más, que esta se habilite, al mismo tiempo, para participar, colaborar, instruir, corregir y ser coautora de nuevos trabajos sobre estos temas, superando de una vez por todas el monologismo epistémico que desgraciadamente todavía predomina en nuestra academia, aun entre los docentes progresistas. Más allá de que los académicos visiten las comunidades tradicionales, con el Encuentro de Saberes son los campos universitarios los que pasan a adquirir un poco del espíritu del cosmos vivo traído por *mestres* y *mestras*. En síntesis, necesitamos promover urgentemente una refundación pluriépistémica de nuestro modelo de universidad.

Resumimos aquí los retos del sistema académico actual frente a las cinco dimensiones anteriores. El paradigma cartesiano se consolidó en un momento en que los pueblos tradicionales del continente europeo estaban siendo eliminados por varios motivos: religiosos, sociales, políticos, económicos. Con la intensificación del capitalismo y el nuevo modo de vida de la modernidad, ya no había espacio en el continente europeo para el ejercicio de la epistemología del cosmos viviente. Recordemos aquí que dos grandes tradiciones religiosas centradas en la naturaleza, el druidismo de los pueblos celtas y el sistema religioso de los vikingos, fueron destruidas con la expansión del cristianismo después de siglo V d.C., que instauró una visión antropocéntrica del mundo. Muchos siglos después de esa desconexión con el cosmos, la academia de corte occidental se transformó en el espacio de reproducción del actual paradigma del cosmos inerte en los demás continentes del mundo a través del colonialismo y el imperialismo.

Una teoría occidental de origen antiguo, y que ofrece puntos de contacto con las epistemologías del cosmos vivo, es el pansiquismo, la perspectiva de que la conciencia es universal y se encuentra, en mayor o menor grado, en todos los sistemas existentes, desde las partículas subatómicas, los microbios, las plantas, los animales, los seres humanos, los fenómenos naturales y los cuerpos celestes, en fin, el cosmos no solamente es vivo, tiene conciencia. O sea,

el panpsiquismo, que siempre ha sido un presupuesto del modo de vida de los pueblos tradicionales del mundo, recientemente pasa a ser admitido como tema a investigar en la ciencia occidental por el simple hecho de que el paradigma dominante no logra comprender mínimamente el fenómeno de la consciencia. A parte de la presencia todavía preponderante del marxismo en los países socialistas, el panpsiquismo es, aparentemente, la primera teoría general en el interior del mundo académico que se contrapone, en la academia hegemónica, a la postura del cosmos inerte formulada por Descartes hace 380 años (recordemos que Goethe operaba como un investigador autónomo sin ningún vínculo académico).

El panpsiquismo es un nuevo paradigma epistémico occidental en plena eferescencia. En los últimos cinco años han salido grandes antologías con textos de filósofos y científicos occidentales de prestigio sobre ese campo teórico, además de varias obras individuales de avanzada.¹⁴ Aun en proceso de consolidación, ese paradigma permite congrega innúmeras teorías anteriores, tales como el monismo de Spinoza; el monismo de la monadología de Leibniz; el monismo neutral de Bertrand Russell; las joyas de la red de Indra y el dragón dorado del budismo chino Hua-yen formulados por Fazang (2014); la no-separabilidad de todos los seres del Dao; la sincronicidad del I Ching, el Libro de las Mutaciones; la sincronicidad y la teoría de los arquetipos de Carl Jung;¹⁵ el holismo y la mente imanente de la ecología de la consciencia de Gregory Bateson (1985); la teoría de la emergencia de la consciencia en el panpsiquismo de Fabian Klinge (2020) y otros; la facultad mimética interespecífica e internatural; la interconectividad radical de las partículas subatómicas y otros procesos de paralelismo que vuelven posible el surgimiento de la consciencia cuántica.¹⁶ Al apropiarnos de esa nueva gramática epistémica desa-

¹⁴ Ver Seager (2020) y Brüntrup y Jaskolla (2017). Para un recuento detallado de la historia del panpsiquismo en la filosofía occidental, ver David Skrbina (2017).

¹⁵ Jung (1988) y Cambray (2009).

¹⁶ Sobre la consciencia cuántica, ver Penrose, Hameroff y Kak (2017) y Rosenblum y Kuttner (2016).

rrollada con base en el panpsiquismo, podemos iniciar un diálogo constructivo y mutuamente inspirador con las epistemologías del cosmos vivo de los pueblos tradicionales, lo que no es posible realizar tan satisfactoriamente con el paradigma clásico con el que operamos actualmente.

Panpsiquismo, emergencia, complejidad y transdisciplinariedad se complementan y potencian mutuamente para integrar saberes separados, porque las disciplinas que organizan nuestro saber hasta ahora fueron creadas en el marco fragmentador de la episteme hegemónica. Sin embargo, acercarse al cosmos vivo exige el ejercicio de habilidades perceptuales e intelectuales que necesariamente atraviesan las fronteras disciplinares. Las herramientas de la complejidad y el panpsiquismo permiten captar procesos nuevos de emergencia de estados del mundo físico y corporal y de la conciencia que los pueblos tradicionales manejan, y a los cuales los teóricos de esas nuevas áreas no han tenido acceso hasta ahora. Además, no se trata de traducir las epistemes tradicionales al lenguaje de esas teorías, sino que estas epistemes puedan ensanchar todos esos campos teóricos contemporáneos, superando el prejuicio epistémico eurocéntrico establecido y así beneficiar a todos, academia y pueblos tradicionales.

Podemos mencionar aquí dos grandes estructuras de saber que todavía ofrecen un gran reto a la episteme occidental hegemónica. En primer lugar, la variedad de formas de trance que se experimentan en las religiones afrobrasileñas, que se manifiestan en estados somáticos de muy difícil descripción y comprensión, y las formas de conciencia ejercitadas durante esos estados que permiten acceso a tipos de conocimiento, intuiciones, visiones, señales externas, todos extremadamente misteriosos y con un impacto profundo y real en la vida de las personas.¹⁷

Otro universo de gran complejidad que presenta igualmente un reto para la episteme occidental es la práctica de la toma de *yagé*, o

¹⁷ He formulado recientemente una fenomenología de los complejos y múltiples estados de conciencia cultivadas en los candomblés de tradición yoruba (Carvalho, 2021).

ayahuasca, presente en todos los países amazónicos. El *yagé* es emblemático del panpsiquismo en nuestra región. La consciencia de la floresta se concretiza en el bejuco que manipulan *mestres* y chamanes y su ingestión induce el acceso a innumerables niveles de consciencia en cada persona, lo que indica una conexión profunda entre el ser humano y la selva. Benny Shanon (2002) ha presentado una tipología muy detallada de las visualizaciones que el *yagé* permite a los practicantes. Así, la ciencia del *yagé* se articula como un saber integral, que articula varios órdenes de seres, presentados todos como manifestaciones de una consciencia verdaderamente psico-socio-cós-mica, en un ejemplo espectacular de la epistemología del cosmos vivo.

El trance en las religiones afrobrasileñas y las visiones y somatizaciones provocadas por el *yagé*, son activaciones de habilidades y estados corporales muy complejos que estimulan la emergencia de estados de consciencia irreductibles a la episteme científica moderna y que justamente por ello requieren una guía por parte de los *mestres* para su comprensión (sin reducción de la dimensión epistémica original) a la gramática académica nueva, basada en la emergencia, la complejidad, los sistemas autopoieticos, entre otras teorías.

Tradiciones orientales y africanas del cosmos vivo

Una tradición asiática muy antigua, todavía muy viva, y que en mucho se parece a las tradiciones epistémicas de nuestros pueblos tradicionales, es el daoísmo, consolidado en el siglo VI a.C., que también concibe al cosmos como un ser vivo compuesto de miríades de seres vivos (los “diez mil seres”, expresión recurrente en el *Dao De Jing*). Ha habido un resurgimiento de los estudios del daoísmo en las últimas décadas, en China y en Occidente, con la intención de presentarlo como alternativa a la cosmovisión ecocida occidental apropiada

para una naciente “civilización ecológica”.¹⁸ También, como la actitud de nuestros indígenas, el daoísmo no establece una separación entre el ser humano (el observador en la epistemología cartesiana) y la naturaleza (el supuesto objeto a ser observado). La relación entre el ser humano y el todo es líquida, o de continuidad ininterrumpida, pues el *chi* (la energía cósmica y vital) circula del cuerpo hacia fuera y de fuera hacia el cuerpo, sin cesar. No hay, literalmente, en la visión daoísta, un cuerpo humano separado del todo. Si la ciencia goetheana admite afinidades con las ciencias indígenas, la episteme china antigua formulada alrededor del Dao mantiene todavía más afinidad, no solo por la inseparabilidad entre el ser humano y la naturaleza, sino también por el pensamiento correlativo, que conecta los elementos y los fenómenos naturales con la vida humana.

Si los pueblos tradicionales han mantenido el diálogo con el cosmos, el Dao es la versión china más consolidada de ese diálogo. Como dice James Miller, “toda la naturaleza en sí misma puede ser comprendida como una actividad continua de comunicación o *dao* cuyo sentido alternativo más común, es ‘hablar’.¹⁹ El Dao es una de las expresiones del lenguaje mismo del cosmos. En este drama cuyo derrotero –el derrotero de la naturaleza– se desarrolla continuamente, nosotros somos de una sola vez actores privilegiados y meros fragmentos de auto-consciencia” (Miller, 2003, p. 407). Así lo presenta el Cap. 29 del *Dao De Jing*:

El que ambiciona poseer el mundo
y actuar sobre él
yo veo que no tendrá éxito.
El mundo es un vaso sagrado que no se puede manipular.
El que lo quiere manipular lo destruye,
el que lo quiere poseer lo pierde.

¹⁸ Sobre la epistemología daoísta del cosmos vivo, ver Schönfeld y Chen (2019), Miller (2003, 2017) y Chai (2016).

¹⁹ El sentido más común de Dao es “camino”; de ahí se llama Dao De Jing de Libro del Camino y la Virtud.

La visión correlativa del pensamiento chino clásico fue elaborada magistralmente por Dong Zhonshu en el siglo II a.C., en su obra *Las gemas exuberantes de primavera y otoño*, basada en los textos clásicos de la dinastía Zhou, anteriores al siglo VI a.C. Su reformulación, que se volvió filosofía canónica para el confucionismo, sobre los cinco elementos –madera, agua, fuego, metal y tierra, cada uno de ellos con su lado yin y yang– sostiene que a cada uno de ellos corresponden características morales, físicas y espirituales; en fin, son puntos de conexiones psico-socio-cósmicas. Además, esas correlaciones atraviesan todas las dimensiones del cosmos, de las más reducidas a las más ampliadas, y siempre en el contexto del espacio-tiempo. Para ello, Dong Zhongshu incorporó también la epistemología del daoísmo en su consolidación del confucionismo como ideología imperial. Mil años después de Confucio, Wang Yangming (1963), uno de los máximos exponentes del neoconfucionismo de todos los tiempos, reelaboró la expresión de síntesis de la interconexión entre todos los órdenes cósmicos anclada en el Dao en la fórmula famosa: “volverse un solo cuerpo con el cielo, la tierra y los diez mil seres” (p. 273). Tu Wei-ming (1978) interpreta esa frase para nuestros días como la expresión de una profunda experiencia “antropocósmica” (p. 159).²⁰ Así, lo que une el camino de los *mestres* chinos, sea por el daoísmo o por el confucionismo, con las epistemologías del cosmos vivo (y en nuestro caso, con los *mestres* indígenas y afrobrasileños) la conexión del ser humano con la tierra y el cielo, o sea, con el cosmos como un todo. No tendríamos cómo establecer esas conexiones del pensamiento de las naciones indígenas latinoamericanas con el pensamiento occidental hegemónico.

Una versión contemporánea de esa epistemología clásica china, anterior incluso al confucionismo y al daoísmo, es la perspectiva del *Tianxia*, o “Todo bajo el Cielo”, una definición del cosmos vivo e interconectado, formulada durante la dinastía Zhou, alrededor del año 1200 a.C., reelaborada y actualizada por Zhao Tingyang (2012, 2013,

²⁰ Ver también Tucker (1998).

2016, 2019) en nuestros días. El modelo del Tianxia alcanza una influencia cada vez más grande, como una propuesta china de modelo global de convivencia en las relaciones internacionales y la inseparabilidad del todo se expresa con el término *wuwai* (nada fuera). Ese “nada fuera” hace posible la formulación de su perspectiva de la “ontología de la co-existencia”: cualquier ser co-existe con todos los demás, siempre. La co-existencia presupone que todo bajo el cielo está vivo y es esa actitud no dual, de inseparabilidad constante, lo que permite conocer el lenguaje cósmico y vivir en armonía con todos los seres y elementos.

La intención primordial de Tingyang es formular un orden pacífico e ilimitado de relaciones internacionales que pueda superar las posturas belicistas, separatistas e imperialistas del mundo occidental, sin fronteras intransponibles entre los Estados, y así construir una sociedad global sin dominación de unos sobre otros. Su concepción del Tianxia es trinitaria: el mundo natural, el mundo sociopsicológico y el mundo político. Aunque su recuperación del concepto sea de gran valor como una alternativa a las tiranías y dominaciones internacionales, al juntar la dimensión sociopsicológica con la política, su modelo corre el riesgo de pender demasiado hacia el antropocentrismo occidental moderno que él desea superar. Una salida posible para apartar ese peligro sería afirmar la epistemología china clásica pre-Chin (anterior al siglo III a.C.) como una instancia actualizada de las epistemologías del cosmos vivo hoy, con sus infinitos lenguajes. De este modo se vuelve más fácil ampliar el diálogo, no solo entre los Estados, sino también entre cada uno de ellos separadamente, y de todos ellos juntos, con los pueblos originarios. Pues, si estamos defendiendo una posición de “nada fuera” (*wuwai*), los pueblos originarios del mundo no pueden estar fuera de una nueva propuesta de relaciones pacíficas y de cooperación entre todas las naciones del mundo. En fin, si defendemos la perspectiva del Encuentro de Saberes en las teorías críticas y emancipatorias occidentales (como el ecosocialismo, por ejemplo), por este principio defendemos que hay

incluir el Encuentro de Saberes en la academia china que formula el nuevo Tianxia.

Al incluir los *mestres* y las *mestras* de los pueblos tradicionales en el nuevo diálogo hacia la gobernación mundial, podríamos recuperar el sentido original y pleno del Tianxia, pues los *mestres* y las *mestras* chinos (chamanes y demás sabios) seguramente estaban presentes en aquel momento glorioso, hace tres mil años, de consolidación de una civilización basada en los acuerdos pacíficos de interdependencia e intercambio; de hecho, la escucha del cosmos era parte integral de los mecanismos de toma de decisión del emperador, llamado el Hijo del Cielo. Ese sistema universal de Zhou fue diseñado para “crear una compatibilidad de todos los pueblos y todas las naciones” (Tingyang, 2013, p. 3). Un Tianxia actual debe ser antropocósmico, como dice Tu Weiming, pero también psico-socio-cósmico, como acá lo decimos, y al incluir las epistemologías del cosmos vivo ya no debe limitarse a las relaciones internacionales, sino que deberá servir de fundamento para futuras relaciones *internacionaturales* pues, para los pueblos tradicionales, no existe un área exclusiva de relaciones entre los seres humanos: estas son siempre simultáneas a las relaciones entre los seres humanos y todos los demás seres del cosmos. Finalmente, subrayemos que mientras la epistemología del cosmos inerte es una, las epistemologías del cosmos vivo son muchas. El paradigma del nuevo Tianxia sería la propuesta china de una epistemología del cosmos vivo;²¹ en América Latina tenemos otras, de los pueblos indígenas y afros y demás pueblos tradicionales, que pueden dialogar con el Tianxia con base en otras concepciones del cosmos, como el Suqqa de los aymara, Olorun de los candomblés yoruba, Zambi de los candomblés angola, Ñanderú de los guaraníes, Omama de los yanomami, entre tantas otras.

²¹ Así como Zhao Tingyang defiende la alternativa del Tianxia, Yuk-Hui defiende una “cosmotécnica” específicamente china que también se presentaría como alternativa a la episteme occidental moderna (2016).

También en el budismo zen japonés encontramos una experiencia intensa del cosmos vivo, como en el fascículo *Sansuikyo* (El Sutra de las Montañas y los Ríos) del *Shobogenzo*, del gran maestro Dogen (2015), del siglo XIII d.C.: “El movimiento de las montañas es como el movimiento de los seres humanos. No debemos dudar de que las montañas se mueven, aunque este movimiento no se parezca, a primera vista, al movimiento de los seres humanos” (p. 174).²²

Se dibuja ante nuestros ojos un ambiente más acogedor para un diálogo interepistémico a construir en nuestras universidades, en la búsqueda de un modelo verdaderamente plural de convivencia entre los saberes occidentales, orientales, indígenas y afrodiaspóricos. Así, las grandes cosmovisiones se reposicionan hoy frente a los retos ambientales y a la sostenibilidad de todas las formas de vida. En el mundo asiático hay una nítida recuperación, por un lado, para representar la perspectiva daoísta como la tradición religiosa que propone la vida en armonía con la naturaleza; y, por otro lado, también la perspectiva confucionista es recuperada (o actualizada) por su base antropocósmica: en China, con la postura de Wang Yangming, que fundamenta el neoconfucionismo ecológico intensificado en las última décadas; en Corea, con el modelo neoconfucionista de Yi-Hwang (más conocido como Toegye, 1501-1570), que también encarna hoy la espiritualidad ecológica confucionista de tradición coreana; y en Japón, la relación con la naturaleza viva que debe ser cultivada y cuidada, se sostiene en la perspectiva del budismo zen, desde Dogen del siglo XIII a los maestros zen de hoy.

De hecho, este diálogo entre las epistemologías orientales y las indígenas ya empezó. En 2019, invitamos a cuatro *mestres* y dos *mes-tras* indígenas, quienes habían sido profesores del Encuentro de Saberes, para participar del VIII Coloquio Internacional sobre Filosofía Oriental en la Universidad de Campinas. Son ellos: Mapulu Kamayurá, del Parque Xingu, en los bordes de la Amazonía, chamana que utiliza el tabaco con el apoyo de los espíritus de la floresta; Ibã

²² Traducción nuestra.

Hunikuin, de los hunikuin de Acre, chamán que cura con yagé y es un gran artista visual; Miguel Jorge Guarani, filósofo y líder espiritual guaraní que practica un camino místico al que llama lenguaje del silencio; y Sueli Maxacali, educadora, cineasta y artista de la nación maxacali de Minas Gerais. El título del Coloquio, ofrecido por el filósofo de la Universidad de Kyoto, Ryosuke Ohashi, fue, sugestivamente, “Anti-Naturaleza en la Naturaleza e Interculturalidad”. El propio título se inspira en la lógica desarrollada por Kitaro Nishida, fundador de la Escuela de Kyoto, con su argumento de la identidad absolutamente auto-contradictoria: la naturaleza es en sí misma intrínsecamente antinatural, porque de ella hace parte un ser (el ser humano) que actúa contra ella, para destruirla (y a sí mismo).²³ La sesión con los indígenas, por mí coordinada, fue probablemente el primer intento histórico de un diálogo entre pensadores y pensadoras indígenas de América Latina y los estudiosos del daoísmo, confucionismo, hinduismo y budismo de China, Japón e India.²⁴

Debate análogo al de los orientales ha surgido recientemente en África, entre un grupo de filósofos y pensadores, como Munamoto Chemhuru, organizador de una antología que reúne filósofos de varios países africanos que desarrollan una ética ambientalista africana con base en el pensamiento tradicional de los pueblos de ese continente. Lo que ellos buscan es ampliar el concepto de *Ubuntu*, que representa el humanismo tradicional de los pueblos bantú (“el ser humano es humano por causa de los otros seres humanos”), para que él pueda alcanzar la naturaleza, y así expandir el antropocentrismo inicial de este principio, es decir, construir una filosofía *Ubuntu* ambientalista.²⁵ En esa dirección, Lesley Grange propone complementar la noción de *Ubuntu* con la de *Ukama*, palabra shona que

²³ Sobre la lógica de la identidad absolutamente auto-contradictoria, ver Nishida (1987 y 2012).

²⁴ He fundamentado ese encuentro interepistémico según el modelo de un triálogo entre el pensamiento occidental, oriental y de los indígenas de América Latina (Carvalho, 2019b).

²⁵ Ver Chemhuru (2019) y Le Grange (2011).

indica relacionalidad y que puede significar, como una extensión del *Ubuntu*, relacionalidad entre los seres humanos y de los seres humanos con el cosmos.

Los mismos principios epistemológicos del cosmos vivo entre los indígenas están presentes también en las comunidades tradicionales afrobrasileñas y son epistémicamente equivalentes a las comunidades de la diáspora afroiberoamericana como un todo, y también a las africanas, como ejemplificamos en la antología de Minamoto Chemhuru. Por falta de espacio, solo hacemos referencia a las tradiciones religiosas afrobrasileñas, como el *candomblé* (equivalente a la santería cubana y al vudú haitiano), cuyos linajes iniciáticos son divididos básicamente en dos tipos de tradición: las de origen yoruba y fon, y las de origen *bantú*.

El *candomblé* yoruba tiene como concepto central el *ashe* (axé en portugués) o *aché* en Cuba, que es la fuerza que está viva en todo: comidas sagradas, plantas, animales, piedras, ríos, lluvia, truenos, relámpago, cuerpo, objetos, colores, etc. En resumen, cualquier cosa o evento puede tener *ashe* si está conectada con el mundo de los *orichas* (divinidades) y *eguns* (espíritus de los muertos). En un límite interpretativo, el *candomblé* opera con el pansiquismo. Y el *candomblé bantú* también admite el cosmos vivo, y lo expresa a través de la noción de que en el mundo todo es ser y todo tiene fuerza. Casi equivalente del *ashe, ntu* es la fuerza, o el ser genérico, del cual derivan, entre otros, dos tipos de manifestaciones: el *muntu* (el ser humano) y el *kintu* (ser no humano), que puede asumir cualquier manifestación, visible o invisible de la naturaleza. Ambas tradiciones de origen africano se basan, por lo tanto, como las indígenas, aunque con diferencias, en epistemologías del cosmos vivo.

Orlando Fals Borda, hace veinte años, proyectó la posibilidad del tipo de diálogo que promovemos en el Encuentro de Saberes, en su ensayo *La superación del etnocentrismo* (2014): “la llegada del nuevo siglo coincide con la disponibilidad de novedosas herramientas analíticas del tipo abierto que se derivan de saberes consolidados de diversa índole. Al combinarlas acá, con buen juicio crítico, pueden

ayudarnos a entender las dimensiones complejas, y regulares, multilineales y fractales de nuestras estructuras tropicales, así sociales, naturales” (p. 107). Fals Borda citó Maturana, la teoría del caos de Mandelbrot y Prigogine, y antevió lo que presentamos ahora: “el holismo de Bateson y Capra encuentra apoyo en pensadores orientales y aborígenes” (id.). Afortunadamente, hemos avanzado en algo al construir una metodología específica para hacer dialogar el holismo de Bateson y Capra con el neo-confucianismo, el daoísmo, el budismo, la Escuela de Kyoto y los *mestres* y *mestras* indígenas y afros.

El Encuentro de Saberes y las voces de los mestres y las mestras del cosmos vivo

El dilema civilizatorio para el mundo académico occidental de hoy (y del cual nosotros latinoamericanos somos parte) es que el cristianismo no ofrece fundamentación para la crisis ambiental, porque se apoya en el mismo tipo de dualismo cartesiano antropocéntrico: el ser humano y Dios. Con la rarísima excepción de San Francisco de Asís, la naturaleza no juega ningún papel en la propuesta salvífica cristiana. El equivalente, para nosotros latinoamericanos, de la reactivación de una relación armoniosa con el cosmos, análoga a las propuestas de los daoístas, confucionistas, budistas y de las cosmovisiones tradicionales africanas, son nuestros pueblos indígenas, los de origen africano y los demás pueblos tradicionales. El pensamiento que generó la crisis civilizatoria se encuentra en riesgo y no puede ofrecer salida para nuestros dilemas, excepto abrirse para dialogar con nuestras epistemologías del cosmos vivo. Así, presentamos todas las propuestas de superación del modelo dualista, materialista y antropocéntrico occidental, de la ciencia goetheana al panpsiquismo, para rehacer nuestra gramática epistémica y, con base en ella, establecer nuestro diálogo imprescindible e impostergable con los *mestres* y las *mestras* en un clima intelectual y sensorial más compatible y con mayor entendimiento y reciprocidad.

Aquí establezco una conexión entre dos movimientos, paralelos en su origen y ahora convergentes: el evento anual denominado “Tramas y Mingas para el buen vivir”, coordinado por Javier Tobar junto con otros profesores del programa de maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, que reúne a *mestres* y *mestras* de los pueblos originarios colombianos y otros países en un encuentro de intercambio de ideas, conocimientos, prácticas y proyectos; y el movimiento Encuentro de Saberes, liderado por mí, centrado en la Universidad de Brasilia, que ya está presente en veinte universidades brasileñas, cuyo objetivo principal es la inclusión de *mestres* y *mestras* de pueblos tradicionales como docentes en materias regulares, enseñando en las universidades, en una posición de colegas nuestros, los conocimientos de las más diversas áreas, desde las ciencias, las tecnologías, las artes y las tradiciones de espiritualidad. Los dos movimientos rompen así con el aislamiento – social, étnico, racial, cultural, ambiental y epistémico– de la producción intelectual universitaria y ponen en pie de igualdad las voces y los análisis de los *mestres* y las *mestras* de los pueblos tradicionales.

La cuestión central puesta hoy por el Encuentro de Saberes es que la desconexión con las epistemologías del cosmos vivo es el destino de los académicos europeos y, en gran medida, también de los estadounidenses, porque no cuentan con muchos pueblos originarios en los países en que viven. Sin embargo, la situación en América Latina nos permite una (re)conexión con el conocimiento de los pueblos originarios. Si nosotros, que convivimos con ellos, no promovemos su inclusión en nuestras universidades, como ellos mismos lo exigen, seremos cómplices de la reproducción del racismo epistémico vigente en América Latina.

El reto planteado por la necesidad de la inclusión epistémica no es nada fácil. Sin embargo, no parece posible, a estas alturas de la profunda crisis de nuestro modelo colonial de institución universitaria en América Latina, evitarlo o posponerlo indefinidamente. En este sentido, nuestro diálogo con ellos no solo es viable y deseable, sino imprescindible e impostergable. Evidentemente, cada académico y

cada universidad desarrollará sus propias estrategias para iniciar este diálogo interepistémico. Lo que debería motivar el movimiento del Encuentro de Saberes es la conciencia de que mientras restringimos el debate teórico, metodológico y conceptual a los límites epistémicos e institucionales de nuestra exclusiva red de académicos y/o intelectuales, investigadores y especialistas, todos ellos basados en paradigmas conformados en la tradición literaria especializada; y si esa tradición letrada sigue alejada de las tradiciones orales seculares o milenarias de nuestros pueblos originarios, difícilmente podremos conocer los lenguajes del cosmos vivo, pues nuestro entorno institucional-académico ya ha perdido el vínculo con la vida cósmica plena. De hecho, estamos confinados, en nuestra vida de académicos, en un entorno casi completamente artificial, producido según los estándares de la tecnología de la sociedad industrial avanzada, distanciado de la naturaleza tal cual el entorno de una corporación capitalista o de cualquier otra institución estatal.

Los *mestres* y las *mestras* nos inician en un nuevo tipo de diálogo con el cosmos en el que el lenguaje de la comunicación no se reduce a círculos, triángulos y cuadrados. Diferentes entornos en biomas diversos enviaron señales que fueron recogidas por diferentes *mestres* y *mestras* que respondieron a ellas para contribuir a su preservación; y una pluralidad de seres sintientes de los pueblos tradicionales (futuros *mestres* y *mestras*) hicieron preguntas y exigieron ayuda a los entornos y biomas, que respondieron con sus manifestaciones, expresadas en diversos signos, tanto materiales como espirituales. Las epistemologías del cosmos vivo se construyen a partir de estas interacciones de los pueblos tradicionales con los ambientes y biomas de la naturaleza presentes en Sudamérica.

Cada una de esas interacciones de los *mestres* con la naturaleza a su alrededor es resultado de una comprensión de los lenguajes específicos del cosmos. En el límite, cada *mestre* y cada *mestra* conocen un lenguaje específico del cosmos. Por ejemplo, el *mestre* nasa Inocencio Ramos, que fue rector de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Consejo Regional Indígena del Cauca (UAIIN) me habló

de los *mestres* chamanes (o sabios, como los llama) que son capaces de interpretar el lenguaje de los truenos. Según me explicó, distintos sabios interpretan los truenos de diversos modos, y eso ocurre porque cada sabio se relaciona con un espíritu, y son ellos quienes les enseñan lo que dicen los truenos. Estamos aquí frente a una polifonía multidimensional: el cosmos habla a través del trueno; luego, un espíritu traduce ese mensaje; enseguida, ese espíritu lo transfiere para el chamán con quien se relaciona; y finalmente, el chamán traduce el mensaje del espíritu que, a su vez, es traducción del mensaje del trueno, y lo traduce para la comunidad de humanos.

Si los grandes sabios nasa pueden descifrar el lenguaje de los truenos, la gran chamanesa Mapulu, de la nación kamayurá del Parque del Xingu, en Mato Grosso, aprendió con su papá el modo de controlar las tempestades, conocimiento que él aprendió con los espíritus de la floresta. Cuando una tempestad muy fuerte y vientos muy veloces amenazan con destruir las casas de su aldea, ella controla la dirección de los vientos con gestos de sus manos y desvía la borrasca para que siga fuera de la ruta de la aldea.²⁶ Arifirá, jefe político de la nación matipu, también ubicada en el Parque del Xingu, es un gran *mestre* de la flauta sagrada llamada Jacuí. Para tocar correctamente algunas de las piezas de ese repertorio, él debe internarse en la selva y buscar hasta encontrar un determinado pájaro y escuchar con atención su canto, que será la enseñanza musical que necesita para la ejecución de la música. La *mestra* palenquera Lucely Pio y la *mestra* Japira de la nación indígena pataxó de Bahía, conocen profundamente el lenguaje de las plantas de sus respectivos biomas. Identifican detalles tan sutiles de cada planta (que los farmacólogos por lo general desconocen) que su relación con ellas es un verdadero diálogo, porque no solo identifican físicamente cada especie, sino que las entienden. Acá, debemos afirmar una verdad obvia frecuentemente negada: si el cosmos está vivo y se expresa en lenguajes muy variados, es porque tiene espíritus que lo habitan, así como nosotros

²⁶ Para una biografía intelectual de Mapulu Kamayurá, ver Carvalho (2020c).

lo habitamos, y esos espíritus hacen el trabajo de traducción de los mensajes del cosmos para los seres humanos.

Otro ejemplo muy bello de la relación mutua de afecto de las *mestras* de los pueblos tradicionales con la naturaleza viene de las extractoras del fruto de la *mangaba* (*Hancornia speciosa*) en el estado de Sergipe. Alicia, líder de una cooperativa de mujeres que procesan la pulpa del fruto, cuenta que el árbol de mangaba necesita de la presencia humana para quedar bien. Según ella, “los árboles del marañón o del coco pueden estar solos y no necesitan de nuestra presencia, pero si dejas el árbol de mangaba solo, sin la presencia de las personas, se pone triste, las hojas empiezan a caer, la rama se vuelve débil y muere. Hemos observado que cuanto más estamos cerca de ella, subimos en sus ramas, cantamos para ella, a cada estación de cosecha las ramas florecen totalmente”.

Uno de los *mestres* que dictó clases en una edición del Encuentro de Saberes en la Universidad de Brasilia es Davi Kopenawa, de los yanomami, gran chamán y uno de los más respetados líderes del movimiento indígena brasileño. Autor de una obra monumental, *La caída del cielo*, Davi es el personaje central de una película documental reciente llamada “La última floresta”, que denuncia la destrucción de la floresta amazónica por parte de los *garimpeiros* (mineros de oro, ilegales y violentos) que han invadido el territorio yanomami. He aquí un corto diálogo, extraído de la película, entre algunos chamanes durante un ritual:

Viejo chamán: Solo miran dinero en sus sueños. Se quedan soñando, cavando la tierra: ¿qué voy a encontrar? Si yo encontrar oro, ¿qué voy a hacer con el dinero? Ellos solo piensan en ello.

Davi: Pero quien queda con el dinero no son ellos, son los empresarios.

Otro Chamán: Estos no vienen acá.

Davi: Los que trabajan siguen siendo pobres. No viven bien. *Omama* (el dios creador de los yanomami y del cosmos) ocultó el minerío

debajo de la tierra para nadie tocar. Los blancos revolvieron la tierra para sacar petróleo, oro, y liberaron los espíritus maléficos.

Viejo chamán: El humo de la enfermedad se esparce. Las enfermedades y el veneno pueden aumentar.

Davi: Van a aumentar. Nosotros, chamanes yanomami, precisamos luchar. Son muchas enfermedades: tuberculosis, neumonia... *Omama* creó los espíritus *xapiri*²⁷ para protegernos. Tenemos que hacer un gran ritual chamánico y llamar a los *xapiri* para combatir los espíritus maléficos. Esta floresta no es de ellos. *Omama* nos entregó esta floresta para que la cuidemos. Cuando vivíamos en el norte, vimos muchos parientes (indígenas de otras etnias) morir por causa del mercurio en el agua.

Así como todos los pueblos originarios del mundo, los yanomami se ven como guardianes del cosmos, en general, y protectores de la floresta amazónica. Ellos la pueden cuidar porque saben escucharla.

La apertura de la Cumbre Mundial sobre el Clima, en Glasgow (COP26) realizada en noviembre de 2021, tuvo como expositora destacada a la joven indígena Txai Suruí, de la nación paiter suruí del estado de Rondonia de Brasil, estudiante de Derecho e hija de un respetado sabio indígena de la región. En su breve exposición dijo: “Mi nombre es Txai Suruí, tengo solamente 24 años, pero mi pueblo vive hace por lo menos 6 mil años en la floresta amazónica. Mi padre, el gran cacique Almir Suruí, me ha enseñado que debemos oír las estrellas, la luna, el viento, los animales y los árboles”.

Nuestra perspectiva con el Encuentro de Saberes es que *mestres* como Almir Suruí deben enseñar la escucha y la comunicación con el cosmos no solamente a sus hijas, sino a todos los estudiantes universitarios de hoy y también a los académicos. Es decir, los sabedores indígenas y afrobrasileños deben enseñar a la futura generación de doctores aquello que nosotros académicos no nos han enseñado y que tampoco sabemos, aun cuando lo deseemos enseñar. Y más, se

²⁷ Xapiri son los espíritus de la floresta que ayudan a los chamanes yanomami en sus trabajos de cura y protección.

trata justamente del tipo de conocimiento necesario para la superación de la crisis de la civilización actual, deshumanizada y ecocida, basada en el odio, la violencia y la destrucción de la naturaleza, y para la construcción de una nueva civilización que estimule el diálogo, el amor y el cuidado hacia la naturaleza. Txai Suruí dijo: “escuché a mi papá que me enseñó a escuchar la naturaleza”. La escucha de la naturaleza, desgraciadamente, ya no forma parte de la epistemología de nuestro mundo académico y menos aún del mundo capitalista de vida que reproducimos globalmente.

El *mestre* cimarrón Antonio Bispo desarrolló una perspectiva que él llama de contra-colonización, en relación con los saberes académicos eurocéntricos hegemónicos y defiende el Encuentro de Saberes con los argumentos propios de quien vive en la perspectiva del cosmos vivo:

No es necesario inventar un nuevo mundo: es necesario reeditar el viejo mundo. Es necesario reeditar los *quilombos*, pues son las áreas más preservadas, más festivas, son los territorios adonde se vive en festejo. En las aldeas indígenas es igual. ¿Entonces, por qué inventar? ¿Por qué esos investigadores, en lugar de ser investigadores, por qué no son estudiantes, no son aprendices? ¿Por qué esas personas, en lugar de salir de la universidad para ir a los territorios para investigar, no nos contratan para dictar clases para ustedes? Para enseñar a ustedes relaciones ambientales y no educación ambiental. Para enseñar a ustedes relaciones de compartir y no de colectividad. Enseñar a ustedes relación de *envolvimiento* (involucramiento) y no de *desenvolvimiento* (desarrollo). Acabó el mundo de las teorías desconectadas. Acabó.

En este discurso lúcido y poderoso, Antonio Bispo juega con la homofonía de palabras de la lengua portuguesa para sintetizar la en-crucijada epistémica que hemos enunciado en el inicio. Él dice que no se trata más de proyectos de desarrollo, es decir, de *desenvolvimento* (el término en portugués), pero sí de *envolvimento*, que implica compromiso, conexión. En su hermenéutica política, el significante

relevante es *envolvimiento*, el acto de estar continuamente conectado y comprometido con la naturaleza; y el término *desenvolvimiento*, como lo dice, puede escribirse como *(des)envolvimiento*, que significa desconectarse, desligarse, negar la conexión. Así, la actitud epistémica y de ética ambiental del desarrollo eurocéntrico es desconectarse de la naturaleza y manipularla según principios antropocéntricos para “desarrollar” fuerzas productivas de acuerdo con nuestros intereses y deseos. Sería regresar a una relación cartesiana, antropocéntrica, objetificadora y destructiva hacia la naturaleza, y, por extensión, al cosmos como un todo. Lo que Javier Tobar enseña como etnodesarrollo en las universidades del Cauca y de Nariño, *mestre* Bispo lo traduce como *envolvimiento*, opuesto a los cursos convencionales de desarrollo, o *desenvolvimiento*.

Tenemos que transformar nuestra academia en dos dimensiones: a) cambiar nuestra relación con los pueblos originarios y tener *mestres* y *mestras* de los saberes tradicionales como nuestros colegas –invitados, temporarios, pero colegas, de todo modo– para superar nuestro modelo colonial eurocéntrico de ciencias y humanidades; b) actualizar nuestros currículos para que los diálogos interepistémicos con *mestres* y *mestras* sean construidos con base en las propuestas epistemológicas contemporáneas que son más compatibles con las epistemologías del cosmos vivo. La idea es abrir un abanico de diálogo intercultural e interepistémico con todas las tradiciones de conocimiento del mundo, no solo con las occidentales; debemos incluir las tradiciones asiáticas, africanas, oceánicas, del mundo islámico, eurasiáticas, y demás regiones.

Cuando insistimos en la construcción de un espacio académico pluriépistémico que incluya los saberes de los pueblos originarios (así como los africanos y orientales), no significa que vayamos a traducir las epistemes indígenas y afros y presentarlas después en el formato de la episteme occidental. Lo importante es que todas estén en la academia en pie de igualdad. De hecho, es posible afirmar que ninguna de ellas es reductible totalmente a los principios de cualquiera de las otras. En este sentido, el ambiente pluriépistémico que

buscamos es lo contrario de la imagen de las perlas de la red de Indra o de las mónadas de Leibniz, que mencionamos antes: mientras cada perla o mónada refleja todas las otras, cada episteme debe resistir a volverse espejo de todas las demás y admitir su diferencia radical ante todas. La perspectiva del Encuentro de Saberes se concentra primero en garantizar la convivencia interepistémica, y no en traducir todas al lenguaje de la episteme occidental.

Hasta hace poco tiempo existía una hostilidad epistémica explícita hacia los saberes de los pueblos tradicionales. La razón para traer las perspectivas post-newtonianas, tales como la conciencia cuántica, la sincronicidad, la facultad mimética, la emergencia de tipo fuerte, la ciencia sensorial goetheana, el ecosocialismo, la telepatía intra e inter-específica, el pansiquismo y otras conexiones cósmicas, es para hacer posible un ambiente de diálogo más productivo e inspirador, capaz de generar una hospitalidad epistémica.

El proyecto del Encuentro de Saberes vislumbra la necesidad de que hagamos tres movimientos de ahora en adelante, aun cuando no sean simultáneos ni articulados. De un lado, debemos conectarnos con las propuestas epistémicas occidentales disidentes del paradigma antropocéntrico dualista de base cartesiana-newtoniana, lo cual sigue ocupando el rol principal de referencia en toda la academia latinoamericana. Como nuestras universidades son constitutivamente eurocéntricas, un camino para su superación es dialogar con los científicos y pensadores que buscan reconstruir ese modelo epistémico. Es con esta finalidad que me he referido a Goethe, Marx, Morin, Marcuse, Capra y tantos otros. De otro lado, debemos conectarnos también con las tradiciones de pensamiento fuera del mundo occidental (como las orientales, africanas, islámicas, oceánicas, etc.), no solo porque ellas mantienen afinidades con algunas de esas nuevas teorías occidentales, sino también porque todas las tradiciones de conocimiento participan ahora de un movimiento global de intercambios e influencias mutuas, y el espacio epistémico es cada vez más un espacio intercultural e interepistémico. En tercer lugar, tenemos que incorporar las tradiciones de pensamiento de nuestros

pueblos indígenas, afros y de los demás pueblos tradicionales en nuestro mundo académico. O sea, el momento de iniciar el diálogo con la diversidad epistémica de las Américas es el propicio también para iniciar el diálogo con todas las demás tradiciones epistémicas del mundo, sean académicas o de tradición oral.

Tenemos que promover una verdadera refundación de nuestras universidades, proceso que exigirá una descolonización radical del currículo de todos los cursos, para que se vuelvan pluriepistémicos e incorporen los saberes de los pueblos indígenas y demás pueblos tradicionales, y necesariamente, que invitemos a *mestres* y *mestras* de esos pueblos para enseñarnos sus saberes. Lo que nos tiene que mover primero es adquirir conciencia de que no sabemos lo que deberíamos saber sobre el cosmos e invitarlos para que nos enseñen. Todo el trabajo comparativo y el diálogo interepistémico empiezan a partir del momento en que los *mestres* estén juntos con nosotros.

Si la crisis es cósmica, tenemos que reaprender a dialogar con el cosmos; y tenemos que reaprender el ejercicio de ese diálogo escuchando a los que conocen el lenguaje del cosmos. La tarea que se impone es reconectarse con el cosmos, superar el capitalismo y construir una alianza política y epistémica entre el mundo de la academia y los *mestres* y las *mestras* de los pueblos tradicionales. De hecho, una parte del saber de los pueblos tradicionales ya está en la universidad, pero de un modo objetificado y reducido por la episteme del cosmos inerte. En síntesis, la encrucijada epistemológica es la siguiente: si el cosmos es inerte, él no habla y no tiene conciencia; si está vivo, él habla, y si habla, tiene lenguaje, y si tiene lenguaje es porque tiene conciencia. Un giro epistemológico, en estos términos, es también un cambio de conciencia.

Para finalizar, regresamos al tema de la crisis global actual enunciada en el inicio. Todas las decisiones nacionales, regionales, continentales o mundiales, en todas las áreas prioritarias, como salud, hambre, agricultura, cambio climático, educación, tecnología y relaciones políticas e internacionales, enfrentan grandes retos y dilemas derivados de una crisis civilizatoria que empezó en el mundo

occidental moderno, responsable por engendrar el monstruo del capitalismo y el ecocidio. El enfrentamiento de esos retos y dilemas y la búsqueda de soluciones deberán incluir, necesariamente, la contribución de las epistemologías del cosmos vivo. Ello significa que los pueblos tradicionales del mundo deberán participar obligatoriamente de todas esas discusiones y de todas las tomas de decisión como alternativas para cada de una de las áreas prioritarias. Esta es la perspectiva política y epistémica del Encuentro de Saberes.

Bibliografía

Amrine, Frederick. (2015). Provoking a Crisis. Review of Thomas Nagel's Mind and Cosmos. *Being Human, Fall Issue*, 54-60. Anthroposophical Society in America.

Bateson, Gregory. (1985). *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.

Bedau, Mark A. y Humphreys, Paul (eds.). (2008). *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.

Benjamin, Walter. (1971). Sobre la Facultad Mimética. En *Angelus Novus* (pp. 167-170). Barcelona: Edhasa.

Berman, Morris. (s/f). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos.

Bispo, Antonio. (2019). *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*, 2ª ed. Brasília: Ayó/INCT de Inclusão.

Blake, William. (1906). *The Letters of William Blake*. Archibald G. B. Russell (ed.). New York: Charles Scribner's Sons.

Brüntrup, Godehard y Jaskolla, Ludwig (eds.). (2017). *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Burkett, Paul. (2014). *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. Chicago: Haymarket Books.

Cambray, Joseph. (2009). *Synchronicity. Nature & Psyche in an Inter-connected Universe*. College Station: Texas A & M University Press.

Capra, Fritjof. (1983). *El tao de la física*. Málaga: Editorial Sirio.

_____. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.

Carvalho, José Jorge. (2011). A Economia do Axé. Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. *Alimento: Direito Sagrado. Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos Comunidades Tradicionais de Terreiros* (pp. 35-62). Brasília: Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

_____. (2019a). Transculturality and the Meeting of Knowledges. En Ursula Hemetek, Daliah Hindler, Harald Huber, Therese Kaufmann, Isolde Malmberg y Hande Saglam (orgs.), *Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven* (pp. 79-94). Viena: Böhlau Verlag.

_____. (2019b). A Escola de Kyoto, a Filosofia Ocidental e as Artes Indígenas Amazônicas. Triálogo para a Construção de um Encontro de Saberes Filosóficos. En Antonio Florentino Neto y Oswaldo Giacoia Jr. (orgs.), *Ciência e Arte na Escola de Kyoto* (pp. 105-126). Campinas: Editora PHI.

_____. (2020a). Encontro de Saberes, Descolonização e Transdisciplinaridade. Três Conferências Introdutórias. En Rosângela Pereira de Tugny y Gustavo Gonçalves (orgs.), *Universidade Popular e Encontro de Saberes* (pp. 13-56). Brasília: INCT de Inclusão/Salvador: EDUFBA.

_____. (2020b). Encuentro de Saberes y Descolonización. Un movimiento de Refundación Étnica, Racial y Epistémica de las Universidades Latinoamericanas. En Antonio Ortega (org.), *En pie de lucha. Re-existencias bioculturales en el Sur Global*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.

_____. (2020c). A Escolhida dos Espíritos. Memorial de Mapulu Kamayurá. *Cadernos de Inclusão*, (11). Brasília: INCT de Inclusão/ Universidade de Brasília.

_____. (2021a). Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: uma Revolução no Mundo Acadêmico Brasileiro. *Revista da UFMG*, 28(1), 54-77.

_____. (2021b). Encuentro de Saberes, Encuentro de Seres. En *Pedagogías Territoriales en Contextos Indígenas en el Marco de las Alternativas del Desarrollo* (pp. 102-112). Territorio de los Pastos, Colombia: Asociación de Maestros Indígenas-Yachay Awanakuna.

Carvalho, José Jorge y Flórez, Juliana. (2014). Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico, *Nómadas*, 41, 131-147.

_____. (2014). The Meeting of Knowledges: A project for the decolonization of universities in Latin America. *Postcolonial Studies. Special Issue: Decoloniality, Knowledges and Aesthetics*, 17(2), 122-139.

Carvalho, José Jorge, Flórez, Juliana y Martínez, Mancel. (2017). El Encuentro de Saberes: Hacia una Universidad Pluriepistémica. En Nina Alejandra Cabra Ayala y Camila Aschner Restrepo

(orgs.), *Saberes Nómadas: Derivas del Pensamiento Propio* (pp. 183-208). Bogotá: Ediciones Universidad Central.

Carvalho, José Jorge y Vianna, Leticia. (2020). O Encontro de Saberes nas Universidades. Uma Síntese dos Dez Primeiros Anos. *Revista Mundaú*, (9), 23-49.

Chai, David. (s/f). Rethinking the Daoist Concept of Nature. *Journal of Chinese Philosophy*, 43(3-4), 259-274.

Chalmers, David. (2017). Panpsychism and Panprotopsychism. En Godehard Brüntrup y Ludwig Jaskola (eds.), *Panpsychism, Contemporary Perspectives* (pp. 19-47). Oxford: Oxford University Press.

_____. (2021). *La mente consciente*. Barcelona: Gedisa.

Chemhuru, Munamoto. (2019). *African Environmental Ethics. A Critical Reader*. Cham, Switzerland: Springer.

Cuical, Silvio Javier Taimal. (2021). *Shaquiñan. Una Alternativa para Desencantar los Saberes Ancestrales en el Pueblo de los Pastos. Resguardo Indígena del Gran Cumbal*. [Tesis de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo] Popayán/Pasto: Universidad del Cauca/Universidad de Nariño.

Descartes, René. (2009). *Meditaciones Acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas* (trad. Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas.

Dogen, Eihei. (2015). El Sutra de las montañas y los ríos. En Shobogenzo, *La preciosa visión del Dharma verdadero* (pp. 173-190) (trad. Dokusho Villalba). Barcelona: Editorial Kairós.

Fals Boda, Orlando y Mora-Osejo, Luis Eduardo. (2014). La superación del eurocentrismo. En Orlando Fals Borda, *Ciencia*,

Compromiso y Cambio Social. Antología. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Fazang. (2014). Essay on the Golden Lion. En Justin Tiwald y Bryan W. van Norden (eds.), *Readings in Later Chinese Philosophy. Han Dynasty to the 20th Century* (pp. 86-91). Indianapolis: Hackett Publishing.

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Ferreira, Joelson. (2021). *Por terra e território. Caminhos da revolução dos povos no Brasil.* Arataca: Teia dos Povos.

Fosterer, John Bellamy. (2014). *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza.* Madrid: El Viejo Topo.

Fosterer, John Bellamy. (2020). *The return of nature. Socialism and ecology.* New York: Monthly Press.

Foster, John Bellamy y Clark, Brett. (2020). *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift.* New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy y Burkett, Paul. (2017). *Marx and the Earth: An Anti-Critique.* Chicago: Haymarket Books.

Galilei, Galileo. (2008). *The Essential Galileo* (trad. Maurice Finnochiaro). Indianapolis: Hackett Publishing.

Goehe, Johann Wolfgang. (2002). *Goethe y la Ciencia.* Jeremy Naydler (ed.). Madrid: Ediciones Siruela.

Goff, Philip. (2019). *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness.* New York: Pantheon Books.

Guevara, Gitanjali Dhingra. (1976). *Juego Cósmico.* Caracas: Monte Ávila.

Herrero, Yayo. (2021). *Los cinco elementos*. Una cartilla de alfabetización ecológica. Barcelona: Editorial Arcadia.

Le Grange, Lesley. (2011). Ubuntu, Ukama and the Healing of Nature, Self and Society. *Educational Philosophy and Theory*, (1-12).

Jung, Carl. (1988). Sincronicidad. Málaga: Editorial Sirio.

Klinge, Fabian. (2020). *Panpsychism and the Emergence of Consciousness*. Berlín: J. B. Metzler.

Löwy, Michael. (2005). *Ecología e Socialismo*. São Paulo: Cortez Editora.

_____. (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo/ Ediciones Herramienta.

Marcuse, Herbert. (1973). Naturaleza y Revolución. En *Contrarrevolución y revuelta*. Ciudad México: Joaquín Mortiz.

Marx, Karl. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Juan Fajardo (coord.). Biblioteca Virtual Espartaco.

Merchant, Carolyn. (2020). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Editorial Comares.

Mészáros, István. (2001). *Más allá del Capital*. La Paz: VicePresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Miller, James. (2003). Daoism and Nature. En Helaine Selin (ed.), *Nature Accross Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures* (pp. 393-409). Kluwer Academic Publishers.

_____. (2017). *China's Green Religion: Daoism and the Quest for a Sustainable Future*. New York: Columbia University Press.

Moore, Jason W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Morin, Edgar. (2010). *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*. Valencia: Universitat de Valencia.

Nagel, Thomas. (2012). *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.

Nishida, Kitaro. (1987). The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview. *Last Writings*, 47-123 (trad. David Dilworth). Honolulu: University of Hawaii Press.

_____. (2012). Basho y Logic and Life. *Place & Dialectic*, 49-174 (trad. John Krummel). Oxford: Oxford University Press.

Penrose, Roger, Hameroff, Stuart y Kak, Subhash (eds.). (2017). *Consciousness and the Universe. Quantum Physics, Evolution, Brain & Mind*. Cambridge, MA: Cosmology Science Publishers.

Rosenblum, Bruce y Kuttner, Fred. (2016). *El enigma cuántico: encuentros entre la física y la consciencia*. Barcelona: Tusquets.

Saito, Kohei. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism*. New York: Monthly Review Press.

Santos, Antonio Bispo. (2019). *Colonização Quilombos. Modos e Significações*. Brasília: INCTI/Ayó.

Schönfeld, Martin y Chen, Xia. (2019). Daoism and the Project of an Ecological Civilization or Shengtai Wenming. *Religions*, 10, 1-16.

Seager, William E. (ed.). (2020). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. London: Routledge.

Sepper, Dennis L. (2002). *Goethe Contra Newton. Polemics and the Project for a new Science of Color*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shannon, Benny. (2002). *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Sheldrake, Rupert. (2013). *El espejismo de la ciencia*. Madrid: Kairós.

Skrbina, David. (2017). *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: MIT Press.

Tingyang, Zhao. (2012). All-Under-Heaven and Methodological Relationism. En Fred Dallmayr y Zhao Tingyang (eds.), *Contemporary Chinese Political Thought* (pp. 46-66). Lexington: University Press of Kentucky.

_____. (2013). *The China Dream in Question, Harvard-Yenching Institute Working Paper Series*.

_____. (2016). *All Under Heaven. The Tianxia System for a Possible World Order*. Oakland, Cal: University of California Press.

_____. (2019). *Redefining a Philosophy for World Governance*. Singapore: Palgrave Macmillan.

The Red Nation. (2021). *The Red Deal. Indigenous Action to Save our Earth*. New York: Common Notions.

Todorov, Tzvetan. (2012). *Mijail Bajtín: el principio dialógico*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Tucker, Mary Evelyn y Berthrong, John (eds.). (1998). *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge: Harvard University Press.

Tugny, Rosângela Pereira. (2020). Conhecimentos Tradicionais e Território na Formação Universitária. En Rosângela Pereira de Tugny, Gustavo Gonçalves (orgs.), *Universidade Popular e Encontro de Saberes*. Brasília: INCT de Inclusão.

Wei-Ming, Tu. (1998). Subjectivity and Ontological Reality: An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking. En *Humanity and Self-Cultivation* (pp. 138-161). Boston: Cheng & Tsui Company.

Xueming, Chen. (2017). *The Ecological Crisis and the Logic of Capital*. Amsterdam: Brill.

Yangming, Wang. (1963). Inquiry on the Great Learning. En *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings* (pp. 269-280) (trad. Wing Tsit-Chan). New York: Columbia University Press.

Yuk-Hui. (2016). *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth, UK: Urbanomic Media.

Zhongshu, Dong. (2016). *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn* (trad. Sarah A. Queen y John S. Major). New York: Columbia University Press.

Parte I

Suman Qama Qamaña, Suqqa: Paradigma de sistemas de vida

Saber vivir–convivir con las energías del
pluriverso de mundos bióticos y covid-19

Simón Yampara Huarachi

En aymara

Awtunakaj Qqlampi sasiniwa

Qulqisa papilampi sasiniwa

*Manqañawa jani utjkaniti, janiwa kunsu
alaña atkañaniti*

Respuesta de la memoria comunitaria histórica de los Pueblos milenarios, al espejismo del "desarrollismo, progresismo y modernismo" del sistema mercantil capitalista

Fuente propia

Traducido a español

Los autos estarán como las piedras

La plata estará como papel

No habrá comida, no podremos
comprar nada

Introducción

Los *Aymara-Qhichwa*, previa a la iniciación de cualquier jornada y conversación, damos inicio con el *akhulli, pijchu* de las hojas de coca (diferente de masticación de la coca). Los participantes comparten las hojas de coca como buen augurio del evento -protocolo de emulación de las energías de la vida. Como vienen de la cultura de la cosmo-convivialidad, las

jornadas y/o conversación tienen que tener también ese alcance. Es decir, la conversación va más allá de las personas convocadas y del mundo de la gente, con el *akhulli* se abre la relacionalidad con las *wak'as* de la comunidad de los *Apu Achachilas*, la *pachamama*, con las energías de los antepasados, con las energías de la vivencia de la casa: *Kunturmamani* (sitio donde se realiza el evento), y desde ya con las personas convocadas del mundo de la gente. Se hace *ayni* = reciprocidad de emulación de las energías de la vida, una comunidad espiritual del pluriverso de mundos bióticos, un sistema de consagración de la espiritualidad a la materialidad de las cosas de la vida. Esa dimensión e importancia tiene el *akhulli* y *pijchu* de las hojas de coca que en aymara se llama *inalmama laptaña* o el maíz, que recibe el nombre de *sara mama*. Dos insumos y elementos culturales presentes en la ritualidad andina de emulación de las energías de la vida.

Siendo consecuente con esa práctica cultural, voy a hacer el *akhulli* mientras voy conversando, pues no quiero hablar al vacío, con la boca vacía, para que a las palabras se las lleve el viento. *Jallalla Pacha Achachilanaka-Pacha Mama Uywirinaka*: brindemos y saludemos a los espacios creadores de los sistemas de vida, a la paridad de las fuerzas y energías masculinas y femeninas conviviales y creadoras de los bienes de la vida (naturales).

Mi conversación acompañada del *akhulli* de las hojas de coca en relación con *ayni*=reciprocidad biótica, tocará los siguientes aspectos: en la primera parte presento una reflexión, con fundamento en mi vivencia y estudio sobre el paradigma del *Suqqa*, y en la segunda parte expongo una lectura de un punteo de texto sobre el paradigma del *Suqqa* y el covid-19. Finalmente planteo unas reflexiones complementarias.

Diferenciación de horizontes “civilizatorios” culturales y cognitivos

Para entender y dar una adecuada pertinencia cognitiva, veo necesario hacer la diferenciación de horizontes “civilizatorios” culturales y hasta lógicas cognitivas. Usamos la palabra “civilizatorio” entre comillas por su aplicación restringida a la civilización occidental europea colonizadora, ya que queremos liberarnos de las ataduras y prejuicios coloniales en las que está envuelta esta palabra.

a) La diferenciación consiste precisamente en dar pertinencia a cada espacio y horizonte con su configuración identitaria propia

Una es el horizonte “civilizatorio” cultural cognitivo (sigla hccc) de los pueblos milenarios, colonialmente denominados “indígenas”, que tiene su propia expresión cosmo-convivencial y cultura de la convivencia con el pluriverso de mundos bióticos en ayni=reciprocidad; y otra muy distinta es el horizonte “civilizatorio” cultural y cognitivo de la civilización europea occidental con vigencia centenaria en los Andes, que proviene de la cultura del monoteísmo, la teología cristiana y la monología del poder de mando colonial, como la apropiación y acumulación privada de las castas sociales coloniales. Sin embargo, en el continente del Awia-yala o del Tawantinsuyu, la configuración identitaria, el ejercicio de los derechos de los pueblos milenarios, si no están desconocidos, están encubiertos, puestos en el escenario como algo del pasado superado por la modernidad, la civilización occidental y el tecnologicismo, ya que ponen en vigencia oficial y como herederos directos de la invasión colonial a los Estados republicanos conformados por la casta social de mestizos criollos. Dicho sea de paso, la instalación de Estados europeos en tierras de los pueblos milenarios es la imposición de un modelo organizativo del Estado y estructuras europeas, que es parte de la dinámica colonizadora. En este sentido, todas las políticas de los Estados

latinoamericanos son de fomento de sistemas y valores (antivalores) de superioridad y privilegios patriarcales.

Los pueblos milenarios han sido relegados, como minorías étnicas, a ser destinatarios de acciones de los Estados, con políticas de servicio de aparente beneficio para ellos, cuando en realidad son para usufructo de los criollos, e ignoran la visión y la estrategia de sistemas de vida en relacionalidad del ayni=reciprocidad con las energías del pluriverso de mundos bióticos y de ecosistemas territoriales de goce de la salud ambiental y ecológica territorial.

b) Diferenciación de la cosmoconvivialidad y la cosmovisión

Esta diferenciación de hccc tienen su connotación en la visión y misión “civilizatoria”, en los sistemas y paradigmas de vida también diferenciados entre los pueblos milenarios que, gracias a la emulación de la doble energía material-espiritual interactiva, es que son del horizonte de la cosmo-convivialidad. Es decir, de la cultura convivencial con el pluriverso de mundos bióticos en ayni= reciprocidad biótica, mientras los pueblos o gente de vivencia centenaria en los Andes no solo niegan y desprecian la práctica y vivencia de la cosmoconvivialidad, sino que imponen la cosmovisión occidental. Una visión monológica y un paradigma anti sistemas bióticos, de extractivismo, usura y de acumulación privada de las castas sociales, herederas coloniales, en base a la cual afirman que hay seres bióticos y abióticos, y que la lucha de clases mueve la dinámica social (otra visión liberal como es el marxismo). Es más, se concentran en visiones antrópicas economicistas, desligados de la salud ecológica ambiental y de los ecosistemas territoriales, lo que provoca una tercera atrocidad ecocida ambiental del cambio climático globalizado y la policrisis del sistema mercantil capitalista.

c) Los hccc, las rutas cognitivas epistemológicas

Otro elemento que debemos tener presente, a la hora de entender procesos y dinámicas socio ambientales de sistemas de vida y paradigmas en juego, es al menos concienciar que los hccc también obedecen a rutas cognitivas y epistemológicas diferenciadas. Una es la considerada como los saberes y la sabiduría de los pueblos milenarios, que no tiene la categoría de ciencia pero, sin embargo, en ella están los saberes y la sabiduría de las “civilizaciones” milenarias. Y otra es la ruta de la ciencia cartesiana que, por su especificidad, tiene acciones reductivas y una especie de fragmentación desarticulada de la totalidad y el holismo de los procesos y fenómenos integrales, una especie de feudos desintegrados. Pero los estudiosos de la ciencia de la vida encuentran otra ruta: la ciencia cuántica holística, como un avance y posible salida, complementaria a lo reductivo cartesiano, donde el uno está en el todo y el todo en uno. Allí, los flujos de la onda y la partícula, bosón y fermión, son partes de una dinámica y de un proceso.

En este sentido, encontramos al menos tres rutas cognitivas: la de la sabiduría de los pueblos milenarios; la de la ciencia reductiva cartesiana (extensiva, tributaria de las academias) y la de la ciencia cuántica holística. En el futuro, prevemos hacer un *t'inkhu* = encuentro entre los saberes, la sabiduría de los pueblos milenarios y la ruta de la ciencia cuántica holística, la visión de la vida e historia, paradigmas de sistemas de vida y anti vida.

d) Los íconos líticos de Tiwanaku, la conexión o no de los Aymara-Qhichwa con Tiwanaku

Hasta ahora hemos hablado de tres niveles y espacios de diferenciación: hccc, la cultura de la cosmo convivialidad y la cosmovisión occidental, y las rutas cognitivas entre las “civilizaciones” de los pueblos milenarios y la gente heredera de la invasión colonial con vigencia centenaria en los Andes. Sin embargo, aún no hemos hecho

referencia a la herencia de los espacios semilleros de la “civilización” de los pueblos milenarios, espacios como Tiwanaku, Cusco y Machu Pijchu, y su conexión con los aymara-qhichwa-warani-mapuche, que constituyen la configuración identitaria de los pueblos milenarios de los Andes. Allí tenemos los íconos líticos de Tiwanaku, las andenerías de sistemas agrícolas y de irrigación, que también están en las quebradas vallunas de Cusco y Machu Pijchu, como libros de los sistemas de bienes de la vida, abiertas a todo público, cotidianamente visitadas como sitios turísticos, desconociendo al semillero propio, de los pueblos milenarios, por las políticas de encubrimiento y la negación de su aporte cognitivo como “civilización” próspera, convivial del pluriverso de mundos bióticos, que, por supuesto, opaca las acciones y la vigencia del sistema mercantil capitalista liberalista del sistema occidental europeo.

Aquí quisiéramos tomar reflexivamente y reiterar lo que Adolfo Albán nos dice (citado en mi libro *Suman Qama Qamaña Paradigma cosmo-biótico Tiwanakuta critica al sistema mercantil kapitalista*): “lo próximo se volvió distante y lo lejano se convirtió en el punto de referencia más fuerte para la comprensión de nuestra realidad. Y con esa incorporación de lo distante, la religión nos construyó, a fuerza de dogma de fe, que como todo conocimiento también era incuestionable, un mundo al que deberíamos aspirar a llegar a encontrar la redención: el más allá. Con este más allá, el más acá de las contingencias cotidianas quedó relegada a la sumisión, la obediencia y la resignación” (Albán, en Yampara, 2018, p. 24).

Esto pasa con los íconos líticos del semillero “civilizadorio” de Tiwanaku, Cusco y Machu Pijchu y con la visión lineal de la vida e historia que practica la gente heredera colonial, para quienes el pasado es pasado y pisado por su anticuada vigencia. Pero allí tenemos los íconos líticos, que son enigmas cognitivos de las civilizaciones andinas poco o nada estudiadas en su contexto y aportes tecnológicos. Pero en las afirmaciones de la gente de los pueblos milenarios están tan vivos como esto que se me viene a la memoria: en un encuentro, tres abuelos de tres generaciones distintas debaten sobre el derecho

de propiedad. El abuelo post reforma agraria de 1953, afirma que “él tiene su título ejecutorial de la tierra con la firma de Víctor Paz Estensoro”; a su turno, el abuelo post colonial afirma que “él tiene su título en cuero escrito con plumas de cóndor desde la corona de España”. A su turno le toca al tercer abuelo “Amawt’a Tiwanakuta”, que además de interrogar a los anteriores, afirma: “nuestro título de propiedad del territorio andino está en la piedra, no en cualquier piedra, sino, en la piedra de Tiwanaku, en la puerta del sol de Tiwanaku” (Yampara, 2000, p.35).

Ramiro Condarco, citando a Alden Mason, nos dice: “pocas regiones del mundo abarcan tales contrastes, desde el nivel del mar hasta las más altas regiones habitables: desde desiertos totalmente áridos, hasta selvas tropicales más lujuriantes: desde regiones invariablemente calurosas hasta zonas en las que el hielo y la nieve son eternos. Y probablemente en ningún otro lugar en el mundo pueden darse transiciones semejantes en tan breve espacio (Condarco, citando a Mason, 1970, p.203). Son reflexiones y aproximaciones que connotan el aporte de la “civilización” tiwanakuta, cuya conexión aymara-qhichwa-warani-mapuche ha sido interrumpida y hasta cortada por el encubrimiento de la invasión colonial, pero sin embargo está viva en la memoria comunitaria de los pueblos milenarios.

e) El accionar de la dinámica de la lógica tiwa-tawa tetra-pentalectica como una unidad cosmoconvivencial

Otro cuestionamiento cognitivo a la monología y a la dialéctica hegeliana marxista es la dinámica de la lógica cognitiva de tiwa en pukina o aymara antiguo, que quiere decir cuatro, y Tawa en qhichwa, que también quiere decir cuatro. En otras palabras, la lógica lingüística de los aymara-qhichwa está en acción con la tetra-pentalectica. Es decir, cognitivamente funciona con esta lógica de pusi-phisqani (cuatro-cinco elementos simultáneos), más allá de la monología y la dialéctica europea occidentales, del tránsito dinámico de cuatro a cinco elementos simultáneamente en dinámica complementaria.

Por otro lado, si ponemos mayor atención a ambas palabras, podemos entenderlas como prefijos del movimiento de las “civilizaciones” de *Tiwa-naku* (semillero “civilizatorio” de los pueblos andinos milenarios) ya que, simbólica y semióticamente, *tiwa-naku* se entiende como los cuatro ángulos de la tierra, por eso los aymaras lo conocen como *Taypi Qala*: piedra central angular de la tierra, y Tawa como prefijo en qhichwa del Tawa-intinsuyu = espacio territorial, es la expresión de los cuatro espacios de la tierra. Es decir, la “civilización” de los pueblos milenarios andinos estaba estructurada en los cuatro ángulos de la tierra: Tiwanaku; en los cuatro espacios de la tierra: Tawantinsuyu, en cuya relación está el quinto elemento, como Tiwanaku y Cusco (que destruyó la invasión colonial de 1532-1535). Pero también es así si miramos a la lógica de los siqis= líneas ejes de coordenadas del siqi concentrado y proveedor de la energía espiritual, que pasa justo por medio del lago titiqaqa, y el otro siqi de entrecruce, que es el siqi de la materialidad de las cosas o de la qullqa= bienes de la vida. En Tiwanaku, precisamente, estaba el entrecruce de ambos siqis: espiritual y material, haciendo cuatro ángulos y cuatro espacios territoriales en su constitución “civilizatoria” andina. Aquí está la importancia de la lógica lingüística de tetra a pentaléctica en su dinámica de relacionalidad, pero también las cuatro estrellas de la cruz del sur y su relacionalidad, que naturalmente hay que trabajar con mayor lógica lingüística de los aymara-qhichwa y contrastar con la lógica lingüística del castellano e inglés.

f) Los íconos naturales de las estrellas de la cruz del sur y la interpretación en la cosmoconvivencia andina y los símbolos del qullasuyu y de la wiphala y bandera boliviana

Entre los que con mayor naturalidad recogen como íconos simbólicos emuladores de las energías de la vida está la expresión luminosa de las estrellas de la cruz del sur: luz que ilumina las energías de la vida, que en los cuatro primeros días del mes de mayo la gente de

los pueblos milenarios al convivir celebran como días festivos de la cosmoconvivencia andina.

Aquí conviene reflexionar sobre los dos horizontes “civilizatorios” culturales cognitivos, que tienen su implicancia contemporánea, como las “dos Bolivias” de 2003: la Bolivia oficial mestiza y criolla de continuidad colonial y la Bolivia profunda “india”, aunque más propio sería el Qullasuyu milenario y la Bolivia centenaria. Allí, la simbología se usa también según su pertinencia y configuración identitarias. Tal es así, que en el Qullasuyu de pueblos milenarios, las estrellas de la cruz del sur son símbolos astrales de primer orden, y estos pueblos celebran los cuatro primeros días del mes de mayo la evaluación de los bio indicadores naturales para pronosticar el comportamiento climático del año y la adecuación de los cultivos andinos a ese ritmo, por medio de amawt’as Llapakus: sabios tecnólogos agropecuarios, quienes no relatan ni portan libretos escritos, sino que muestran el accionar de las ceremonias rituales de la celebración festiva, que depende de los observadores comunitarios, que con mucha atención observan e interpretan el accionar de los yapakus actores de la ceremonia ritual, donde es importante el accionar de los astros como las estrellas de la cruz del sur, el arado, el qutu, así como del sol y la luna, además de la flora y la fauna natural.

La indumentaria y los insumos que usan para la celebración de los cuatro primeros días son propios de cada eco región, según la organización de los ayllus de los espacios del urin –aran, de la saliente y la poniente del sol, de la luz, la claridad, la oscuridad y la noche, cuyos colores son adecuados a estos espacios, a los que acompañan las wiphalas del color del arco iris. En cambio, al celebrar un solo día, la indumentaria y los símbolos son de imitación europea occidental, trajes, uniformes y bandas copiadas de otros países, así como la bandera, el escudo boliviano. Estos actos oficiales del Estado boliviano requieren una lectura más simbólica, semiótica y hasta filológica para realmente entender ese lenguaje.

g) Aproximación a Suqqa y advertencia sobre el buen vivir o vivir bien

La visión y percepción del paradigma de vida del suman qama qamaña o allin sumaj kawsay, traducida reductivamente al español como “vivir bien” o “buen vivir”, tiene restricciones y limitaciones, pues estas traducciones no salen del espacio cognitivo de lo antrópico, pero no contemplan la convivialidad y las energías del pluriverso de mundos bióticos, lo que orienta al saqueo, el extractivismo de los bienes de la vida y beneficia la acumulación privada de castas sociales coloniales. Suqqa en este sentido, es saber vivir-convivir en el mundo de la gente, y con las energías del pluriverso de mundos bióticos y sistemas de vida. Va más allá del antropismo y el economicismo, y de lógicas y paradigmas anti vida, como el desarrollismo, progresismo y modernismo liberalista del sistema mercantil capitalista. Por la práctica de la ciencia cartesiana, están acostumbrados a reducir y por la práctica de la continuidad colonial, a subordinar otros sistemas y paradigmas de vida a sus criterios reductivos y economicistas.

h) Elementos históricos y fundamentación de la lógica cognitiva tetra-pentaléctica

Además de los íconos líticos de Tiwanaku, Cusco, Machu Pijchu y la memoria comunitaria, tenemos documentos escritos en los Andes que también reflejaban otra visión y lógica cognitiva poco trabajada al presente, pero hay fuentes y testimonios que están en:

- a) Los ritos y narraciones de Huaruchiri,
- b) El arquetipo del altar de Qurikancha de J. Santa Cruz Pachakuti,
- c) Los horizontes “civilizatorios” de Cusco y Castilla de Waman Poma de Ayala

Son documentos históricos poco trabajados desde la visión y la lógica cognitiva propias, tal es así, que en los ritos y narraciones de

Huaruchiri, nos lanzan metáforas cognitivas de sistemas y paradigmas de vida, expresión de un pueblos o pueblos nativos de tradición milenaria que cultivaban la narración como espacio de cultivo cognitivo. En el altar de *quirikancha*, Juan Santa Cruz Pachakuti ya nos lanza un desafío. Desde la orientación espacial, desde el sur -como son las cuatro estrellas de la cruz del sur- y en su relacionalidad y articulación, hacen el quinto elemento, que sería la pentaléctica. En *aymara*, el *qallqu* en su expresión base cinco, nos muestra la lámina de cinco lados, que al interior trata de expresar los principales elementos conviviales del pluriverso de mundos bióticos integrales.

Es decir, es el sistema holístico del que la ciencia cuántica nos habla hoy, pero ya Santa Cruz Pachakuti visibilizó esta visión cognitiva, que se expresa en las ceremonias rituales del *ayni*=reciprocidad biótica con las energías del pluriverso de mundos bióticos. Por su parte, Felipe Waman Poma de Ayala, al mostrarnos los dos horizontes “civilizatorios” de Cusco y de Castilla, reproduce el *qallqu* cuanti-cualitativamente en su expresión base cinco en ambos horizontes. En el de Cusco, cinco figuras centrales expresivas pero conviviales con los *apu-wak’anakas*, los *uywiris*=criadores de sistemas de vida naturales y conviviales en el sistema y paradigma de vida de los pueblos milenarios, en contraposición, en el horizonte Castilla están los cinco elementos, pero resaltando el poder de dominio del monoteísmo, la teología cristiana expresada en las plazas y los símbolos de la iglesia y las cruces cristianas, desligadas de la convivencia con el pluriverso de mundos bióticos. Dos imágenes y lógicas cognitivas poco o nada estudiadas por los investigadores.

Cognitivamente, aquí observamos que no solo hay dos horizontes culturales y cognitivos diferenciados, sino que hay una lógica lingüística que da sentido diferenciado a los dos horizontes, que quedan como semilleros, íconos cognitivos desafíos para los investigadores.

i) Ritualidad, un sistema de ayni cosmobiótico y la serie de ceremonias rituales

No solo hay confrontación de visiones y paradigmas de vida, sino que hay un sistema de emulación y relacionalidad interactiva de las dos energías prioritarias de la vida: espiritual y material, como una unidad, que Occidente también parceló y hasta ha divorciado: por un lado, la materialidad como preocupación prioritaria del sistema mercantil capitalista y, por otro, la espiritualidad como base y fundamento del monoteísmo y la teología cristiana, más como pretexto para colonizar, domesticar y dominar a otros pueblos y “civilizaciones” no capitalistas. En cambio en la visión, percepción y preocupación de los pueblos milenarios, por la lógica de la convivialidad con las energías del pluriverso de mundos bióticos, las ceremonias rituales son espacios e instancias de mutar, circular, relacionar y consagrar ambas energías como base de los sistemas y paradigmas de vida en ayni= reciprocidad cosmo biótica, donde la reciprocidad y la convivialidad son flujos y reflujos de los sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos. Allí si el antropismo y economiscismo están presentes como un factor más entre otros que hacen el holismo de la vida.

j) El trauma histórico tejido desde el encuentro de Atahuallpa-Pizarro

Los encuentros o desencuentros entre Atahuallpa-Pizarro, Moctesuma-Cortez, más allá de la resiliencia social, la colonización y la colonialidad interna y externa, son traumas históricos irresueltos. No hay diferenciación de horizontes “civilizatorio” cultural y cognitivo, ni reconocimiento o respeto mutuos, sino de continuidad colonial, de dominio y subordinación, pues Atahuallpa-Moctesuma representan todo un hccc, un sistema y paradigma de vida cosmo convivial. Pizarro-Cortez representan otro sistema: el sistema de invasión, expropiación de bienes de la vida, la usura, la propiedad y la acumulación privada, de dominio, la supremacía y la imposición

de sistemas organizativos, impuestos y coercitivos no conviviales de saqueo y extractivismo de los bienes de la vida, para sustento de las castas sociales coloniales, con vivencias y pretensiones señoriales. Es expresivo lo que nos transmite Javier Medina: “Los monoteístas occidentales tenemos un indígena animista reprimido dentro de nosotros mismos y los amerindios un monoteísta resistido... El otro no está fuera está dentro de nosotros” (Medina 2008, p.42).

Se habla de avance de los códigos jurídicos, de modernización de derechos, hasta de tercera o cuarta generación de derechos y códigos jurídicos internacionales, de derechos humanos, de la igualdad ante las leyes, de derechos de la salud ambiental, pero, en los hechos, se continúa con el patriarcado, la discriminación, el racismo, la imposición del monoteísmo desde las esferas estatales, y en los hechos vemos el accionar de la continuidad colonial sobre el hccc de los pueblos milenarios, de encubrimiento, desconocimiento e ignorancia de todo un horizonte y paradigma de vida, como el *Suqqa*.

Paradigma de vida Suqqa y covid-19

Estamos en un momento en el cual, por un lado, hay una práctica de la vivencia y convivencia milenarias, que ha ido tejiendo y criando la variedad de energías del pluriverso de mundos bióticos, cultivando el *ayni*: reciprocidad biótica, por medio de ceremonias rituales cosmoconviviales (hasta las pandemias reciben este tratamiento) y, por otro, en otro horizonte “civilizatorio”, se está viviendo la pandemia del virus covid-19. Es una práctica histórica que reproduce el encubrimiento e imposición de una “civilización” sobre otra: el monoteísmo, la teología cristiana, la monología de autosuficiencia cognitiva, la civilización europea occidental sobre la civilización de los pueblos milenarios andinos

Una acción pandémica de la “civilización” occidental sobre la “civilización” de los pueblos milenarios en los Andes, donde la colonialidad y la colonización son acciones pandémicas cotidianas

“civilizatorias”, sobre las que queremos reflexionar. Empezaremos por repasar el paradigma de vida Suqqa.

¿Cómo entendemos el paradigma /modelo de vida Suqqa?

1. Es la expresión cohesionada, tejida (armonizada) de las energías de los sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos a nivel planetario.
2. Es un sistema de tejidos de las energías vitales en la organización de sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos.
3. Es saber tejer, criar, vivir, convivir con las energías de la vida en un sistema de pluriverso de mundos bióticos.

¿Quiénes son los tejedores, armonizadores de las energías del pluriverso de mundos bióticos?

De forma genérica, los pueblos milenarios (Aztecas, Mayas, Tiwanakutas, Inkas, y probablemente asiáticos y africanos). La gente aymara-qhichwa-warani-mapuche, que por medio del uso de una serie de insumos bióticos naturales en cada ecosistema y ecología correspondientes -las ceremonias rituales-, cumplen con todo un sistema de ayni biótico y cosmo biótico, por medio de los maestros ritualistas: Yatiris, Chamakanis, Kallawayas, Yapakus, Chamanes, que son los maestros suministradores, emuladores y renovadores de las energías de sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos. Son los maestros que relacionan las redes de sistemas de vidas, de los Apu Achachilas, la Pachamama, el Tata Inti y la Phajsimama, la Umalmama, la Quqamama, la Saramama, con las energías del pluriverso de mundos bióticos y el mundo de la gente.

¿Cómo se armonizan y se tejen las energías del pluriverso de mundos?

Por medio de un sistema de ayni biótico: las ceremonias rituales de emulación de las energías de sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos. El ayni biótico es el sistema de ceremonias rituales, según el calendario agropecuario y social (emulación de energías para la producción y reproducción alimentaria), social (ciclo de vida de la red de familias del sistema de organización de los ayllus y markas) y cultural (celebraciones festivas, con música, baile según la estacionalidad de la Pacha: espacio-tiempo), con uso de indumentarias típicas en la celebración y la épocas del año, tanto en la música como en la indumentaria muestran la convivialidad de las estaciones del año.

Aquí hay que aclarar: las ceremonias rituales obedecen a toda una “tecnología ritual”, que tiene un inicio, una realización y una terminación:

Misa = comida (espiritual) preparada, para invitar, para compartir según sean los casos y la estacionalidad

Waxta = invitar

Luqta = alcanzar

Phuqhacha = dar a cabalidad

Wilancha = rociar con sangre animal propia (camélidos)

Asta = dar en brasero

Ch'alla = compartir, celebrar

Todo ayni biótico sigue todo este proceso ritual biótico. En otras palabras, teje las energías “espirituales” Qullan Ajayu/ Japhalla, con los materiales como la Qullqa y el Qallqu de los bienes de la vida

¿Por qué no está vigente?

El 1 % de la población usa y disfruta los bienes de la vida. Son quienes fomentan, extienden e instrumentalizan sistemas y estructuras sociales, económicas, políticas y hasta de apropiación de espacios territoriales y organización de Estados nacionales para fines de acumulación privada, lo que genera todo un armazón jurídico legal para viabilizar el usufructo de los bienes de sistemas de vida planetaria.

La acción de un sector humano sobre pueblos y “civilizaciones”, sobre los ecosistemas, la salud ecológica y la salud ambiental puede pensarse, al modo de Hobbes, como un “lobo pandémico”, que erosiona los ecosistemas de producción alimentaria, la ecología, que afecta letalmente la salud ambiental y los sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos. Los actos de la invasión colonial y la expansión de la pandemia humana de sistemas esclavistas, feudales y el colonato generalizado, hoy solo han cambiado en su denominación y relación, pero están en la continuidad colonial. Aquí hace eco con lo que F. Bacon (1561-1626), al fundamentar la ciencia cartesiana, taxativamente afirmaba: “yo sinceramente he venido para someter a la naturaleza y a sus hijos, para esclavizarla y que me sirva”, “la naturaleza recibe órdenes del hombre”, en una imposición y expansión del monoteísmo, la teología cristiana y hasta la proliferación de sectas religiosas sobre el sistema de ayni biótico y la práctica de las ceremonias rituales. Lo que deriva en una adopción del sistema mercantil capitalista, con políticas estatales de desarrollo y progreso de imitación del sistema de vida europeo-norteamericano, renunciando al propio. “Lo propio como ajeno y lo ajeno como propio” (Albán).

La creación de Estados nacionales, sucursales de espacios pandémicos, de usufructo de castas sociales señorial coloniales fomenta políticas liberales y capitalistas en sus regímenes políticos. El sistema educativo, académico y de investigaciones científicas priorizan, dentro del sistema mercantil capitalista, los intereses de las castas sociales indicadas. Aquí observamos la articulación subterránea del

saber y poder colonial. La preocupación se reduce al espacio de lo antrópico y economicista.

¿Qué es del resto de sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos?

¿Hasta dónde la pandemia del covid-19 no es producto del maltrato antrópico, de la atrocidad contra la ecología territorial y del descuido de la salud ambiental del pluriverso de mundos bióticos? Necesitamos recuperar el amor y la empatía por la naturaleza que perdimos cuando nos enamoramos de la vida urbana. Al cambiar el medio ambiente, hemos declarado, sin darnos cuenta, la guerra a Gaia.

¿Qué pasa con la salud ecológica territorial, con la salud de los sistemas de vida del pluriverso de mundos bióticos? ¿Es otra atrocidad y pandemia de la “civilización” occidental europea y norteamericana a otras civilizaciones no capitalistas, que están globalizadas pero que no hacen caso de los sistemas de gobiernos latinoamericanos?

Aquí son pertinentes las reflexiones de la filósofa Mary Midgley, que nos dice: “el dominio del pensamiento atomizado y reduccionista en la ciencia durante los dos últimos siglos ha provocado una visión cerrada y provinciana de la Tierra” (citada por Lovelock 2007, p. 26). Lovelock complementa: esa guerra a Gaia avizora “letales olas de calor y la subida de las aguas del mar, afectando las ciudades costeras”. En este proceso, dice: “lo que está en juego no es la supervivencia humana, sino, la supervivencia de la civilización. La especie humana es casi una enfermedad planetaria” (Ibíd. pp. 24, 26).

En el Alto y de forma genérica en el mundo aymara-qhichwa-warani, los habitantes no solo han estado excluidos de los servicios de salud del Estado y los municipios (como que no caben en esos espacios), sino que han acudido a su propia estrategia de acción ritual y a las hierbas medicinales con las que han enfrentado la pandemia, pero, como eso está al margen de la medicina convencional y de los servicios sanitarios, han tenido que actuar de manera encubierta, con métodos poco o nada estudiados al presente, pero de primer

orden a la hora de enfrentar a la pandemia y a otros malestares de la salud humana y eco climática.

Reflexiones para terminar

Vivimos las dos Bolivias explicitadas en la rebelión de 2003, como lo señalado por Waman Poma de Ayala como los dos horizontes “civilizatorios” culturales y cognitivos: el de Cusco y el de Castilla, pero por continuidad colonial prevalece y se oficializa el horizonte de Castilla y la Bolivia de continuidad colonial.

Los pueblos milenarios entendemos a la colonización como la primera atrocidad anti humana, anti ecológica, una pandemia en los andes. Hoy el covid-19 nos parece parte y consecuencia de la atrocidad del cambio climático, y seguramente vendrán otros virus parecidos o peores que el covid-19.

Las ideas de políticas estatales y de regímenes de gobierno de derecha-izquierda fomentan y encaminan el desarrollismo, progresismo y modernismo, alimentados por el extractivismo de los bienes de la vida y sistemas de vida. Lovelock nos dice que antes de insistir en “desarrollos sostenibles” hay que “hacer retirada sostenible” de esas políticas, pues la atrocidad del cambio climático, al ritmo que vamos, nos arrasará. Eso implica diferenciar visión de la vida e historia, pero también, sobre todo, paradigmas de vida como el Suqqa de paradigmas anti vida, como es el sistema mercantil capitalista.

Sobre las exclusiones e incorporaciones, ¿quién incorpora a quién o a quiénes? Las exclusiones son hechos y prácticas “civilizatorios” de Occidente a la andina. La incorporación es un discurso político. Lo que los pueblos milenarios plantean es reconocernos y forjar respeto mutuo, ya no exclusiones ni inclusiones, pues estamos frente a lógicas cognitivas, sistemas de vida, visiones y paradigmas de vida diferenciados, que deben respetarse, pues allí está la dignidad de pueblos, civilizaciones y la convivialidad con el pluriverso de

mundos bióticos en reciprocidad, que debemos fomentar de cara al cambio climático.

En relación a las rutas cognitivas, debemos tener claro que no es una sola, sino al menos tres: los saberes y la sabiduría de los pueblos milenarios, poco estudiados por los científicos y académicos, la ciencia reductiva cartesiana, más vigente como única vía para los científicos reductivos y académicos admiradores e imitadores del espejismo del desarrollismo, progresismo y modernismo, pero que no admiten que son procesos y acciones anti vida y anti sistemas de vida y de salud ecológica territorial. La otra vía es la ciencia cuántica holística, que implica flujos y reflujos de energías de la vida. No es suficiente priorizar el antropismo y el economicismo como factores únicos de la vida. En esta perspectiva y vía, avizoramos a futuro casi inmediato hacer t'inkhu= encuentro entre los saberes y la sabiduría de los pueblos milenarios y la ciencia cuántica holística, lo que nos dará visiones y estrategias de sistemas de vida y paradigmas de vida cosmo conviviales de goce de la salud de la ecología. Eso, en nuestro criterio tiene Suqqa. Pero, ¿cuántos académicos y científicos están en esto o apuestan a cambiar? Es para tomar conciencia generacional y cognitiva, más allá de la insistencia en el “desarrollo sostenible”, que es un remozamiento del espejismo indicado, es más un discurso que una acción real.

Bibliografía

Elbers, Joerg (2013). *Ciencia Holística. Para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Desarrollo Ambiental CEDA.

Lovelock, James (1997). *La venganza de la Tierra. Teoría de la GAIA y el futuro de la humanidad*. Santiago de Chile: Planeta.

Yampara, Simón (2016). *Suma Qama Qamaña Paradigma Cosmo Biótico Tiwanakuta. Critica al Sistema Mercantil Kapitalista*. El Alto: Edición Qamañ Pacha.

— (2018) *Reemergencia del SUQQA: Un Sistema, filosofía de vida, alternativa a los mitos de Desarrollo - Progreso del SIMEKA cuajadura del cambio climático*. La Paz: Ediciones Qaman Pacha - Amuyawi.

El encuentro de saberes en las artes y las epistemologías del cosmos vivo

José Jorge de Carvalho

Introducción

Este texto se basa en una conferencia inaugural pronunciada en la Reunión de la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia (SBPC), celebrada en 2016 en la Universidad Federal del Sur de Bahía (UFSB), en un programa titulado “SBPC Artes”.¹ Las reuniones anuales de la SBPC congregan miles de científicos de todas las áreas, y reflejan las innovaciones y los descubrimientos de punta de los investigadores del Consejo Nacional de Desarrollo Científico (CNPq), organismo del Estado brasileño equivalente al Colciencias de Colombia, del CONICET de Argentina, del CONACIT de México, entre otros. Después de más de cuarenta reuniones anuales, esta fue la primera vez que el tema de las artes fue acogido en el encuentro mayor de los científicos brasileños.

¹ Traducción del artículo de Ana Gretel Echazú Böschemeier. O Encontro de Saberes nas Universidades. Uma Síntese dos Dez Primeiros Anos. *Revista Mundaú*, (9), 23-49, 2020.

Como se trató de una exposición en un ambiente dominado enteramente por las llamadas ciencias exactas o duras (Matemáticas, Física, Química, Biología, Geología, etc.), supuestamente habría sido más fácil hablar del arte occidental, cuyos principios mantienen (como argumentó Max Weber en su famoso ensayo sobre la racionalidad en la música occidental) afinidades con la perspectiva científica moderna. Sin embargo, decidí hablar de las artes tradicionales indígenas, por varios motivos. En primer lugar, para elaborar sobre el diálogo intercultural e interepistémico promovido por el proyecto Encuentro de Saberes, que invita a sabedores y sabedoras de los pueblos tradicionales (indígenas, afrobrasileños, cimarrones, etc.) para enseñar en las universidades a la par con nosotros, académicos de formación eurocéntrica.

Los diversos estilos artísticos que *mestres* y *mestras* indígenas han enseñado en las universidades de la red del Encuentro de Saberes cuestionan la división occidental moderna entre ciencia, tecnología, arte y espiritualidad, como si fueran dominios separados de conocimiento y caminos de formación, especialización y profesionalización distintos, y muchas veces incompatibles.² Podemos entender las llamadas “artes indígenas”, entonces, como el otro radical de la ciencia académica moderna. Incluso, hablar de ellas nos permite conectarnos, a través de una comparación positiva, con otro modelo de ciencia occidental, cual sea, la ciencia goetheana, que surgió como una disidencia abierta del modelo cartesiano-galileano-newtoniano que todavía hoy es hegemónico en nuestras universidades. Presentaré una descripción y un análisis de un objeto artesanal indígena como ejemplo para exponer los límites de ese modelo dominante y poner en evidencia sus afinidades con la ciencia goetheana, pues ambas son manifestaciones de epistemologías que buscan relacionarse con el cosmos como un ser vivo. Propongo un Encuentro de Saberes de las Artes como una gran oportunidad para la construcción de un

² Llamamos de *mestres* y *mestras* en portugués brasileño a los sabedores y sabedoras de las comunidades indígenas y de los demás pueblos tradicionales.

nuevo modelo de saber académico, basado en la monoepisteme occidental moderna, pero en un campo pluriepistémico, multicultural, multiétnico y multirracial, asentado en las epistemologías del cosmos vivo.

Las cuatro causas de Aristóteles, la causa eficiente de Galileo y la técnica deshumanizadora según Heidegger

Históricamente, el campo académico-científico en las universidades latinoamericanas fue construido como una copia directa del modelo europeo y organizado según una filosofía materialista que excluyó radicalmente los saberes estéticos, simbólicos y espirituales, en general asociados a lo que definimos como las Artes y las Humanidades. Nuestros académicos partían del principio de que los saberes de los pueblos tradicionales latinoamericanos carecen de formalización matemática; por lo tanto, no eran válidos para estar presentes en las reuniones científicas. Me gustaría relatar, de manera breve, la génesis de cómo se organizó ese modelo de conocimiento científico que expulsó las artes y la espiritualidad de su medio.

Lo que todos hemos aprendido, como si fuera un avance definitivo sin regreso, es que Galileo rompió con una forma de conceptualizar la ciencia que había prevalecido en el mundo occidental durante casi dos mil años: la teoría aristotélica de las cuatro causas. Una de sus mayores revoluciones fue prescindir de tres de ellas y mantener solamente una, la “causa eficiente”. En su enfoque está implícita la idea de que solo podemos contar y calcular; y una vez que el cálculo es efectivo, todas las demás causas son, o bien velos que enturbian la mirada clara y precisa, o bien una mera distracción de la investigación que realmente importa. Aprendemos este proceso en la historia de la ciencia moderna como si esta fuera una ganancia perenne del intelecto.

Podemos ver ahora, observando los fenómenos estudiados por su lado expresivo, simbólico y estético, que la ciencia galileana no fue

solo una conquista intelectual definitiva, sino también una elección, porque ella nos ha llevado a una reducción de la percepción del universo y de nuestra relación con él. Fue una elección epistemológica el hecho de permanecer con la causa eficiente, cuando podríamos haber elegido otros caminos posibles. Creo que el momento actual requiere, de hecho, que al menos pongamos otras opciones sobre la mesa. O, mejor aún, que el éxito del avance de la ciencia galileana no permita más aquellas otras regresiones cognitivas que también provocó, como espero indicar.

Al formular su entendimiento del mundo, Aristóteles argumentó que para cualquier evento habría cuatro causas: una material, una formal, una eficiente y una final. La causa material, en sus propios términos, significa la materia de la que están hechas las cosas, por ejemplo: el bronce de la estatua, la plata de la copa, en sus respectivos géneros. El material causante, la *hyle* (término griego) de un vaso desechable es el plástico. Aristóteles se centra en esta causa material, pero no se detiene en ella. Dice que este mismo vaso tiene una forma, y es un modelo, *eidōs*. En otro sentido, la causa también significa la forma y el modelo, es decir, la expresión de la causa formal. Por ejemplo: en una octava musical, la causa formal es dos para uno.

Una tercera noción de Aristóteles propone que la causa significa el primer principio de cambio o reposo, y este sería el que Galileo enfatizaría muchos siglos después: la causa eficiente, es decir, lo que hace que un evento suceda. Por ejemplo: quien tomó una decisión es la causa: el padre es la causa del hijo. También aparece otro razonamiento que es lineal, cronológico: un efecto depende siempre de una causa, lo que hace que el pensamiento se organice en un plano de causalidad lineal y cronológico que se divide en antes y después, de un punto a otro. Finalmente, tenemos la cuarta causa, la final, los *télos*, es decir, el propósito de la cosa. Por ejemplo: el propósito de caminar es mantenerse saludable.³

³ La exposición básica de Aristóteles que resumé se encuentra en *Metafísica*, Libro V (2005).

Martin Heidegger, en un ensayo influyente titulado “La pregunta por la técnica”, cuestiona nuestra dramática y peligrosa dependencia de la técnica, problema que también tiene consecuencias para la exclusión de las artes del universo de la ciencia. Para él, la tecnificación del mundo también se entiende como una continuidad del modelo de ciencia creado por Galileo y Newton. Él destaca que hoy estamos completamente captados por el pensamiento técnico, desconectados de cualquier sentido más allá de su inmediata instrumentalización. La revolución científica se ha fijado el objetivo de enterrar definitivamente todos los conocimientos tradicionales del mundo entero, afirmando su credo de que todo avance de la técnica sería paralelo a un hipotético avance de la humanidad. Heidegger discute el gran peligro de la pérdida del significado de la vida en la carrera infinita por un mundo cada vez más dominado por la tecnología moderna de soporte industrial.

En ese texto, que sigue actual, Heidegger reformula la teoría aristotélica de las causas en términos lúcidos y poéticos. Así, toma como ejemplo la copa que hay en un templo para adorar a los dioses en el mundo antiguo y elabora una reflexión sobre el momento en que el mundo se hallaba integrado con el ser humano, la naturaleza y los dioses, todos participando e interactuando activamente con el cosmos. Por razones que conocemos bien, el autor no vio más esta integración en el lugar donde vivía (la Alemania en 1953) y la buscó en otra época, 2.300 años atrás, en la antigua Grecia. Heidegger argumentó que la copa del templo tiene primero una causa material, la plata; luego esta materia, *hyle*, pasa al *eidos*, la forma y el modelo, que la convierten en una copa. En tercer lugar, está la causa final, ¿para qué es esta copa? Para ser llenada con agua o vino y con ello la libación. Lo que da sentido al objeto es el hecho de que está en un templo: de lo contrario, no tendría una causa final; por lo tanto, no tendría ningún sentido.

Lo que el autor critica en la técnica contemporánea es la absolutización de la noción de causa eficiente, que en el mundo antiguo sería el forjador de la copa; y que esta, en el mundo moderno, se ha

desconectado del sentido del objeto que forja y de su conexión con la materia, con su forma y su propósito. Y hacer la copa, en realidad, no es el único sentido, o el más importante, ya que existe primero la nobleza de la materia, luego la nobleza de la forma, y todavía una razón más noble y superior, que es, a través de ella, poder conectarse con los dioses. Heidegger resumirá a Aristóteles y mostrará que las cuatro causas son interdependientes, inseparables como aspectos de una misma presencia. Por lo tanto, no tiene sentido aislar la causa eficiente con respecto de las otras.⁴

En la lectura heideggeriana de la técnica moderna, solo hemos logrado la eficiencia a través de un dispositivo o recurso para lograr algo cuyo propósito se ha transformado ahora en mera instrumentalidad.⁵ Esta es la fuente del peligro que rodea a nuestro modo de vida: transformar la naturaleza en meros recursos y medios para nuestros planes, incluyendo a los propios seres humanos como objetos para la realización de dichos planes. Heidegger elaboró las múltiples dimensiones semánticas de un significante poderoso, *Gestell*, traducido a veces como un marco o dispositivo, que indica no solo el borrado de la expresión de todo el cosmos, sino la objetivación e instrumentalización de todas las cosas y fenómenos del mundo, orgánicos e inorgánicos. La suposición del tono angustioso de Heidegger (1997b) es que el mundo europeo en el que vivió –y sigue haciéndolo– ya no puede volver a un arte griego no instrumentalizador. Sin embargo, a pesar de afirmar una conexión entre la tecnología y el arte, no logra presentar una forma de superar el estancamiento de la técnica que

⁴ Heidegger (1997b, pp. 45-47, énfasis del autor) ofrece la definición escolástica de las cuatro causas: “1. la *causa materialis*, la materia, la materia de la que, por ejemplo, se hace una copa de plata; 2. la *causa formalis*, la forma, la figura, en la que se instala el material; 3. la *causa finalis*, el fin, por ejemplo, el sacrificio para el que se determina una petición según la materia y la forma; 4. la *causa efficiens*, la forja de plata que afecta, la verdadera copa terminada”.

⁵ La visión heideggeriana de la técnica fue intensificada posteriormente por Herbert Marcuse (1993), quien formuló una crítica mucho más radical a la tecnología al servicio del capitalismo.

restauraría el espacio de la verdadera producción de arte. Aquí están las palabras finales de su ensayo:

Por lo tanto, al cuestionar, asistimos a la crisis de que aún no hemos experimentado la esencialización de la técnica frente a la técnica pura, que ya no protegemos la esencialización del arte frente a la estética pura. Sin embargo, cuanto más cuestionemos la esencia de la técnica, más llena de misterio permanecerá la esencia del arte (p. 93).

Crítico, por una parte, de la epistemología occidental moderna, Heidegger la reprodujo, por otra, pues invocaba un poder salvador del arte que anulaba el hecho histórico y político de que era el propio confinamiento del campo de lo sensible –formado incluso en la organización académica que situaba las ciencias, las tecnologías y las artes en compartimentos institucionales separados– lo que trajo a los europeos (y a nosotros/as europeizados/as) el peligro de la técnica genocida y ecocida.

Por supuesto, donde hay *Gestell* puede haber estética, pero no habrá arte en el sentido pleno de la palabra. En resumen, la revolución científica se consolidó al mismo tiempo que los conocimientos tradicionales declinaban en Europa, el único continente que prácticamente ya no tiene comunidades tradicionales. Como consecuencia de esta situación, la ciencia occidental moderna creció sin un contrapunto epistémico frente al lugar donde se desarrollaba. De ahí el artificio común de la mayoría de los/as pensadores europeos/as de formular, como Heidegger, un pasado griego en el que los conocimientos supuestamente integraban todas las capacidades humanas y reflejaban una relación no destructiva con la naturaleza; y por supuesto, se ponen ellos como herederos de esta Grecia imaginada.⁶

Karl Marx pondría toda esta discusión sobre la precedencia de la técnica y la causa eficiente en otros términos, aun más dramáticos y urgentes: de lo que se trata es del secuestro del conocimiento mismo

⁶ Para una crítica demoledora de este mito colonialista occidental de una civilización griega superior a todas las demás y libre de influencias externas, véase Bernal (1987).

–científico, tecnológico, artístico, académico– por los controladores del capital en nuestro tiempo. La adhesión exclusiva a la causa eficiente sería la propia alienación del trabajo intelectual que conduce, en nuestra época, al capitalismo cognitivo. La revisión epistémica que propongo aquí es un argumento más para enfrentar la ciega productividad del capitalismo cognitivo y promover el retorno a una ciencia y un arte conectados a los pueblos y comunidades construidas con ellos. Como veremos más adelante, en Brasil, y en América Latina en general, podemos reintegrar nuestras artes con la técnica si contamos con la ayuda de los pueblos tradicionales.

Volviendo a Galileo, cuando este retira las tres causas, comienza a operar con un concepto de la ciencia centrado exclusivamente en la búsqueda de una causa eficiente, más pobre en significado y que conduzca a un proyecto de conocimiento con menos alternativas de futuro ante nuestra crisis civilizatoria. Una consecuencia de esta reducción es la hipertrofia de la abstracción y el rechazo de lo sensible, que pierde interés; además, la dimensión sensible del objeto ni siquiera se somete a reflexión. Si queremos una taza, compramos una, ya sea de arcilla, cerámica, aluminio o plástico; todas las demás cualidades, como la textura y el simbolismo del material pasan a ser secundarias; y su forma o diseño también se vuelven irrelevantes, ya que lo importante es solo la eficacia de la técnica. En cuanto a la cuarta causa aristotélica, ya ni siquiera aparece, pues uno/a ya no se pregunta *para qué* existe el objeto más allá de su funcionalidad.

Aquí podemos resumir brevemente las características de la epistemología científica estandarizada por Descartes, Galileo y Newton, que también sirve como organización y legitimación del conocimiento en nuestras universidades. De Descartes, heredamos la separación radical entre cuerpo y mente, creando un dualismo que disminuye, descalifica y desconfía de los sentidos, hasta el punto de eliminarlos como fuente segura y relevante del conocimiento. Y su oposición igualmente radical entre la *res cogitans* (la cosa pensante, el yo observador) y la *res extensa* (la cosa extensiva, el cosmos, la naturaleza, el objeto estudiado) ha eliminado cualquier cualidad o signo de vida de

la naturaleza. La *res extensa*, tomada como cualquier objeto, ya sea un mineral, una planta, un animal, un lago, se considera esencialmente inerte, sin capacidad de expresión y solo se manifiesta en el espacio. Además, en la medida en que se somete a las causas eficientes del mundo físico, puede ser objetivada según los intereses del científico y manipulada según los intereses del técnico. Además, Descartes fue quizás el primer formulador de la revolución científica que rechazó explícitamente las artes y las humanidades y las trató como saberes que conducen al error.⁷

De Galileo hemos heredado, también, el camino a la creciente interposición de instrumentos de medición de la naturaleza libres de toda dimensión expresiva y, de ahí, la tendencia creciente de la instrumentalización de la ciencia por la tecnología. Después de Newton, de manera complementaria al rechazo cartesiano de los sentidos como fuente de conocimiento, se estableció la regla de someter toda investigación sobre la naturaleza al formato de cálculo. En la medida en que el cálculo generaliza todas las situaciones y estados observados, desaparece la singularidad y expresividad del fenómeno con el que se enfrenta el estudioso, mejor dicho, con el que se relaciona. Esta actitud de completa matematización del conocimiento científico, sumada a la visión dualista que descartó el plan sensible, ha hecho imposible, desde entonces, incorporar las artes en la lista de las ciencias.

Más que revelar algo nuevo, es importante ser plenamente consciente de que esta epistemología occidental hegemónica no requiere habilidades sensibles, afectos, intuición ni espiritualidad. Además, niega la posibilidad de una relación directa o participativa con la naturaleza; como tal, puede caracterizarse como una epistemología del cosmos inerte u objetivado. Prefiero definir este cosmos que surgió de la revolución científica moderna como *inerte* en lugar de

⁷ La oposición entre la *res cogitans* y la *res extensa* se encuentra en las *Meditaciones de Descartes sobre la Filosofía Primera* (2004), y en I y II y en *Los principios de la filosofía*, 53 y 54 (1998, pp. 89-90). El rechazo de las humanidades aparece en la primera parte del *Discurso del Método* (1989, pp. 33, 37).

muerto, porque sigue siendo dinámico, precisamente como un campo de fuerza. Su condición inerte está bien descripta por la *res extensa* cartesiana: cualquier elemento, objeto o aspecto de la naturaleza, orgánico o inorgánico, puede ser manipulado por la *res cogitans*, que lo trata como si fuera pasivo, sin reacción propia a la interpe-lación propuesta, estando el organismo totalmente concentrado en el científico o tecnólogo en cuanto sujeto. Carolyn Merchant tituló su influyente historia crítica, feminista y ecologista de la revolución científica como *La muerte de la Naturaleza*. Merchant (1989) resume su tesis en una frase lapidaria: “El retiro de las suposiciones animistas y orgánicas sobre el cosmos constituyó la muerte de la naturaleza, la mayor consecuencia de la revolución científica” (p. 193). Elegí la condición de inercia porque la naturaleza, ahora durmiente, podrá despertar y responder si cambiamos la propia epistemología con que la abordamos.

No hay duda de la inmensa contribución de la revolución científica moderna al mundo que habitamos y a la comunicación entre todos los seres humanos del planeta. Sin embargo, para integrar las artes y el conocimiento de los pueblos tradicionales en la lista de las ciencias, necesitamos hacer uso de otras epistemes, acoger e integrar todas las capacidades humanas y partir del principio de que el cosmos está vivo, lo que permite nuestra interacción creativa con él, tanto del lado de la ciencia como de las artes. Frente a esta predicción, la discusión sobre las direcciones de nuestras universidades implica necesariamente superar el actual modelo monoepistémico de la ciencia y construir un modelo pluriepistémico y acogedor de todas las capacidades humanas para el conocimiento.

Recordemos aquí la organización humboldtiana del conocimiento llamado superior.⁸ La ciencia ocupa las facultades más importantes como la física, las matemáticas y la química. En segundo lugar, están presentes las tecnologías, la ingeniería, la medicina y

⁸ Desarrollé un análisis del modelo humboldtiano en otros escritos. Ver Carvalho (2018, 2019b) y Carvalho y Flórez-Flórez (2014a, 2014b).

las ciencias afines. En tercer lugar, está la Facultad de Derecho, incluyendo la de Filosofía. En cuarto lugar, está la Facultad de Artes, generalmente vista como más pequeña y de menor importancia cuando se compara con las otras. Esta división se ha colocado en dos instancias: por un lado, la organización de la enseñanza superior, y, por otro, la organización de los institutos de investigación, donde los profesores de la facultad y los estudiantes también actúan como investigadores y asistentes de los institutos. En este formato marcado por las ciencias exactas, las artes se han reducido dos veces, tanto por la forma institucional-disciplinaria que adquirieron, como por la dimensión epistémica: en la dirección opuesta a la epistemología científica dominante, las artes insisten en la relevancia de las causas materiales y formales; y, en algunos casos, en la causa final, como en el arte sagrado, que ya casi se ha extinguido en el mundo occidental.

Más allá de esta bipartición combinada, y con la misma jerarquía interna común a ambas, la espiritualidad ya no podía entrar en el marco institucional de las universidades y el espacio del conocimiento se volvió oficial y obligatoriamente secular, ateo. La comprensión de la Ilustración fue que la religión amenazaba el carácter libre y riguroso del trabajo científico. Según esta suposición, se definió como una de las misiones de la academia protegernos del “peligro” epistemológico de mezclar la causa eficiente con la causa final. Este protocolo consolidado de conocimiento validado como científico, según el modelo cartesiano-galileano-newtoniano, se convirtió en un parámetro para las universidades e instituciones científicas de todo el mundo. Así, desde mediados del siglo XIX, la ciencia de la causa eficiente exclusiva ha tenido dos consecuencias en el orden del conocimiento que han afectado directamente hasta ahora la posibilidad de un diálogo interepistémico en la enseñanza superior y la investigación en el Brasil: las artes se han considerado menos importantes que las ciencias exactas y su dimensión sagrada se ha deslegitimado en el entorno académico. Ello conllevó a una pérdida que no se ha producido, por ejemplo, en los países de tradición islámica, budista, hindú y daoísta, así como tampoco en los países africanos.

Esta secularización generalizada, comprensible para ese momento histórico europeo de defensa de la razón de la Ilustración contra la censura de los dogmas religiosos, cometió el error conceptual y político de equiparar la religión con la espiritualidad. Si bien es cierto que la religión siempre corre el riesgo de convertirse en dogmática e intolerante ante las diferencias en los sistemas de creencias, valores y visión del mundo, la espiritualidad no se basa en el dogma ni en la fe, sino exclusivamente en la experiencia individual, que siempre es intransferible y no puede ser controlada por el otro. De hecho, la propia confusión o ignorancia de las diferencias entre las esferas religiosa y espiritual ya revela un efecto simplificador de la complejidad de las dimensiones personal, comunitaria y social, en general causada por la revolución científica occidental. Así, esta crisis de la dimensión espiritual también ha reforzado la degradación de las artes, hasta el punto de que una parte sustantiva de las expresiones artísticas estaba compuesta por las artes sagradas en la música, las artes visuales, el teatro, la arquitectura, etc.

Independientemente de lo que han sido las consecuencias de la secularización para las tradiciones espirituales europeas (que sin duda las empobrecieron de manera irreversible si las comparamos con las de los pueblos hindúes, chinos, islámicos, africanos y todos los pueblos originarios del mundo), fue devastadora para el universo específico de las artes, que disminuyeron sus fuentes de inspiración, sus espacios rituales e incluso su relevancia comunal, operando principalmente en los salones del circuito social aristocrático y burgués, y que en el caso de los países comunistas lo hicieron en los espacios públicos y comunales secularizados. Fue este universo de las artes, ya segmentado en colegios y facultades de menor peso académico y reducido en su ámbito de significación por la exclusión de la dimensión espiritual, el que se reprodujo como parámetro para las facultades de artes de las universidades brasileñas.

El arte-ciencia indígena como una epistemología del cosmos viviente

La primera gran reacción epistemológica al modelo cartesiano-galileano-newtoniano la inició J. W. Goethe, conocido como un gran poeta y poco conocido como un gran científico. La epistemología goetheana es hoy objeto de gran debate en numerosas áreas del conocimiento –especialmente en las ciencias naturales– y se considera una alternativa a la epistemología científica moderna que, incluso después de la revolución cuántica (la cual es solo una entre varias en el siglo XX) sigue siendo el modelo hegemónico en nuestras instituciones académicas. Lo importante para nuestro tema es que, además de sus creaciones y descubrimientos, Goethe teorizó sobre las relaciones entre el arte y la ciencia, y construyó otra epistemología que puede ser abrazada como una alternativa y/o complemento de la episteme que organiza nuestras instituciones universitarias y científicas, especialmente ahora que estamos llamados a desarrollar el protocolo interepistémico necesario para el diálogo con maestros y maestras del Encuentro de Saberes.⁹

En primer lugar, Goethe (2002) invierte el principio epistemológico básico del modelo cartesiano-galileano-newtoniano, a saber, la matematización del cosmos, y dice que no todo lo que es verdad es medible o cuantificable. En sus palabras, “Hay muchas cosas ciertas que no se pueden calcular y muchas que no se pueden llevar hasta un experimento decisivo” (p. 51). Y si la causa eficiente tiene sentido en las áreas donde se utiliza el cálculo, hay varias otras en las que la atención del estudio debe centrarse en las otras causas. Además, para Goethe (1997), lo sensible no podía estar fuera de la ciencia, porque para él no hay separación entre lo sensible y lo inteligible. Su enfoque es básicamente fenomenológico: el observador se expone al

⁹ Para la teoría del Encuentro de Saberes, ver Carvalho (2010, 2018, 2019a, 2019b, 2020a, 2020b, 2021a y 2021b), Carvalho y Flórez (2014a, 2014b), Carvalho y Vianna (2020) y Carvalho y Águas (2015).

objeto, acoge la forma que emana y siente cómo impactan los sentidos total y profundamente en su cuerpo, en lugar de teorizar sobre ello de forma aislada. Y lo expresó en un hermoso aforismo:

Mi pensamiento es objetivo, y con esto quiere decir que mi pensamiento no se separa de los objetos, sino que los elementos de los objetos, sus imágenes sensibles, confluyen en él y son íntimamente penetradas por el y se impregnan de él de la manera más íntima; que mi ver es ya un pensar, y mi pensar un ver (p. 101).¹⁰

Como dice Henri Bortoft, Goethe quiere garantizar la primacía del modo sensorial-intuitivo de aprehensión de los fenómenos antes de que estos sean capturados por el modo verbal-intelectual, que inmediatamente abstrae y generaliza, colocando al cálculo dominante por sobre una comprensión más profunda y completa. Y enfatiza el “ver” porque quizás el punto más alto y fructífero de su propuesta científica fue su estudio de los colores. Precisamente por su énfasis en ver como la base de la investigación, Goethe no estaba de acuerdo con el método de Newton de iniciar el experimento utilizando un conjunto de prismas para investigar la descomposición de la luz e identificar y separar el espectro de colores. Además, su abordaje consistía en ver la luz que aparecía directamente del sol: solo entonces observaría la formación de colores en los bordes entre la luz y la oscuridad.

Hace doscientos años, la teoría del color de Goethe generó esta discusión: ¿tenía razón o no en su opinión sobre la teoría de Newton? Durante mucho tiempo se creyó que su crítica no podía sostenerse. Sin embargo, para los grandes físicos actuales, la lectura de Goethe está a la altura de los estándares newtonianos porque, al invertir el enfoque del creador de la física moderna, logra el ciclo de colores a partir de la percepción directa. Para Goethe, los colores ya tienen

¹⁰ La traducción al portugués brasileño utiliza el término “contemplar” en lugar de “ver”, utilizado en las traducciones castellana e inglesa; el término utilizado por Goethe es *Anschaunen*, que algunos/as autores/as incluso traducen por “intuir” o bien por “percibir”. El término “ver” aboga por una actitud activa de estudio, al “verse” el objeto para dialogar con él y comprender la dinámica de su forma.

vida y el/la científico/a no necesita eliminar su impacto sensible directo en el cuerpo para luego deducir matemáticamente su existencia, siendo esta última la quintaesencia del diseño newtoniano.

Como lo resume Arthur Zajonc: “en Goethe, pasamos de una orientación analítica y cuantitativa hacia el mundo natural, que por ejemplo sustituye el color por la longitud de onda, y luego toma las longitudes de onda de un campo electromagnético como la primera realidad; y todo lo que proviene de nuestra propia experiencia –la experiencia del rojo, la entonación concreta y única de mi voz– son cualidades secundarias o ilusorias. Por lo tanto, tenemos un mundo ilusorio en el que habitamos y tenemos un mundo “real” (el de la llamada ciencia moderna) detrás de este mundo ilusorio”.¹¹

La ciencia de la forma propuesta por Goethe requiere un enfoque cualitativo que es complementario de la investigación cuantitativa. Se basa en que el principio de la aprehensión intelectual, totalmente abstracta por la matematización, no solo es, en general, más fácil de captar, sino también la única que realmente importa, ya que es la base de los avances tecnológicos que son, en última instancia, los que justifican la financiación de la ciencia básica para el estado capitalista. Así entendidas, las artes no tienen nada que ver en este entorno, ya que ni siquiera existe un “arte básico” que facilite las innovaciones tecnológicas, a menos que este “arte básico” sea solo un eufemismo para la misma ciencia básica, es decir, la posibilidad de un conocimiento matemático. La profunda insatisfacción de Goethe con la visión cuantitativa es que es parcial, ya que no puede captar las dimensiones sutiles y profundas de la forma de los fenómenos. Y si el arte es el terreno donde la forma se ejerce más intensamente, entonces la naturaleza sería intrínsecamente artística y todo científico debería cultivar la sensibilidad artística.

¹¹ El video con la entrevista completa se encuentra en el artículo “Zarte Empirie: La ciencia de Goethe como forma de conocimiento”, de Wahl (2017). La entrevista fue traducida y transcrita por el autor de este capítulo. <https://medium.com/age-of-awareness/zarte-empirie-goethean-science-as-a-way-of-knowing-e1ab7ad63f46>.

La controversia entre Newton y Goethe parece no haberse agotado aún, pero lo importante en nuestro caso es que la epistemología newtoniana defiende un modelo de ciencia que no permite incorporar al arte, mientras que la epistemología goetheana no separa ciencia de arte, encontrando espacio para ambas. Sin embargo, en la medida en que los libros de texto universitarios reproducen el punto de vista de Newton y nunca la doctrina de Goethe sobre los colores, prefiero confiar en la lectura de esta controversia a través de uno de los fundadores de la física cuántica, que fue una de las mayores revoluciones científicas del siglo XX: Werner Heisenberg.

Según Heisenberg (1952), los dos genios se dedicaron a responder a diferentes preguntas, y si Goethe no entendía los experimentos ópticos de Newton porque no dominaba el modelado matemático detrás de los complejos sistemas de prismas y espejos que utilizaba el sabio de Cambridge, Goethe, en cambio, desarrolló y sistematizó las cualidades sensitivas de los colores, válidas hasta hoy, un tema que nunca llamó la atención de Newton y que requeriría de él otro enfoque, basado en un tipo de experimento que este no practicaba. Heisenberg (2009, p. 28) también puede considerarse un goetheano, ya que en su obra póstuma sobre *La ordenación de la realidad* toma como referencia la imagen de las regiones de la realidad postulada por Goethe en su doctrina de los colores y la considera ejemplar para ilustrar el orden que busca en la ciencia moderna. Lo que argumenta es que Goethe no desarrolló una física matemática, sino que hizo otro tipo de física y, añadiría, una que encarna la visión del artista, algo que podría llamarse física cualitativa.¹²

El método de Goethe, desarrollado a partir de aforismos en lugar de tratados, busca calificar al investigador para la captura inteligible y también sensible de la realidad. Las formas de las plantas, los animales y los minerales son todas expresiones del cosmos, y no solo

¹² Aquí me inspiro en el estudio de Everardo Lara González y Natalia Sgreccia (2010) sobre el ábaco *náhuatl* tradicional, que ambos/as llaman de matemáticas cualitativas. La formulación inicial de este término fue, aparentemente, de Lévi-Strauss (1954), aunque su motivación, en este caso, seguía siendo básicamente cartesiana.

combinaciones aleatorias de átomos de diferentes niveles de complejidad. La naturaleza es materia y también forma. Para su profunda comprensión, se requiere una habilidad de observación empírica y análisis cuantitativo combinado con sensibilidad con el fin de distinguir correlaciones sutiles y profundas incrustadas en la apariencia mensurable. Una de las habilidades que Goethe colocaba como necesarias para el/la estudioso/a de los fenómenos de la naturaleza era la “percepción sensorial exacta”.¹³

Después de la controversia con Newton sobre la óptica y los colores, Goethe ofreció una gran contribución a la botánica con su maravilloso libro *La metamorfosis de las plantas*, en el que desarrolla una teoría a la vez científica y poética. Pocas teorías científicas modernas pueden ser ambas al mismo tiempo. En este texto, Goethe estudia las plantas y su génesis, incluso postulando una planta primordial, el *Urpflanze*, proponiendo que todas las plantas serían variantes de una única. También postuló la teoría de que todo en la planta es flor, y defendió la tesis de que todas las demás partes son sus variantes, de ahí la idea de la metamorfosis.

Recientemente se publicó una hermosa edición de *La metamorfosis de las plantas* con un texto del gran botánico estadounidense Gordon Miller (2009), quien viajó por todo el mundo en busca de especímenes de todas las plantas que Goethe observó y describió en su libro. A pesar de este esfuerzo hercúleo de investigación, le faltó localizar dos plantas, quizá porque están en proceso de extinción. En este trabajo, el investigador fotografió en detalle las plantas que Goethe había dibujado: la forma era importante, la materia tenía importancia y su propósito también, ya que sería su composición dentro del universo. El libro de Goethe, único en la historia de las ciencias naturales, contiene algunas maravillas, y una en particular me ha impactado.

¹³ Isis Brook (1998) sistematizó las cuatro habilidades defendidas por la metodología de Goethe: 1. percepción sensorial exacta; 2. imaginación sensorial exacta; 3. ver es mirar con atención; 4. convertirse en uno con el objeto.

Al observar la forma en que crecen las plantas, en general, uno se imagina una génesis desde la forma más simple a la más compleja y acabada, y este proceso de crecimiento se desarrolla hasta que la planta adquiere la forma final proyectada. Sorprendentemente, Goethe (2009) encontró una planta, la *Delphinium astolat*, que, en alguna etapa de su crecimiento, parece invertir este proceso, comenzando su crecimiento con cinco partes subdivididas y terminando con tres partes más pequeñas e indivisas (p. 109). Visto desde una perspectiva cuantitativa, sería como si un abanico de pétalos se encogiera después de haberse abierto completamente. El fenómeno de crecimiento de esta planta parece sorprendente, porque no es algo económico desde el punto de vista de la causalidad física o la entropía. Lo que sucede es que la forma imprime su diseño en la transformación física de la materia, reorganizándose cuando se presenta completa al mundo en una apariencia más pequeña –y no más grande– al final de la transformación. La evolución de la forma ha tenido como papel crecer hasta disminuir lo necesario para realizar la idea primordial. La complejidad del diseño de la planta, en este caso, se revela cuando alcanza su forma simplificada. Este tipo de pensamiento durante mucho tiempo fue aplastado por una epistemología basada en un evolucionismo lineal. Y la idea muy ordinaria de desarrollo se convierte aquí en contraintuitiva, cuando el avance formal radica en la contracción y la reducción. Dicho en lenguaje cualitativo, lo máximo no siempre se corresponde con lo más grande.

En las obras de Bortoft (1996, 1998, 2012) y Seamon y Zajonc (1998), entre otras, encontramos desarrollos contemporáneos de los estudios de Goethe en numerosas áreas como la forma y el patrón en los cascos, cuernos, manchas y rayas de los mamíferos; zoología, meteorología, formas y flujos de agua; geología y anatomía, además de las ya citadas teoría del color y ciencia de las plantas. Además de las “etnociencias”, tratan de sintetizar los conocimientos autóctonos en las áreas de la botánica (la ciencia de lo concreto, de Lévi-Strauss), la astronomía (etnoastronomía), la música (etnomusicología), entre otras, en contraposición con esa tendencia, muy influida por el

estructuralismo, que separa nítidamente el sujeto respecto al objeto. Se pueden abrir nuevos diálogos sobre los temas arriba mencionados con el conocimiento indígena y el de otros pueblos tradicionales si adoptamos el enfoque goetheano en el ámbito académico, capaz de vincular al sujeto con el objeto de que se le presenta con su forma expresiva.

Destaquemos que Goethe no estaba en contra de las matemáticas y escribió sobre ello explícitamente. Solo nos advirtió sobre su uso excesivo y consideró que estas ciencias tienen su lugar, pero no pueden reinar sobre todo. El número y la medida en toda su concisión, cuando se absolutiza y reina solo, destruye la forma y destierra el espíritu de la contemplación viva. La excesiva abstracción hace que los materiales, la forma, el propósito, así como la espiritualidad, la sensibilidad y el simbolismo pierdan su importancia.¹⁴ Como Goethe (1996) colocó en otro aforismo:

El hombre mismo, cuando hace uso de sus sentidos saludables, es el instrumento científico más poderoso y exacto que existe. El mayor infortunio de la física moderna es haber separado con precisión, por así decirlo, los experimentos respecto al ser humano, reconocer la naturaleza solo en lo que muestran los instrumentos artificiales y querer probar con ellos la medida de lo que es capaz de hacer (p. 29, traducción nuestra).

En términos aristotélicos, podemos decir que, para Goethe, la causa eficiente no agotaría el descubrimiento científico relativo a algún aspecto de la naturaleza, ya que la verdad de la ciencia solo se completaría cuando la investigación se realiza de acuerdo con las causas formales, materiales y finales. Para asegurar que la investigación de la causa eficiente no prescinda de la atención a las otras tres causas, el espacio del arte debe permanecer junto y en colaboración mutua con el espacio de la ciencia. A contracorriente de la revolución del

¹⁴ Un lado más espiritual de la epistemología de Goethe fue la antroposofía propuesta por Steiner (1994, 1998, 2004), válida tanto para la salud como para la educación.

pensamiento dirigida por la ciencia moderna que Heidegger critica, el espacio del conocimiento goetheano no requiere una separación entre las esferas del arte y de la ciencia. Así contextualizada, la ciencia de Goethe no es simplemente una alternativa al patrón hegemónico de la ciencia –como si solo existiera para corregirla en su propósito de excluir el arte– sino una nueva definición, en la que encajan perfectamente lo que llamamos ciencias exactas, basadas en las matemáticas, y lo que llamamos arte, basado en la incorporación de lo sensible y lo cualitativo en relación con la naturaleza, de manera de captar las formas a medida que estas se desarrollan y expresan.

Para el ejercicio de la ciencia goetheana es necesario activar en el sujeto observador todas sus facultades: las intelectuales, como pensamiento, imaginación e intuición creadora; y las sensibles, situándose, como decía el propio poeta-científico, plenamente en los sentidos. Esta preparación lo califica para capturar el objeto de la naturaleza, que también se presenta con todas sus cualidades materiales y formales activadas. Uno de los textos epistemológicos más importantes de Goethe (2012) explora este vínculo, definido a partir de su propio título: “El experimento como mediador entre el objeto y el sujeto”. El experimento es un vínculo, no una mera extensión del sujeto, que, si se asume de esta manera auxiliar o secundaria, llevaría a una objetivación elemental de la naturaleza y de todo aquello que estudiamos.

En resumen, Goethe propone que activemos diferentes modos de conciencia para que capturemos las diferentes dimensiones con las que se presentan los fenómenos. Sin reducir su postura a la polarización o a la rigidez de los dualismos, Bortoft señala que la ciencia hegemónica se basa excesivamente en el modo verbal-intelectual de aprehensión de los fenómenos, que es la base de nuestro sistema de educación, el cual no tiene en cuenta el modo de conocimiento integrador u holístico. Por cierto, uno de los aforismos científicos más instigadores de Goethe (1988) dice: “El hombre se conoce a sí mismo solo en la medida en que conoce el mundo; solo percibe el mundo en sí mismo y solo se percibe a sí mismo en el mundo. Cada nuevo

objeto bien contemplado abre un nuevo órgano en nosotros” (p. 39, traducción nuestra).

Como verdadero precursor de la fenomenología, Goethe defiende la primacía de los sentidos. Ello implica, por ejemplo, ejercer una mirada atenta y abierta para así captar intelectual y sensorialmente la forma que se manifiesta en diversas capas de dimensiones. Por lo tanto, va más allá de la observación empírica meramente analítica o calculadora, que registra solo la dimensión externa del objeto. Para ser sensible a la multidimensionalidad de los fenómenos, el autor propone el bello y profundo método del “empirismo delicado”. Se trata de una escucha receptiva y participativa, en la que el observador, armado de paciencia y privado de ideas o hipótesis preconcebidas, pide al objeto o fenómeno que se revele en su totalidad. En sus propias palabras:

1. Existe un empirismo delicado que se identifica estrechamente con el objeto y se convierte así en verdadera teoría.
4. La manifestación de un fenómeno no es independiente del observador, sino que se capta y se enreda en su individualidad.
5. Al observar la naturaleza, tanto grande como pequeña, siempre me he preguntado: ¿quién habla aquí, el objeto o yo?
6. Cuando observamos es mejor ser plenamente conscientes de los objetos; y cuando pensamos, ser conscientes de nosotros mismos (Goethe, 1996, pp. 72-73, traducción nuestra).

En la epistemología hegemónica moderna, la captura de los fenómenos investigados es selectiva y reducida y la autoexpresión del erudito, reprimida. Si evaluamos esta epistemología estandarizada con la expectativa de un desarrollo integral de nuestras capacidades cognitivas, sensitivas, intuitivas y espirituales, el resultado de la ciencia del cosmos inerte es un objeto observado y un sujeto observador, ambos empobrecidos. Consciente de estas limitaciones epistémicas, que proyectaba con mayor intensidad en su crítica al newtonianismo, Goethe (2013) propone exactamente lo contrario: el fenómeno

aparentemente trivial es sofisticado, y el sujeto que lo estudia debe siempre ampliar sus capacidades. Cuando dice que su pensamiento es un ver y su ver es un pensamiento, este amplio y profundo ver es más que una mirada a la superficie, porque estimula una facultad del erudito que Bortoft llama “percepción cognitiva”: divisar una ley interna del fenómeno –una intelección consistente con el análisis– que surge exclusivamente desde los sentidos amplificados e intensificados. Cuando se percibe así, el objeto ya expresa la propia teoría sobre sí mismo: “Cada mirada implica una observación, cada observación un reflejo, cada reflejo una síntesis: cuando miramos atentamente al mundo ya estamos teorizando” (p. 63).

Bortoft también reflexiona sobre el modo analítico de la conciencia, aquel en el que predomina la búsqueda de una causa eficiente. Goethe complementa la conciencia analítica con este tipo de conciencia que Bortoft (1996) llama “holística”, caracterizada por ser “no lineal, simultánea e intuitiva en lugar de verbal-intelectual” (p. 63). Con la acción de esta conciencia, que permite lo que me propongo llamar de “epistemología del cosmos vivo”, es posible la aprehensión plena y siempre actualizada de las cuatro causas. En este modelo, la observación de los fenómenos es de hecho un experimento en el que el razonamiento analítico tiene su lugar, necesario, pero no suficiente, a la hora de desarrollar la lógica del cálculo y la medición. En un ensayo llamado “Observación y ciencia empírica”, distingue tres tipos de fenómenos:

1. El fenómeno empírico, que todo el mundo encuentra en la naturaleza, y que luego se eleva, a través de experimentos, al nivel de:
2. El fenómeno científico, produciéndose en circunstancias y condiciones distintas de aquellas en las que se observó por primera vez, y en una secuencia más o menos exitosa.
3. El fenómeno puro está ahora ante nosotros como resultado de nuestras observaciones y experimentos. Nunca puede ser aislado, sino que aparece en una secuencia continua de eventos. Para describirlo, la mente humana da la definición de lo que es empíricamente

variable, excluye lo accidental, deja fuera lo impuro, desmenuza lo que es complicado y descubre incluso lo desconocido (Goethe 1988, p. 25, traducción nuestra).

En todas las áreas, Goethe ha practicado un arte y una ciencia que asumen que el cosmos está vivo. Como dijo en una famosa frase: “como poeta y artista soy politeísta, y como científico, en cambio, soy panteísta, siendo una cosa tan firmemente como la otra” (Mason 1996, p. 362, traducción nuestra). Por esta razón, la epistemología de Goethe se asemeja a la de los pueblos indígenas, las comunidades tradicionales afrobrasileñas y otros pueblos tradicionales. Obviamente, su enfoque surgió en el mundo europeo y partió de un pensador de la cultura europea, ni indígena, ni afrobrasileño, ni asiático. Sin embargo, él era un europeo que no estaba de acuerdo con el pensamiento dominante de su tiempo, que había asumido la tarea colonialista de imponer a todo el mundo su hasta entonces singular enfoque de la matemática generalizada y la objetivación del cosmos y la vida.

De ahí que presentemos las bases de la ciencia goetheana no solo para promoverla como un área más dentro de la producción académica, sino porque permite el diálogo interspistémico con las artes de los pueblos tradicionales, que también se construyen y reproducen como expresiones de una conciencia holística e integrada. La epistemología de Goethe se anticipa y es perfectamente compatible con el enfoque transdisciplinario a través de su atención a la multidimensionalidad de los fenómenos, y, simultáneamente, a la vida interior del observador, o su espiritualidad. También es reescrita por los investigadores contemporáneos de Goethe como una “ciencia holística”, un término que Goethe ciertamente no utilizó. Además, muchos estudiosos lo colocan como precursor de varias teorías contemporáneas tales como la complejidad, los sistemas, el caos y la emergencia.

El profundo sentimiento ecológico de Goethe lo coloca como un contemporáneo nuestro, es decir, como un sabio en la contracorriente de la ciencia del siglo XIX, con su sentimiento de dominación de la naturaleza y su apoyo cognitivo al capitalismo ecocida y genocida

que hoy nos asfixia a todos/as en el planeta. Contra esta ciencia de base baconiano-cartesiana que trata a la naturaleza como un objeto a ser medido y dominado –o, como advirtió Heidegger, como un mero recurso para su uso a través de la técnica– Goethe (1996) reaccionó con un aforismo dramático: “La naturaleza no revelará nada bajo tortura: su respuesta franca a una pregunta honesta es: ‘¡Sí! ¡Sí! - ¡No! ¡No!’ Pedirle más que eso, es pura maldad” (p. 72).

Incluso siendo europeo, Goethe puede ubicarse como referencia para estudiosos/as, científicos/as y artistas de los continentes sometidos a esta dominación epistémica europea que aún persiste después de más de doscientos años. Es significativo, por ejemplo, que el renombrado académico hindú J. P.S. Uberoi tituló su libro *The other mind of Europe: Goethe as scientist* (1984). Escrito dentro del espíritu de la teoría poscolonial, formulada principalmente por teóricos hindúes, este libro expone la disidencia epistemológica dentro del modelo de la ciencia occidental que colonizó la India y el mundo entero. Al reconocer esta divergencia, que convierte a Goethe en un par antagonista o en un extraño miembro de nuestra familia –el *Unheimliche* de Freud– podemos dialogar positivamente con su propuesta epistemológica.

El arte-ciencia indígena como una epistemología del cosmos viviente

Recordemos que Heidegger utilizó una copa griega para ejemplificar su argumento de las cuatro causas y, con ello, reforzó el mito del “milagro griego”, como si solo los pueblos de la Grecia antigua hubieran vivido en un mundo integrado y hubieran producido objetos que los representaran plenamente. En estos términos, su ensayo destaca la ausencia de un objeto equivalente en la Alemania en la que vivió. Sin embargo, en Brasil, un país étnicamente plural, también tenemos objetos multidimensionales equivalentes a los que aparentemente existieron en el mundo antiguo, como una cesta usada para pescar

pequeños peces en el Parque Nacional del Xingu, llamada *kuño* por los mehináku, y *pari* por los kamayurá. Ahora ofrezco una descripción y un estudio derivado de mi encuentro con este objeto traído a la universidad por indígenas que participaron del Encuentro de Saberes. Me acerco al *kuño* como una forma conceptual de reubicar el lugar de las artes en el marco general de la ciencia, inspirado en algunos elementos de la epistemología de Goethe.

Volviendo al itinerario Aristóteles-Galileo-Heidegger, primero tendríamos la causa material de la cesta, que es el *buriti* (moriiche); luego, la causa formal, que es un tapón, un abultamiento casi semiesférico con el fondo de la parte cóncava coloreada; la tercera, la causa eficiente, es el hecho del objeto de ser una artesanía; y la causa final sería advertir que el mismo es un tamiz de pesca y también una representación de un ser espiritual. Lo que la causa eficiente no nos permite entender es la sofisticación formal del *kuño*, que no se conecta con la causa eficiente, sino con la causa final. Si la solución técnica, tan esperada por Galileo, guiaba la fabricación de la cesta, podía construirse mediante la técnica más simple e igualmente eficaz del modelo básico del objeto, también conocido por los indígenas, de empezar con una trenza cuadrada en la base y luego doblarla progresivamente en un círculo hacia arriba, tejiendo finalmente las dos asas laterales para sujetarla. Si este cesto hubiera sido construido siguiendo este modelo básico, expresaría una estructura de tejido con un aspecto de tipo perdigonado o cilíndrico muy común debido a la deformación hacia arriba de los cuadrados originales de la base. Sin embargo, el efecto que se buscaba en el *kuño* era el de construir la semiesfera elevando la base por las esquinas y dibujando así las líneas paralelas, que expresan la imagen física de la geometría hiperbólica. La cesta común construida por el trenzado horizontal de la base realizaría la causa eficiente; sin embargo, son las líneas paralelas las que introducen el arte y la ciencia en el objeto singular que es el *kuño*.

Lo que Descartes y Galileo separaron, las jóvenes artesanas xinguanas mantuvieron unificado. En otras palabras, ellas no eligieron una solución técnico-científica que no fuera también una solución

técnico-estética. De hecho, la ingeniosidad de torcer las líneas, que se destaca en los rayos visibles en el interior de los dos lados de la cesta, causa un impacto estético que va más allá de la mera funcionalidad de reafirmar las líneas paralelas. Así, la elección de la figura geométrica no euclidiana unió la técnica y el arte de manera indisoluble, solución que Galileo rechazó explícitamente cuando eligió trabajar con la unión de la ciencia y la técnica, y que Heidegger predijo que ya no sería factible debido a la deshumanización de la técnica, producida por esa elección epistémica que transformó todos los objetos humanos en meros dispositivos, reservas instrumentalizadas y desechables. Del mismo modo, como el *kuño* –como los otros utensilios– se construye en base a los elementos naturales del bosque, se usó el moriche. Así, los materiales, la forma, las técnicas, la ciencia y el propósito son aspectos inseparables de esta pequeña cesta xinguana.

Figura 1. Cesto *kuño mehináku* de la artesana Penuálu Mehináku



Fuente: registrada por el autor.¹⁵

¹⁵ La figura 1 del *kuño* representa la belleza de las formas coloridas. La figura 3 representa el tronco de Kuarup, el ser humano ancestral, y la figura 4, con menos dibujos, permite ver nítidamente la geometría hiperbólica en la parte posterior de la cesta.

Con su apariencia exterior de un útil sencillo, el *kuño* pertenece a un conjunto de objetos llamados “artesanía” que clasificamos bajo la etiqueta general de “arte indígena”. Sin embargo, este objeto constituye una manifestación integrada y sofisticada de arte, ciencia, tecnología y espiritualidad. Uno de los más discutidos y fascinantes de estos objetos que podemos llamar “totales” (parafraseando la famosa expresión de Marcel Mauss) es el *tipiti*, también utilizado por los pueblos originarios amazónicos, un exprimidor de mandioca extremadamente ingenioso como dibujo, sofisticado como realización técnica y de gran belleza plástica por el tipo de tejido en colores alternados en tonos de paja.

El antropólogo colombiano Guillermo Páramo discute las paradojas lógico-matemáticas de los mitos indígenas, y sostiene que el *tipiti* es una figura topológica del tipo de la botella de Klein, un objeto geométrico imaginario inventado en el siglo XIX, construido en un espacio no orientado de dos dimensiones y cuya propiedad más original es la de no poseer ni lado de dentro, ni lado de fuera.¹⁶ Este tipo de superficie incluye la cinta de Moebius, que es de la segunda mitad del siglo XIX y que tampoco es apta para ser estirada, no posee definición de la parte superior o inferior y se hizo más conocida en el siglo XX por su aplicación en la obra artística de Escher.

Mientras que el *tipiti* evoca una botella de Klein, el *kuño* es un tejido de líneas internas en un espacio curvo que expresa un tipo de geometría no euclideana creada por Lobatchevsky en la segunda mitad del siglo XIX. Y así como el *tipiti* evoca una topología imaginaria y se materializa en un instrumento útil para la preparación de la mandioca, el *kuño* construye un espacio geométrico no euclidiano y se materializa en una cesta de pesca. La botella de Klein y las geometrías no euclidianas fueron imaginadas por los matemáticos del siglo XIX en Europa, pero no se construyeron allá, a partir de ellos, objetos industriales o artesanales concretos como el *tipiti* y el *kuño*. Estos fueron construidos por los indígenas amazónicos y ambos son capaces de dar concreción aunque indexical, a estas formas geométricas imaginarias.

¹⁶ Ver Páramo (1992, 1993), así como Albis y Páramo (1987).

Resumiendo, la inteligencia geométrica de este objeto llamado “artesanal”, el *kuño* o *pari*¹⁷ comienza a construirse a partir de un sistema binario elemental, siguiendo la geometría euclideana: un cuadrado formado por una trama de líneas paralelas cruzadas, ejemplo de una forma simple de repetición de dos elementos opuestos –una línea horizontal y una vertical–, con la anchura aproximada del radio de la semiesfera final de la pieza. El empuje hacia abajo de dos lados contiguos del cuadrado, replicado en los dos lados opuestos, transforma esa superficie plana en una superficie semiesférica. Luego, las puntas de los lados levantados se tuercen, cruzan y atan en manojos, dando lugar a una superficie típica de la geometría imaginaria lobatchevskyana, en este caso, una geometría hiperbólica.

Una vez generado en el *kuño* el espacio curvo de geometría hiperbólica, este se cierra, práctica y artificialmente, en los cuatro bordes mediante un nudo que une los tres o cuatro ejes inclinados; y con este amarre se convierte en una útil pieza artesanal, un implemento de pesca. Como instrumento de la vida cotidiana, regresa al universo de los objetos reales, pero lleva consigo el dibujo de la geometría imaginaria en su forma física, al igual que el *tipiti*, que lleva incrustada en su forma material la imagen real incompleta, pero completa en el nivel de lo imaginario, de la botella de Klein.

Figura 2. Cesto *pari* (*kuño*) kamayurá de la artesana Mapuálu Kamayurá

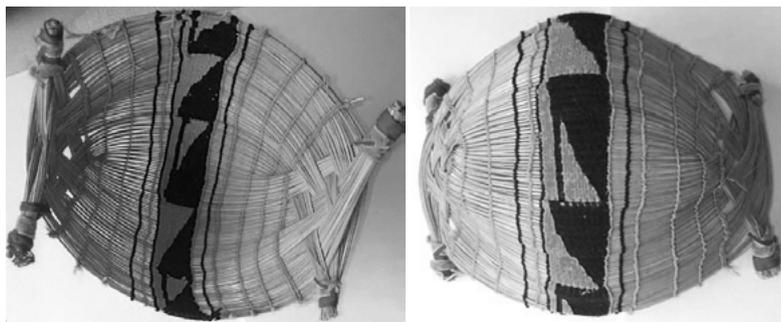


Fuente: registrada por el autor.

¹⁷ *Kuño* es el nombre de la cesta en lengua mehináku; y *pari* en lengua kamayurá.

Una vez confeccionado el cesto, se bordan líneas de color, también en una trama que sigue las líneas curvas paralelas y cuyo diseño se adapta, en expresión y visibilidad, a la superficie esferoidal del *kuño*, tanto en el lado cóncavo como en el convexo. En otras palabras, sobre esta superficie curva, la joven mehináku o kamayurá teje diseños gráficos simétricos, generalmente con una banda central clara, y la forma estética resultante muestra el carácter binario de la trenza, restaurando en el plano estético el efecto de la geometría euclideana, que antes se había transformado en un bordado. Hay aquí un *tour de force* artístico, dada la dificultad de tejer en una semiesfera una figura típicamente visible en una superficie plana. Hay otra gran sutileza en el arte visual de *kuño*, ya que el colorido diseño cubre la mayoría de las líneas paralelas y obstaculiza –o incluso disfraz, para el ojo apresurado y calculador– la imaginación del espacio curvo hiperbólico, que requiere, para su aprehensión, otra facultad que Goethe exigió del/la observador/a verdaderamente meticulous/a: “la imaginación sensorial exacta”.¹⁸

Figura 3. Cesto *kuño mehináku* de la artesana Penuálu Mehináku



Fuente: registrada por el autor.

¹⁸ Ver el biólogo goetheano Holdrege (2013) y Brook (1998).

En una joven xinguana de 12 o 13 años la conciencia científica, la conciencia artística, la conciencia mítico-espiritual y el conocimiento técnico-artesanal se cultivan de forma conjunta durante su período de reclusión de la vida social, poco después de experimentar su primera menstruación, cuando recibe las enseñanzas básicas para una mujer que saldrá de la maloca siendo adulta. Y también absorbe la conciencia de los recursos de la naturaleza: dónde están los buritis, cuándo y en qué cantidad pueden retirarse para la fabricación de las piezas, cómo preparar las varillas para ser trenzadas, etc. En el *kuño* se presentan geometría, tecnología, artesanía, diseño visual y representación de seres invisibles. Su confección materializa el principio básico de la pedagogía del Encuentro de Saberes: el “pensarsentirhacer”, en el que la habilidad mental y la habilidad manual se complementan entre sí.¹⁹

Recordemos que la misma adolescente que produce el *kuño* también produce la canasta plana, la pulsera de cuentas, también plana; y la hamaca, que también es plana a la hora de hacer, aunque recibe, a la hora de atar, la torsión de las vigas. Esta torsión es más sencilla para generar los nudos abiertos que le permiten fijarla a una pinza de pared, o bien a un árbol. La integración de múltiples conocimientos (dicho en nuestro lenguaje, la práctica interdisciplinaria) de la joven artesana xinguana encuentra su paralelo en nuestra capacidad de prestar atención a las cuatro causas presentes en el *kuño*, totalmente interconectadas y previamente enunciadas de manera simplificada: la causa material en las habilidades tecnológicas; la causa formal en las habilidades artísticas; la causa eficiente en la habilidad técnica, que permite la plena funcionalidad lograda por el instrumento; y la causa final en la conciencia adquirida durante la iniciación del amplio universo de sentidos y propósitos del *kuño*.

El *kuño* es un compuesto de conocimientos y habilidades que probablemente se haya consolidado en diferentes épocas. El arte visual presente en la cesta también aparece en otros soportes, como

¹⁹ He teorizado sobre el pensarsentirhacer en otro texto: Carvalho y Costa (2020).

las esteras, los brazaletes de cuentas, los troncos de Kuarup, los remos, los diseños corporales de jenipapo y urucum, entre otros. En ninguno de los otros, sin embargo, aparecen las geometrías abiertas presentes en este objeto. Obviamente, no contamos con los elementos necesarios para realizar una cronología de la invención de los dibujos ni para saber en cuál de estos soportes se aplicaron primero. En cuanto a las varitas de los buriti, es muy probable que su uso sea anterior a la invención del *kuño*. Las líneas industriales de algodón, por otra parte, ciertamente datan de unas pocas décadas, cuando la población del Xingu comenzó a establecer contacto más intenso con productos fabricados por los/as blancos/as en las ciudades, quienes comenzaron a visitar los pueblos del Xingu más a menudo y en mayor número.

De esta manera, también es posible que el *kuño* sea un código que condense la historia de la relación entre los/as xinguanos/as y los/as blancos/as, manifestada en el ajuste y la expansión de los colores disponibles en las plantas del bioma cerrado adonde viven para incluir las líneas de algodón de color. En lo que respecta a la geometría hiperbólica, es posible que también se haya aplicado a otros objetos, como las trampas de pesca. Y aún más, estos también pueden haber sido inspirados por la observación de formas geométricas imaginarias xinguanas, moldeadas en la apariencia de algunas plantas o animales, en procesos de percepción cognitiva quizás análogos a la extraordinaria cesta amazónica llamada *darruana*, realizada a partir de una sola hoja de la palma de buriti hecha por los pueblos makuxi y wapixana de Roraima.²⁰

Cuando vemos el *kuño* como un objeto hecho a mano, es decir, una manufactura única, tratamos de aprehenderlo sensorial e intelectualmente como una totalidad construida por partes. En el acto de aprehenderlo a través del ejercicio de lo que Goethe llamó de

²⁰ Analicé la complejidad geométrica y la sofisticación estética de la *darruana* en un trílogo con las filosofías occidental y oriental, especialmente con los pensamientos de Dogen Zenji y Kitaro Nishida (Carvalho, 2019a).

“percepción sensorial exacta”, lo haremos utilizando las ciencias que practicamos, cada una con su propio método de observación, medición y análisis. La cesta está construida con tiras de buriti, un árbol nativo que abunda en el cerrado. La preparación de las tiras requiere el conocimiento de cómo recoger las partes de la planta, la etapa exacta de su secado, las dimensiones de las tiras (longitud y grosor); luego la capacidad de costura manual de las vigas; la disposición homogénea de la pieza horizontal en forma de rectángulo y, luego, la ejecución de la trenza. Una tradición de conocimientos botánicos se ha unido a una tradición de cestería, que también se ha combinado con una tradición de dibujo y arte visual. Finalmente, evocando la teoría goetheana de los tres fenómenos, traté de contemplar el *kuño* no solo como un fenómeno empírico ni solo como un fenómeno científico, sino también como un fenómeno puro, un estado en el que la conciencia artística y la conciencia científica se integran.

El Encuentro de Saberes en las Artes y la reconfiguración de un campo transdisciplinario

En la crisis epistemológica moderna, Heidegger utilizó el modelo aristotélico para advertirnos sobre los peligros de nuestra civilización tecnológica y defendió la integración de las causas, las mantuvo en el lugar que siempre han estado en la historia del pensamiento occidental, desde el siglo IV a.C. hasta el siglo XVII d.C., con la revolución de Galileo. En el esquema antiguo, el arte actuaba en conjunto con la ciencia, con un lugar delimitado para cada una de estas dimensiones. Sin embargo, una de las más recientes reinterpretaciones de las cuatro causas, fuera del debate estrictamente filosófico y epistemológico en el que se mantuvo históricamente, fue propuesta por Jaques Lacan en los años sesenta en un brillante ensayo llamado “La ciencia y la verdad” (1998). Articulando un esquema cuádruple de conocimiento inspirado en el estructuralismo, Lacan desplaza la ciencia a la causa formal por su capacidad de describir y explicar la forma

adquirida por los fenómenos del universo; coloca a la magia como la causa eficiente –quizá como un posible equivalente más general y abstracto de la tecnología, que a menudo se asimila popularmente como “milagrosa” o “mágica”–; la religión se asocia previsiblemente a la causa final; y el psicoanálisis se afirma como conocimiento de la causa material por su precedencia sobre el significante.

Jacques Lacan propone reducir el espacio de protagonismo del arte con su capacidad primordial de manipulación expresiva de los materiales, como forma de expandir el conocimiento precisamente a través de nuevos significantes (2008). Paradójicamente, Lacan, que se había inspirado en la anamorfosis presente en la construcción del cuadro “Los embajadores”, de Hans Holbein, al defender la fusión entre arte y la ciencia, reprodujo el orden humboldtiano de la ciencia sin el arte al proponer incluir el psicoanálisis como ciencia. Si se hubiera liberado del formalismo inherente a la teoría estructuralista, podría haber incluido el arte junto a la ciencia como los conocimientos generales de la forma, actualizando la profunda intuición de Goethe de la inseparabilidad entre la ciencia y el arte para nuestro tiempo.

En la naturaleza, la forma está oculta a la mirada calculadora, siempre parcial. Además, la aprehensión intelectual en general es más fácil y directa a través de un empirismo delicado. El *kuño*, el *tipiti* y la *darruana*, que son elaboraciones del conocimiento humano basadas en la materialidad y la estética de la naturaleza, el ejercicio de la mirada pensante del observador entrenado permite una percepción cognitiva, capaz de revelar lo inteligible que se esconde detrás de la complejidad de la forma. Uniendo la sutileza oculta en la aparente simplicidad del *kuño* con el enfoque goetheano de un empirismo delicado, podemos decir que el objeto nos revela, si nos abrimos a él, nuevos aspectos todavía no observados cuando tratamos de captarlo únicamente a través del cálculo y su eficacia técnica; y más aún, nos revela nuevos aspectos de nosotros mismos que no habíamos captado. De eso se trata la epistemología del cosmos vivo, en la que estudiamos y nos relacionamos con el cosmos siendo conscientes de

que también somos una parte activa y creativa del mismo. Y en esto consiste la actitud de no separar el arte y la ciencia.

He discutido las dimensiones científicas y artísticas del *kuño* porque ofrezco estos argumentos para el primer SBPC Artes: la ciencia del arte, o el arte de la ciencia, o la ciencia y el arte, o la ciencia como arte, o el arte como ciencia. Si retornamos a la etimología del arte como conocimiento, observamos que habría aun menos diferencias entre la ciencia y el arte. Para complementar este argumento, podemos aprovechar otro aforismo de Goethe, en el que defiende la dimensión artística de la ciencia, exponiendo la incapacidad de la epistemología hegemónica para tratar la dimensión estética del conocimiento: “Dado que ni en el conocimiento ni en la reflexión nos es posible llegar a la totalidad, ya que aquel carece de la dimensión interna y esta, de la externa, debemos pensar necesariamente en la ciencia como un arte, si esperamos encontrar en ella algún tipo de totalidad” (Goethe, en Benjamin, 2013, p. 15).

Después de todo, no contamos (todavía) con un modelo eurocéntrico de ciencia en nuestra academia que integre el arte en su epistemología; de manera contraria, observamos tradiciones artísticas en Brasil, como la indígena, que integran a la ciencia en su realización. Es necesario, entonces, formular un enfoque académico transdisciplinario y pluriepistémico, ya que el estudio de esta cesta de pesca requiere una discusión con matemáticos, ingenieros, especialistas en arte, teóricos de las religiones, todos con miradas necesarias para abordar al objeto en su complejidad. Ese encuentro de saberes es necesario porque no se construye un *kuño*, un *tipiti* o una *darruana* solo separando primero una ciencia, de la que se deriva una tecnología, y finalmente una forma estética agregada. Por el momento, no es posible afirmar si fue la tecnología la que condujo a la abstracción de esta ciencia xinguana o indígena en general, o viceversa, es decir, que fue el desarrollo de la geometría indígena lo que llevó a la construcción del *kuño*. De hecho, ni siquiera está garantizado que esta polaridad de alternativas tenga algún sentido, como lo tiene cuando preguntamos sobre el origen de los objetos de nuestra esfera cultural

y social. En resumen, creo que estamos todavía en el comienzo de un diálogo interepistémico con otras artes indígenas y otros pueblos tradicionales.

El mundo disciplinario conlleva aun una segunda dificultad. Si existe el campo llamado de “las artes”, no debería haber un límite claro en lo que son las cuatro causas, porque todas ellas están vivas, así como la ciencia, la técnica, la espiritualidad y la forma material y sensible. Por lo tanto, podemos partir de la hipótesis de que, dentro de las artes, debe existir el fenómeno integrador. Si nos quedamos solo en el campo especializado de las llamadas expresiones artísticas, tenemos allí otra reducción del horizonte, que es la reducción monodisciplinaria de la expresión como propia e independiente del cosmos viviente.

Dentro del Encuentro de Saberes intentamos iniciar realmente el diálogo pluriépistémico que la mera presencia de *mestres* y *mestras* trae y hace posible. El primer momento del Encuentro de Saberes apuesta por promover la presencia de aquellos sabedores dentro de las universidades. El segundo momento trata de comenzar a desarrollar los protocolos de diálogo pluriépistémico con los diversos conocimientos que serán llevados y ofrecidos a los/as estudiantes y profesores/as.²¹ Y otra cuestión que su misma presencia trae es el lugar integrador de las artes: la mayoría de los *mestres* y las *mestras*, aunque sean de grandes artistas, tampoco encajan como “maestro/a y señor/a de las artes”, ya que ellos y ellas no tienen maestría solo en el campo de las “artes”, sino en otros innumerables campos de conocimiento.

A partir de la biografía de los *mestres* y las *mestras* que ya han enseñado en las universidades de nuestra red, el conglomerado de expresiones de las que hacen parte el *cavalo marinho*, el *congado*, el *jongo*, el *Bumba-meu-boi*, el *candomblé*, entre otras, podemos sostener que las

²¹ Al proponer la construcción de un espacio académico pluriépistémico, inevitablemente tendremos que basarlo en el diálogo con el campo académico de la epistemología, especialmente con los debates contemporáneos del relativismo epistémico (Boghossian, 2006).

artes tradicionales que invitamos a la Universidad en el Encuentro de Saberes conllevan un desafío transdisciplinario de conocimientos integradores. Tenemos que reorganizarnos pedagógicamente para que todas las clases estén en el mismo camino de integración de habilidades a la manera de las clases de los *mestres* y las *mestras*. Para lograr este objetivo, quizá las artes puedan convertirse en la referencia básica para el conocimiento universitario, y no lo contrario. No podemos solo encajar las clases del Encuentro de Saberes en el marco ya existente, o estas volverían a caer en la misma fragmentación que pretendemos superar.

Los modelos de cursos de arte que tenemos son todos monoculturales y monodisciplinarios. La danza, las artes plásticas, la música y todas las demás artes son tratadas académicamente como un fin en sí mismas. Recientemente fui invitado a una conferencia en Viena en la Universidad de Música y Artes Escénicas (MdW). Como ellos/as mismos/as afirman, son la referencia mundial en la música clásica occidental.²² Un grupo de profesores/as ha iniciado recientemente un debate sobre la interculturalidad, tras darse cuenta de que un 47% de sus alumnos/as ya no procede del mundo europeo. Aunque tienen ricos antecedentes artísticos que los no europeos/as llevan consigo, vienen a aprender música europea, mientras que sus artes originales no entran en el plan de estudios. Esto puede considerarse una gran pérdida de talentos, pues todos/as tienen que encajar en la misma monocultura musical. Así, este grupo propone un círculo de transculturalidad, es decir, un espacio entre ambos –ni uno ni el otro, exclusivamente– donde todos/as puedan enriquecerse.

Presenté el mapa que hicimos de los maestros y las maestras de nuestras artes tradicionales y mostré cómo elaboramos la organización de sus áreas de conocimiento.²³ Cuando hablé sobre el área de las artes y las celebraciones, uno de los profesores señaló: “es interesante que pongan las artes junto con las celebraciones”. Lo que

²² Realizada en mayo de 2016. De este evento resultó la publicación (Carvalho, 2014).

²³ Ver Carvalho, Vianna y Salgado (2016).

quiso decir es que MdW está considerada como una de las “mejores” instituciones de enseñanza de música clásica del mundo, pero esta tradición musical se expresa solo en conciertos y espectáculos y nunca en rituales y fiestas comunitarias o celebraciones sagradas. En el caso de Brasil, hay muy pocas expresiones de culturas populares y tradicionales que no estén relacionadas con celebraciones rituales, vinculadas a prácticas de espiritualidad, ya sea de origen cristiano, afrobrasileño, indígena o sincrético. Sin embargo, pensando en la configuración del actual Consejo Nacional de Ciencias (CNPq), no serán los representantes de las artes sagradas los que se sentarán a la mesa para evaluar y construir políticas de investigación, sino los representantes de las artes de exhibición, de la performance como espectáculo.

Con el Encuentro de Saberes mostramos que las artes indígenas y afrobrasileñas son expresiones de las propias civilizaciones indígenas y afrobrasileñas vistas desde la perspectiva de sus singularidades estéticas, simbólicas y expresivas. Sería esta línea de pensamiento la que organizaría un curso transdisciplinario de Artes verdaderamente integrado con las expresiones de nuestros pueblos tradicionales. Así, para construir un currículo de artes que incluya las civilizaciones indígenas y afrobrasileñas, llevaremos a las clases las celebraciones, las artes escénicas, las fórmulas y los soportes materiales, las tinturas, los pigmentos, los utensilios, los instrumentos musicales, la tecnología de la construcción y todos los demás conocimientos que se asocian con estas artes.

Imagino, entonces, que llegaríamos a una especie de gran *atelier*, donde habría espacio para todos los soportes materiales y formas de expresión, y donde se desarrollaría el estudio de todas las expresiones y géneros artísticos, sin división de etnias, razas, religiones, civilizaciones o cualquier otro tipo. Los talleres se trasladarían de un campus a otro, sensibles a los contextos socioculturales de cada universidad; y en un lugar más alto de la integración, las expresiones artísticas integrarían conocimientos simbólicos, tecnológicos, científicos, psicológicos, espirituales, políticos y ambientales, entre otros.

Un modelo pluriepistémico de la integración entre arte y ciencia

La dimensión política de la ciencia constituida en la época del capitalismo como modelo hegemónico de economía se centra en la manipulación de la naturaleza y no en una interacción o diálogo con ella. El CNPq se organizó inicialmente sin las artes, las humanidades y las ciencias sociales porque la epistemología básica de su definición de la ciencia era la cartesiana-newtoniana. Otra política de una institución pluriepistémica, en la que los pueblos tradicionales influyan en su definición, podría formular una ciencia que incorpore las epistemologías del cosmos vivo, como la de Goethe y la de los pueblos tradicionales; en cuyo caso las artes y las humanidades podrían formar parte de este conjunto con menos barrera o dificultades.

El diálogo con la epistemología de Goethe nos permite complejizar la discusión sobre la descolonización del conocimiento académico eurocéntrico, alejándose de una polarización que a veces se torna simplista y esencialista. La universidad monoepistémica y el CNPq, basados en la epistemología del cosmos inerte, como tenemos ahora, tiene grandes dificultades para incluir y dialogar con las artes y ciencias de los pueblos tradicionales. Esta misma dificultad surge cuando este cálculo monoepistémico se enfrenta a la episteme goetheana, también del cosmos vivo. Daniel Wahl (2005) sitúa la episteme de Goethe como complementaria y, a la vez, inconmensurable respecto a la cartesiana. La profunda brecha entre estas dos epistemes nos invita a revisar la visión estereotipada, esencializada y homogeneizante del conocimiento eurocéntrico.

De hecho, ya no podemos afirmar la existencia de una única episteme occidental, sino de al menos dos: una, directamente responsable por la colonización de nuestras universidades; y la otra, una episteme disidente y minoritaria, que puede dialogar de manera complementaria y acorde con las de los pueblos tradicionales. Estas dialogarían, con mayor o menor afinidad, con las epistemes del cosmos viviente que son comunes a los pueblos tradicionales. Así,

llegaríamos a un modelo pluriepistémico generalizado, en la coexistencia de varias epistemologías, que se encontrase anclado en la variedad de tradiciones de pensamiento vivo: occidental, oriental, africano, indígena, afrobrasileño y de otros pueblos tradicionales-todos, finalmente, coexistiendo y dialogando entre sí en una situación de horizontalidad.

Otra inspiración que podemos extraer del enfoque artístico y científico de Goethe es su profunda crítica al reduccionismo cognitivo de la epistemología del cosmos inerte, que hipertrofia y prácticamente absolutiza el cálculo y la solución técnica. Su crítica puede ayudarnos a tomar conciencia de la intensidad de nuestra condición de colonizados/as. En nuestro afán por reproducir la episteme eurocéntrica hegemónica, nuestra razón se ha vuelto hipertrofiada, al tiempo que nuestros sentidos, que deberían estar activados por nuestra experiencia multiétnica y multirracial, están atrofiados. Así, sufrimos las consecuencias no solo de una colonización mental causada por la monoepisteme del cosmos inerte, sino también una colonización y una atrofia de los sentidos.

Por último, debemos destacar que estamos discutiendo la inserción de las artes en un momento de extrema crisis civilizatoria. Ante esta crisis, tiene cada vez menos sentido englobar las artes dentro de una epistemología de corte analítico calculador que solo opera con la causa eficiente, precisamente la que se aleja de la materialidad y la riqueza de la forma. Existe un consenso casi mundial de que la superación de la actual crisis de la civilización requerirá necesariamente una transformación radical de al menos dos tendencias negativas que han acelerado el desastre: nuestra relación con la naturaleza, marcada por la tecnificación depredadora que conlleva al ecocidio; y el descuido de la dimensión sensible, cuyo síntoma es la crisis de sentido de las artes occidentales, igualmente colonizadas por la técnica y la racionalidad instrumental, en paralelo con esta degradación del lugar de la naturaleza. Las artes de maestros y maestras son expresiones de una epistemología del cosmos viviente, que encajan y dialogan mucho más fácilmente con aquella ciencia occidental que

da la bienvenida a las artes y que se relaciona con el cosmos como una entidad viviente.

La aspiración del Encuentro de Saberes ha sido, hasta ahora, la de contribuir a la construcción de una universidad brasileña pluriépistémica. Sin embargo, no solo las universidades deberían asumir esta tarea, sino que el propio CNPq debería convertirse en un Consejo de Desarrollo Científico pluriépistémico. Para ello, continuaría con la clasificación humboldtiana de las ciencias para atender los proyectos de los científicos que operan con ella; y al mismo tiempo, de modo complementario, acogería las investigaciones basadas en la ciencia goetheana, permitiendo el inevitable espacio de disenso que generaría la coexistencia de las dos epistemologías occidentales; y aceptaría, junto con ellas y con igual importancia, la epistemología del cosmos vivo practicada por *mestres* y *mestras* de los pueblos tradicionales.

En este clima pluriépistémico y transdisciplinario, llegaríamos finalmente a un Encuentro de Saberes en las Artes pleno e irrestricto. La representación visual e icónica de este CNPq ampliado podría materializarse en una nueva foto, símbolo de su refundación, en la que personas que hacen ciencia, hombres y mujeres, investigadores/as de todas las ciencias humboldtianas, de la ciencia goetheana, junto con *mestres* y *mestras* de los pueblos tradicionales –todos/as y cada uno/a– garantizando su tránsito por las llamadas ciencias exactas, las humanidades, las ciencias sociales y las artes, siempre con el mismo nivel de participación en cada una de ellas. Es en esta dirección hacia donde nos vamos.

Bibliografía

Albis, Víctor y Páramo, Guillermo. (1987). *Antropología y matemáticas*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Aristóteles. (2005). *Metafísica* (trad. Giovanni Reale), 3 vols. São Paulo: Loyola Edición bilingüe.

Benjamin, Walter. (2013). *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica.

Bernal, Martin. (1987). *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Boghossian, Paul. (2006). *Fear of knowledge: against relativism and constructivism*. Oxford: Clarendon Press.

Bortoft, Henri. (1966). *The wholeness of nature: Goethe's way toward a science of conscious participation in nature*. Hudson, NY: Lindisfarne Press.

_____. (1998). *Goethe's scientific consciousness*. London: The Institute for Cultural Research.

_____. (2012). *Taking appearance seriously: the dynamic way of seeing in Goethe and European thought*. Edinburgh: Floris Books.

Brook, Isis. (1998). Goethean science as a way to read landscape. *Landscape Research*, 23(1), 51-69.

Carvalho, José Jorge de. (2010). Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y Encuentro de Saberes. *Tabula Rasa*, (12), 229-252.

_____. (2018). Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. En Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres y

Ramón Grossfoguel (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, (pp. 79-106). Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2019a). A Escola de Kyoto, a filosofia ocidental e as artes indígenas amazônicas. Triálogo para a construção de um encontro de saberes filosóficos, *Modernos e Contemporâneos*, 3(5), 174-196.

_____. (2019b). Transculturality and the Meeting of Knowledges. En Ursula Hemetek et al. (org.), *Transkulturelle Erkundungen: wissenschaftlich-künstlerische perspektiven*, (pp. 79-94). Viena: Böhlau Verlag.

_____. (2020a). Encuentro de Saberes y Descolonización. Una Re-fundación Étnica, Racial y Epistémica de las Universidades Latinoamericanas. En Antonio Ortegas y Javier Tobar (orgs.), *Saberes Bioculturales. En Pie de Re-Existencias Bioculturales en el Sur Global*, (pp. 107-129). Granada: Editorial Universidad de Granada.

_____. (2020b). Encontro de Saberes, Descolonização e Transdisciplinaridade. Três Conferências Introdutórias. Em Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves (orgs.), *Universidade Popular e Encontro de Saberes*, (pp. 13-56). Brasília: INCT de Inclusão/Salvador: EDUFBA.

_____. (2021a). Ethnomusicology and the Meeting of Knowledges in Music. The Inclusion of Masters of Traditional Musics as Lecturers in Higher Education Institutions. En Beverley Diamond y Salwa El-Shawan Castelo-Branco (eds.), *Transforming Ethnomusicology. Political, Social, and Ecological Issues, II*, 185-206.

_____. (2021b). Encuentro de Saberes, Encuentro de Seres. *Pedagogías Territoriales en Contextos Indígenas en el Marco de las Alternativas del Desarrollo*, 102-112. Territorio de los Pastos, Colômbia: Asociación De Maestros Indígenas-Yachay Awanakuna.

Carvalho, José Jorge y Flórez-Flórez, Juliana. (2014a). The meeting of knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America. *Postcolonial Studies*, 17(2), 122-139.

Carvalho, José Jorge y Flórez-Flórez, Juliana. (2014b). Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico, *Nómadas*, 41, 131-147.

Carvalho, José Jorge y Águas, Carla. (2015). Encontro de saberes: um desafio teórico, político e epistemológico. Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte E Norte-Sul. *Atas*, 1, 1017-1027.

Carvalho, José Jorge, Vianna, Letícia y Salgado, Flávia. (2016). Mapeando mestres e mestras dos saberes populares tradicionais. Seminário Internacional de Políticas Culturais, 7. *Anais [...] (1)*, 1029-1038.

Carvalho, José Jorge y Vianna, Letícia. (2020). O Encontro de Saberes nas Universidades. Uma Síntese dos Dez Primeiros Anos. *Revista Mundaú*, (9), 23-49.

Carvalho, José Jorge y Costa, Samira Lima. (2020). Processos de transmissão: o ensino universitário e o encontro com mestras e mestras dos saberes tradicionais. En Ana Claudia Monteiro (org.), *Processos psicológicos: perspectivas situadas*. Niterói: EdUFF.

CNPQ. Centro de memória. (s/f). *Nota sobre a foto histórica do primeiro Conselho Deliberativo do CNPq*. Brasília, DF. <http://centrode-memoria.cnpq.br/primeira-reuniao.html>.

Descartes, René. (1989). *Discurso do Método*. Brasília: Editorial Universidade Brasília/ São Paulo: Ática.

_____. (1998). *Os Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores.

_____. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: UNICAMP.

Goethe, Johann Wolfgang von. (1988). *Scientific Studies*. Edição Douglas Miller. New York: Suhrkamp Publishers.

_____. (1996). *Goethe on science: an anthology of Goethe's scientific writings*. Edição de Jeremy Naydler. Edinburgh: Floris Books.

_____. (1997). *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2002). *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela.

_____. (2009). *The metamorphosis of plants*. Cambridge: MIT Press.

_____. (2012). *Ensaio científico: uma metodologia para o estudo da natureza* (trad. Jacira Cardoso). São Paulo: Barany: Ad Verbum Editorial.

_____. (2013). *Doutrina das cores* (trad. Marco Giannotti). São Paulo: Nova Alexandria.

_____. (2019). *A metamorfose das plantas*. São Paulo: Edipro.

Heidegger, Martin. (1997a). O conceito de tempo. *Cadernos de Tradução*, (2).

_____. (1997b). A questão da técnica. *Cadernos de Tradução*, (2).

Heisenberg, Werner. (1952). The teachings of Goethe and Newton on colour in the light of modern physics. En Werner Heisenberg, *Philosophic problems of nuclear science*, (pp. 67-86). New York: Pantheon Books.

_____. (2009). *A ordenação da realidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Hemetek, Ursula et al. (2019). *Transkulturelle Erkundungen: Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven*. Wien: Böhlau Verlag Wien Köln Weimar.

Holdrege, Craig. (2013). *Thinking like a plant: a living science for life*. London: Lindisfarne Books.

Lacan, Jacques. (1998). A ciência e a verdade. En Jacques Lacan, *Escritos*, (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2008). A anamorfose. En Jacques Lacan, *O seminário: livro 11: os quatro conceitos da psicanálise*, (pp. 82-92). Rio de Janeiro: Zahar.

Lara González, Everardo y Sgreccia, Natália. (2010). Nepohualtzitzin: un modelo matemático de calidad. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática: perspectivas socioculturales de la Educación Matemática*, 3(2), 24-54.

Lévi-Strauss, Claude. (1954). Mathematics of man. *International Social Science Bulletin*, 6(4), 581-590.

Marcuse, Herbert. (1993). *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Mason, Eudo. (1996). *Goethe's Faust: its genesis and import*. Berkeley: University of California Press.

Merchant, Carolyn. (1989). *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper One.

Naydler, Jeremy (ed.). (2002). *Goethe y la ciencia*. Madrid: Ediciones Siruela.

Páramo, Guillermo. (1992). Lógica del mito, lógica paraconsistente: una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito. *Ideas y Valores*, 79, 27-67.

_____. (1993). Mito, lógica y geometría. *Ciencia y Tecnología*, 10(4), 11-13.

Richards, Roberts. (2002). *The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe*. Londres: The University of Chicago Press.

Seamon, David y Zajonc, Arthur (eds.). (1998). *Goethe's way of science: a phenomenology of nature*. New York: State University of New York Press.

Steiner, Rudolf. (1994). *A obra científica de Goethe*. São Paulo: Antroposófica.

_____. (1998). *Arte e estética segundo Goethe*. São Paulo: Antroposófica.

_____. (2004). *O método cognitivo de Goethe*. São Paulo: Antroposófica.

Uberoi, J. P. Singh. (1984). *The other mind of Europe: Goethe as a scientist*. New Delhi: Oxford University Press.

Wahl, Daniel. (2005). "Zart Empirie": Goethean Science as a Way of Knowing. *Janus Head*, 8(1), 58-76.

_____. (2017). "Zarte Empirie": Goethean Science as a Way of Knowing. *Medium*, [S. l.], 12 Feb 2017. <https://medium.com/age-of-awareness/zarte-empirie-goethean-science-as-a-way-of-knowing-e1ab7ad63f46>

Parte II.
Virus, agujeros y revueltas

Capital, pandemia y ruptura metabólica*

Juan Duchesne Winter

Como dice *Chuang*, todos sabemos que el capitalismo es culpable de la actual pandemia y que con aceptar algo tan general y obvio no avanzamos demasiado. Aquí, al enfocar sobre todo la ruptura metabólica del capital, intentaremos explicar un poco la interrelación específica entre las esferas económica y biológica, entre las colectividades humanas y no-humanas, que dan lugar al contagio epidémico global. Para ello nos hacemos 4 preguntas:

¿Cómo le va al capital con la pandemia?

Muy bien, gracias. En Estados Unidos, solamente, en 60 días de pandemia, las fortunas billonarias disfrutaron de un incremento de 434 billones de dólares. Todos los informes indican que la pandemia actual ha sido una gran bonanza para los gigantes de tecnologías digitales y otros sectores de punta. Hay esferas del gran capital que han sufrido fuertes golpes en sus ganancias, como el petróleo, el automotriz y la aviación, pero ya venían en caída y, desde luego, recibirán

* Apuntes de intervención en foro “Pandemia, capital y revuelta social” organizado por la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, Universidad del Cauca, Colombia, 26 de mayo de 2020.

sus salvavidas de rescate por parte del gobierno. Además, las mayores corporaciones, tanto las afectadas y las no tan afectadas, se cebarán a mediano y largo plazo con la explotación de una abundante mano de obra desempleada, desplazando a los pequeños negocios en quiebra. A esto se añade la sustitución por máquinas y programas cibernéticos de los puestos de trabajo desmovilizados por la baja en la producción y las ventas, lo que redundará en la eliminación de pagos por salarios y la transferencia a los consumidores del trabajo humano indispensable en toda operación productiva y comercial (por ejemplo, se sustituye a los cajeros por sistemas semiautomáticos que deben manejar los propios consumidores, convirtiéndolos en cajeros de lo que compran, lo que significa que, además de pagar a la empresa por el producto que compran, también lo hacen por el trabajo adicional). Los gobiernos más corruptos aprovechan la pantalla que les provee el estado de excepción pandémico, que todo el mundo permanece encerrado, para introducir contratos de expolio de fondos públicos, despojar a la sociedad de leyes ambientales, de regulaciones laborales y derechos civiles. Y, sobre todo, la pandemia ofrece una oportunidad para que nuevos sectores del capital afiancen sus posiciones y terminen de desplazar a viejos sectores. A grandes rasgos, en Estados Unidos, esos nuevos sectores capitalistas, cuya vanguardia es la tecnología tele-digital, están representados por el Partido Demócrata, mientras que para los viejos sectores, cuya retaguardia es el combustible fósil, el representante es Donald Trump y su partido. Los primeros son paladines de las biopolíticas de encierro, que aúpan al *high tech*, y los segundos deploran, histéricos, el encierro, en cuanto perjudica al llamado “capitalismo sucio”, que de todos modos va en lento pero en irreversible declive. Esto sucede mientras la clase trabajadora y gran parte de la clase media han puesto los muertos y padecido el dolor, además de enfrentar la mayor amenaza de empobrecimiento absoluto en casi un siglo.

Mi primera conjetura aquí hoy es que la pandemia no constituye un golpe directo al capital en sí, sino una crisis social causada por el capital y padecida por la sociedad. Es decir, en un sentido

estrictamente financiero y económico, el virus de COVID-19 no ha golpeado al capital global tanto como se dice. Más bien el capital global ha desatado, como parte de su funcionamiento ciego, automático, un virus que ha atacado a la sociedad. El presente virus y las olas sucesivas de epidemias virales, que en décadas recientes han causado alarma mundial, son producto de la ruptura metabólica operada por el proceso de acumulación capitalista en la relación humano-naturaleza. El actual choque viral con la naturaleza pone límites a la capacidad de reproducción del sistema, pero no induce de manera directa una crisis estructural. Lo que sí podría, en potencia, es poner en crisis al capital en cuanto “sujeto automático de explotación universal del mundo” como le llamó Marx, el levantamiento social y político antisistema. El capital es un “sujeto automático” que avanza ciego y sin medida; no precisa ser guiado por nadie en particular ni por conspiración alguna, pero, por eso, su derrocamiento y abolición no pueden ser eventos automáticos sino producto de acciones conscientes y concertadas de las resistencias que puedan remontar las crisis sociales derivadas del mismo y que puedan plantear alternativas de cooperación social para reestablecer el metabolismo entre la sociedad humana y la naturaleza.

¿Qué es la ruptura metabólica?

Es la fractura del metabolismo entre la sociedad humana y la naturaleza. La vida consiste en organismos que intercambian energía y moléculas con el ambiente natural del que forman parte. Estos intercambios, en los que se interpenetran incontables seres, definen la respiración y la alimentación, por ejemplo, según ciclos balanceados y complejísimos, muy entrelazados, que conforman ecosistemas interdependientes. El capitalismo roba ese metabolismo natural en la medida en que impone una dinámica de crecimiento infinito sujeto a la ley del valor, que rompe todo balance. El capitalismo es el primer sistema de producción en la historia que encierra, bajo la ley de la

cantidad abstracta del valor de cambio, a las dos fuentes inseparables de producción de bienes de vida para las sociedades humanas que son la fuerza de trabajo y la naturaleza. La producción social humana se basa en el intercambio metabólico entre el trabajo y la naturaleza. La fuerza de trabajo, en cuanto el ser humano, es parte de la naturaleza, es expresión de la capacidad de la naturaleza misma. Marx explica en *El Capital* cómo la naturaleza actúa *junto a, y a través de* la fuerza de trabajo humana para producir bienes con valor de uso para la vida social. Pero al capital no le interesa ese valor, sino el de cambio para la acumulación sin fin de ganancias. Los bienes, convertidos en mercancías, ya no valen tanto por su capacidad de satisfacer necesidades humanas sino por ese valor de cambio mediado y objetivado como dinero. La producción, entonces, se convierte en un proceso de extracción, despojo y robo, tanto de la fuerza de trabajo (expresión de la capacidad de la naturaleza) como de la naturaleza en general y sus múltiples seres. Ese pillaje, despojo y extracción sin medida y sin pausa es consustancial a lo que Marx analizó como la ruptura metabólica de la naturaleza en que incurre el sujeto automático del capital.

Marx captó el problema que definió como ruptura metabólica en sus intensas investigaciones sobre la agroindustria, en las cuales leyó a los más importantes científicos de su época. Se interesó especialmente en las investigaciones en las que el connotado químico alemán Justus von Liebig descubre que el cultivo incesante, intenso y masivo de suelos a escala agroindustrial causa una fractura en el ciclo natural de intercambio de minerales y compuestos orgánicos que debe existir entre las plantas y la tierra, en la medida en que las técnicas del cultivo, empleadas para producir cada vez mayores cosechas con ganancias crecientes, no permiten que las propias plantas puedan restituir los minerales que ellas obtienen de la tierra, según los procesos naturales que han evolucionado durante miles de años. Liebig concluyó que, dado que en la agricultura a gran escala se extraen para el mercado todas las plantas cultivadas en cantidades industriales, se impide que la descomposición natural de los tejidos

vegetales y los excrementos de los animales que los ingieren (en este caso, los humanos), devuelvan los minerales necesarios a la tierra. Liebig comprobó que por más químicos fertilizantes que se usen, la reposición nunca equivale a la que provee el ciclo natural. Para que la haya, habría que tomar precauciones y realizar inversiones que no son rentables para el capital. Según Liebig, el metabolismo natural se rige por la ley de la compensación: todo lo que se toma o se recibe se debe compensar de alguna manera, de lo contrario se rompe el ciclo de la vida. Por tanto, él declaró que la agroindustria constituye un colosal robo a la naturaleza que, tarde o temprano, tendrá consecuencias en el futuro de la humanidad. Marx tomó nota de esta advertencia y desarrolló su teoría de la ruptura metabólica.

Estudiosos de esta teoría han tenido acceso a miles de páginas de anotaciones suyas, casi desconocidas, que arrojan nueva luz sobre el avance notable de su conciencia ecológica a partir de 1864. Entre ellos se encuentran posiciones de avanzada de este filósofo de la revolución que apenas se conocían, como su conclusión de que las prácticas agrícolas de pequeña escala de las comunidades tradicionales e indígenas, basadas en la compensación de la naturaleza por todo lo que se toma de ella, constituyen el modelo del futuro. También Marx critica el maltrato de animales en la agroindustria británica de la época, como las ovejas a las que se encerraba (y todavía se hace) cruelmente en jaulas para acelerar su ciclo de maduración y sacrificarlas cuanto antes, con una deformación de la vida natural del animal y una indiferencia a su sufrimiento que mereció la reprobación indignada del filósofo.

Es lógico que sea en la agricultura, directamente relacionada con el ciclo metabólico de la alimentación, en el cual de manera más intensa el cuerpo humano intercambia moléculas con los demás seres de la naturaleza, después de la respiración, donde se capte con mayor claridad la fractura metabólica causada por el capital. Precisamente, de una serie de interrupciones y cortes metabólicos relacionados con la agroindustria alimentaria actual es que viene el

virus del COVID-19, si bien hasta ahora este tiende a atacar mayormente la respiración.

¿Cuál es la ruptura metabólica específica que desata las epidemias virales recientes?

La acumulación capitalista *produce plagas* al provocar rupturas metabólicas en toda relación entre colectividades humanas y no-humanas que están bajo su alcance. De ahí el nexo entre economía y epidemiología. Los científicos que estudian ese nexo han detectado un gran foco de ruptura metabólica en la agroindustria. Para vivir, los humanos tenemos que comer cada día organismos no-humanos, sean animales o plantas, y la agroindustria cría, mata y empaca masivamente esos organismos. La ley de acumulación incremental y acelerada de valor que rige a la agroindustria capitalista, a su vez, acelera drásticamente los ciclos de reproducción, maduración y muerte, aparte de alterar radicalmente toda clase de procesos y contextos fisiológicos y psíquicos de millones de animales y plantas, entre ellos sus delicadas relaciones interespecies con millones de microorganismos, como virus y bacterias. Dichas alteraciones son parte del recorrido por realizar cuanto antes el valor de las mercancías cárnicas y vegetales en la competencia desahogada por los mercados de capital, valor al que contribuye el excedente de la fuerza de trabajo humana contratada por la agroindustria. Así, el capital, con sus drásticos procedimientos y tecnologías industriales, tipo campo de concentración y de exterminio, aplicados para extraer el máximo valor en el mínimo tiempo, que no tienen nada que ver con las prácticas agrícolas tradicionales y campesinas, impacta negativamente en los ciclos metabólicos en 3 instancias: 1) la naturaleza en general, encarnada por los animales y plantas sacrificados y todo su contorno vital; 2) la fuerza (natural) de trabajo humano; y 3) la fisiología nutricional (también natural) de los consumidores humanos. En esas 3 instancias se afecta a 4 colectividades biológicas: las plantas y animales

sacrificados; los humanos involucrados en la producción y consumo; las plantas y los animales no domesticados de los bosques destruidos para dar cabida a la actividad agroindustrial; a los cuales hay que sumar los millones de microorganismos (virus, hongos y bacterias) que mantienen relaciones metabólicas con todos los anteriores. Ahí se perfila un tipo de ruptura metabólica bastante específica que provoca lo que los biólogos llaman saltos o transferencias zoonóticas. Pongamos dos ejemplos. En los bosques talados para dar espacio a la agroindustria se extinguen las especies anfitrionas de cantidades de virus, con las cuales han convivido por miles de años, manteniendo determinados balances y contrabalances inmunológicos. Estos virus que se quedan sin anfitriones empiezan a hospedarse en las nuevas especies con las que se encuentran, entre ellas los animales de monte que son consumidos por humanos, luego los animales domesticados y finalmente los humanos mismos. Tales traslados se relacionan también con mutaciones en los virus. Otras rupturas metabólicas de ese tipo se relacionan con la aceleración artificial del período de maduración y sacrificio de los animales de la agroindustria, como sucede con la aceleración y acortamiento realmente brutal de la vida de los pollos. Determinados virus comienzan a mutar para alcanzar su ciclo de contagio antes que su anfitrión sea sacrificado, e incluso adaptarse a nuevos anfitriones con ciclos de vida más largos, como los humanos. Los biólogos les llaman *spilling over*, es decir, derrames, a estas emigraciones virales desde ámbitos contenidos, metabólicamente balanceados, a ámbitos de desparramamiento y contagio epidémico, tan desbocadas y aceleradas como son los ciclos impuestos por la agroindustria y el capital global en general. Una vez realizado el salto zoonótico, el virus comienza su aventura migrante por todos los medios de transporte que ponen a su disposición los circuitos de mercancías del capital global, entre ellas la mercancía que es la fuerza de trabajo de los migrantes humanos.

¿Qué hay más allá de la pandemia?

La aventura migrante del virus nos conduce más allá de la agroindustria y entrelaza toda una serie de rupturas metabólicas operadas por distintas fases del ciclo del capital global. Estas se relacionan con la biopolítica en general. Dado que no hay tiempo para entrar aquí en detalles, cito y traduzco un caso ejemplar provisto por la revista marxista *Monthly Review*:

Hay una ironía reveladora en Nueva York, una de las ciudades más grandes del mundo, entre las que han sufrido mayores fatalidades, donde millones de habitantes se encierran en sus casas contra el Covid-19, al otro lado del mundo de donde se originó el virus. Millones de neoyorquinos se están encerrando en un inventario de viviendas supervisado hasta hace poco por una tal Alicia Glen, quien hasta 2018 fue la vicealcaldesa de vivienda y desarrollo económico de la ciudad. Miss Glen es ex ejecutiva de la Goldman Sachs, que supervisó el Grupo de Inversión Urbana, el cual financia proyectos en los tipos de comunidades de bajos y medios ingresos que otras divisiones de la misma firma condenan al *red lining* [el sistema de negación de crédito utilizado en EEUU para remover a comunidades urbanas de clase trabajadora y minorías étnicas de sectores apetecidos por especuladores de bienes raíces de alta gama]. Glen, por supuesto, no tiene culpa, personalmente, del brote del virus, pero es símbolo de cómo se entrelazan los flujos del capital y la pandemia. Tres años antes de que la ciudad la contratara, gracias a la crisis de vivienda y la Gran Recesión causadas por su antiguo empleador Goldman Sachs, esta misma corporación, junto con JPMorgan, Bank of America, Citigroup, Wells Fargo y Co. y Morgan Stanley, se embolsó como *overhead* o capitación un 63% de los fondos federales de emergencia destinados a comunidades afectadas. Acto seguido, la compañía Goldman Sachs adquirió el 60 por ciento de las acciones de Shuanghui Investment y Development, parte del gigante agroindustrial chino que compró Smithfield Foods, con sede en Estados Unidos, el mayor productor de carne de cerdo del mundo. Por \$300 millones, la misma Goldman Sachs también obtuvo la propiedad total de diez agroindustrias avícolas

en Fujian y Hunan, una provincia de Wuhan que queda bien adentro de la zona natural silvestre de aprovisionamiento de animales de monte para mercados de comida [señalados como transmisores del coronavirus]. Además, invirtieron otros 300 millones junto al Deutsche Bank en la cría de cerdos en las mismas provincias. La pandemia actualmente asola a los distritos electorales de Miss Glen en Nueva York, el epicentro mayor del Covid-19 en EEUU.

Vemos en esta circulación de capitales y virus que une a Nueva York y a Wuhan cómo el circuito del capital es un circuito de robo, donde se toma todo sin compensar, que se extiende más allá del expolio de la fuerza de trabajo humana y de los elementos de la naturaleza hasta secuestrar todos los aspectos de la vida, afectando el metabolismo del sistema planetario en general.

La mención del encierro de los neoyorquinos en los apartamentos vendidos por la misma firma que invirtió en los mataderos de Wuhan y que empleara a la vicealcaldesa de vivienda de la ciudad, nos recuerda la observación de Marx respecto a que el capital impone una inversión objetiva de la sociedad, según la cual se *cosifica* a las personas y se *personaliza* a las cosas. Un mundo al revés. Vemos como casi todas las personas permanecen encerradas y se distancian socialmente mientras solo las cosas, en cuanto mercancías, salen a la calle, se desplazan y se relacionan socialmente (transportadas, claro está, por los trabajadores esclavizados de Amazon y otros servicios a domicilio, que son tratados como cosas). Las mercancías circulan mientras las personas se inmovilizan. Si bien el encierro obligatorio se está relajando, como modelo aplicado de manera relativa es perfectamente congruente con la ruptura espacio-temporal de las relaciones interpersonales, inherente a la tecnología de punta. En consonancia con ello, las corporaciones han aprovechado muy bien las condiciones impuestas por la pandemia (que no necesariamente son injustificadas desde un punto de vista profiláctico y temporal). En consecuencia, esta industria ha optimizado el modelo del encierro como condición relativa permanente, asumida por los

consumidores temerosos del contacto humano. Es ya un principio de mercadeo de la industria teledigital que resume muy bien Anuja Salkar, CEO de la poderosa Steer Tech: “Hay una tendencia definitiva hacia la tecnología sin contacto humano... Los humanos son biopeligrosos, las máquinas no lo son”.

Asímismo, el gobernador de Nueva York, Andrew Cuomo, ha anunciado que cortará los fondos para la educación y la salud pública, algo que es congruente con la conferencia de prensa en la que, acompañado por un CEO de Google, anunció la contratación de gigantes de la tecnología teledigital para llevar la educación y los servicios de consulta médica a las casas, al tiempo que su entusiasmo lo llevó a cuestionar para qué sirven los edificios escolares, de salud y de gobierno si gracias a la pandemia se ha comprobado que todo se puede hacer en línea, en un nuevo mundo feliz en que nuestro dulce hogar será la escuela, la sala de consulta médica, y de casi todas las actividades que antes nos obligaban a salir de casa (Klein, 2020).

Estas son señales muy claras de que nos aproximamos a una época en que las opciones son la rebelión social o la fractura existencial de la naturaleza que somos.

Bibliografía

Chuang. (2020). *Contagio. Guerra de clases y microbiología en China*. Rosario, Argentina: Lazo Negro.

Foster, John Bellamy. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.

Foster, John Bellamy y Brett, Clark. (2020). *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press.

Klein, Naomi. (2020, 20 de mayo). Distopía de alta tecnología: la receta que se gesta en Nueva York para el post-coronavirus. *La Vaca*. Lavaca-org.

Saito, Kohei. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

Wallace, Rob, Liebman, Alex, Chaves, Luis Fernando y Wallace, Rodrick. (2020). Covid-19 and Circuits of Capital. *Monthly Review*, May issue.

Pandemia y tiempo de dominación

Linda M. Romero Orduña y Sergio Tischler

Introducción

La expansión de la pandemia por COVID-19 ha puesto de manifiesto nuestra fragilidad como humanidad para enfrentar la catástrofe sanitaria debido a que estamos subordinados a un sistema global que no puede asegurar las condiciones necesarias de reproducción de la vida, tanto social como natural.

La lucha por el control monopólico de la vacuna entre los estados y las grandes empresas farmacéuticas, la cual se ha presentado como la solución para este problema de “salud mundial” es, en realidad, parte del mismo. Es un espectáculo obscuro. Lo que persiguen es el negocio de la administración comercial y burocrática de la pandemia: transformar el virus en posibilidad de ganancia. Los muertos y los infectados importan poco como seres humanos; son únicamente parte del nicho mercantil abierto por la enfermedad. Pero esto no solo es explicable por aspectos meramente subjetivos, como la perversión de una élite dirigente –tanto a nivel político como económico– y sus apetitos desmesurados de lucro, sino que también dichas manifestaciones son parte de la lógica objetiva del sistema del cual

las élites deberían entenderse como sus personificaciones. En este sistema, la muerte es un negocio y la naturaleza ha sido brutalmente reducida a la forma de mercancía, es decir, a un objeto.

En este ensayo nos proponemos argumentar, en líneas muy generales, cómo el sistema genera una temporalidad de destrucción y muerte, y por qué la pandemia es un fenómeno de características biológicas y sociales que debiera entenderse como manifestación de dicha temporalidad. Asimismo, queremos señalar que las medidas de carácter biopolítico y tecnológico que el sistema emplea como respuesta, lejos de atacar las causas profundas de la crisis, tienden a reforzar la forma mercancía de las relaciones sociales y la temporalidad catastrófica inherente a dicha forma.

El tiempo catastrófico del sistema

“En los *Cuentos de Canterbury*, el gallo todavía aparece en su papel primordial de reloj de la naturaleza [...] Con el avanzar del siglo XVII la imagen del mecanismo de relojería se extiende, hasta que, con Newton, ha absorbido el universo. Y hacia mediados del siglo XVIII [...] el reloj ha penetrado en niveles más íntimos [de la vida cotidiana]”, nos dice Edward P. Thompson (1979, pp. 239-241).

Pero es en el capitalismo industrial cuando el tiempo se autonomiza de las determinaciones naturales inmediatas y adquiere las características de una racionalidad propia de la lógica de un objeto simbolizada por el tiempo del reloj. Esta racionalidad implica la separación y contraposición entre el “tiempo de la naturaleza” orientado al “quehacer” y el tiempo dominado por la mercancía. Como un ejemplo del primero, Thompson (1979) dice que los pueblos de pescadores y marineros tienen que integrar sus vidas con las mareas, donde su organización del tiempo social “se ajusta a los ritmos del mar” y “la compulsión pertenece a la naturaleza”. De manera similar, “el trabajar de amanecer a anochecer puede parecer ‘natural’ en una comunidad agrícola, especialmente durante los meses de la cosecha:

la naturaleza exige que se recolecte el grano antes de que comiencen las tormentas”. En términos generales, Thompson plantea que:

La notación del tiempo que surge de estos contextos ha sido descrita como “orientación al quehacer”. Es quizá la orientación más efectiva de las sociedades campesinas, y es importante en las industrias locales pequeñas y domésticas. [...] Se pueden proponer tres puntos sobre la orientación al quehacer. El primero es que, en cierto sentido, es más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas. El campesino o trabajador parece ocuparse de lo que es una necesidad constatada. En segundo lugar, una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre “trabajo” y “vida”. Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados –la jornada de trabajo se alarga o contrae de acuerdo con las necesarias labores– y no existe mayor sentido de conflicto entre trabajo y el “pasar el tiempo”. En tercer lugar, al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio (p. 245).

Por el contrario, en la fábrica se persigue una “economía del tiempo” que se logra mediante un régimen disciplinario que controla despóticamente la actividad de los trabajadores para que estos no “pierdan el tiempo” y sean productivos.

Era precisamente en las industrias –las fábricas textiles y talleres mecánicos– en que la nueva disciplina del tiempo se imponía más rigurosamente, donde la contienda sobre las horas se hizo más intensa (p. 278).

Thompson también detectó cómo el cambio social, entendido en términos de desarrollo, era la expresión del tiempo como antítesis de la autodeterminación social, es decir, el tiempo como disciplina impuesta e interiorizada.

Sin disciplinar el tiempo no podríamos tener la insistente energía del hombre industrial; ya llegue esta disciplina en forma de metodismo, stalinismo, o nacionalismo, llegará al mundo desarrollado (p. 289).

Este análisis de E. P. Thompson sobre el tema es una brillante introducción al tiempo como parte de la forma valor de las relaciones sociales, expuesta en *El Capital*. En el capítulo sobre la mercancía, Marx (1975) plantea la diferencia entre la materialidad física (valor de uso) y la objetividad estrictamente social (valor) de la mercancía en términos de la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, y nos dice:

En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio solamente pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso (p. 46).

Más adelante, Marx plantea:

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo humano. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. El producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos, y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (pp. 46-47).

Marx se refiere al trabajo abstracto como una *abstracción real*, una abstracción en el reino de las cosas, en el objeto, que “escapa al pensamiento de los que la realizan” (Sohn Rethel, 2001, p. 35). Se produce a sus espaldas por la forma mercantil donde el dinero hace de

síntesis social (pp. 48-50). Es en ese sentido que es importante entender la abstracción real como una sustancia viva y en movimiento.

Esa “sustancia social común” representa una *mediación universal no consciente* de las relaciones entre los individuos. Según Postone (2006):

En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía [...] un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas. En lugar de ello, el trabajo mismo –tanto directamente como expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones sirviendo de medio “objetivo” por el que se adquieren los productos de otros. El trabajo mismo constituye una mediación social en lugar de las relaciones sociales abiertas (p. 213).

La mediación social se produce porque el trabajo abstracto, el trabajo destilado como tiempo, adquiere las características de una *totalidad*, cuestión que solamente ocurre en las relaciones capitalistas. Esta totalidad se manifiesta en *formas*: la forma mercancía, la forma dinero, la forma estado (Holloway, 2002). Entre otras cosas, la totalidad y el concepto de forma permite entender el trabajo como una categoría que va más allá de la economía y que implica la política y al Estado de una manera que no es externa, es decir, entender que la separación economía y política en el capitalismo es una relación mediada de las relaciones sociales.

Dicho en otras palabras, el trabajo abstracto, una categoría que tiene la totalidad como característica, es clave para aprehender la unidad de lo diverso en el capitalismo en términos de un universal abstracto que somete y subsume lo particular en una homogeneidad violenta (Adorno, 1975). Ese “tiempo general” es una totalidad en movimiento, una racionalidad viva, que se expresa en formas particulares. Esto quiere decir que las formas del tiempo en la economía son formas del tiempo homogéneo de la totalidad; son formas de un tiempo “vaciado de las realidades materiales que constituyen su contenido en la esfera del uso” (Sohn Rethel, 2001, p. 52). A su vez, el tiempo de la política y del estado capitalista no pueden entenderse

en términos críticos por fuera de ese tipo de abstracción, de ese tiempo “vaciado” y representado por el signo del dinero.

De tal manera que la praxis determinada por el trabajo abstracto se objetiva en un tiempo abstracto y homogéneo, el cual es, a su vez, una categoría de dominación. Dicha praxis tiene por sustrato material la radical separación entre sujeto y objeto presentada en la figura del trabajador como vendedor de fuerza de trabajo, es decir, en una suerte de abstracción viva.¹

La frase *time is money* (el tiempo es dinero) muestra al tiempo como una cosa y al dinero como dios universal que rige la vida de las cosas. En la identidad con el dinero, el tiempo se presenta con vida propia, como un déspota que marca el paso a una humanidad sometida a la racionalidad de una incesante acumulación de riqueza abstracta y de destrucción de la vida. La violencia de la compresión del tiempo y del espacio es parte de este proceso (Harvey, 1998). Y la imagen que lo retrata con mayor precisión en términos de violencia y destrucción social es la expuesta en la conocida tesis IX de Walter Benjamin (2007) sobre el Ángel de la Historia. A contrapelo de la idea de progreso que representa el tiempo y la historia como “una cadena de acontecimientos”, el Ángel de la Historia ve un “huracán” que arroja a sus pies “ruina sobre ruina” (p. 29).

La incesante acumulación de capital es ese huracán, manifestación violenta del tiempo de muerte que lleva en sus entrañas el sistema. La pandemia actual promete nuevas plagas en la medida que la lógica destructiva de la naturaleza y el mundo social siga su curso

¹ Cuando el trabajador es obligado por las *condiciones objetivas* (separación/desposesión de los medios de producción) de su existencia a vender su fuerza de trabajo ya está inscripto dentro del trabajo como totalidad social. El trabajador no vende trabajo sino fuerza de trabajo, es decir, la capacidad de producir en tanto “trabajo vivo” o “existencia puramente subjetiva del trabajo” (Marx, 1971, pp. 235-236). La objetivación de ese “trabajo vivo” es ya parte del trabajo como categoría de explotación y dominio, del trabajo en su carácter dual. De tal manera, que el trabajo objetivado se presenta como un trabajo ajeno y contrapuesto al trabajador, como antítesis entre trabajo objetivado y trabajo vivo (pp. 261-262). A eso nos referimos con el concepto de abstracción viva.

“normal” o como “nueva normalidad”. Estamos atrapados en el antagonismo entre reproducción del sistema y la reproducción de la vida, siendo este antagonismo el dilema más importante de la humanidad, como muchos científicos y autores lo han documentado.

Biopolítica y digitalización como arma del sistema

Ante el incremento de contagios y muertes por COVID-19 en todas partes del mundo y la consecuente saturación y colapso de los sistemas de salud en varios países, la mayoría de ellos optó por reforzar las medidas obligatorias de distanciamiento social, suspendiendo todas las actividades consideradas “no esenciales” para las economías nacionales e instaurando el confinamiento en casa como la principal estrategia frente a la propagación de la enfermedad.

Posteriormente, una buena parte de los trabajadores formales reiniciaron sus labores a través de Internet desde sus viviendas, buscando adaptarse de manera urgente a la nueva situación y aprendiendo a usar las nuevas herramientas para continuar con sus actividades; sin embargo, otros, debido a que su actividad laboral dependía del contacto físico directo, no corrieron con la misma suerte y se quedaron sin empleo. Con el paso de los meses, y pese a la reactivación gradual de las actividades productivas y comerciales, en varios sectores económicos, la mayor parte de las labores administrativas y docentes se continúan realizando *online*. Por ejemplo, en México, las clases presenciales de todos los niveles educativos están suspendidas y, tanto docentes como alumnos, han tenido que iniciar el nuevo ciclo escolar desde sus casas, ya sea frente a sus computadoras, celulares o por televisión.² No obstante, esta nueva modalidad de enseñanza-aprendizaje no está al alcance de todos.

² En México, la Secretaría de Educación Pública (SEP) instauró para el ciclo escolar 2020-2021 el Programa *Aprende en Casa II*, que consiste en un modelo de enseñanza a distancia a través de los canales abiertos de televisión y que también es accesible a través de su portal en Internet.

Los docentes son un buen ejemplo de esta nueva clase trabajadora que ha tenido que autocapacitarse a través de *webinars* y cursos autogestivos en el uso de herramientas que les permitan continuar con su empleo a distancia y están siendo absorbidos por una dinámica y ritmo de trabajo extenuante, pues ya no disponen de tiempos ni espacios liberados de su actividad laboral. Se trata del ejemplo de este nuevo tipo de *trabajador 24/7*, que recibe a cualquier hora del día o de la noche mensajes por WhatsApp, llamadas telefónicas, correos electrónicos o notificaciones de su plataforma educativa. La mayoría de los emisores de dichos mensajes y llamadas son los padres de familia que preguntan por la tarea asignada o por alguna duda de la clase, aunque otras veces son compañeros de trabajo que solicitan alguna información, o los directivos de la institución quienes reclaman planificaciones, reportes y/o evidencias de trabajo.

Así, el docente no solo pasa la mayor parte de su tiempo contestando llamadas y mensajes, sino que también prepara e imparte sus clases, todo esto desde el comedor de su casa, sala o incluso su recámara. Además, debe mantenerse al tanto de las necesidades de su hogar y de su familia mientras trabaja. Todo de manera simultánea y sin tiempos ni espacios para tomarse un respiro y poder descansar. La tiranía del tiempo del reloj está presente en su día a día, lo amenaza con la fatal consecuencia de un retraso o una omisión, pues el trabajo se acumularía y reduciría drásticamente los tiempos destinados para actividades esenciales para la vida como comer o dormir. Aunado a esto, existen otros factores de tipo técnico y tecnológico que pueden facilitar o dificultar sus labores cotidianas: tener contratado un buen servicio de Internet para que no falle la conexión, un dispositivo de trabajo (computadora, tablet o celular), el pago de servicios como luz, agua potable y telefonía. Y otras más de tipo familiar y social: como la posibilidad de habitar un lugar sin tantos ruidos externos y anunciantes locales, una habitación para concentrarse a solas sin tantas interrupciones familiares, y un número suficiente de dispositivos para que cada miembro de la familia pueda realizar sus actividades diarias *online*, incluso de manera simultánea.

Esta situación ha implicado la subordinación de este nuevo tipo de trabajador a una lógica extenuante basada en la demanda de respuestas instantáneas e inmediatas dentro de los flujos comunicativos cotidianos a través de medios virtuales, porque el receptor pareciera estar en permanente espera y demanda de recibir información actualizada. Una nueva relación con el tiempo se está construyendo y convirtiendo en la base del *Home office* y de las posibilidades tecnológicas de comunicación a distancia a través de plataformas como Zoom o Jitsi, o las educativas como G-Suite, Microsoft Teams, Moodle o Blackboard.

En otras palabras, se está precarizando la condición del trabajador, cada vez más explotado, pues ahora no solo ofrece su fuerza de trabajo sino que, además, tiene que aportar los medios para realizar su trabajo –computadora, servicio de Internet, celular, luz, agua, entre otros– sin tener la posibilidad de contar con un espacio o tiempo liberado del trabajo, pues es bombardeado a toda hora con notificaciones de mensajes de *WhatsApp*, correos electrónicos, recordatorios de reuniones de grupo... que le exigen revisiones y respuestas siguiendo el *tempo* de los incesantes *bips* del celular. Se trata de un trabajador consumido física y emocionalmente por las demandas del trabajo que nunca se acaban y que han invadido hasta el último resquicio de su privacidad y descanso: su hogar. Se le exige más, trabaja más y se desgasta más pero su salario no necesariamente aumenta.

Hablamos de una clase de trabajadores que presentan frecuentes estados de cansancio, ansiedad o de depresión, pues ahora con el aislamiento social y confinamiento ocasionados por la pandemia, toda convivencia y actividades de diversión y entretenimiento que les permitían liberar un poco la presión laboral y el estrés han desaparecido por completo. Quizás el consumo a través del *e-commerce* para ciertos sectores de la población laboral se haya convertido en un buen distractor para sobrellevar esta nueva lógica aun más enajenante de trabajo, pues ante sus ojos se estaría erigiendo un aparente mundo de atractivas mercancías que están tan solo a un *click* de distancia para poseerlas y disfrutarlas; una alternativa para que

sigan consumiendo pese a la pandemia, y también para que varios negocios y comerciantes locales sobrevivan a la disminución considerable de ventas.

Pero no se trata solamente de la compra-venta de bienes sino también de muchos servicios adquiridos por medio de Internet que ofrecen facilidades de una compra segura e inmediata. Por ejemplo, la entrega de comida a domicilio por medio de aplicaciones como Uber Eats o Rappi han aumentado bastante el tráfico electrónico; incluso Uber, como aplicación de movilidad –servicio de taxi y paquetería (Uber Flash)– se ha convertido en una alternativa al transporte público o al servicio de paquetería que ya está sobresaturado. Ya no es necesario esperar varios minutos a que pase un taxi por la calle, trasladarse en medio del tráfico a un restaurante ni pasear toda una tarde por tiendas comerciales para elegir algún producto, pues en este contexto de contingencia sanitaria sería hasta peligroso hacerlo.

Un gran número de trabajadores desempleados o con ingresos menores optaron por convertirse en repartidores, cuyo trabajo ahora dependerá del número de estrellas y comentarios de los usuarios de este tipo de aplicaciones de servicios y mensajería para poder conseguir más viajes y, así, más oportunidades de mejorar sus ganancias. Otro ejemplo de aplicaciones que se está usando en estos tiempos de pandemia es Parkimovil, una aplicación mexicana para el pago de estacionamientos a través de la lectura de un código QR desde el celular; así, el usuario evita perder tiempo haciendo filas para pagar en los cajeros electrónicos, tocar las tarjetas de entrada y salida que pudieran estar contaminadas, o arriesgarse con el pago directo en casetas a cargo de personal humano. Ciertamente, estas aplicaciones representan no solo la precarización del trabajador en este rubro sino también una tendencia a la reducción y desaparición de ciertos segmentos de trabajadores a través de la digitalización de procesos que en su mayoría ya estaban mecanizados.

Es bien sabido que cuando se alcanzó el punto más álgido de los contagios y muertes por COVID-19, los gobiernos optaron por establecer medidas preventivas como el confinamiento obligatorio o

toques de queda para reducir las oportunidades de exposición frente al virus y la consecuente transmisión. Poco a poco dichas medidas, aunque en un principio provocaron extrañeza, incomodidad y resistencia, se asumieron como incuestionables y estrictamente necesarias; por ejemplo, ahora poco nos sorprende ver a un bebé con mascarilla y/o careta en un espacio público. No obstante, dichas medidas además de la incomodidad, podrían desencadenar una serie de malestares emocionales y enfermedades mentales por el completo aislamiento, fragmentación y control sobre los cuerpos y sus deseos –ansiedad, paranoia y depresión– que probablemente cambiarían de manera considerable la manera de percibirnos a nosotros mismos y a los demás.

En otras palabras, esta pandemia está transformando también nuestra cotidianidad y percepción de la realidad y del “otro”, siendo el confinamiento por la cuarentena el principal mecanismo por parte de los gobiernos para contrarrestarla y el que más está trastocando nuestras subjetividades, es decir, no solo cambia nuestra manera de percibir e interpretar nuestro entorno sino también las condiciones materiales de existencia misma de todo lo que nos rodea. Todo esto nos ha sumergido en dinámicas sociales caracterizadas por la tecnologización y digitalización de la vida, llevándonos a aceptar las nuevas condiciones de comunicación, socialización y trabajo como medidas urgentes y necesarias ante la situación de emergencia mundial que vivimos por el miedo al contagio y, en consecuencia, a la muerte.

Así es como en la escala de la dominación, cada medida para la prevención de contagios por COVID-19 incrementa el grado de control y vigilancia, de represión y disciplinamiento de los cuerpos y subjetividades, adquiriendo un carácter cada vez más coercitivo y punitivo. Se trata de un *gobierno de sí*, diría Michel Foucault (2007), que no obedece a la propia voluntad de los individuos sino más bien es un mecanismo de adaptación y de alienación del sentido de la vida.

Quizá los adultos podemos entender con mayor facilidad que esta situación es un momento excepcional que terminará tan pronto se erradique o controle la enfermedad, pero probablemente en los niños más pequeños –como son los menores de 5 años, quienes dependen de la socialización para desarrollarse intelectual, física y emocionalmente– estas medidas de permanente vigilancia y distanciamiento social en un ambiente de miedo o terror latente tengan repercusiones graves en su manera de ser, percibir y relacionarse con su entorno, siendo agravadas por la sobreexposición diaria de estos frente a las pantallas de computadoras, celulares y tabletas, ahora también para tomar sus cursos escolares *online*.

Pareciera que las preocupaciones de las instituciones educativas y de los padres de familia apuntan más hacia los conocimientos que debieran aprender pese a la pandemia y según el grado escolar que le corresponda al niño por su edad, en vez de una preocupación por la salud mental y emocional de los pequeños. Quizá “perder el año escolar” sería lo menos grave que les pudiera pasar a estos infantes. Por esta razón, valdría la pena preguntarse y analizar cómo la falta de contacto físico provocada por el distanciamiento social impacta en la socialización y fomenta una educación que facilita la instauración, aceptación e internalización de sistemas sociales basados en el miedo, odio y control.

Por lo tanto, este confinamiento social por cuarentena también podría leerse como un modelo estratégico de control y fragmentación social más que una simple medida sanitaria de prevención frente a los contagios por COVID-19, y por lo tanto, implica la internalización de las consecuencias de este modelo en la configuración del sujeto actual.

En cuanto a la necesidad de la socialización en las escuelas y universidades, recientemente Giorgio Agamben (2020) señalaba que la pandemia solo es el pretexto perfecto para la difusión cada vez más generalizada de las tecnologías digitales, en especial para “la cancelación de la vida de cada experiencia de los sentidos y la pérdida de la mirada, permanentemente aprisionada en una pantalla espectral”

y denunciaba que las clases en línea acabarían con las comunidades de estudiantes, puntualizando sobre dos fuertes consignas dirigidas a los profesores universitarios y a los estudiantes que nos permitimos citar a continuación:

- 1) Los profesores que aceptan –como lo están haciendo en masa– someterse a la nueva dictadura telemática y realizar sus cursos solo en línea son el equivalente perfecto de los docentes universitarios que juraron lealtad al régimen fascista en 1931. Como ocurrió entonces, es probable que solo quince de mil se nieguen, pero ciertamente sus nombres serán recordados junto con los de los quince docentes que no hicieron juramento.
- 2) Los estudiantes que aman verdaderamente el estudio tendrán que negarse a inscribirse en las universidades así transformadas y, como en su origen, constituirse en nuevas *universitates*, dentro de las cuales solo, frente a la barbarie tecnológica, podrá permanecer viva la palabra del pasado y nacerá –si es que nace– algo así como una nueva cultura.

El filósofo y ensayista surcoreano Byung-Chul Han (2019) diría que nos encontramos frente a un capitalismo de la emoción que además de explotar el cuerpo también lo hace con la psique y las emociones. “Para incrementar la productividad, no se superan resistencias corporales, sino que se optimizan procesos psíquicos y mentales. El disciplinamiento corporal cede ante la optimización mental” (pp. 41-42).

De esta manera, según Han, estamos frente a la explotación de todas las prácticas y formas de libertad como la emoción, el juego y la comunicación: creemos que “no somos un sujeto sometido sino un proyecto libre que constantemente se replantea y se reinventa” (p. 11). Buscamos la autenticidad, ser diferentes a los demás, pero “en esa voluntad de ser distinto prosigue lo igual”, siendo las diferencias comercializables las únicas permitidas por el sistema social en el que vivimos. El hombre pierde soberanía sobre sí mismo y es reducido a mero dato, a “una operación algorítmica que lo domina sin que

lo perciba” (Geli, 2018); se trata de un pleno dataísmo, del *Big Data*, nos dice Han. Y el mejor ejemplo de esto es el caso chino donde el gobierno tiene absoluto control y ejerce una permanente vigilancia digital sobre sus ciudadanos pudiendo conocer todo lo que hacen, su localización exacta y estado de salud en tiempo real, y si su conducta social es considerada inapropiada por el gobierno pierden puntos dentro del sistema digital de valoración.

En sus recientes reflexiones sobre la pandemia ocasionada por el COVID-19, Byung-Chul Han (2020) señala con agudeza que esta no es solo un problema médico sino también social, pues, el choque pandémico hará que la biopolítica digital se consolide a nivel mundial. Para él, el virus es un espejo que nos muestra el tipo de sociedades que tenemos: “sociedades de la sobrevivencia donde se pierde todo sentido de la buena vida y donde el placer se sacrifica por la salud; sociedades inhumanas a causa de la histeria por la supervivencia, donde se sacrifica voluntariamente todo lo que vale la pena en la vida, como la sociabilidad, el sentimiento de comunidad y la cercanía”.

Ciertamente, no estamos hablando de que antes no hubiese una tendencia importante hacia la desvalorización de la vida, a la precarización del trabajador y al *e-commerce*, a los mecanismos biopolíticos de control y vigilancia, y a la fragmentación social y distanciamiento físico fomentado por el uso de redes sociales y aplicaciones de comunicación instantánea, como *WhatsApp*. Todo esto ya estaba presente en nuestra cotidianidad aunque no había logrado expandirse ni agravarse tanto. Estamos frente a sociedades cada vez más tecnolozadas, digitalizadas y deshumanizadas, que aceptan y normalizan estos mecanismos digitales para seguir produciendo, consumiendo y comunicándose durante y después del confinamiento social como si esta pandemia nos hubiera permitido por fin completar esa transición de lo presencial-físico a lo virtual.

Nota final

La respuesta de los estados a los desafíos sanitarios planteados por la pandemia del COVID-19 ha sido coherente con la lógica del sistema cuyo centro es la acumulación de capital y la reproducción-expansión del dominio del trabajo abstracto en la reproducción de la vida social. La coyuntura ha creado condiciones para una mayor incorporación de dispositivos biopolíticos y tecnológicos en nuestra vida cotidiana, los cuales se presentan como herramientas científicas y neutrales para enfrentar el problema social y sanitario de la pandemia, pero en realidad son herramientas de poder que tienden a reforzar la dominación y a fortalecer la percepción fetichista de la realidad social. Es decir, que la respuesta general del capital y del Estado ante la crisis –entendido este (el estado) como *forma* de las relaciones sociales del capital (Holloway, 2002)–, ha sido desplegar medidas de reforzamiento de la tendencia objetiva de totalización de la vida social bajo el dominio del trabajo abstracto, reproduciendo en escala ampliada la temporalidad de muerte y catástrofe que el sistema genera. En otras palabras, no estamos ante una crisis sanitaria y económica pasajera sino ante una crisis de sobrevivencia de la humanidad. Sin embargo, en medio del pesimismo de esta noche oscura, se puede percibir que el mundo no está plenamente dominado por esa tendencia objetiva de totalización de la vida social y de destrucción de la naturaleza. No es un mundo completamente cerrado. A esta tendencia se le oponen múltiples resistencias sociales que permiten abrigar todavía la esperanza de otro mundo posible, lo cual no debe confundirse con un optimismo ingenuo.

Bibliografía

Adorno, Theodor. (1975). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Editorial Taurus.

Agamben, Giorgio. (2020, 23 de mayo). Requiem por los estudiantes. *Comunizar*. <http://comunizar.com.ar/agamben-requiem-los-estudiantes/>

Benjamin, Walter. (2007). *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires: Piedras de papel.

Geli, Carles. (2018, 7 de febrero). Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose. *El País*. https://elpais.com/cultura/2018/02/07/actualidad/1517989873_086219.html

Han, Byung-Chul. (2019). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

_____. (2020, 22 de marzo). La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>

_____. (2020, 17 de mayo). 9 definiciones sobre la pandemia de Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que seduce al mundo. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/05/17/9-definiciones-sobre-la-pandemia-de-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-seduca-al-mundo/>

Harvey, David. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Holloway, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires/México: Ediciones Heramienta/BUAP.

- Marx, Karl. (1975). *El capital*. T I, vol. I. México: Siglo XXI Editores.
- Postone, Moishe. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Salazar, Ivannia. (2020, 3 de junio). Reino Unido prohíbe tener sexo con una persona que no viva en la misma casa. *ABC.es*. https://www.abc.es/sociedad/abci-reino-unido-prohibe-tener-sexo-persona-no-viva-misma-casa-202006031303_noticia.html?ref=https:%2F%2Fsearch.yahoo.com%2F_ylt%3DAwrCwPPMatheBUAAEwvv8wt
- Sohn Rethel, Alfred. (2001). *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Thompson, Edward. (1979). *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica.

¿Tabú sin tótem? Agujero en la pandemia

Mario Bernardo Figueroa Muñoz

Aun en medio de ella, una de las pocas certezas que ya arroja la pandemia es que no tiene *pan*. No me refiero solo al aumento desmedido del hambre y la pobreza en los países más pobres, sino también al prefijo que cubre todo con el manto del todo; este ha sido absolutamente relativizado en la crisis generada por el COVID-19. Si bien todos y todas somos susceptibles del contagio, la realidad ha mostrado que la pandemia toma rumbos absolutamente distintos relativos a cada sociedad, a las formas diversas como cada comunidad y cada sujeto responde a este hecho. La consigna *¡quédate en casa!*, por ejemplo, le llegó de manera muy distinta a los habitantes de los barrios pobres de Bogotá: ¡ellos no tienen casa! Cada familia habita un cuarto que paga a diario con lo obtenido en el rebusque... en la calle. Este espacio, ahora prohibido, es su ambiente vital, razón entre otras para que allí la pandemia se haya asumido de manera muy particular.

El significado de universalidad de la sílaba *pan* ha sido relativizado por la singularidad del sujeto y la particularidad de los lazos sociales. También por los otros conflictos que agitan al mundo contemporáneo, dentro de los cuales la pandemia se inscribió, aunque esta se utilice para tratar de ocultarlos.

El sujeto parece resistirse, no sin dificultad, a una serie de medidas estandarizadas que pretendieron imponerse de manera global o

nacional, optimizando los dispositivos de control de la tecnociencia, que universalizan y buscan borrar las diferencias y tratar organismos, no sujetos.

Es por eso que estas reflexiones, desde el punto de vista de un psicoanalista, no pretenden desconocer las múltiples diferencias, con frecuencia borradas en medio del cotidiano y desesperante recitativo de las cifras de contagios y de muertes en los noticieros. No pretendo hacer acá un inventario de los muchos cambios que esta crisis ha introducido en nuestras vidas, ni de las variadas manifestaciones de malestar que hemos sufrido durante estos primeros meses de confinamiento. Me detendré más bien en un hecho sencillo y muy extendido, que ha estado en el centro de la cotidianidad de nuestra vida en estos meses. Tal vez por lo generalizado, y porque sus razones parecen justificadas a la mayoría, pasa inadvertido; pero creo que si reparamos en él y asumimos lo que implica, sin renegarlo o ignorarlo radicalmente como si nada hubiera pasado, podría tener importantes consecuencias.

¡Consume, consume... consúmete!

Para esta sociedad, no en vano apellidada “de consumo”, pues opera bajo la égida del imperativo superyóico, “obsceno y feroz” (Lacan, 1988, p. 16), ¡Consume! –es decir, ¡goza!–, la pandemia implicó un alto radical y abrupto a esta exigencia. Por varias semanas ese imperativo se detuvo drásticamente. El discurso que sostiene a este sistema, el discurso del capitalismo¹ es el de la exigencia de goce: “Debes gozar, ser un hombre de éxito. Ni goce que no alcances, ni objeto que se te

¹ En el planteamiento de Lacan (1992), los discursos son las formas particulares de lazo social y de regulación del goce. Sin embargo, con relación al discurso del capitalismo (1972), el autor aclara que en realidad este no es propiamente un discurso, ya que opera de modo tal que deshace el lazo social, lo rompe. Entroniza el individualismo, aborrece lo concerniente al amor y a la solidaridad, para exigir el cumplimiento del imperativo de gozar a toda costa, sin obstáculo.

escape. No hay límite, no te prives de ningún objeto: el que sea, el que quieras; si lo demandas, el mercado te lo proporcionará. No dudes... si acaso no sabes cuál es el objeto de tu goce, no importa: el mercado lo averiguará por ti; con su oferta creará tu demanda y te hará creer que es tu deseo”.

A pesar de que sectores inmensos de la sociedad no podrán adquirir jamás la mayoría de las mercancías con las que el mercado los bombardea, ni el éxito y la felicidad que exige, el fantasma que sostiene el discurso capitalista es el de que si te esfuerzas lo suficiente, todo goce es posible, pues no hay objeto vedado.² Una fantasía se impone: ¡ha caído el tabú!, no hay objeto prohibido.

En este punto es necesario aclarar que desde la perspectiva psicoanalítica, el goce no es el placer; tampoco es el deseo, que constituido por la falta es más bien su contrario. El goce consiste en un más allá del placer, más allá que implica una transgresión y una destitución del deseo y del sujeto, un empuje entonces hacia la muerte.³

Me valdré de un ejemplo reciente para ilustrar esta concepción del goce: ¿qué puede hacer que alguien que está en medio de una emergencia sanitaria por causa de una enfermedad que puede ser mortal, que tiene en vilo al mundo y que se contagia con facilidad, particularmente en aglomeraciones, se vaya, a pesar de estar advertido, a comprar un televisor en las multitudes de un día de rebajas? El comprador de nuestro ejemplo, tal como lo hicieron miles que salieron el “día sin IVA”,⁴ sabe bien que su bienestar, incluso su vida, puede estar en riesgo exponiéndose de esta manera, pero el goce, como

² Si no lo logras, eres un *lúser*, condensación de usuario: *user* y fracasado: *loser*. Es decir, un consumidor fracasado. Entonces te queda la depresión.

³ Aunque el concepto de goce es de Lacan, sus orígenes están en Freud, en particular en su *Más allá del principio del placer* (Freud, 1976 [1920]).

⁴ “Día sin IVA”, es decir día sin Impuesto al Valor Agregado. Fue el nombre con el cual el gobierno denominó su campaña de descuentos para fomentar las ventas. Si bien esta se acordó antes de la pandemia, el gobierno no quiso modificar sus fechas, a pesar de que el comercio estaba cerrado. Abrir los grandes almacenes para recibir estas aglomeraciones, en medio del confinamiento, constituía un seguro riesgo, tal como lo señalaron muchos expertos y varios alcaldes.

decíamos, está más allá del bienestar, más allá del placer y no repara en argumentos conscientes; busca la muerte.

Nuestro ejemplo también ilustra que en el goce el sujeto está absolutamente sujeto al objeto. El sujeto sigue el camino que le marca el televisor, mas no solo, sino en la medida en que este electrodoméstico está inscripto en la demanda del Otro⁵ con mayúsculas: el del mercado, a quien el presidente le prestó su voz exhortando a la ciudadanía a salir a comprar, transgrediendo las normas que hasta entonces el mismo gobierno había promulgado. De nuevo el lado transgresor: ahora el supuesto agente de la ley sostiene un decreto con el cual la transgrede.

El anzuelo con el cual se condujo al rebaño de consumidores fue el de la rebaja del IVA, pero lo que en realidad se rebajó fue la vida de los compradores; se privilegió el mercado por sobre la salud. Esta depreciación de la vida es el plus de goce que apetece el Otro del neoliberalismo. No es que ocasionalmente la economía sea preferida, sino que, en este sistema, la economía consume al sujeto. En este punto es necesario reparar en que *consumir* quiere decir quemar, abrasar hasta reducir a cenizas. Nosotros somos el combustible, nos creemos consumidores, pero el neoliberalismo se sirve de la operación más característica de la pulsión, la vuelta sobre ella misma por la vía del reflexivo, para consumirnos: se goza tanto de mirar (*voyeur*) como de ser mirado (exhibicionista), pero el culmen es gozar *mirándose*, tal como Freud lo interpretó (1976 [1915], p. 125). Hoy, por ejemplo, muchos se creen felices al ser su propio jefe, sin notar que también son sus propios proletarios y que ellos mismo están *explotando-se*. En el capitalismo, cual polilla que no puede escapar a la irresistible atracción de la flama, el sujeto goza consumiéndose mientras consume.

La clínica de las adicciones nos lo corrobora: difícilmente quien las padece habla de otra cosa que de consumir; es el tema de sus sesiones de terapia que giran en torno a una cantinela monótona y

⁵ El Otro, con mayúscula, el orden simbólico, el “lugar del código”, en el planteamiento de Lacan.

repetitiva: qué consume, cómo consume, con quién consume, dónde, cuánto hace que no consume... todo esto mientras es él quien se consume. Por eso no hay nada asombroso en el calentamiento global. Aunque parezcan hechos provenientes de realidades muy distintas, las inundaciones y los incendios que inflaman el mundo entero están relacionados no solo con el consumo de los bosques, sino con el nuestro. Estamos consumiéndonos... ¡Ardeos! Nosotros somos el objeto ¡Y seguimos callados avivando nuestra silente combustión!

La pandemia cavó un agujero entre nosotros y el objeto

Sin embargo, durante la pandemia, y esto no es un hecho menor, es algo que quiero subrayar, se detuvo *de facto* y drásticamente el consumo. Es cierto que algunos renglones se dispararon, como el de Internet o las ventas en línea, y que la mayoría de las ricas corporaciones vieron incrementadas en mucho sus ganancias. No se trató de un golpe mortal al capitalismo, como lo anunciara presurosamente Žižek (2020). Sin embargo, hubo un enorme descenso del consumo. Podrían revisarse las cuentas de los millones de barriles de petróleo que se dejaron de quemar, las inmensas cantidades de energía eléctrica, los miles de vuelos, de viajes en tren, en autobús o en barco que se suspendieron, los cientos de espectáculos multitudinarios que se aplazaron –comenzando por los Juegos Olímpicos–, montones de eventos, congresos, viajes de negocios, que no se realizaron. La lista es muy larga y hacerla nos ilustraría el tamaño del agujero limitado que quiero señalar, pero hay otra forma más vívida y próxima del fenómeno que me interesa destacar: que la pandemia cavó un hueco en nosotros y entre nosotros y el objeto.

Y sí, por unos días el mundo paró, no fue un sueño, ¡ocurrió! Lo curioso y hasta aterrador es la terrible dificultad que nos cuesta tenerlo presente, dimensionarlo y, sobre todo, extraer de ahí algunas consecuencias. Aquí y allá tuvimos evidencias tangibles del reverdecer de la naturaleza y reducciones de los niveles de contaminación

a índices nunca vistos en las últimas décadas. Ya olvidamos que las semanas anteriores a la pandemia, Bogotá, por ejemplo, había tenido que incrementar las restricciones al uso de vehículos, ya no por la falta de espacio en las calles, sino en nuestros pulmones, por el insalubre aumento de los contaminantes en el aire. No bastó con los días laborales, sábados y domingos entraron también en la prohibición. Es como si no fuéramos capaces de admitir ese hueco o esa distancia entre nosotros y el objeto. Pero si nos detenemos un momento, si devolvemos la película o nos observamos en nuestra cotidianidad, incluso ahora –pues la pandemia no ha terminado–, tendríamos que admitir que a partir de las medidas tomadas por la llegada del virus, nuestra distancia con relación a los objetos es otra, fuimos alejados de ellos, una suerte de tabú se ha introducido entre ellos y nosotros. Ahora no los podemos tocar, por lo menos no sin una serie de medidas protectoras. Los objetos se nos han vuelto intocables.

Un agujero en la realidad. Angustia de contacto: ¡no tocar!

A partir de la obligada distancia con el objeto, en la vida de la mayoría se impuso, si no la estructura al menos, la fenomenología de la neurosis obsesiva.

Todo comenzó, no sin razón, en las filas de los supermercados, con una de las más características expresiones de la neurosis obsesiva: la acumulación. No de cualquier cosa, sino de montañas de papel higiénico, como honrando a la pulsión anal y su objeto, el excremento, que comanda la neurosis obsesiva y su lógica de avaricia, acaparamiento y gusto reprimido por lo asqueroso, manifiesto en su opuesto: el asco y la obsesión desmedida por la pulcritud.⁶

⁶ Los primeros días de la pandemia escribí la siguiente nota: “Estamos tan atravesados por el ‘discurso’ del capitalismo que lo hemos naturalizado al extremo de no percibir que confunde el culo con la cabeza; de ahí buena parte del malestar contemporáneo. No es para menos, nos pone patas arriba. ¡Solo a él se le podía ocurrir que lo capital es el capital! Que lo capital (la palabra ‘capital’ viene del latín capitālis,

Luego vinieron las extremas medidas de higiene: tapabocas, desinfectante y lavado de manos. El mundo devino amenazante, se hizo intocable: ¿cuántas veces al día se lavan ahora las manos? ¿Cuántas reparan en que van a entrar en contacto con este o aquel objeto que muchos han tocado? ¿Volvieron a abrazar espontáneamente al amigo que encontraron en la calle? Y ese acto horroroso para muchos obsesivos: darle la mano a alguien... ¿lo han vuelto a hacer? Recordemos que Freud (1976 [1912]) estableció una interesante comparación entre el tabú y la neurosis obsesiva. Señaló que “como en el tabú, la prohibición rectora y nuclear de la neurosis es la del contacto; de ahí la designación: angustia de contacto, ‘*délire de toucher*’” (p. 35).

Hasta los rituales, tan socorridos por esta neurosis que convierte los episodios más anodinos en pequeñas ceremonias rituales cuasi sagradas, se colaron en nuestro diario trasegar pandémico, la mayoría relacionados con la limpieza, la higiene, el cambio de ropas, de calzado, los baños y demás; todo condimentado con un toque hipocondríaco.

Si Freud planteaba la neurosis obsesiva como una suerte de religión privada, durante la pandemia esta resultó un recurso útil en muchos casos, pues se evidenció la falla del Otro, o su inexistencia,

perteneciente a la cabeza), es decir, lo verdaderamente importante, lo que comanda, lo que debe capitanear, estar a la cabeza, es el capital de la acumulación o el “goce” del capitalista.

Pero el goce de la acumulación es del orden de lo anal, del estreñimiento, la constipación, la retención: ganar mucho y dar poco, atesorar sin compartir, o dar limosna para no darse. Cual Midas, todo lo que toca el capitalismo, lo vuelve... capital. Acumular y sistematizar, contar, digitalizar, gozar conteniendo o aguantándose las ganas, inhibido para “hacer”... siempre a punto de explotar y explotar-se; mantenerse como muerto estando vivo; mezquinar el contacto con el otro, y más aun con la otra: ¡horror!

Creerse uno, individuo, indiviso, aunque la duda le demuestre lo contrario. Creerse independiente y supuestamente libre en su egoísmo, alejado de todo compromiso, inhabilitado para el amor. Ante el temor de la pandemia, lo primero que a muchos se les ocurrió fue correr al supermercado a comprar rollos y rollos de papel higiénico. Tal vez esta crisis nos permita descubrir que hay razones de sobra, referidas a la economía propia de la pulsión anal, para afirmar que el capitalismo es un sistema de mierda y que lo capital no es el capital. Esperemos que no lo olvidemos cuando abran el primer centro comercial”.

ante lo cual vino bien un recurso privado. Ni los dioses ni la ciencia –que para muchos en esta época ha venido a ocupar el lugar de un dios– han podido aportar la cura. Quedamos solos frente a la pandemia: la muerte, con su poder hipnótico o pánico que atrapó a muchos.

Por eso, para completar el cuadro, en el corazón de nuestros días de encierro no faltó ni la pregunta central del obsesivo: ¿estoy vivo o muerto? Esta vino de la mano de la inhibición y de cierta vacilación en el deseo, cuando no de un bloqueo angustiante, así como de esa característica de las prohibiciones obsesivas, también señalada por Freud, de desplazarse de un objeto a otro hasta convertir a este último en un verdadero imposible (p. 35).

A nuestras sociedades, conminadas a prescindir de toda restricción frente a los objetos del mercado, se les impuso súbitamente una distancia, una separación de ellos: ya no los podemos tomar directamente del exhibidor del supermercado sin mediación alguna, sin haber cumplido con la toma de temperatura y la desinfección de manos y zapatos al entrar al almacén. Y una vez en nuestras viviendas ya no los pasamos de la bolsa a la nevera sin antes someterlos a una cuidadosa limpieza. El objeto ideal del mercado, aquel *prêt à porter*, listo para usar sin asco y sin resto, aquel de usar y desechar sin reparar en más... desapareció por unos días. Antes de consumirlo surgió la sombra de una duda, el respeto o el miedo; una precaución o un cuidado. Como el obsesivo, que compra algo que por fin le gusta y en lugar de estrenarlo, lo guarda por mucho tiempo, lo retiene, se aguantan las ganas antes de atreverse a usarlo.

No solo cambió nuestra relación con lo que compramos, también se vio afectada nuestra disposición hacia las cosas más elementales de la vida, esas que en conjunto constituyen nuestra realidad, el mundo, o mejor, “la escena del mundo”⁷ como los muebles de la casa,

⁷ En el seminario de *La angustia*, Lacan (2006a) traza la división entre “el mundo”, que es real, inaccesible (e inhumano, podríamos decir) y “la escena del mundo”, la realidad, constituida a partir del lenguaje, la cultura, el discurso del Otro. El objeto del deseo, objeto *a*, se ubicaría en el primero, inaccesible, en falta. El yo y los objetos del conocimiento, los que constituyen lo que llamamos la realidad, en el espacio de la

los utensilios de todo tipo o nuestro cepillo de dientes. Varias veces al día desinfectamos incluso nuestras extensiones corporales, esos ya inadvertidos *gadgets*: el teléfono portable, la *tablet*, la “compu”, etc. A pesar de lo familiares que ya nos resultan estos objetos, la pandemia también introdujo una distancia con ellos. Es que la casa, el hogar, el *heim*, lo más familiar e íntimo que tenemos, terminó siendo *unheimlich*, siniestro: lo más ajeno y amenazante, aunque próximo e íntimo a la vez; como lo demostró Freud en su célebre artículo, *Lo ominoso* (1976 [1919]).

El objeto que yo es. Mi virus es tuyo

Hasta acá he guardado silencio sobre un hecho trascendental: la línea transitoriamente abisal que la pandemia trazó entre nosotros y los objetos recae con mayor fuerza sobre dos de ellos: el yo y el otro. Estos son ahora objetos fundamentales de eso que Freud llamó en *Totem y tabú*, “angustia de contacto” (1976 [1912]), del horror al contagio, rasgo común entre la neurosis obsesiva y el tabú (p. 37).

El yo, es decir, la persona, la máscara que nos da identidad, se constituye al unísono con el otro y, a partir de él, es otro desde su origen en la identificación con el semejante del que hurta las máscaras que en adelante lo constituirán. Tal vez eso también nos lo recordó esta crisis: tras la exaltación maníaca del individualismo, tan necesaria al capitalismo que se nutre con nuestro ego, al que él mismo engorda, nuestro pobre yo, con todo y sus ínfulas de libertad no es más que un cascarón imaginario, un aparato de defensa, una máscara constituida por una serie de identificaciones, de imágenes tomadas de los otros, cuya unidad es absolutamente imaginaria. Ahora la máscara con la que me protejo y me doy persona, mi querido yo, debe protegerse, vaya ironía... ¡con una mascarilla! Mascarilla sobre

escena del mundo; objetos tomados y constituidos por el lenguaje, por el orden simbólico, por el relato y la historia (pp. 43-48).

máscara, para protegerse de él mismo y del otro, de los otros que lo constituyen.

Si el yo se ha construido en esa radical dependencia con el otro, se notará enseguida que el tal “distanciamiento social” que ahora se le impone, no es lo suyo. Si por él fuera todo sería fusión con el otro, aunque a cada instante la niegue para reclamarse único y especial. Ahí radica el núcleo mortal del yo: en esa identificación en la que me constituyo, me confundo agresivamente con mi semejante. Por eso mismo, el prójimo es mi bien, pero también mi mal. Mi amado o amada, como mi enemigo, mi rival. Esta tensión constitutiva es tan presente como inconsciente, tan actual como radicalmente ignorada. Hacemos lo que sea por desconocer nuestro mísero origen, pero la pandemia nos lo ha enrostrado y no es grato: si “yo es otro”,⁸ mi veneno será su tóxico. Puedo ser el mal de mi ser querido, portar el virus, así como él puede contener las moléculas de mi muerte. Como se ve, la tendencia no es propiamente a guardar una prudente distancia con el otro, a respetar los dos metros y la mascarilla; todo lo contrario, la tentación inconsciente es la de gozar de él, contagiarse y contagiarlo, podemos decir.

Sujeto, corte, agujero y objeto

Aclaremos que el yo no es el sujeto y que si el primero se constituye en esa identificación con el otro que le proporciona una ilusoria pero indispensable unidad, el segundo, el sujeto del inconsciente y del deseo, solo existe en tanto dividido. Surge de la más temprana intervención de la ley que saja un agujero en el neonato. Esta ley no es otra que la del lenguaje, introducido por la madre, quien al hablarle impone una pérdida radical y definitiva del objeto, corta con este

⁸ En el *Seminario 2*, Lacan (1983) retoma y da todo su valor a la célebre expresión de Rimbaud (p. 17).

por lo sano. El bebé devendrá sujeto gracias a esa incisión, y el objeto caído será objeto de la pulsión, desecho, despojo perdido.

El agujero constituirá al sujeto, pues en tanto pura falta, causa su deseo. ¿A qué desear si nada me falta? Imposible dibujar sueño alguno en el horizonte si el agujero que me constituye como deseante ha sido obturado por el retorno del objeto de goce. Si el bebé sigue adosado al pecho o al biberón, ¿para qué hablar? ¿Para qué demandar algo si antes de hacerlo ya el pecho en su boca taponaba el germen del deseo y de la palabra? Si el bebé permanece pegado al excremento, reteniéndolo, ¿cómo moverse, desarrollar la motricidad, organizar el tiempo y el espacio? Pero sobre todo, si no resigna a la madre, si se mantiene como una graciosa extensión de ella, ¿cómo pensar siquiera en tener una pareja, más allá de esta díada incestuosa?

Entonces, entre el sujeto y el objeto se ha establecido una distancia y una tensión irreductibles; esa distancia es, a la vez, agujero causal en el sujeto, y en el objeto de goce, marca del desecho que lo hace irrecuperable, so pena de destituir al sujeto al obturar su deseo, al hacer faltar la falta. Si la falta que constituye al sujeto llega a faltar, la angustia se apoderará de él ante la inminencia de su destitución al quedar reducido a puro objeto de goce.⁹ Este es, dicho de manera muy esquemática, uno de los descubrimientos clínicos de Lacan a propósito de la angustia (2006). Para él, esta no surge ante la posibilidad de que algo, un objeto muy importante nos llegue a faltar,¹⁰ sino todo lo contrario, ante la inminencia de que la falta (esa que nos hace desear), nos pueda faltar. Sin embargo, este nudo fundamental

⁹ El típico “caca nene”, proferido por algunas madres para advertir a sus hijos que no pueden “jugar” con ese objeto, entrar en contacto con él, habría que entenderlo literalmente: “si tocas el objeto... te convertirás en él”. De hecho, es lo que exclamamos cuando nos topamos un bebé en esas circunstancias: ¡Ay no, quedó vuelto... mierda! No por nada esa es una de las más particulares características del tabú, señaladas por varios etnólogos y retomada por Freud (1976 [1912]): quien viola una prohibición “adquiere él mismo el carácter de lo prohibido”; es decir, es destituido como sujeto y rebajado a puro objeto de goce (p.30).

¹⁰ Que era la segunda teoría de la angustia en Freud (1925), en *Inhibición, síntoma y angustia*: la angustia como señal ante la inminencia de una pérdida fundamental.

de la angustia no se le escapó a Freud (1976 [1912]): en alguna medida en ello consiste la “angustia de contacto” o la “angustia de tentación” (p. 67) que subrayó a propósito del tabú. Es la angustia, no ante una pérdida, sino ante la inminencia de satisfacer la apetencia pulsional y transgredir el tabú, es decir, de colmar la falta. Por ejemplo, ante el tabú a los muertos, señalaba: “Ya hemos aprendido a comprender una parte de las prohibiciones del tabú como angustia de tentación. El muerto está inerte, y ello no puede menos que estimular a satisfacer en él las apetencias hostiles, tentación esta que es preciso contrariar mediante la prohibición” (1976 [1912]).

Creo que en medio de la larga serie de restricciones al contacto, de tabúes que ha introducido la pandemia, se hace evidente la posibilidad inminente de que la enfermedad, y hasta la muerte, gane la batalla en nosotros o en algunos de nuestros prójimos; esto actualiza la tentación inconsciente de transgredir el tabú para colmar así nuestras apetencias pulsionales hostiles, de contagiarnos y contagiar a otros, lo cual no puede menos que generar eso que Freud llamó angustia de tentación.

Por esta vía de la angustia como índice del sujeto, y en particular de la posibilidad de su destitución, he articulado el sujeto y el problema del tabú. Como las medidas tomadas ante la pandemia, el tabú prohíbe el contacto. Aquí es importante recordar que “el contacto es el indicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse de una persona o cosa” (p. 41). Así, el tabú fulmina con su castigo y su culpa a aquellos que, al transgredir la prohibición entran en contacto con el objeto “para gozar de él”, para “usufructuar el objeto” (p. 31), tal como lo planteaba Wundt, retomado por Freud. Sin embargo, es importante aclarar que no todo contacto con el objeto es impedido por el tabú, sino en particular eso que Lacan (1986) llama “el encuentro”, la *tyche*; es decir, el encuentro con lo real de goce, que es siempre un encuentro imposible, un encuentro fallido (pp. 62-63), pues en él el sujeto queda destituido por el goce, petrificado. De hecho, es ese encuentro con lo real de la muerte lo que angustia en el contacto con el virus, pues siendo lo más temido, es el goce más buscado; engendra el

vértigo ante ese abismo pulsional que atrae desesperadamente, que amenaza llenarse. Ocurre, entonces, que creemos que nos da *miedo* el virus; pero la verdad es que para adentro e inconscientemente, nos *angustia* nuestra propia apetencia de la muerte que amenaza con saciarse con nuestros seres queridos o con nosotros mismos, y nos desconocemos en ese afecto: “El tabú es una prohibición [...] dirigida a las más intensas apetencias de los seres humanos. El placer de violarlo subsiste en lo inconsciente de ellos; los hombres que obedecen al tabú tienen una actitud ambivalente hacia aquello sobre lo cual el tabú recae. [...] se comporta como una fuerza de contagio porque el ejemplo es contagioso y porque la apetencia prohibida se desplaza en lo inconsciente a otra cosa” (Freud, 1976 [1912], p. 42).

El tabú se desplaza porque opera con la plasticidad de la pulsión y la eficacia de lo simbólico, en particular de la metonimia. Como en la neurosis obsesiva, ya no solo es amenazante el contacto físico, también el mental, pensar en él, asociarlo por algún resquicio con el más insignificante detalle, etc. Pero al final de todos los visualesdesplazamientos, de todas las personas, acciones, situaciones y cosas que se constituyen en tabú, todo conduce estructuralmente a dos goces fundamentales fantaseados por todos en la más tierna infancia: yacer con la madre y matar al padre; invocados en el *¡no matarás!* y en el *¡no yacerás con tu madre!*, cara y cruz de la misma prohibición.

No hay espacio en este artículo para mostrar cómo esos dos imperativos estructuran lo humano, la sociedad y sus instituciones y dan forma de prohibición a la ley del lenguaje que es la que realmente está en la base, la que cava la hiancia, esa que constituye al sujeto y nos separa de los objetos.

Cada objeto con su tabú

Se me dirá que en verdad solo los objetos de goce están prohibidos, que los demás nada tienen que ver con el tabú, que una libreta, una taza de té, unos zapatos, no están cubiertos con su interdicción.

Responderé que no hay ninguna persona, animal, vegetal o cosa de la escena del mundo, de la realidad, que no haya sido estructurada por lo simbólico, por la palabra, por el relato, por la historia. En ese sentido, aun los objetos que no constituyen, estrictamente hablando, objetos de amor, de deseo o de goce, en tanto habitan en el campo del lenguaje y son constituidos por él –es más, en tanto están hechos de palabras–, tienen la imborrable marca de esa distancia insalvable, y por lo tanto implican el tabú. Por eso mismo, como Freud lo señala, cualquier cosa puede adquirir el papel de objeto erótico, y, en esa medida cualquier cosa puede llegar a ubicarse allí, viendo transgredido su uso, su valor, para ocupar el lugar de resto, de desecho pulsional. Por eso mismo, de la noche a la mañana, siguiendo solo los resortes de la singularidad de su goce y de la forma como lo ha atravesado el lenguaje, puede un fóbico sobredimensionar ferozmente el tabú de sus objetos fóbicos –que pueden ser los más insospechados–, o un fetichista puede elevar la transgresión de otros, a la condición singular para su goce. Entonces, allí en silencio y sin darse a ver, todas las cosas de la realidad alojan su tabú.

Es la voz del imperativo de goce del capitalismo contemporáneo el que presta su mandato para que, con toda nuestra complicidad, asumamos que el tabú desapareció, que podemos gozar de cualquier objeto, no importa cual, no importa como... no son más que mercancías. Desde que lo paguemos, desde que lo demandemos al mercado, estaríamos en “libertad” de hacerlo.

Pero todos sabemos bien que si en lugar de mascarilla, salimos a la calle con los calzoncillos en la cabeza, seremos tomados por locos, a menos que logremos adoptar la pose de un artista en medio de algún *performance*. Si Marcel Duchamp es famoso, es en parte porque logró transgredir el tabú que protege al orinal, al tomar uno, invertirlo, escribirle algunas palabras y colgarlo, no en un baño, sino en una galería. Ese es el privilegio de los artistas, pero solo de ellos. Solo a ellos se les permite, en virtud de su genio, transgredir el tabú para

servirse de los objetos como les plazca, trastocando sus usos, sus sentidos, sus espacios, su material, etc.¹¹

Quien se quita un zapato y lo pone sobre la mesa del comedor, obviamente está violando un límite, aquel que ordena y da sentido al comedor y también a los zapatos. Pero sobre todo, con este acto está, cual exhibicionista, buscando dividir subjetivamente a los demás comensales y gozar, no con el zapato, sino con ellos, con su desazón y su asco, que los reduce a objeto de la manipulación y del goce del primero.

A pesar de lo distantes hay una relación estructural entre este caso y el de la compañía minera que llega a un páramo a perforar túneles, remover toneladas de tierra, contaminar cauces de agua, para extraer oro. Finalmente, este no es su tesoro fundamental sino que como en el ejemplo del zapato sobre la mesa del comedor, acá también se trata de explotar al semejante y hasta a las generaciones por venir, de reducir a objeto de goce a los habitantes de la región, transgrediendo el tabú que no inviste a las cosas –al oro, los ríos, el zapato, el páramo– por sí mismas, sino en cuanto el orden simbólico y los otros están presentes en ellas –en el significante que las nombra, por ejemplo, que en cuanto tal, “representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 2006, p. 74). Ese tabú no ha surgido de la nada, sino de la prohibición constitutiva que funda lo humano, que protege no tanto al objeto (aunque sea esa la apariencia), como al sujeto, a la comunidad y en última a la cultura misma. Por eso en las sociedades donde el tabú se expresa de manera manifiesta, como lo muestra Freud, la responsabilidad y hasta la culpa del transgresor no la asume únicamente él, de manera exclusiva, sino que la comunidad se siente responsable de esa violación. Obviamente hay un castigo para el transgresor, pero ella se siente afectada y cumple también con medidas expiatorias, además de velar porque el violador pague su culpa.

¹¹ Pienso que en eso consiste el privilegio del artista, pues “elevar el objeto a la dignidad de la Cosa”, como señala Lacan (1988), implica necesariamente esa transgresión del tabú, aunque por la vía de la sublimación, lo cual da otro tono a su acto (p. 138).

No hay ni la más mínima indiferencia, esa en la que el discurso capitalista nos ha llevado a sentirnos tan cómodos.

Ante todo, las cosas no son mercancías, como el capitalismo lo figura. Por más que “me pertenezcan”¹² no puedo gozar de ellas a mi antojo.¹³

Pero lo más importante que quiero enfatizar es que en esos límites al goce, en esos tabúes –así nos incomode esta palabra en esta época en que supuestamente los hemos desterrado– o gracias a ellos, cuando nos encontramos ante un sujeto y un objeto, cualquiera que este sea –incluso si es otro sujeto en condición de objeto–, no estamos solo ante ellos dos, nunca están solos: están también implicados allí el orden simbólico y el semejante o la sociedad a la que representa. Es decir que por más íntima y singular que sea la relación del sujeto con su objeto, ajustada a la especificidad de goce de su fantasma y de su síntoma, siempre estará en juego una tensión, una invocación al Otro de la ley y al lazo social, aun si la ilusión del sujeto tomado por el goce es la de que logró deshacerse de esas “presencias”. Piénsese, por ejemplo, en la paradoja de que justamente el goce del perverso sea el que esté más atado a la ley, al Otro.

A partir de lo anterior digamos que el tabú no hace más que vehicular, de manera puntual, la ley fundamental que estructura lo humano, ley del lenguaje que impone una pérdida de goce. Pero esta, como en el mito freudiano del origen de la cultura, implica un pacto en el que todos los miembros asumen esa falta a buena cuenta del deseo que surge de ella. Así las cosas, la ley no solo introduce la

¹² En última instancia, lo que pone en cuestión el tabú es la supuesta “propiedad privada”, base del capitalismo.

¹³ No obstante, ya se han generado debates jurídicos ante casos en los que actos de asesinato y canibalismo han sido precedidos de una especie de “consentimiento informado”, aceptados por la víctima a voluntad, para satisfacer su fantasía, en la plenitud de sus facultades. La discusión es si mediando esta supuesta libre elección de goce de la víctima, este derecho a la autodeterminación, acá se constituyó o no un crimen. El 30 de enero de 2004, el diario *El País*, bajo el titular, “Los jueces alemanes condenan al ‘caníbal de Rotemburgo’ a tan solo ocho años de cárcel”, daba cuenta de uno de estos casos.

restricción, sino que causa el deseo. Esa es la función del padre, ser agente de la ley y transmitir el deseo sin confundirse con ella o creerse su dictador. El carácter universal del lenguaje implica que todos entran en el pacto que este impone: renunciar al goce de la madre y al de matarse con el padre y con los hermanos; es decir, asumir la falta del objeto y constituirse en deseante, en favor de la posibilidad de convivir, sabiendo que todos entran al pacto en y por la falta, al pacto de los seres hablantes. Esa es la condición para pactar; la apuesta con la que se entra a este juego de lo humano es la del deseo, que se sostiene en la falta: si alguno es incapaz de renunciar al goce del crimen y del incesto, obviamente no va a buscar pacto alguno, no lo necesita; o mejor, solo lo necesita para gozar, es decir, para transgredirlo en acto, pues el goce exige la transgresión. Esto implica que el lazo social que de acá resulta, incluye la falta. Si bien implica también la identificación —que vela la falta sin obturarla—, con el padre, representado en el tótem y con los hermanos, no hay lazo social que se sostenga sin incluir la falta. El pacto la exige, es su condición. Esa es la razón por la cual Lacan, al plantear el discurso capitalista, advierte que este, estrictamente hablando, no es un discurso, pues este es una forma particular de lazo social y el capitalismo, al contrario, lo disuelve. Podemos decir que forcluye la ley, y por ende la falta.

Pero no se trata de un sacrificio absoluto en favor del bien de todos, no hay un gesto desinteresado y altruista en todo esto. Obvio que el resultado implica ponerle límite a la mutua destrucción, pero el interés de cada uno también obtiene el beneficio del deseo, la posibilidad de recorrer el camino que este le trace para postergar el goce y obtener finalmente alguno —pues no es posible eliminarlo totalmente de la vida del sujeto y de la sociedad—, pero acotado o inscripto ya en lo simbólico y lo imaginario de cada sociedad, dentro de los límites del tabú, de los ritos, de la sublimación, de la fiesta o mediado por el amor.

Recuerdo en este punto un estudiante indígena que, en el momento en que hablábamos de esto en clase, trajo el ejemplo de su comunidad. Explicó que para el rito de paso a adultos, la adquisición

de destrezas en la caza es fundamental, pero esta formación subraya de manera tajante la prohibición de disparar su flecha al animal que guía la manada –pues esta quedaría acéfala, en el caos–, ni a las hembras preñadas ni a los muy jóvenes. Esa es una manera, decía el estudiante, de tener en cuenta las normas de su tribu, la naturaleza en su conjunto y a los otros.

Otro ejemplo más próximo: a la fecha, cuatro ríos y un páramo han sido declarados ya en Colombia “sujetos de derechos” (Pardo, 2019). Han sido protegidos legalmente, y la explotación a ultranza de que eran objeto ha encontrado claras barreras jurídicas. Obviamente, esta medida no es suficiente para su protección, pero es un avance en el intento por restablecer el tabú para que en nombre de la ley y de los otros –de las generaciones futuras–, se detenga el goce que desvive a las compañías explotadoras.

El vetusto tabú, ¿está de vuelta?

Tótem y tabú (1976 [1912]) es la obra en la que Freud expuso su mito sobre la constitución de la cultura, de lo propiamente humano, de la moral y de la sociedad. Tras su relato mítico subyace el núcleo estructural de lo humano. En su prólogo señalaba que de los dos temas que aborda, el tótem y el tabú, el primero les resultaría extraño a sus contemporáneos, obsoleto y caduco; mientras que el segundo, el tabú, no les sería ajeno, pues mantendría toda su vigencia: “el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros” (p. 8). Correspondería al conocido “imperativo categórico”. Sin embargo, si al Freud de hace ciento nueve años le parecía que el tabú mantenía entonces toda su vigencia, tal vez el de hoy no sostendría tal cosa con la misma seguridad. De hecho, allí mismo concluía que “el progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem”. Pero ese “mucho menos” implica que ya en ese momento era claro para él que el “progreso social y técnico” también había minado al tabú, solo que en menor cuantía. El siglo no pasó en vano para el capitalismo

y su manifestación neoliberal que avanza sin pausa en su empeño de hacer del tabú una pieza de museo que nos resulte tan extraña como el totemismo. De hecho, el término está totalmente desacreditado, asociado con oscurantismo, superchería y con lo contrario a la razón. A pesar de eso, como lo he señalado, el tabú no ha desaparecido completamente. Su disolución es concomitante con la del nudo estructural de la condición humana. Más aún, actualmente nos encontramos ante una suerte de paradoja: mientras el imperativo del mercado enarbola el goce por sobre todo y la abolición del tabú, por otro lado asistimos al surgimiento de una serie de nuevas restricciones, de una especie de nuevos tabúes que protegen, por ejemplo a las mujeres –gracias a la lucha que desde hace años llevan adelante las feministas, hay que decirlo– y a multitud de grupos minoritarios, así como a los animales, etc. Es como si frente a la fragilidad del tabú fundamental, nos halláramos de cara a una multiplicación de pequeñas prohibiciones, aquí y allá, cada una bien específica, bien delimitada; como si se instauraran pequeñas parcelas de restricción al goce, a resguardo del imperativo universal de la época.

No hay espacio para desarrollar acá el problema del padre, es decir, la manera como en el mito freudiano el tabú se apoyaba en el tótem y tras él, en la función del padre para agenciar la ley y transmitirla. Sin embargo, es claro que si el tabú ha perdido gran parte de las formas bajo las cuales se manifestaba, esto se debe, en buena medida a la caída del patriarcado. A esta se suma, o se articula la profundización del dominio del “discurso” del capitalismo con su imperativo de goce, su rechazo de la diferencia, del amor y la solidaridad, en favor del individualismo y de una supuesta libertad.

La pandemia introdujo una brizna de aire fresco que frenó por unos días la orden del consumo, obligó a los individuos de sociedades enteras a aportar una falta, a cohibirse de objetos y de actividades, en favor de los otros, a toparse con el hecho de que dependemos de ellos más de lo que admitíamos, al tiempo que ellos dependen de cada uno de nosotros. El “me tiene sin cuidado lo que hagan los demás, yo hago lo que me viene en gana” ha encontrado un relativo

límite. Una dosis de reciprocidad, base del intercambio simbólico y de la vida en comunidad, se desplegó al comienzo de la crisis, para decrecer luego. Esto no ha sido sin brotes de xenofobia en uno u otro lugar, manifestaciones que no se originaron en la pandemia, pero que han hallado en ella una buena excusa.

Sin embargo, la gestión de la pandemia nos forzó a sacrificar alguna dosis de nuestro egoísmo, a deponer transitoriamente el aparente carácter perentorio de algunas de nuestros fantasmas de goce, a disminuir o por lo menos a alterar nuestro ritmo de vida en favor del conjunto y a reparar en lo superfluo y banal de algunas de nuestras prácticas de consumo, así como en la manera en que estábamos firmemente atados a ellas.

También, nos vimos forzados a enfrentarnos con nuestra negada fragilidad y con la consecuente prepotencia de nuestro yo. La muerte, tan excluida de nuestras cuentas en esta era de supresión del duelo, del matar en masa –de manera tecnificada y ante la indiferencia de los consumidores de pantalla–, pasó a golpearnos como un real traumático que petrifica y desnuda la precariedad del Otro (o su inexistencia), de la ciencia y de las religiones. Si en estos días comenzamos a hablar de la “nueva realidad” es porque la angustiante emergencia de lo real hizo naufragar momentáneamente la que vivíamos.

Más allá de esto, me detuve a mostrar que la pandemia introdujo un agujero entre nosotros y los objetos y en cada uno de nosotros mismos y un freno transitorio al mandato del consumo. Señalé la función imprescindible de la pérdida del objeto en la constitución del sujeto y las correspondencias con el tabú, que también nos aleja de él y es constitutivo de lo humano. Me pregunto ahora si este, que subsiste disminuido en la actualidad, habrá encontrado con la pandemia una especie de retorno, solo que tal vez sin el apoyo de la función del padre, dada la caída del patriarcado, como si la primera, que no coincide para nada con el segundo, se hubiera resentido en este proceso.

Queda planteada, entonces, la cuestión de qué sería y cómo operaría un tabú sin tótem, o mejor, sin la función del padre; es decir,

cómo asumir la ley y el deseo sin su agente. Sobre este punto vale la pena recordar que Freud (1976 [1912]) señala que para existir, el tabú no esperó a la entronización del Dios padre de las religiones, es anterior a ellas y se basta a sí mismo (p. 27). Si las religiones han tomado apoyo en él, este no depende de ellas. Esto para señalar que no es lo mismo la función del padre que el patriarca y su despótico poder. Incluso o más aun si este se viste con los ropajes de lo sagrado. Mientras que la primera está en función de transmitir el deseo, el segundo milita en beneficio de su goce y el desconocimiento de la falta.

La cuestión es la de sostener el tabú en favor de la dignidad del sujeto, de la sociedad y del mantenimiento de la cultura; por amor a ellos y a las generaciones futuras que dependen de esto, como una forma de asumir nuestra la deuda simbólica con ellas, y ya no en favor del patriarca, del amor al padre como pivote de todo, en detrimento de las diferencias. Es decir, un tabú de carácter laico, asumido con responsabilidad subjetiva en lugar de culpa y sacrificio, que permita el amor a los demás en lugar de acapararlo exclusivamente para dios padre, de manera que no nos reduzca a una obsesionalización como la que introdujo la pandemia, a la inhibición frente al deseo y a la parálisis angustiada. No dejamos de recordar a este propósito la observación de Lacan (2006b) sobre la posibilidad de prescindir del nombre del padre “con la condición de utilizarlo”, de servirse de él (p. 133).

El otro punto, unido al anterior, es el del carácter de este agujero. ¿Cómo subjetivarlo? ¿Cómo asumirlo de manera que tenga efectos sobre nosotros, que no sea sin consecuencias? ¿Para que la renegación no sea la salida, tal como ocurrió en el día sin IVA, o la forclusión, que ni siquiera permite la inscripción, el registro de lo ocurrido?

A propósito de la primera, la renegación, sostengo que, por ejemplo, frente al cambio climático tenemos a los negacionistas, aquellos que no lo admiten, pero más allá están los renegacionistas, aquellos que admiten la catástrofe que se cierne sobre nosotros, no dudan de los informes de los científicos, pero aun así, actúan como si nada, o mejor... simplemente no actúan.

Respecto a la segunda, la pregunta es ¿cómo hacer para que una vez levantadas las restricciones, no olvidemos totalmente lo ocurrido, como si nunca nos hubiera pasado? ¿Para que este agujero tenga, como en el nudo borromeo, la consistencia de lo simbólico? (Lacan, 2002, p. 12) ¿Para no seguir en esa suerte de rechazo radical de lo real de nuestra época, eclosionado en esta crisis, umbral del porvenir que nos aguarda si no despertamos de este dormir que ignora el sueño?

Bibliografía

Freud, Sigmund. (1976 [1912]). Tótem y tabú. En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1976 [1915]). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1976 [1919]). Lo ominoso. En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1976 [1920]). Más allá del principio del placer. En *Obras completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1976 [1925]). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas*, vol. XX, Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, Jacques (1983). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

_____. (1986). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

_____. (1988). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

_____. (1992). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969- 1970)*. Barcelona: Ediciones Paidós.

_____. (2002). *El seminario 22. R.S.I. (1974-1975)*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. (2006 a). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2006 b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (1972, 12 de mayo). Del discurso psicoanalítico. Universidad de Milan. ¡Error! Referencia de hipervínculo no válida.

Pardo, Tatiana. (2019, 9 de julio). ¿Suficiente con declarar a un río sujeto de derechos para protegerlo? *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/las-implicaciones-de-declarar-sujeto-de-derechos-a-la-naturaleza-384870>

Žižek, Slavoj. (2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. En Giorgio Agamben et al, *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires: ASPO.

El País. (2004, 30 de enero). Los jueces alemanes condenan al ‘caníbal de Rotemburgo’ a tan solo ocho años de cárcel. *El país*. https://elpais.com/internacional/2004/01/30/actualidad/1075417202_850215.html

La devastación neoliberal

El virus como síntoma

Sergio Villalobos-Ruminott

Introducción

A menos de un mes de las elecciones estadounidenses, cuando la situación política de este país parece polarizada al máximo, las consecuencias nefastas del COVID-19 se muestran a nivel nacional y mundial, tanto en términos de una sostenida desaceleración económica, como en términos de una creciente profundización de la brecha entre las grandes mayorías empobrecidas y las cada vez más pequeñas minorías de súper millonarios. Estados Unidos, que solía representar la versión exitosa del capitalismo neoliberal y sus gestión imperial, modernizante y consumista, se muestra ahora como un campo de batalla donde se debaten no solo demócratas y republicanos, sino la burda gestión gubernamental y la población general que, afectada por las consecuencias del virus, acusa en sus cifras la incompetencia estructural del gobierno de Donald Trump, con más de 200 mil muertos y cerca de 50 millones de desempleados. Recordemos que ya el año 2013, Thomas Piketty, en *Capital in the Twenty-First Century*, arremetía contra el estado actual de la economía mundial,

mostrando la falta de inversiones en la educación, la cancelación de los procesos de movilidad social, la concentración de la riqueza y la propiedad en pocas manos y el crecimiento acelerado de las brechas salariales, como signos de una debacle inexorable y próxima. Piketty, por cierto, abogaba por políticas públicas reformistas, capaces de corregir esta situación, basado en un realismo analítico sustentado en cifras históricas meticulosamente construidas. Plantearse el fin del capitalismo no parecía ni necesario ni posible, dada la complejidad del orden económico internacional. Sin embargo, dicha complejidad no puede disolver los grumos que emergen y se acumulan en su funcionamiento, haciendo que la vieja teoría de las crisis cíclicas se muestre ahora como insuficiente para dar cuenta del carácter estructural de la debacle actual, esto es, de la crisis como performance de los mismos procesos de acumulación capitalista en el momento de su articulación mundial. Las diversas manifestaciones de descontento, insumisión y protestas sociales que han emergido e intensificado en los últimos años, constituyen una clara indicación de la “compleja fragilidad” de la dominación actual, la que no está amenazada por la emergencia de una clase revolucionaria dispuesta a promover una transformación radical, sino por sus propias dinámicas internas, es decir, por la intensificación de los procesos destructivos-productivos relacionados con la acumulación, hasta el punto de llevarnos literalmente al umbral de nuestra propia devastación.

Es en este contexto que nos preguntamos ¿qué tienen en común la serie de revueltas que han explotado en diversos lugares del mundo durante los últimos años, y la pandemia decretada por el aumento masivo de casos de contagio del COVID-19 en los últimos meses? Por supuesto, no se trata solo de un parentesco metafórico, esto es, de una analogía basada en la descripción de las revueltas y su propagación de acuerdo con las descripciones relativas a la proliferación viral. Y no porque esa metáfora esté errada o posea una carga poética restringida, pues ya lo advertía Deleuze, atendiendo a la descodificación del capitalismo clásico: el mundo actual está constituido más por la axiomática inanticipable de los derrames y las proliferaciones

que por la economía de los códigos y las territorializaciones monumentales, haciendo posible formas del contagio y de la imitación (Gabriel Tarde) que subvierten los modelos molares de las ciencias sociales tradicionales y sus teorías de la acción y del cambio social (Durkheim y las sociologías normativas). Sin embargo, la convergencia del virus y las recientes revueltas sociales van más allá, pues alude a una cierta co-pertenencia, y aún más, a una co-emergencia de ambos fenómenos. En efecto, las condiciones socioeconómicas que han generado la aparición y propagación del virus son las mismas, en términos generales, que aquellas que han obligado a miles de personas, en diversos lugares del mundo, a abandonar la inercia acostumbrada y ocupar las calles en señal de descontento, saturación, rabia o desesperación frente a unas condiciones de injusticia, discriminación, violencia y precarización estructurales o, incluso, tendencialmente devastadoras. Problematizar esta co-emergencia es la tarea que nos proponemos en las siguientes páginas.

Sin embargo, para atisbar dicha co-emergencia entre virus y revueltas, necesitamos primero poner en cuestión el carácter eventual o accidental de la pandemia, que apunta a su profunda imbricación con los procesos de acumulación del capitalismo neoliberal contemporáneo. Luego, en una segunda instancia, debemos poner en cuestión la idea misma de “normalidad” y las esperanzas en su recuperación, para mostrar cómo situaciones supuestamente excepcionales como las guerras, la proliferación de enfermedades contagiosas, las sequías e, incluso, los accidentes nucleares, son aspectos distintivos y constitutivos de la “normalidad” capitalista histórica y contemporánea. Finalmente, debemos explorar la relación entre la sostenida precarización de la vida y la condición singular de las revueltas contemporáneas, las que ya no pueden inscribirse en la concepción normativa, universal o necesaria del cambio social, según las perspectivas evolucionistas, emancipatorias y revolucionarias clásicas. Las revueltas, en su condición inminente, no pueden explicarse por los presupuestos de la teoría sociológica del cambio social, pues dicha teoría tiende a concebirlas como manifestaciones

anómicas y desviadas de las pautas programadas de la evolución social; pero tampoco pueden ser comprendidas desde la representación monumental de la Revolución, como ruptura y nuevo comienzo, o como acción política antisistema, orgánicamente coordinada y regulada según una organización principal de la acción que descansa en una determinada postulación de las relaciones entre teoría y praxis social, y en la integridad o “identidad para sí” de una determinada subjetividad revolucionaria. En este sentido, la singularidad de las revueltas no se agota en su eventualidad inanticipable, sino que apunta a su relación compleja con nuestros cálculos y representaciones de la historia; es decir, las revueltas nos imponen la pregunta por la historicidad de las luchas al punto de exigirnos problematizar la misma relación entre existencia, temporalidad y política. En este contexto, nos atrevemos a sostener que le cabe a la “infrapolítica” la posibilidad de captar esta historicidad, sin remitirla al esquema teoría-praxis que alimenta las concepciones habituales de la política moderna.

De manera general, denominamos “infrapolítica” a una sostenida reflexión sobre la intraducibilidad de la existencia a la lógica constitutiva de la política, entendida en términos de organización colectiva de la voluntad, según presupuestos hegemónicos de coherencia y representación, equivalencia y articulación. La infrapolítica no aboga por una despolitización general de la vida, sino por la posibilidad de pensar la existencia más allá de los efectos optimizadores y productivistas que definen el amplio campo de la biopolítica y sus operaciones gubernamentales. Pensar la política moderna, como si siempre estuviera orientada a la gubernamentalización de la existencia, no equivale a sostener a la vida como un remanente puro, incontaminado, pre-político, sino que consiste en pensarla como un pliegue o un enrevesamiento que se resiste a su politización gubernamental, una sombra que interrumpe la luz logocéntrica de las relaciones saber/poder. Esto implica que la infrapolítica desactiva la demanda biopolítica de articulación y gobierno, abriendo la posibilidad para una nueva relación con la existencia que implica, de suyo, una nueva

concepción de la política, más allá de la lógica gubernamental y hegemónica moderna, es decir, más allá de la incuestionada lógica política que hemos naturalizado a izquierda y derecha.

Partamos, entonces, por formular una hipótesis general.

La intensificación actual de los procesos de acumulación, explotación y expropiación capitalista, precipitada por la desregulación neoliberal, lleva a la combinación de formas primitivas y sofisticadas de extracción de plusvalía, a la masificación de prácticas expropiadoras y al desbalance del metabolismo entre sociedad y naturaleza del que hablaba Marx, hacia una forma de producción y de explotación que atraviesa el umbral de sustentabilidad moderno, confrontándonos con la amenaza de la devastación. Dadas estas nuevas condiciones, que son el efecto de la intensificación de los mecanismos distintivos del capitalismo clásico, la teoría política del antagonismo moderno, pensado en términos de clases (burguesía/proletariado); en términos nómicos (imperialismo/colonia), o en términos identitarios (todas las luchas territorializadas en la lógica del nosotros/ellos), ya no parece dar cuenta de la singularidad de las revueltas sociales. En la medida en que el antagonismo pensado según la topología moderna de las luchas sigue remitiendo las revueltas a las directrices emanadas desde la división social o sexual del trabajo, o a la dialéctica entre hegemonía y contrahegemonía, circunscripta al Estado nacional, o, incluso, a las variantes de la soberanía moderna (estatal/popular), sigue sin captar su singularidad. Es este desfase entre la moderna teoría política de los antagonismos y las expresiones efectivas de las revueltas el que nos permite afirmar la pertinencia de la interrogación infrapolítica, pues desde ella el mismo antagonismo se pluraliza en una diversidad de conflictos que no necesitan restituir la lógica del conflicto central para marcar su supuesta racionalidad estratégica. Sin embargo, todavía sería necesario advertir que el elemento común de estos diferentes antagonismos, pensados infrapolíticamente, yace en que son, de acuerdo con sus respectivas condiciones de emergencia y expresión, conflictos afirmativos de la existencia

(incluso de la sobrevivencia como perseverancia en el existir) contra la fuerza devastadora del capital.

Explicitar y atender a las consecuencias de esta compleja hipótesis es nuestro más inmediato cometido.

La pandemia como plus-valor

El capitalismo avanza mediante la universalización de sus condiciones de posibilidad, las que descansan en procesos de explotación y expropiación-apropiadora del uso colectivo de los bienes y recursos “naturalmente” dados al hombre. En un artículo reciente sobre la cuestión de la naturaleza y el problema del valor en Marx, el destacado sociólogo marxista John Bellamy Foster (2000) recuerda aquellos famosos escritos de juventud de Marx relacionados con el robo de leña. Se trata de cinco intervenciones en las que el alemán critica la nueva legislación prusiana sobre la criminalización del llamado “robo de madera en los bosques de Renania” por parte de comunidades campesinas, cuestión que habría marcado un cambio en las relaciones de apropiación, en el concepto mismo de propiedad y en su relación con el crimen de la expropiación y del libre uso de los recursos naturales en esos años. Estos artículos, que aparecieron entre octubre y noviembre de 1842 en la *Rheinische Zeitung* (Marx y Engels, 1975), ya han sido destacados por su centralidad en la génesis del pensamiento económico marxista bastantes veces como para recalcar aquí su importancia, pero tal vez valga la pena referir el reciente libro de Peter Linebaugh, *Stop, Thief!* (2004), quien, jugando con el título, vincula ese momento cuasi “originario” de la crítica marxista y la situación actual de expropiación y explotación capitalista, masificada a nivel planetario, como una actividad criminal de destrucción del común mediante el sostenido avance de una cada vez más sofisticada división del trabajo orientada a la acumulación, y una hiper-explotación de recursos, complementada, a su vez, por una tendencia a la privatización expropiadora y a la criminalización

de la libre recolección y del libre uso de los bienes comunes, tales como el agua de napas subterráneas o de aguas de lluvia, prácticas que caen, cada vez más, bajo la esfera jurídica-criminológica y propietarista del capital.

Tanto Bellamy Foster como Linebaugh coinciden en sindicarse a aquella intervención de Marx en los debates de la Dieta Renana como inaugurales de un desplazamiento que llevará al joven filósofo a profundizar en sus estudios de la economía política de su período, para entender la estructura profunda de las relaciones burguesas de producción, apropiación y expropiación junto a sus fundamentos teóricos, jurídicos y criminológicos. El mismo Marx, años después, en el famoso *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política* (1859), reconocerá estos primeros textos como cruciales en su giro hacia la consideración de los aspectos económico-jurídicos que definen la reproducción material de la sociedad. Si, por un lado, la inteligente lectura de Bellamy Foster repara en esto, es porque gracias a la problematización marxista de la noción de propiedad y de las relaciones de apropiación, se puede ahora pensar en las consecuencias del capitalismo actual relativas a la devastación de la naturaleza, evitando caer en nociones sustantivas y místicas, gracias a la posibilidad de evaluar las relaciones histórico-concretas de apropiación y de producción, que son las que explican de manera más satisfactoria los fenómenos derivados de la crisis del metabolismo clásico entre la actividad productiva humana y su entorno. Por otro lado, y en un sentido complementario, Linebaugh recurre a este momento central en el pensamiento marxista para cuestionar las ciencias sociales y jurídicas, en especial la criminología y las sociologías normativas, pues estas han sido instrumentos serviciales a la lógica de apropiación capitalista, definiendo desde sus presupuestos el alcance y la naturaleza del crimen asociado con el libre uso de los recursos naturales. Linebaugh no solo nos muestra la apropiación capitalista como un “crimen” astutamente legitimado por estos saberes instrumentales, sino que también rehabilita las formas colectivas e improductivas de apropiación, aquellas que se resisten a la lógica individualista del

capital, poniendo en cuestión, de paso, los usos normativos de la noción del lumpen-proletariado que siguen presentes en una serie de discursos moralistas (desarrollistas) contemporáneos, interesados en deslegitimar formas de vida común marginales o resistentes a la lógica progresiva e híper-productiva del capital. En este sentido, Linebaugh apela, en una línea clara de parentesco con la economía moral de la multitud de Thompson, a formas de lo común que no se inscriben en el formato determinado por la actual división del trabajo, y que no solo subsisten como reservas infinitas de mano de obra para la demanda global, sino que desarrollan prácticas de empoderamiento colectivas que resisten la ley del valor capitalista.¹

Gracias a todo esto, también se hace claro el vínculo entre el avance de los procesos de acumulación, explotación y expropiación capitalista y la permanente criminalización de las formas comunes de resistencia, basadas en lógicas no individuales de propiedad y en usos colectivos y no necesariamente productivos. Si Brecht ya había enunciado la misma sospecha al preguntarse por la relación entre el crimen de fundar un banco y el de robarlo, hoy, según la pregunta de Linebaugh, nos encontramos frente a un avance sostenido de estos procesos de criminalización que tienen como objetivo ya no solo la privación y privatización del libre uso de los bienes, sino a las mismas expresiones sociales de resistencia. En efecto, el neoliberalismo es la última estación, hasta hoy, de desmontaje y desactivación del común, a partir de su privatización y criminalización permanente.

Traemos a colación a ambos autores porque nos interesa mostrar cómo, en los tempranos escritos de Marx, existe una cierta complementariedad entre la crítica del derecho burgués y la crítica del capitalismo que va mucho más allá de la simple determinación del derecho como forma de ideología dominante. Sería gracias a esta situación relativa al robo de leña que Marx comienza a problematizar la misma cuestión de la propiedad, la que vuelve a expresarse en sus

¹ En este mismo contexto, habría que considerar las elaboraciones de Daniel Bensaïd (2012).

diferencias con *La filosofía de la miseria*, de Pierre Joseph Proudhon, diferencias que motivan, a su vez, ese famoso texto polémico titulado *La miseria de la filosofía*, escrito por Marx en 1847. La cuestión de fondo, para ir rápido al punto que nos concierne, es que Marx considera que la formulación generalizante de Proudhon no logra captar la singularidad histórica del capitalismo, en la medida en que tiende a operar con categorías pre-críticas, homogéneas o des-historizadas. El caso paradigmático está dado, precisamente, por aquella declaración de Proudhon que considera la propiedad, toda la propiedad o la propiedad en general, como un robo, precisamente porque dicha sentencia, que rememora el carácter hipotético de la imaginación contractualista clásica (Rousseau ya había postulado a la propiedad privada como el origen efectivo de la desigualdad entre los hombres, años antes), no logra captar la especificidad de las relaciones burguesas de apropiación.

En efecto, frente a la frase “la propiedad es un robo”, Marx, quien había observado el complejo entramado de la criminalización del robo de madera años antes, se resiste a tal generalización y apunta, mediante un proceso de historización radical, a pensar en la singularidad no solo de las formas de la propiedad moderna, en oposición a formas anteriores o pre-capitalistas, sino también, en las relaciones sociales y jurídicas de apropiación y expropiación; es decir, para Marx el problema no es la propiedad en general sino las relaciones sociales de apropiación y expropiación que fundamentan la noción moderna, burguesa, de propiedad privada, la que a su vez, no se remite única y exclusivamente a la dimensión jurídica y económica, sino que determina al ser social del hombre en términos productivistas y propietario. En otras palabras, la crítica de las relaciones de apropiación y expropiación devela no solo los límites jurídicos sino también el presupuesto onto-antropológico en el que se funda el modo de producción capitalista, ya perfilado hacia la reducción del hombre a un agente económico automatizado (*Homo economicus*). La crítica de las relaciones de apropiación burguesas es, entonces, una crítica de la antropología productivista y de su delicado equilibrio

metabólico, siempre que Marx entiende que tal equilibrio será roto, tarde o temprano, dadas las mismas disposiciones que regulan los procesos de acumulación y su inherente intensificación.

Para los estudiosos marxistas, este tipo de desplazamientos desde las categorías pre-críticas de las ciencias humanas y sociales de su tiempo hacia nociones histórico-concretas debería resultar habitual, pues constituye el procedimiento distintivo de la analítica implementada por él, no solo a la sociedad capitalista de su tiempo, sino también a los discursos de “naturalización” producidos por dicha sociedad. Es decir, la llamada “crítica de la economía política” no es, principalmente, una restitución o corrección de la economía política, no constituye un discurso ni económico ni disciplinario, sino que funciona como una destrucción de dicho discurso, mediante una historización implacable de sus categorías de análisis. Y esto es central para evitar tantas lecturas erróneas que insisten en inscribir la analítica marxista en dominios disciplinarios universitarios, y remitirla a la lógica de la prueba y la refutación con la que burdamente los saberes modernos se arrogan importancia y autoridad.

A su vez, el momento de mayor auto-explicitación de este procedimiento de historización lo encontramos en el famoso apartado *El método de la economía política*, generalmente publicado con los *Grundrisse* de 1858-1859. Allí, la historización constante implica una serie de precisiones que van desde la diferencia entre el concepto tradicional y el concepto marxista de ideología, la formación del concepto de “modo de producción”, las críticas a nociones generales como riqueza o población, hasta las diferenciaciones específicas, pero llenas de consecuencias, entre “bienes” y mercancía, riqueza y ganancia, trabajo y fuerza de trabajo, precio y valor, incluyendo la misma crítica de los presupuestos historicistas que determinan el capitalismo como el desenlace lógico de la historia y que perpetúan una imagen inmóvil y fetichizada de la naturaleza. En el fondo, mediante una crítica de las generalizaciones inherentes a las categorías pre-críticas de los discursos de su tiempo, Marx propone a una serie de nociones capaces de captar el complejo conjunto de variables

histórico-concretas que mueven lo real, sin someterlo a esquemas evolutivos apriorísticos. Aun cuando no tenemos interés en identificar acá este proceso de historización con el llamado materialismo histórico y/o el materialismo dialéctico,² lo que nos parece relevante y urgente de esta historización es la forma en que ella hace posible un análisis, en cada caso, no sobre la imagen invertida o ideal de los procesos sociales, sino sobre los procesos sociales mismos y su respectiva producción de imágenes.

Hemos traído a colación este procedimiento de historización analítica porque a partir de él podemos pensar los desarrollos actuales del discurso eco-marxista y confrontar las múltiples generalizaciones e imprecisiones que, hoy como ayer, circulan de manera indiscriminada.³ La relevancia de todo esto radica, en otras palabras, en que nos permite no solo acceder al innegable problema ecológico contemporáneo, sino hacerlo más allá de las generalizaciones que abundan en los discursos humanistas sobre la destrucción del medio ambiente, el conservacionismo homogéneo e incluso, las prácticas híper-normativas relacionadas con el cuidado de sí, las dietéticas y estéticas de un nuevo hombre de consumo sofisticado o ‘sustentable’, que se juntan, en el imaginario progresista contemporáneo, con las

² En otro lado, no en este, habrá que determinar la relevancia de este materialismo no dialéctico, en relación con la adjudicación heideggeriana del materialismo de Marx al horizonte hegeliano. Ver Martínez Marzoa (2018). La apuesta es grande porque contradice la recepción habitual del pensamiento de Marx y apunta a la posibilidad de un materialismo no remitido a la noción hegeliana de trabajo como subjetivación del mundo. Una primera cuestión, sin embargo, viene dada por la necesidad de distinguir el rol de los conceptos o categorías pre-críticas y las nociones postuladas por Marx, como “para-conceptos”, “conceptos transitorios” o “defectivos” que interrumpen la circulación o la traductibilidad teórica convencional, ya que no funcionan de manera sintética ni configurativa, según el esquematismo ilustrado del entendimiento o de la razón (Kant-Hegel). Ver acá, Lezra (2018).

³ El ya citado texto de Bellamy Foster desarrolla una crítica similar a este tipo de generalidades presentes en el análisis de Jason Moore (2015). Ver también de Bellamy Foster, Clark y York (2010). El debate sobre la relación entre naturaleza y valor, en efecto, exige distinguir entre riqueza y capital, y comprender la génesis histórica de los procesos de valoración, más allá de los conceptos convencionales de riqueza y de naturaleza.

demandas identitarias y comunales de un “buen vivir” distintivo de culturas no occidentales, que estaría incontaminado por la modernidad, el capitalismo y la colonización, y por tanto, cohabitaría en el pluriverso epistemológico actual como una alternativa efectiva al capitalismo, en la medida en que conserva el secreto de una forma de vida natural; reponiendo de paso, con tales aspiraciones, un cierto *logocentrismo sustituto* de clara filiación rousseauiana. No se trata, por supuesto, de negar la relevancia histórica de las luchas anti-coloniales, ni mucho menos de restarle estatus epistemológico a los saberes “nativos” o no occidentales, sino de mostrar que sus condiciones de posibilidad vienen dadas por un entramado material que sigue rigiendo la orientación general de los procesos históricos en la actualidad; entramado desde el cual, como prueba el progresismo político latinoamericano reciente, es muy difícil sustraerse.

Hoy más que nunca, gracias a la flexibilidad del mismo proceso de acumulación, esto es, a su capacidad de combinar, sin problemas, procesos de extracción absoluta y relativa de plusvalía, y de organizarse en términos de subsunción formal y real del trabajo al capital, además de la expansión e intensificación de los procesos de expropiación que complementan a los de explotación y expoliación, resulta una “robinsonada” desconocer la compleja dependencia de los modos de vida comunitarios respecto a la división internacional del trabajo y sus demandas de bienes, recursos naturales y/o mano de obra barata. Esto no solo marcaría el límite de los discursos naturalistas que confunden riqueza y capital, olvidando la génesis histórica del valor, sino también de los discursos decoloniales y progresistas que no atienden a la composición orgánica del capital ni a la estructura de la renta en la actualidad. A la vez, historizar las categorías de análisis nos permite entender el fenómeno de la pandemia según una serie de procesos relativos al cambio en el patrón de acumulación derivado de la desregulación y neoliberalización de la economía, desde las últimas décadas del siglo XX.

De ahí, entonces, a presentar la pandemia como un evento inesperado o imponderable es producto de una ignorancia mayor o de

una mala voluntad política. Es decir, tenemos que ser capaces de entender la complejidad de los procesos de expropiación y de acumulación del capitalismo contemporáneo, no solo a nivel de las consecuencias relativas a la diseminación del virus y las respectivas fallas en la infra-estructura y en los recursos para producir efectos paliativos, sino también en relación con su misma aparición. Es esto, precisamente, lo que caracteriza la condición capitalista del virus, el hecho de constituir una forma inesperada de plusvalía ‘negativa’, que, sin embargo, puede ser perfectamente re-capitalizada. Nociones tales como capitalismo del desastre y narco-acumulación, no hacen sino mostrar cómo la lógica flexible o axiomática del capitalismo actual, alejado de la representación monumental del capitalismo decimonónico, permite convertir acontecimientos negativos (desastres naturales, crisis financieras, crimen organizado, etc.) en oportunidades de emprendimiento que siguen e intensifican la misma extracción de plusvalía.⁴ En este sentido, el COVID-19 es tanto un plusvalor inesperado, o efecto involuntario pero determinado por la misma lógica de acumulación, explotación y expropiación del capitalismo contemporáneo, como una instancia apropiada para reiniciar procesos de acumulación a partir de sus mismos efectos. Suponer entonces que estamos ante un accidente imponderable es no entender (o pretender no entender) las consecuencias de la desregulación económica, jurídica y financiera relacionada con la emergencia del neoliberalismo y con la conversión del clásico horizonte industrial en el actual horizonte financiero-especulativo regulado por el conglomerado militar-bancario-corporativo-mediático que mueve al mundo más allá de la clásica contención soberana del Estado nacional.

⁴ Tomo la noción de capitalismo del desastre de Klein (2008). Asimismo, tomo la noción de capitalismo axiomático de Deleuze y Guattari (2004). Y, finalmente, la noción de narco-acumulación de mi colega Williams (2020). Todos ellos coinciden en romper con la imagen monumental y estandarizada del modo de producción capitalista, para hacerse cargo de los permanentes giros y transiciones internas al proceso de acumulación, entendido este no solo desde el punto de vista “económico” o disciplinario.

Zoonosis y derrame

En efecto, el llamado COVID-19, cuyos primeros casos se registraron en la ciudad de Wuhan, en la provincia de Hubei, China, corresponde a la enfermedad respiratoria causada por el coronavirus SARS-CoV-2, el segundo síndrome respiratorio severo desde el año 2002, cuando se registró el primero de estos *Severe Acute Respiratory Syndrome* (SARS) en China, y una de las múltiples enfermedades agrupadas bajo la categoría de enfermedades zoonóticas, es decir, derivadas del contacto inusual entre humanos y animales.⁵ Entre estas enfermedades zoonóticas hay que distinguir, a su vez, las comunes (rabia, lombrices, salmonelosis, etc.) de las nuevas (entre las que están los SARS), pues en los últimos años ha habido un crecimiento exponencial de este tipo de síndromes derivado de la expansión de los procesos de acumulación relacionados con la agroindustria y la acuicultura masiva, intensificando el contacto entre humanos y animales salvajes y alterando el circuito urbano-rural de manera dramática.⁶ De hecho, se estima que más del 60% de los nuevos agentes patógenos que afectan a los humanos provienen del contacto, directo o indirecto, con animales salvajes en comunidades rurales o marginalizadas, mono-productivas y extractivas (Wallace et al., 2011). Y esta co-implicación de pobreza, marginación y enfermedad no es, en absoluto, una casualidad, sino un síntoma que expresa la intensificación de las prácticas productivas y extractivas de la economía contemporánea.

En tal caso, lejos de concebir el COVID-19 como un accidente natural imprevisible, habría que pensarlo como resultado de una serie de procesos relativos a la acumulación flexible del capitalismo

⁵ Ver la página oficial del World Health Organization (<https://www.who.int/ith/diseases/sars/en/>). También "Zoonosis Emergence Linked to Agricultural Intensification and Environmental Change", VV AA.: *Proceedings of the national Academy of Sciences of the United States*: (<https://www.pnas.org/content/110/21/8399>).

⁶ Ver de Wallace, Liebman, Chaves y Wallace (2020). Agradezco a Juan Duchesne la referencia de este texto, que sirve como base para la argumentación que desarrollo en este apartado.

contemporáneo, procesos que van desde el desguace del Estado nacional y sus infraestructuras no productivas (hospitales, bibliotecas, parques, etc.), mediante su privatización y tercerización, hasta la creciente incorporación de espacios y territorios selváticos, alejados de las ciudades y del contacto humano, a las prácticas de la agroindustria, de la minería y del *animal-farming*, desbaratando el metabolismo burgués clásico (relación entre producción y recursos naturales) relativo a la destrucción-productiva capitalista y empujando los niveles de expropiación y acumulación hacia umbrales de devastación. En otras palabras, necesitamos inscribir el análisis de la pandemia en el contexto de una crítica de la economía política contemporánea, es decir, inscribirla en los procesos de hiper-explotación del trabajo y de los recursos naturales, o, si se prefiere, habría que pensar la pandemia y lo que esta expone desde lo que sería una nueva teoría de los procesos de valoración del capitalismo neoliberal.

Es esto lo que las investigaciones en la industria alimenticia, antropología biológica, demografía económica, y muchas otras, nos señalan cuando apuntan a las consecuencias del *animal-farming*,⁷ a las transformaciones de la agroindustria⁸ y la multiplicación de cultivos acuícolas convertidos en verdaderas *plantaciones acuáticas*;⁹ pero también cuando analizamos las tendencias generales de la industria alimenticia contemporánea, la creciente demanda de especies llevadas hasta el umbral de extinción, el desarrollo paralelo de la industria química relativa al procesamiento y conservación de alimentos, la explotación de especies exóticas o protegidas, junto a los procesos generales de desregulación de la economía que, por un lado, hacen que las instancias de control de “calidad” carezcan

⁷ Ver Schneider (2017). Además de los clásicos de Lappe (1991) y Schlosser (2001).

⁸ Para una visión geopolítica de la soya, Oliveira (2015) y Turzi (2011). Ver también el informativo texto de Louv (2013) y el documental de Ferguson (2018).

⁹ Ver Quiñones et al. (2019) como ejemplo relativo a las plantaciones salmoneas en el sur de Chile. También, Mennerat, Stølen Ugelvik, Håkonsrud Jensen y Skorping (2017). Para no mencionar los innumerables estudios sobre las consecuencias para la biodiversidad y para la alimentación balanceada derivadas del cultivo de la tilapia y del camarón.

de verdaderos criterios y procedimientos de control, mientras que, por otro lado, favorecen la práctica de diversificación de la inversión de grandes conglomerados que, en busca de ventajas comparativas internacionales, realizan inversiones de capital en países y comunidades económicamente débiles (*off-shoring*), produciendo procesos flexibles de sub-proletarización y expropiación de tierras y recursos naturales.¹⁰

Todas estas prácticas, potenciadas por la desregulación general de la economía, generan, como consecuencia no anticipada, la emergencia y diseminación de enfermedades zoonóticas (*Zoonotic Diseases*), cuyas consecuencias recién comenzamos a ponderar. Wallace et al. (2020) lo dicen así:

Si nos refiriéramos solo a su expansión global, los bienes agrícolas sirven como propulsores y como nexos a través de los cuales los patógenos de origen diverso migran desde las localidades más remotas a los centros internacionales más poblados. Es aquí, y en este sentido, como nuevos agentes patógenos se infiltran en comunidades agrícolas cerradas. Mientras más larga es la cadena de abastecimiento

¹⁰ Los lectores de literatura latinoamericana recordarán que esta es la dinámica económica central de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la famosa novela de José María Arguedas (1996), ubicada en la ciudad costera de Chimbote, Perú, a la que llegan capitales transnacionales para industrializar la pesca, desplazando la pesca artesanal y demandando mano de obra barata que comienza a llegar a la costa desde la sierra. El ya citado artículo de Wallace et al., "COVID-19 and the Circuits of Capital", elabora brillantemente este mismo ciclo a partir de la historia de Alicia Glen, quien trabajó para la oficina del *Mayor* de Nueva York encargada del proyecto de desarrollo habitacional, y que coordinó, tres años antes, las inversiones del conglomerado Golden Sachs, que en ese entonces se había apropiado de múltiples fondos estatales destinados a paliar la crisis de bienes raíces de ese momento; para limpiar ese dinero, el conglomerado decidió diversificar sus inversiones con la compra de 10 *poultry farms* (criaderos de pollos) en las provincias de Fujian y Hunan, esta última colindante con Hubei y cercana a la famosa ciudad de Wuhan. La ironía, por supuesto, es que Glen está presente en los dos extremos de este circuito, como encargada del problema habitacional de la ciudad de Nueva York y como consejera en las inversiones de Golden Sachs, que muy cercanas a la región de origen del virus, representan la lógica integral de la inversión desregulada, lógica que se exagera si consideramos que Nueva York es, por lejos, una de las ciudades más afectadas en el mundo por esta pandemia. Ver también "Goldman Sachs Pays US\$300m For Poultry Farms" (2008).

y más amplia es la correlativa deforestación, más diversos (y exóticos) son los agentes patógenos que ingresan en la cadena alimenticia. Entre los recientes agentes patógenos que emergen o re-emergen relacionados con las granjas animales o con la industria alimenticia, originados en el dominio antropogénico, están la swine fever africana, *Campylobacter*, *Cryptosporidium*, *Cyclospora*, Ebola Reston, *E. coli* O157:H7, Hepatitis E, *Listeria*, Nipah virus, Q fever, *Salmonella*, *Vibrio*, *Yersinia*, y una variedad de nuevas variantes de la gripe, incluyendo H1N1 (2009), H1N2v, H3N2v, H5N1, H5N2, H5Nx, H6N1, H7N1, H7N3, H7N7, H7N9, and H9N2 (p. 7).

Además, habría que considerar hoy que, del total de enfermedades zoonóticas, más del 60% son nuevas y están relacionadas con esta intensificación desregulada de la expropiación, explotación y explotación capitalista relativa a la agroindustria, el *animal-farming* y las plantaciones acuáticas. A estas cifras, que parecen ir en un crecimiento sostenido debido a la persistencia de las prácticas que las producen, en primer lugar, y que las difuminan, en segundo lugar, se suman diversos procesos de precarización asociados con la desregulación neoliberal de la economía y con la expropiación de derechos sociales para amplios sectores poblacionales, condenados a convertirse en poblaciones desechables, migrantes forzados o víctimas de prácticas de sub-proletarización e híper-explotación. Junto a esto, desde el punto de vista biológico, estos procesos de producción intensiva, de acortamiento de los ciclos vitales y reproductivos de diversas especies para acelerar su comercialización (pollos, peces y cerdos), junto a los fenómenos de inestabilidad derivada del cambio climático, favorecen y estimulan procesos migratorios virales en busca de nuevos anfitriones con ciclos de vida más largos, es decir, también producen una mutación acelerada de los virus, y se convierten en agentes patógenos cada vez más peligrosos.¹¹ Las respuestas neoliberales más frecuentes pasan por apostar a dos alternativas

¹¹ Wallace (2009). Ver también Engering, Hogerwerf y Slingenbergh (2013); Graham y Leibler, et al. (2008), Jones y Grace et al. (2013).

en sí mismas ineficientes: por un lado, a la industria farmacéutica y al complejo médico-industrial, que en una espiral de privatización y corporativización, se orienta a la acumulación desvergonzada y a la especulación con los precios de los medicamentos, en un mundo donde las regulaciones son prácticamente inexistentes (siendo Estados Unidos uno de los casos más lamentables). Por otro lado, a la creencia en la llamada inmunidad de especie o inmunidad grupal, cuyo fundamento neo-darwinista es fácilmente visible.¹²

Para entender la naturaleza de la pandemia es necesario entender entonces la condición flexible de la acumulación y la expropiación en el contexto desregulado del neoliberalismo, mientras que también es necesario entender al neoliberalismo como una mutación histórica del modo de producción capitalista que termina por deshacer su organización molar o monumental en una serie de redes diversificadas inscriptas en el proceso de valoración. No deja de ser sintomático que *Derrames* sea el título elegido en castellano para la compilación, en dos pequeños volúmenes, de las clases de Gilles Deleuze, en el contexto en que este, junto a Félix Guattari, escribían los famosos libros *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*.¹³ En estas clases se aprecia, de manera notoria, la serie de elaboraciones que llevaron a la publicación de los dos tomos de *capitalismo y esquizofrenia*, cuestión que, más allá del escándalo editorial, constituye una de las primeras elaboraciones atentas a la transformación del capitalismo gracias a los procesos de desregulación que comenzaban a implementarse en la sociedad europea de ese entonces y, por supuesto, en Estados

¹² Frey (2020). A la actual falta de estudios sobre el rol de las corporaciones transnacionales y el conglomerado farmacéutico-químico y médico, habría que sumar la criminalización del uso de drogas consideradas ilegales, atendiendo a la forma misma en que se determina lo legal y lo ilegal en estos casos. Si el capitalismo clásico, basado en una antropología productivista y "capacitista", discriminaba, criminalizaba y marginaba a toda forma de vida renuente a la lógica del capital, su intensificación neoliberal extiende las nociones de discapacidad y disfuncionalidad hasta hacerlas coincidir con grandes sectores poblacionales considerados como desechables.

¹³ El primer tomo (2005) compila lecciones dadas entre 1971 y 1979, mientras que en el segundo (2017) se encuentran las que van desde 1979 hasta 1980.

Unidos. El punto de partida de este análisis era la naturaleza radical del proceso de transformación del modo de producción capitalista, que parecía reemplazar los regímenes disciplinarios y de codificación, por una nueva lógica axiomática, descentralizada y desterritorializada, cuya flexibilidad le hacía ser más económica y eficiente. Esa desterritorialización estaba programada, pero no calculada, por la nueva lógica del capital, lo que permitía entender el capitalismo más allá del modo de producción como sistema, monumental y universal, apuntando a una serie de derrames capitalistas, que desbordaban la misma relación entre capital y trabajo; derrames coordinados laxamente por una ley del valor flexible, la que se adaptaba sin mayores problemas a las diversas formaciones económico-sociales y sistemas políticos existentes en el planeta. En pocas palabras, la lógica axiomática de los derrames había logrado globalizar el sistema capitalista, como el mismo Marx anticipaba en su época, pero no mediante una subsunción homogénea del trabajo al capital, según el modelo clásico, sino mediante la combinación de diversos mecanismos de expropiación, explotación, expoliación, acumulación y valoración. El capitalismo, en sus mutaciones axiomáticas, había superado su misma filosofía de la historia, naturalizándose en su diversidad.

Es, en este sentido, que la proliferación del virus y su configuración pandémica está ya inscrita en la misma lógica de los derrames capitalistas, pues esta figura utilizada tempranamente por Deleuze nos permite pensar la misma desregulación precipitada por la instauración del neoliberalismo y sus políticas monetaristas, anti-estadistas, librecambistas, financieras, anti-impositivas y especulativas. Desde el punto de vista de las dinámicas de poder y optimización de la vida, estos análisis pueden complementarse, por supuesto, con los seminarios de Michel Foucault en el *Collège de France*, particularmente aquellos dedicados al *nacimiento de la biopolítica y seguridad, territorio y población*, en la medida en que en ellos se da cuenta de la emergencia del *laissez faire* liberal que implica la disolución de los modelos punitivos clásicos, de la soberanía unidireccional y del poder como monopolio del Estado, es decir, de la homologación de

Estado y gobierno, para atender las formas flexibles de la biopolítica y sus dispositivos gubernamentales, los que gobiernan la vida más allá del Estado y las instituciones represivas tradicionales. En efecto, ya en las postrimerías del siglo XVII, y en relación con la problemática de la escasez del trigo, Foucault (2007) percibe cómo esta lógica diversificada, habilitante, liberal y biopolítica define al liberalismo clásico y su intensificación neoliberal en términos de una economía general de la existencia social e individual.

Normalidad y normalización

Sería una ilusión, entonces, pensar que esta lógica axiomática anuncia una novedad en el modo de producción capitalista, como si el capitalismo histórico hubiese sido una forma de vida definida por la democracia y el progreso, cuyas crisis fueron siempre de crecimiento y cuya capacidad de superación asegurase un futuro relativamente alcanzable. Lo que el neoliberalismo y sus procesos de desregulación han producido, más bien, es un agotamiento radical de esa imagen ideológica del capitalismo, mostrando su supuesta normalidad como un proceso biopolítico de normalización permanente. En efecto, el neoliberalismo termina por desechar la narrativa básica de la modernidad capitalista que consistió, en los siglos XVIII y XIX, y más notoriamente, durante la Guerra Fría, en defender la relación ‘natural’ entre capitalismo y democracia, organizando la historicidad de las sociedades según este relato providencial. La desregulación neoliberal muestra, de manera radical y cínica, que el capitalismo no solo ha convivido y ha dependido de la esclavitud, del colonialismo, de las guerras y de la explotación de la mano de obra, sino que lo ha hecho y lo sigue haciendo sin necesidad de suturar la brutalidad de sus procesos mediante la producción de una imagen de redención o de salvación para tanto sufrimiento. *Business are business* equivale, entonces, a decir que el predominio de la racionalidad utilitaria del *Homo economicus* neoliberal constituye el vínculo social definitorio

de la sociedad contemporánea, sin regulación y sin contrapesos. Sin embargo, la misma flexibilidad de la acumulación contemporánea no debería inducirnos a pensar que habitamos un mundo post-normativo de libertades sin límites, pues la libertad neoliberal es, quizá, la forma de normalización más acabada que hayamos experimentado históricamente, en cuanto sanciona toda resistencia como “ilógica”, “retrógrada” e “irracional”, inscribiendo sus criterios en un sentido común epocal.¹⁴

Gracias a este predominio sin contrapesos, sin contención, de la racionalidad utilitaria y de la flexibilidad de los procesos de acumulación, el precario equilibrio al que referíamos bajo la figura del metabolismo entre producción y recursos naturales, metabolismo que estaba organizado en términos de la llamada *destrucción productiva capitalista* (la que destruía recursos naturales para la producción de mercancías), ha llegado a un umbral de extinción en que, no habiendo nuevos territorios que conquistar, comienza a devastar los recursos más allá del equilibrio antes señalado. Esta alteración del metabolismo implica, entonces, que las prácticas económicas neoliberales, derramadas sobre el planeta, ya no se sosiegan ni se limitan con algún tipo de contención, y en su misma intensificación, están produciendo un agotamiento del umbral de sustentabilidad de la vida para múltiples especies y recursos. Desde la axiomática capitalista, ese agotamiento se enfrenta mediante el reemplazo de los recursos agotados por otros nuevos, que pronto correrán la misma suerte, lo que nos lleva a una situación mucho más compleja que la brutal explotación capitalista clásica. De ahí, por ejemplo, que en los actuales debates sobre las consecuencias del régimen de producción capitalista, algunos prefieran hablar de capitaloceno, más que

¹⁴ En esto también destaca la formulación genealógica de Foucault, en la posibilidad de distinguir las dimensiones normativas y restrictivas de la dominación legal, de aquellas dimensiones normalizadoras de las disciplinas de saber en el contexto biopolítico moderno. La normatividad y la normalización se complementan, pero no son necesariamente equivalentes, cuestión central para elaborar una crítica adecuada de la operación efectiva del poder y del derecho.

de antropoceno, para explicar esta intensificación de la devastación planetaria por parte del sistema capitalista.¹⁵

En este contexto, interesa mostrar la co-emergencia y la co-permanencia de las enfermedades zoonóticas, los procesos de hiper-explotación de recursos naturales, el *animal farming* y las plantaciones acuáticas, los procesos integrales de deforestación y apropiación de territorios y “recursos naturales” (aguas subterráneas, por ejemplo), la maquilación de la economía del *off-shoring* (el caso Juárez es ejemplar al respecto), los femicidios y la pauperización general de la población vinculada a la economía mediante la demanda de mano de obra no cualificada, sometida a regímenes de trabajo intensivo y extendido; a lo que habría que sumar los procesos de acumulación derivados de la guerra y del crimen, asociados con la oferta de seguridad, los conglomerados militares y las corporaciones de seguridad (mercenarios) que se benefician (*profitan*) de los conflictos bélicos, más allá de sus consecuencias para la población en general, la que afectada en sus mismas condiciones de existencia, abastece el ciclo de las migraciones forzadas en la actualidad.

Es decir, a la ruptura del metabolismo clásico, hay que agregar la intensificación de la explotación del trabajo, la masificación de los procesos de expropiación territorial y analizar la composición variable del capital, que combina hábilmente formas de plusvalía absoluta y relativa, intensificación tecnológica de la producción y formas de explotación del trabajo propias de la llamada acumulación primitiva u originaria del capital.¹⁶ En este sentido, nociones tales como acumulación por desposesión, maldesarrollo y neoextractivismo,¹⁷ responden, precisamente, a esta lógica en que la acumulación primitiva lejos de constituir una instancia originaria y superada al

¹⁵ Moore (ed.) (2016) y Chakrabarty (2009).

¹⁶ Cuestión ya anticipada por Echeverría (2011) en sus ensayos.

¹⁷ Tomo noción de acumulación por desposesión de Harvey (2007). A su vez, tomo las nociones de maldesarrollo y neo-extractivismo de Svampa y Viale (2014). Se trata de nociones descriptivas que muestran las formas de expropiación y de derogación de derechos y acceso a los bienes y usos comunes, pero que no deben ser sustantivadas, a riesgo de homogeneizar la lógica axiomática de los derrames.

interior del modo de producción capitalista, se muestra como una forma de acumulación permanente, inscrita en el horizonte de sus posibilidades. Todo esto nos indica dos cosas fundamentales: primero, nunca hubo algo así como una normalidad capitalista que no estuviese constituida por la combinatoria de diversos patrones de acumulación, explotación y expropiación. Segundo, que el derrame neoliberal produce un agotamiento final de la imagen normal del capitalismo, y lo muestra como un proceso permanente de represión, devastación y normalización. Esto equivale a sostener que las guerras, la miseria, la precarización de la vida, los femicidios, las dictaduras, etc., no son ni accidentes ni interrupciones del modo de producción capitalista, el que tendería al progreso y la democracia, sino que son mecanismos inherentes a sus dinámicas flexibles de acumulación y expropiación.

Sin embargo, lo que estamos viviendo en estos últimos años se debe también a la intensificación de esas dinámicas de acumulación y expropiación, las que están atravesando el umbral de sustentabilidad y desbaratando el precario equilibrio metabólico moderno, llevándonos a un horizonte de devastación generalizada de las diversas formas de vida que habitan el planeta. Una de las consecuencias más delicadas de esta devastación es la transformación radical del carácter de las luchas políticas contemporáneas, las que no pueden remitirse a las agendas reivindicativas, identitarias y emancipatorias clásicas, ni reducidas a una reorganización, simbólica o real, de la distribución de la riqueza. Hoy estamos presenciando la emergencia de *luchas existenciales* que no apuntan a una agenda económica o reformista clásica, sino a la posibilidad de la sobrevivencia en un mundo estructurado por una onto-antropología especista, heteronormativa, patriarcal, capacitista y productivista cuyas consecuencias son devastadoras. Esta sobrevivencia ya no puede ser pensada ni romantizada como una vida marginal o refractaria con respecto al sistema capitalista, pues este mismo sistema, en su condición ubicua y derramada, ocupa el espacio total de la existencia, obligándonos a

restituir, mediante la afirmación de la vida, un conflicto sin sutura con la lógica del capital.

La condición existencial de las revueltas, entonces, nada tiene que ver con las concepciones modernas del conflicto social, pues impone sobre la serie de especificaciones y determinaciones de estos conflictos una simplificación paradójica. Atendidas en la singularidad de su historicidad, cada una de estas luchas resiste la traducción equivalencial que define a la lógica hegemónica de la política moderna, en términos de bloques, partidos o conglomerados; sin embargo, si por un lado son inarticulables en una cadena equivalencial o hegemónica, por otro, comparecen juntas a una misma dinámica definida por la devastación capitalista. De esto se siguen tres problemas relacionados:

- a) Por un lado, tal vez nunca las revueltas fueron o debieron pensarse desde un referente universal, pues expresaban una lógica contra-moderna, entendiendo por tal, una lógica que se sustraía tanto de la vinculación onto-política de teoría y práctica universalmente formulada, como de una cierta organización principal y estratégica de la acción. De ahí se siguen las dificultades en la teoría del cambio social e, incluso, en el marxismo, para pensar la emergencia de rebeliones sociales que parecían contradecir los criterios de una política racionalmente fundada, desde las revueltas campesinas hasta las luchas estudiantiles.¹⁸
- b) Por otro lado, y más allá de la floja oposición entre revolución y revuelta (y atendiendo a la monumentalización de la misma revolución, que no es sino una revuelta revestida con el carácter mítico de un “origen” o nuevo comienzo), habría

¹⁸ Más allá de los muy relevantes análisis del subalternismo asiático y de Guha en particular, pero también de la misma cuestión de la revuelta elaborada por Jesi, cabe aquí simplemente mencionar la incomodidad para el pensamiento político moderno con las diversas irrupciones de la revuelta, la que es remitida a una psicología profunda de la multitud irracional y de la anarquía.

que pensar en las condiciones de emergencia de una serie de procesos de insubordinación social que ya no pueden ser comprendidos de acuerdo con la lógica nómico-partisana del conflicto central moderno, relativo a las batallas por la liberación nacional o socioeconómica. Conflictos que expresan una rebelión casi somática con la intensificación de los procesos policiales de gubernamentalización de la vida; procesos policiales intensificados, precisamente, gracias a la instauración de las políticas neoliberales y a su uso desregulado del aparato policial.¹⁹ En efecto, lo que define a las retóricas securitarias en todos lados, es la demanda de control policial contra la destrucción de la propiedad, la que siendo el verdadero crimen capitalista, está naturalizada por los saberes modernos.

- c) Y esto nos lleva al tercer problema, la necesidad de atisbar una noción de lo común, para recordar nuestra temprana referencia a Peter Linebaugh, que atendiendo a la correlación entre derecho y propiedad, o si se prefiere, a la co-implicancia entre apropiación y criminalización, nos permita pensar la cuestión de lo colectivo y del “uso común de los bienes” sin restituir una noción de comunidad basada en la lógica identitaria y, finalmente, inmunitaria propia del comunitarismo convencional. Se trata, en otras palabras, de un pensamiento de la revuelta y del común más allá de la onto-política, abierto a las formas y prácticas profanas que constituyen la historia, que *son* la historia, una vez que esta ha sido “liberada” de los esquemas archeo-teleológicos e identitarios propios de la filosofía de la historia del capital. Se trata, en efecto, de un pensamiento de

¹⁹ Por supuesto, no es que los conflictos socioeconómicos pierdan relevancia frente a las revueltas existenciales, sino que gracias a esta intensificación neoliberal de la normalización y de la optimización productivista, lo económico-social se muestra como existencial a nivel general, y no solo a nivel de un sector de la población, una clase o grupo.

la sociación y del ser singular-plural abierto a la posibilidad de un comunismo sucio y mundano.²⁰

Históricamente, es fácil percibir cómo las transformaciones precipitadas por el neoliberalismo han sido acompañadas por una serie de revueltas existenciales cuyo arco histórico se abre con el famoso Mayo del 68 y con la huelga estudiantil del mismo año en México, asociada con la brutal matanza de los estudiantes en la Plaza de Tlatelolco, hasta llegar a las actuales manifestaciones contra el neoliberalismo en Chile, Colombia, Haití, contra la violencia patriarcal en México o contra la violencia policial en los Estados Unidos. El pensamiento contemporáneo ha captado la singularidad de estos eventos pero, más allá de las tempranas consideraciones de Deleuze y Foucault sobre 1968, o del mismo Foucault sobre las revueltas iraníes de 1979, hasta llegar a la recuperación de la monografía de Furio Jesi sobre la rebelión espartaquista en Alemania, la cuestión del desacuerdo y la irrupción demótica en Rancière, o los debates que rodean la misma rebelión estudiantil de 1968 en México, y más allá de su mitificación oficial, todavía necesitamos una cierta formalización de estas preguntas para estar a la altura de las formas inverosímiles y enrevesadas de las revueltas contemporáneas.

Es por todo esto que, nos atrevemos a sugerir, lo que define a las protestas contemporáneas es su carácter *existencial*, pues ya no responden necesariamente a una agenda partidaria o a un programa ideológico preestablecido. Se trata de manifestaciones cuyo denominador común no está dado solo ni principalmente por reivindicaciones económicas o identitarias, sino por la afirmación de la existencia, en un mundo estructurado por procesos de acumulación y expropiación que terminan por precarizar radicalmente dicha existencia, hasta convertirla en vida sacrificable. En efecto, la lógica de la desregulación neoliberal opera precarizando la vida y luego, normalizando dicha precariedad a partir del uso de mecanismos policiales de

²⁰ Nancy (2006). También nuestro “Comunismo sucio” (2019).

contención de toda forma de resistencia; mecanismos implementados por una policía que, lejos de su adscripción ideológica moderna, se mueve ahora de acuerdo con criterios autoimpuestos de eficacia y productividad, definiendo su relación con la sociedad según los protocolos de seguridad y control, en una nueva forma de guerra urbana, siempre que la desregulación neoliberal también ha operado en los aparatos represivos de Estado, marcando sus agendas ya no necesariamente según criterios ideológicos clásicos, sino de seguridad y de rentabilidad entregados por el complejo industrial-miliar-carcelario contemporáneo y sus insaciables demandas. Es esto lo que permite comprender la copertenencia al mismo horizonte histórico de, por un lado, el complejo jurídico-policial-carcelario y el crecimiento de la reclusión penal, y, por otro, la sofisticación de las tecnologías de vigilancia, las que favorecen prácticas de control que incluso llegan a la excarcelación controlada por dispositivos tecnológicos que expanden el espacio carcelario al seno de la sociedad, sometiendo a la población en general a las prerrogativas de una vigilancia plena, justificada en la misma constatación de una amenaza eterna (como la conculcación de las libertades civiles después del 2001 en Estados Unidos y la conversión del estado de excepción en forma permanente de gobierno).

No olvidemos que la artimaña neoliberal por excelencia fue la de reducir el problema de la libertad a una cuestión de mercado. De ahí entonces que, desde el carácter existencial de las revueltas, la libertad vuelva a ser fundamental, pero no solo en oposición a la libertad económica, sino en oposición a toda la tecnología gubernamental de la biopolítica contemporánea y sus operaciones de control, seguridad, administración, habilitación, productividad y optimización del viviente, incluyendo las demandas académicas del saber y de las supuestamente neutrales disciplinas científicas.

No olvidemos tampoco que más allá de las apuestas de la biopolítica afirmativa, la que todavía depende fuertemente de una antropología productivista de la multitud y del trabajo vivo, necesitamos pensar las revueltas en su afirmación de la existencia y su libertad,

contra el neoliberalismo y sus lógicas sacrificiales, precisamente porque la revuelta establece una relación al tiempo en el nudo de su inminencia, y nunca desde la demanda política convencional. Ellas son, para volver a nuestra formulación inicial, un pliegue de la existencia ante el poder, no una exterioridad, sino una sombra que interrumpe su transparencia operacional.

El caso de las recientes revueltas estadounidenses parece ser relevante aquí porque en ellas se expresa una doble negación. Por un lado, ellas muestran la perseverancia estructural de un racismo cuyo origen es constitutivo (y no derivado) de los mismos procesos de acumulación que permitieron el desarrollo de la economía estadounidense. Por otro lado, este racismo histórico y estructural, que debe ser considerado a la hora de pensar en los procesos de explotación y expropiación del capitalismo, se ve ahora complementado con un racismo securitario, el mismo que fundamenta las políticas públicas, la criminología oficial, el sistema carcelario y judicial, y exacerba el racismo estructural de la institución policial. Sin embargo, reducir las revueltas actuales a una reivindicación identitaria o sectorial, relativa única y exclusivamente a la población negra, es inscribirlas en las lógicas del reparto policial que definen a la democracia neoliberal contemporánea. Sería equivalente a reducir las revueltas feministas de los últimos años a una demanda política de las mujeres y para las mujeres. Sin obliterar las singularidades de estas revueltas, ni intentar elaborar una teoría general de la revuelta (toda revuelta es, en principio, una revuelta contra la Teoría), habría que mostrar cómo en ellas se juega algo mucho más relevante que una reivindicación puntual (sin descontar la legitimidad de dichas reivindicaciones), se juega un cuestionamiento radical de la lógica de la devastación que la desregulación neoliberal ha impuesto en el planeta; lógica esta que facilita la migración de organismos patógenos al cuerpo humano y el incremento de enfermedades zoonóticas, el cambio climático y el agotamiento de recursos naturales, la precarización de la vida y las migraciones forzadas, y, por supuesto, la metamorfosis del racismo en el contexto de una normalización securitaria cuyo objetivo no es

el bienestar humano, mucho menos el equilibrio metabólico con la naturaleza, sino la protección de los procesos de acumulación y su reproducción al infinito.

La larga historia de injusticias, explotación y discriminación a la que ha sido sometida la población negra estadounidense no debe borrar su igualmente larga y compleja historia de formas de resistencia. Sin embargo, tampoco debemos renunciar a interrogar el carácter singular de las actuales revueltas sociales en el contexto, inédito hasta ahora, de la devastación capitalista, no porque las revueltas actuales sean una negación de las revueltas históricas, sino porque son su intensificación, en la medida en que lejos de ser revueltas por una simple maniobra política o administrativa, son revueltas existenciales que tienden a poner en juego la racionalidad última del capitalismo. Es en este contexto que la infrapolítica, afectada frente a la posibilidad de la existencia y de la libertad, antes o a pesar de la demanda política convencional, de la identificación, de la subjetivación militante, parece posibilitar una reflexión sobre la revuelta cuya topología anárquica se muestra más allá de los diferentes principios o *archés* que han organizado la historia política y la historia del pensamiento político occidental. Más allá de la inmanencia de la revuelta, la infrapolítica habita su inminencia, es decir, la virtualidad o posibilidad que se esconde en un mundo cada vez más imposible.

Las mismas revueltas, como prácticas de insubordinación de los cuerpos que se deciden a experimentar una forma de ser en común, ocupando la ciudad vigilada, no solo develan el rol normalizador y securitario de la policía contemporánea, exponiendo con esto su más burdo carácter instrumental para la reproducción infinita del capital, sino que suspenden toda lógica principal de autorización, haciendo imposible pensar a la infrapolítica como una teoría de la revuelta. Esto, por supuesto, es muy delicado, pues presentar a la infrapolítica como una teoría adecuada en momentos como estos es no haber comprendido en absoluto la insinuación infrapolítica que consiste, más allá de toda determinación teórica de lo real, de todo

saber categorial o sustantivo, en volver a pensar la relación entre existencia y libertad de modo radical. La radicalidad de este pensamiento, sin embargo, no tiene que ver con el radicalismo onto-político convencional, ese que acompañando las revueltas regenera en su interior tendencias policiales nuevas, pues habita en una dimensión intraducible a los cálculos y estrategias de la racionalidad política moderna. La infrapolítica no es una teoría de nada, menos de la revuelta, sino una problematización de las suturas entre teoría y práctica que han alimentado las diversas formas del diseño onto-político y hegemónico moderno, para hacer posible una relación con la política desujeta o anárquica, es decir, desatada de su extorsión *archeo-teleológica*, destinal y sacrificial.

La impotencia del pensamiento político contemporáneo consiste en no haber sido capaz de pensar la singularidad y la historicidad de las revueltas, sin remitirlas a los esquemas de racionalidad y sus lógicas estratégicas. Pensar dicha historicidad es tanto entender las condiciones materiales en las que hoy se juega la lucha por la sobrevivencia y la libertad, como atender a la potencia destituyente que emana de la experiencia inminente de las revueltas. Esa *inminencia*, lejos de toda filosofía de la historia, testimonia ella misma, una relación de indeterminación con la historia, la apertura a un tiempo otro que el tiempo espacializado de la metafísica, es decir, una consideración de la posibilidad (de la virtualidad o de la potencia) más allá de las determinaciones de la facticidad.

Bibliografía

- Arguedas, J. M. (1996). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria de Costa Rica.
- Bellamy Foster, J. (2000). Marx's Ecology. Materialism and Nature. Nueva York: Monthly Review Press.
- _____. (2018). Marx, Value, and Nature. *Monthly Review: An Independent Socialist Magazine*, 70(3), s. p.
- Bellamy Foster, J., Clark, B. y York, R. (2010). *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Bensaïd, D. (2012). *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de manera y los derechos de los pobres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Brecht, B. (1928). *La ópera de los tres centavos*. Berlín.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35, 197-222.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-Textos.
- Engering, A., Hogerwerf, L. y Slingenbergh, J. (2013). Pathogen-host-environment interplay and disease emergence. *Emerging Microbes & Infections*, 2(1), 1-7.

Ferguson, S. (2018). *The Monsanto papers* [Documental]. Australia: ABC News Australia.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Frey, I. (2020). “Herd Immunity” is Epidemiological Neoliberalism. *The Quarantimes*. <https://thequarantimes.wordpress.com/2020/03/19/herd-immunity-is-epidemiologicalneoliberalism/>

Gosalvez, G. (ed.). (2011). *Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Graham, J. P., et al. (2008). The Animal-Human Interface and Infectious Disease in Industrial Food Animal Production: Rethinking Biosecurity and Biocontainment. *Public Health Reports*, 123(3), 282-299.

Guha, R. (ed.). (1997). *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford, Inglaterra: University Press.

Jesi, F. (2014). *Spartakus: The Symbology of Revolt*. A. Cavaletti (ed.); [Traducción A. Toscano]. Nueva York: Seagull Books.

Jones, B. et al. (2013). Zoonosis Emergence Linked to Agricultural Intensification and Environmental Change. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States*, 110(29), 8399-8404.

Klein, N. (2008). *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. Nueva York: Picador.

L. T. Oliveira, G. de. (2015). The geopolitics of Brazilian soybeans. *The Journal of Peasant Studies*, 43(2), 348-372.

Lezra, J. (2018). *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*. Nueva York: Fordham University Press.

Linebaugh, P. (2004). *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland: PM Press.

Louv, J. (2013). *Monsanto vs. the World: The Monsanto Protection Act, GMOs and Our Genetically Modified Future*. Nueva York: Ultraculture Press.

Martínez Marzoa, F. (2018). *La filosofía de "El Capital" de Marx*. Madrid: Abada.

Marx, K. (1847) [1987]. *Miseria de la filosofía*. México DF: Siglo XXI.

_____. (1859) [1980]. *Contribución a la crítica de la economía política*. México DF: Siglo XXI.

_____. (2001). *El Capital. Tomo I*. P. Scaron (ed.). México DF: Siglo XXI.

_____. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México DF: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1975). *Collected Works*, vol. 1. Nueva York: International Publisher.

Mennerat, A. et al. (2017). Invest More and Die Faster: The Life History of a Parasite on Intensive Farms. *Evolutionary Applications*, 10, 890-896.

Molyneux, D. et al. (2011). Zoonoses and marginalised infectious diseases of poverty: Where do we stand? *Parasites & Vectors*, 4(1), s. p.

Moore, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. Nueva York: Verso.

Moore, J. (ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.

Moore Lappe, F. (1991). *Diet for a Small Planet*. Nueva York: Mass market.

Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular-plural*. Madrid: Arena Libros.

Proudhon, P. J. (1846) [1870]. *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. Madrid: Librería de Alfonso Durán.

Quiñones, R. et al. (2019). Environmental Issues in Chilean Salmon Farming: A Review. *Reviews in Aquaculture*, 11, 375-402.

Rousseau, J. J. (1762) [1963]. *El contrato social o principios del derecho político*. Buenos Aires: Fabril Editora.

Scheiner, M. (2017). Wasting the Rural: Meat, Manure, and the Politics of Agro-Industrialization in Contemporary China. *Geoforum*, 78, 89-97.

Schlosser, E. (2001). *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*. Nueva York: Houghton Mifflin Company.

South China Morning Post. (2008, 3 de agosto). Goldman Sachs pays US\$300m for poultry farms. <https://www.scmp.com/article/647749/goldman-sachs-pays-us300mpoultry-farms>.

Svampa, M. y Viale, E. (2014). *La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.

- Tarde, G. (2006). *Monadología y Sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- Thompson, E. P. (1974). La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. *Revista de Occidente*, 133, 54-125.
- Turzi, M. (2011). The Soybean Republic. *Yale Journal of International Affairs*, Summer/Spring, 59-68.
- Villalobos-Ruminott, S. (2019). Comunismo sucio. *Nierika. Revista de Estudios de Arte*, 15, 99-116.
- Wallace, R. (2009). Breeding Influenza: The Political Virology of Offshore Farming. *Antipode*, 41(5), 916-951.
- Wallace, R. et al. (2020). Covid-19 and the Circuits of Capital. *Monthly Review: An Independent Socialist magazine*. <https://monthlyreview.org/2020/05/01/Covid-19-and-circuits-of-capital/#en44backlink>
- Williams, G. (2020). *Infrapolitical Passages: Global Turmoil, Narco-Accumulation, and the Post-Sovereign State*. Nueva York: Fordham University Press.
- World Health Organization. (2020). Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS). https://www.who.int/health-topics/severe-acute-respiratory-syndrome#tab=tab_1

Parte III.
Experiencias, vulnerabilidades
y alternativas

La rebelión de la Naturaleza

Francisco Jarauta

En 1922, T. S. Eliot publicó *The Waste Land* (*La tierra baldía*). Ante las masacres de la Gran Guerra y el flagelo de la llamada “gripe española”, el poeta y crítico compone uno de los poemas que mejor simbolizan una época de desintegración, necesitada de un nuevo horizonte para superar el caos que invadía todos los aspectos de la vida. Ahora, un siglo después, volvemos a leer los primeros versos del poema: “Abril es el mes más cruel, criando / lilas de la tierra muerta, mezclando / memoria y deseo, removiendo / turbias raíces con lluvia de primavera”, sintiendo la cercanía de tiempos y el desasosiego en el que nos encontramos, asomados a la más difícil de las perplejidades.

Todo tiene forma de pesadilla. Todo ha sucedido tan imprevisiblemente, su acción ha sido tan veloz y devastadora, sin reconocer fronteras ni géneros ni continentes; es la primera pandemia verdaderamente global. Y se instala con su secreto bien guardado, genealogía y posibles mutaciones, escapando a la mirada y escrutinio de la ciencia. Un reto que va más allá de la magia y las religiones, desafiando el corazón de la civilización, su saber y su poder. Asistimos a una verdadera catástrofe. Es como si una nueva forma de lo Siniestro (*Das Unheimliche*) freudiano apareciera generando miedos y pánico, confinando a la humanidad mientras él viaja con la ostentación de su poder criminal. El efecto principal ha sido interiorizar el miedo,

domiciliarlo en cada uno de nosotros, generando así la peor de las sumisiones.

Este es el espacio moral en el que nos encontramos, una inversión del modelo con el que nos hemos regido en nuestra existencia. Ya no es la exigencia de libertad como principio de la vida individual y social, sino que ahora es la necesidad de seguridad, y especialmente de seguridad biomédica, la que ocupa el primer lugar de todo tipo de gestión y opción. Se trata de un giro antropológico producido por las condiciones de la pandemia que hoy por hoy domina la relación asimétrica que inspira la política del confinamiento. La distancia social que se impone fragmenta lo social y hace que el viejo teatro de la ejemplaridad –ley, ciencia, democracia, bienestar– resulte insuficiente. En su lugar crece así un nuevo tipo de control social, necesario para el nuevo pragmatismo, impuesto por los riesgos de la pandemia. Lo sabemos bien; la libertad individual solo puede basarse en la confianza pública. Y las nuevas formas de control social darán lugar a nuevos modelos de sociedad que asumirán como legítimos y necesarios los nuevos sistemas de vigilancia. ¿No corremos el riesgo de transformar el estado de excepción en regla democrática?

Una mínima perspectiva histórica nos obliga a pensar esta pandemia en el contexto de la globalización. Los múltiples avisos sobre posibles formas de epidemia, indicados por diferentes agencias e informes internacionales, dejaron de tener relevancia para una sociedad que había perdido toda memoria del riesgo de posibles infecciones, instalada en su miopía más allá de los inmediatismos del mundo actual. Nos hemos convertido en una civilización depredadora que acepta como práctica normal la destrucción de la biodiversidad, sin percibir los riesgos de los que la actual pandemia es solo un “ensayo general” antes de la catástrofe. Leo con inquietud las páginas del estudio “Plagas y pueblos”, donde el historiador William H. McNeill dice: “Siempre es posible que algún organismo parásito hasta entonces desconocido escape de su hábitat nicho y exponga a las densas poblaciones humanas... a alguna nueva y tal vez devastadora mortalidad”. Lo que sabemos es que a medida que la globalización ha

ido avanzando, también ha crecido el riesgo de propagación de enfermedades infecciosas. Y nuestro futuro está directamente relacionado con la explotación del planeta. Hace ya unos años, Ulrich Beck, en *La sociedad del riesgo*, dibujaba el panorama que nos puede ofrecer una sociedad que se pone a sí misma en peligro al olvidar las consecuencias que se derivan de sus estrategias económico-políticas. Y si Chernóbil era para Beck la expresión por excelencia del riesgo tecnológico, a partir de ese límite es que debería plantearse una reflexión sobre las condiciones de nuestro modelo civilizatorio. Muy poco después, Paul Virilio volvía a plantear la cuestión del riesgo ampliando el análisis hacia el campo genético, sugiriendo implicaciones muy cercanas a las que hoy padecemos.

Lo que está en juego es una mirada global que aborde la complejidad de un mundo sometido a procesos que están generando grandes cambios en el planeta, alterando las condiciones de sus sistemas naturales y modificando su sostenibilidad. Una activa reflexión ha recorrido estas últimas décadas señalando la urgencia de políticas que modificaran la situación de riesgo en la que nos encontramos. Desde el ya lejano Informe del Club de Roma, "Limits to Growth" (1972), al conocido Informe Brundland, "Our Common Future" (1979), pasando por las sucesivas conferencias de Río, Kioto o la última de París, han exigido la aplicación de una agenda para una nueva orientación de las estrategias macroeconómicas que definan el futuro del planeta. La situación actual exige y urge la creación de una conciencia planetaria, capaz de plantear desde la perspectiva de la época y sus dificultades un proyecto político que afronte la nueva complejidad y que construya las mediaciones necesarias.

La pandemia actual, que se ha impuesto con violencia impensable produciendo un paisaje desolador de destrucción en los campos sanitarios, sociales y económicos, nos exige una reflexión nueva entre complejidad, saber y política. En ausencia de mediaciones políticas frente a la situación, queda cada vez más en evidencia la insuficiencia de un modelo de *governance* gestionado desde el inhumano sistema de intereses, ajeno a los fines que en la tradición moderna se

habían constituido como horizonte moral. Hay que pensar en términos de humanidad. La defensa de las instituciones internacionales como la ONU resulta hoy innegociable. Qué decir del papel fundamental que la OMS va a tener en los próximos años. Se ha quebrado la ilusión óptica con la que nos habíamos acostumbrado a ver la historia, absortos en la complacencia de una cierta autosatisfacción. La muerte se ha instalado en el centro de nuestra historia y su estigma domina nuestra inocencia. Ha surgido una nueva forma del miedo, que nos va a acompañar como la sombra. Y, frente a una geopolítica del caos que nos lleva a la catástrofe, hay que reinstaurar la vida en el centro de nuestra existencia y transformar la economía hacia una protección de la naturaleza y no a su explotación. Lo que está en juego es una nueva forma de civilización. Si no es así seguirá creciendo la intemperie. Es ahora que nuestra condición humana nos resulta más verdadera y expuesta a azares imprevistos. Como decía Novalis, “La esencia de la enfermedad es tan oscura como la esencia de la vida”.

Vulnerables

Francisco Jarauta

Zygmunt Baumann, en uno de sus últimos ensayos, *We, the Global Bystanders*, daba cuenta de la condición particular que podría caracterizar el comportamiento intelectual de muchos de nosotros. Las rápidas y profundas transformaciones que ha sufrido nuestra época en las últimas décadas, la imprevisibilidad de los cambios, la agitación de los acontecimientos, etc., nos han convertido en “espectadores globales”, algo así como quien se ve obligado a situarse en la perspectiva de los hechos sin poder intervenir en ellos, una imagen que tiempo atrás sedujo por igual a pensadores europeos como José Ortega y Gasset, Paul Valéry, Thomas Mann, entre otros. Ante nosotros discurre con aceleración insospechada un tiempo en el que los grandes cambios afectan por igual a las instancias económicas, políticas, sociales y culturales del planeta. Cambios que hay que pensar en su articulación para poder situar la dirección de los mismos y sus consecuencias.

Lo que apenas hace unas décadas se presentaba como prometedor horizonte e inicio de una era dominada por los efectos de una ciencia y tecnología omnificientes –recordemos la euforia que se derivó de ciertos informes que sobre el año 2000 instituciones dedicadas al análisis de tendencias publicitaban– resulta ahora dificultad, incertidumbre, impotencia incluso, derivadas de un escenario

en el que los hechos se resisten no solo a ser interpretados, sino que se muestran cada vez más con inusitada violencia. Y por referirnos a lo más próximo, la pandemia que de forma global ha sacudido nuestro sistema de seguridades y protección, dando lugar a escenarios diversos, todos ellos marcados por la enfermedad o la muerte y, en última instancia, por una nueva precariedad que se ha instalado en nuestro mundo.

Frente a un ingenuo darwinismo social, abanderado por las previsiones edificantes y optimistas de ciertos pensadores sociales, se ha instalado en nuestra sociedad una nueva forma de pesimismo que afecta a las raíces mismas del proyecto moderno y sus declinaciones históricas. La confianza que creció en el culto a la Razón y en su poder de transformación y organización del mundo se cubre de sombras dando lugar a una especie de ansiedad volcada sobre el futuro del que no recibe ninguna respuesta. Es una nueva forma de perplejidad en la que nos encontramos y que genera un nuevo desasosiego que afecta a los dispositivos políticos, económicos y sociales. Y si antes nos resultaba difícil representar cómo serán las sociedades del futuro, ahora los interrogantes que nos formulamos se hacen más inseguros y las respuestas más imprecisas. Es en este marco de inseguridades que ha crecido la conciencia de una nueva vulnerabilidad.

Sin darnos cuenta, de la noche a la mañana, nos hemos convertido en viajeros de la línea de sombra, como decía Conrad en *El corazón de las tinieblas*. Por un lado, puede decirse que uno de los efectos de la actual crisis es dejar en evidencia la verdadera situación del mundo tras décadas de globalización. Había como un silencio pactado que protegía de manera cómplice la verdad de los hechos. Hemos asistido a una supeditación progresiva del espacio político a la razón económica, referencia última tanto a la hora de fijar las prioridades como a la de legitimar los resultados. Este cambio en el sistema de legitimación ha impuesto un nuevo pragmatismo, ajeno en sus prácticas a cualquier consideración que vaya más allá de los hechos, interpretados una y otra vez desde una perspectiva economicista. Efectos derivados de esta gestión de la globalización no son otros que las nuevas

formas de conflictos emergentes, zonas del planeta que acusan de forma dramática condiciones de vida rigurosamente inhumanas, fronteras que marcan nuevas líneas de enfrentamiento o exclusión, etc., y que constituyen hoy el mapa de una fragmentación creciente de las periferias del mundo. Es decir, una situación que se agrava día a día acumulando tensiones, riesgos, empobrecimiento generalizado y cuya lógica es solo comprensible, dice Richard Falk, desde la violencia y exclusión que el sistema genera.

Lo que está en juego es la defensa del bien común, como fundamento de la construcción de lo social en sus dimensiones más cosmopolitas. Y un primer paso es reivindicar un pensamiento crítico que, haciéndose cargo de la nueva situación y complejidad, haga posible un nuevo proyecto social pensado desde el sistema de relaciones que se hallan en la base de una nueva concepción de lo humano. Michel Serres decía que, además del *contract* social de Rousseau, necesitamos un *contract naturel*, un acuerdo que ponga fin a un largo período de guerra. Un contrato que relacione a la Humanidad entera con la Tierra e instituya un tipo de relación simbiótica y no de explotación. Para ello es necesaria una comunidad política que pueda ser reconocida como conciencia de una “sociedad mundo”. Solo así será posible construir una política capaz de hacer suyos los ideales morales nacidos de la época moderna y volverlos a pensar de forma global, es decir, para toda la Humanidad. En la crisis del proteísmo moderno y de sus metamorfosis, es urgente volver a pensar, como decía Hanna Arendt, la “condición humana” como primer presupuesto moral y desde ahí imaginar una nueva experiencia política.

Narrativas desde la pospandemia

Sentivivir la Tierra¹

Antonio Ortega Santos

Postales de una crisis civilizatoria

Desde hace tiempo discutimos, reflexionamos y soñamos sobre los procesos de transición poscapitalista, siempre desde un escenario de praxis y reflexión crítica, que afronta las secuelas de una civilización humana-capitalista de enorme raigambre depredadora. No hay futuro, el abismo ya está alojado en nuestro quehacer diario. Es la postal de una crisis sistémica de matriz antropocéntrica desde la que hemos puesto en cuestión nuestra relación metabólica y senti-pensante con los seres vivos que nos rodean. Cuestionar la vida en la tierra, desde la posición hegemónica de “especie dominante”, debe derivar en el análisis de los impactos sobre la continuidad de esos seres vivos: destrucción de biodiversidad, desaparición de memoria biocultural –como evidenciaron Toledo y Barrera 2014–, destrucción del agua, tierra, aire vida, saberes campesinos ancestrales, semillas, etc.

¹ Este texto es una versión revisada y ampliada del texto A. Ortega Santos (2020) “Somos COVID. Re-Existencias Socioambientales PostPandemia”. *Revista HALAC (Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña)*, X(92), 106.

Nos están convirtiendo, desde hace tiempo, en objetos mercantilizados de una zona franca global en la que consumimos –y pagamos por ello– afectos, colaboración, conocimientos, usos de todo, en lo que hace años O`Connor, desde el marxismo ecológico, ya describió como el intenso proceso de “mercantilización de la naturaleza”, campo de reflexión para los que nos dedicamos a la historia ambiental. Pero no este es solo un punteo, y fundamental, punto de inflexión.

Ahora nuestra capacidad para olvidarnos de nuestra necesaria conciencia de especie, una más no la única, nos sitúa ante el espejismo de la Sexta Extinción. Hemos atentando contra la Madre Tierra desde una acción colonizadora, androgénica, patriarcalizante y extractivista, desde la primacía de un capitalismo eco-racial-biocida que en los últimos siglos ha conseguido protagonizar, de forma luctuosa, una matriz histórica de antropización eurocéntrica de las formas de vida, producción y conocimiento. No todo es negativo en el pensamiento occidentalizado, pero es verdad que su “genética” imperialista no ha dejado más que extender por muchos territorios del Sur Global, episodios que no son más que epifenómenos subalternizantes de los seres y haceres de esos territorios.

Apostar por el pensar-hacer decolonial ubica nuestra praxis reflexiva en el campo de la denuncia propositiva. Activamos la mirada crítica hacia esos procesos históricos que han invisibilizado –incluso en el Norte Global, en el caso del manejo hasta hoy de los bienes comunes (Ortega Santos, 2012)– a los mundos campesinos, sujetos actuantes del manejo autoreparador y de automantenimiento de la vida en la tierra. Con la irrupción de los saberes científicos, aplicados al caso del manejo de la tierra (agricultura industrial, transgénicos, fertilizantes inorgánicos, en resumen, el ciclo de la agricultura contemporánea), los mundos campesinos se han visto amenazados y violentados territorial y ontológicamente. Toca ahora accionar decolonialidades, no solo desde praxis semióticas o epistemológicas, sino ubicar en el escenario de la futurabilidad de la vida sobre la tierra, a los saberes territoriales, campesinos, reproductivos (que no son solo productivos), vinculados a producir vida y no acumulación

financiero-especulativa, orientados a una nueva ontología del territorio (siguiendo a Escobar) para sobrevivir a los escenarios apocalípticos de pandemia y pospandemia sobre la Madre Tierra, nuestra única casa.

Nos alberga como casa común, Pachamama, pero no puede sostener los delirios de una especie autoreferenciada como hegemónica, el ser humano. Como bien indica Juan Duchesne Winter,² Bruno Latour, uno de los principales referentes teóricos del poshumanismo, declaró que el único que puede salvar al planeta de la crisis actual es la civilización occidental, cuya cuna supuestamente es Europa, pues todas las ideas que se necesitan vienen de ella. De la necesaria ruptura con unos discursos de dominación epistémica nortocéntrica, defensores de transiciones (o sea, readaptaciones *soft*) aupadas en el extractivismo socioambiental, es necesaria una “revuelta epistemológico-civilizatoria”. Desde lo que es consignado como poshumanismo, se trama una nueva forma de colonización de los cuerpos, saberes y haceres de los sures globales, una nueva forma de humillación ontológica desde los nortes, que desprecia la vida y la humanidad en su verdadero tejido territorial.

Como sabemos, ese Hombre (en referencia ontológica construida desde el patriarcado occidentalocéntrico, poseedor absoluto de la naturaleza) ha asumido la historia moderna como el universo del hombre blanco, en exclusión, no solo de todos los seres no-humanos, sino también de la mujer y de todos los no-blancos, a quienes de alguna manera considera como menos humanos. El poshumanismo parece colisionar con el pensamiento radical emancipador en la medida en que sí dialoga con las reflexiones surgidas del ecofeminismo y el ecosocialismo, así como del pensamiento indígena, que rechazan la visión patriarcal del hombre blanco capitalista egoreferencial

² https://www.facebook.com/JuanDuchesneWinter/posts/3049817558435723?comment_id=3050010371749775ynotif_id=1590944630094399ynotif_t=feedback_reaction_generic

como sujeto de la historia escrita. Sin embargo, no concurre sino superficialmente, como bien indica Juan Duchesne.

Esta ontología reduccionista ubica a los no-humanos (luego volveré con los humanos) en una dimensión que engloba todo lo que es susceptible de apropiación material, espiritual y ontológica para su inserción en el sagrado mercado (capitalista) bajo las formas también sagradas de la propiedad privada. Esta apuesta ha dado primacía conceptual a una tecnocracia de matriz capitalista-liberal en el que todas nuestras formas de vida y consumo se insertan en matrices de cuantificación *crematística*; somos despojados de nuestros modelos de relación afectiva con territorios, seres y lugares para emerger como “consumidores de vida”. A todo este modelo contribuye de forma excepcionalmente exitosa una ciencia económica, también desprovista, como hace mucho tiempo demostró José Manuel Naredo en su libro seminal *La economía en evolución* (2015), de su primaria concepción de “gestión de lo común-de la casa” para transitar, o mejor diríamos derivar, hacia una ciencia económica de sesgo cuantitativista-monetarista, mero demiurgo necesario de un capitalismo voraz (para la continuidad de esta narrativa, ver una de sus últimas obras).

Esta deriva, que construye la matriz de una economía liberal imperante, se erige en el trasunto necesario para el “asalto final a la naturaleza” en el que nos hemos visto inmersos a lo largo de los tres últimos siglos... Los modelos económicos se han construido sobre un concepto de medio ambiente (in)estudiado que ofrece divergencias desde el seno del propio paradigma (economía ambiental, economía institucional y economía ecológica) a la hora de la valoración de los bienes ambientales, bajo las fuerzas directoras del mercado (en una dimensión meramente institucional). En el otro extremo, desde la economía ecológica se consideran las formas de vida, de los recursos naturales como sujetos (no objetos) de apropiación no mensurable bajo el sistema de precios de mercado. Esta apuesta interpretativa de Naredo (2010) nos ubica en la necesidad de la ruptura/persistencia dogmática, de la construcción del carácter contra-hegemónico

(posible) de la ciencia económica (mitología del trabajo y de la producción, revisión de la mirada al concepto desarrollo en una escala trascendente que supere las brechas ecológicas y económicas hacia una aproximación multidimensional y transescalar).

El escenario al que nos conduce es complejo. Desde los movimientos ecologistas en el cambio de ciclo de los años setenta, con el emergente proceso de construcción de una percepción/conciencia sobre los desafíos ambientales, la reconciliación entre economía y ecología ha sido un reto preñado de problemáticas tanto epistemológicas como metodológicas. Si se superan los reduccionismos monetarios, la crisis ambiental como crisis civilizatoria nos coloca ante el espejo de la reconversión de las relaciones metabólicas entre sociedad y naturaleza, ante el escenario de las desigualdades territoriales, ante una necesaria desmaterialización que fracture los flujos del sistema financiero y comercial a escala global con su justificación dentro de un sistema económico mediante el uso de la violencia-militarización, tanto como herramienta de imposición como de cluster industrial global. Los sures globales en este modelo pasan de ser suministradores netos de recursos e *inputs* (siguiendo a Alfred Crosby con su concepto de imperialismo ecológico, 1988) hacia su inserción como facilitadores, también, de flujos financieros, población y recursos monetarios indirectos al ser receptores de inversión, en un círculo “no virtuoso” de deuda externa.

Este asalto se ha cimentado en una serie de vectores centrales para disponer de un “éxito civilizatorio”:

1. La modernidad capitalista se ha erigido en un entramado-red de captación de materia prima y energía que ha circulado de forma unidireccional, asimétrica e injusta desde el Sur hacia el Norte, generando un marco de desigualdad socioambiental que engendra vulnerabilidad socioambiental (no asimétrica ni en tiempo ni en espacio).
2. Los cuerpos también han sido “objetos” de enajenación por la modernidad capitalista por la vía de la acción colonial sobre

los mismos (formas de esclavitud con un tráfico de seres a la par que la materia prima o la energía) que han funcionado como suministradores de fuerza de trabajo en la *fábrica global*. Pero este escenario se ha acentuado en la considerada posmodernidad o poshumanidad (siguiendo la publicación de Juan Duchesne ya citada) en la que esta humanidad universal es llamada genérica, porque no coincide con la especie humana biológica, es decir, no se reduce al *Homo sapiens* exclusivamente, sino que incorpora las prácticas de innumerables seres que incesantemente construyen espacios de convivencia en medio de las contradicciones inevitables de lo existente. Esta es parte de las tareas de reexistencia...

3. Por último, en los escenarios para el colapso no solo las formas de producción eurocéntrica tienen un marcado carácter enajenador de espacios de producción económica, sino de producción científica. El pensamiento eurocéntrico construye una palanca de sistematización de saberes, en el que la “academia” nutre sus espacios tanto de la producción de otros saberes, convenientemente sistematizados, sino también de la invisibilización-eliminación de otras posibles formas de producción de conocimiento.

A modo de corolario, la modernidad capitalista convierte nuestros lugares de enunciación de la naturaleza como un ser ajeno a los espacios de vida, un escenario más para la necropolítica (Mbembe, 2011) en el que las vidas (humanas y no-humanas) sobre la tierra se transfiguran en objetos al servicio del intercambio económico, despojados de potencial de vida para ser concebidos como *inputs* materiales. Nuestros seres vivientes son ubicados fuera de la lupa de vida (De Sousa, 2011, 2019), al otro lado de la línea abismal en las que los Estados nación han construido las identidades ciudadanas mediante procesos de regulación-exclusión para formalizar una subalternización de las formas de vida dentro de las dualidades de la modernidad.

Postal 1. Sentires históricos de vulnerabilidad

En un texto reciente de indudable matriz divulgativa, Philipp Blom (2017) explicita, en clave histórica, la vulnerabilidad de las sociedades modernas y contemporáneas en el marco del escenario de un modelo de urbanización capitalista, con las externalidades negativas que esta forma de vida, convertida en un universal eurocéntrico implica. Ciudades comerciales, flujos materiales y comerciales, espacios de intercambio en una economía mundo, no acrecentaron las posibilidades de resiliencia social de los grupos humanos sino que incrementaron el nivel de vulnerabilidad, tanto el impacto de los ciclos del clima³ como de las acciones de producción y consumo de una sociedad capitalista cada vez más interconectada globalmente.

Siguiendo con el hito antes planteado, la civilización industrial, con su ruptura de los ciclos biofísicos de sustentabilidad de la naturaleza, ejemplifica el tránsito hacia una sociedad azotada tanto por las constricciones socioambientales del modelo (injusticia ambiental) como las externalidades negativas del mismo.

Somos una especie con alto nivel de depredación y degradación, no solo en ciclos históricos largos sino como transformadores/perturbadores de los modos de uso de los recursos a lo largo de la historia (Guha y Gadgil, 1993). Desde los cazadores recolectores como sociedades ancladas en perímetros territoriales reducidos, con un alto nivel de autosuficiencia, atenta a las constricciones ambientales, deambulamos como especie hacia modos de uso de los recursos (siguiendo la propuesta de Guha y Gadgil) hacia sistemas seminómadas o de progresiva sedentarización, con una arquitectura social de mayor complejidad, distribución geoespacial y sexual del trabajo... pero con un anclaje de depredación con el territorio que acentuó la vulnerabilidad como especie.

³ Ver la sección 2 “Climate and Environmental Changes” del reciente libro coordinado por Ana Roque y otras compañeras, 2019.

En una reciente entrevista, Eudald Carbonell Roura⁴ apuntaba como la pandemia de COVID-19 nos sitúa en la antesala de la extinción como especie. Las pandemias han existido siempre, aunque es muy difícil poder encontrar evidencias. Pero hay que tener presente que estas funcionan a partir de las cargas demográficas. No es lo mismo cuando esto afectaba a doscientas o mil personas de un territorio hasta morir todos y no quedaba ningún huésped del virus que pudiera continuar el contagio porque a muchos kilómetros de distancia ni se enteraban. Ahora, en un mundo globalizado y de grandes comunicaciones de transporte, los huéspedes, que somos nosotros, se multiplican exponencialmente.

Es una globalización con pies de barro. No es una globalización social sino una dirigida por clases extractivas y esto hace que se tienda a la uniformización del planeta cuando lo que habría que hacer es mantener la diversidad y ser capaces de integrarla, indica Carbonell Roura. Es decir, crear un consenso y que las diversas conductas y culturas humanas pudieran aportar a la nueva síntesis todo lo que sabemos y no perder memoria en el sistema. Habría que parar esta globalización, que es lo peor que estamos haciendo, y generar una conciencia crítica de especie en la educación y la formación que socialice la revolución científico-tecnológica y que incremente la sociabilidad de los grupos.

Pero no se sitúa ante un escenario de ruptura con las formas existentes de construcción social y política, ancladas en sistemas democráticos de perfil neoliberal que protagonizaron procesos históricos de ataque a otras prácticas sociales basadas en comunalidad (por lo menos, en los países del Norte Global) que quedaron invisibilizadas o

⁴ Arqueólogo y director de la cátedra de Prehistoria de la Universitat Rovira i Virgili. Actualmente es investigador principal del Grupo de autoecología humana del cuaternario de esta universidad e investigador del Institut Català de Paleoecologia Humana i Evolució Social, IPHES. Carbonell, Eudald (2020, 12 de abril). <https://www.publico.es/entrevistas/entrevista-eudald-carbonell-COVID-19-aviso-conciencia-critica-especie-proxima-humanidad-colapsara.html>

anuladas bajo la imposición de la mercantilización de la naturaleza. Como indica Eudald Carbonell, es necesaria una ruptura con las:

jerarquías, conseguir unos sistemas de cooperación y de organización mucho más horizontales y de consenso que integren todas las formas de pensar(sentir) que hay en el planeta con el objetivo de sacar siempre las mejores consecuencias. Esto ya ha pasado en nuestras culturas que se han adaptado al clima, a los crecimientos demográficos y a muchas otras cosas. Por lo tanto, hay una rica fuente de experiencia que hace que si sabemos dónde queremos ir, la podemos utilizar para generar las condiciones nuevas de nuestra especie.

Pero las vulnerabilidades se han ido apoderando de nuestro propio proceso de tránsito de vida y comunicación. Durante el confinamiento COVID-19, en muchos lugares del Norte Global, se han acentuando vectores que están en la matriz de la modernidad capitalista:

- a. Desocialización como especie, sujetos a un aislamiento como tabla de supervivencia como humanos, a la vez que (reitero, en el Norte Global) nuestro flujo de interacción tecnológica por redes sociales o formas de teletrabajo/aprendizaje *e-learning*, se han incrementado sustancialmente.
- b. Descomunalización de las prácticas de cooperación social por fuerza del confinamiento que supone un incremento de las prácticas fordistas de explotación social de la mano de ubicarnos a los seres vivos en el espacio de la taylorización de nuestro día a día de producción y de afectos sociales (De Sousa, 2011).
- c. Este aparente proceso de “consumo de masas de flujos tecnológicos no es otra cosa que un paso más en la ausencia de prácticas comunitarias de creación de conocimiento: transmitimos/producimos y consumimos ocio, formación y afectos mediante una digitalización de los sentimientos.

En una muy reciente publicación, Boaventura de Sousa (2020) nos incide en este mismo sentido ontológico de la relación entre pandemia y vulnerabilidad al consignar que la humanidad se asienta en una jerarquía de seguridad, que augura pasos hacia una nueva fragilidad de enorme transversalidad para el conjunto de la población. Esta fragilidad se asienta sobre la crisis epistémica de los tres *unicornios* de la modernidad: capitalismo, colonialismo y patriarcado (p. 14), con especial acento en el tercero de los *unicornios* al acentuar la brecha de vida por un confinamiento que aleja a las mujeres “como cuidadoras de vida” de la esfera de lo público. Es un doble confinamiento, una doble marginalidad, una doble línea abismal.

Estas líneas abismales, estas fronteras de ruptura del contrato de ciudadanía que los Estados modernos han construido con los ciudadanos asimilados, se incrementa tanto por el uso de la violencia en la imposición del sistema de confinamiento como con la precarización de los más precarios en el Sur Global. Nuestras tierras del Sur ven cómo la mano de obra informal tiene que seguir trabajando en la exposición a la pandemia, en el marco de la regulación contractual que los Estados establecen como freno a procesos de carácter emancipatorio. Nuevas formas de violencia estructural se asientan sobre los pueblos en lucha, tema que retomaré con posterioridad, sobre los habitantes de las favelas, sobre los “forzados a malvivir” en campos de refugiados, en cárceles o centros de internamiento... sobre los no-seres.

Postal 2. Caminos de re-existencia

Estamos atravesando una crisis ecológica profunda. No es reciente, viene ya de hace tiempo. Desde una perspectiva académica nortocéntrica, podríamos situar como punto de arranque de la denuncia de esta crisis ambiental el discurso sobre los límites al crecimiento que hicieron Donella y Dennis Meadows en el año 1972. Desde entonces hasta ahora, se ha seguido profundizando una dinámica económica

que crece exponencialmente, utilizando cada vez más recursos y generando cada vez más residuos. Esto ha provocado una tremenda crisis ambiental que se puede plasmar, por una parte, en una crisis de energía y materiales. No nos encontramos solamente ante el pico del petróleo sino de prácticamente todos los minerales de la corteza terrestre. Por tanto, nuestro metabolismo humano es insostenible. La cantidad de materias primas extraídas de la tierra aumentó de 22 mil millones de toneladas en 1970 a la pasmosa cifra de 70 mil millones de toneladas en 2010. Los países más ricos consumen en promedio diez veces más materiales que los países más pobres y dos veces más que el promedio mundial. Si el mundo continúa proporcionando vivienda, movilidad, alimentación, energía y agua de la misma manera que en la actualidad, para el año 2050, los 9 mil millones de personas del planeta necesitarán 180 mil millones de toneladas de materiales cada año para satisfacer la demanda. Esto equivale a casi tres veces la cantidad actual y probablemente elevará la acidificación y la eutrofización de los suelos y aguas de todo el mundo, aumentará la erosión del suelo y producirá mayores cantidades de residuos y contaminación. Europa y América del Norte, que en 2010 tenían una huella de consumo de materiales per cápita de 20 y 25 toneladas por año, respectivamente, encabezan la tabla. En comparación, China tenía una huella de consumo de materiales de 14 toneladas per cápita y Brasil, de 13 toneladas. La huella anual per cápita de Asia-Pacífico, América Latina y el Caribe, y Asia Occidental, varía entre 9 y 10 toneladas. La huella de África es inferior a 3 toneladas per cápita.

A escala global, desde el año 2000, el uso de materiales se ha acelerado rápidamente a medida que las economías emergentes como China experimentan transformaciones industriales y urbanas que requieren cantidades sin precedentes de hierro, acero, cemento, energía y materiales de construcción. Desde 1990 ha habido pocas mejoras en la eficiencia de los materiales a escala global. De hecho, la eficiencia comenzó a caer alrededor desde el año 2000. Actualmente, la economía global requiere más materiales por unidad del PIB de las que requería a principios de siglo, porque la producción se ha

desplazado desde economías eficientes en el uso de materiales como Japón, Corea del Sur y Europa, a economías mucho menos eficientes en el uso de materiales, como China, India y Asia sudoriental. Esto ha llevado a un aumento de la presión ejercida sobre el medio ambiente por cada unidad de actividad económica (CEPAL, 2016).⁵

Esta frontera civilizatoria se nos convierte en abismo civilizatorio, en suerte de extinción probable como horizonte vital, ante lo que nos urge a asumir dos conceptos de reflexión. Por un lado, la constatación de una serie de lineamientos de respuesta que se muestran conceptualmente como premisas para la continuidad como especie. En este sentido reflexivo, Boaventura de Sousa (2020) no ofrece el siguiente listado:

1. El tiempo político y mediático condiciona cómo las sociedades contemporáneas evalúan los riesgos que corren... frente al carácter irreversible de la crisis climática se responde de forma menos enérgica que ante la pandemia de COVID-19 cuando no son más que la dos caras de un mismo abismo epistémico y de especie.
2. Las pandemias no matan tan indiscriminadamente como se piensa, mujeres, líderes indígenas, trabajadores, negros, inmigrantes,⁶ líderes indígenas y ambientales⁷ mueren cada día y de forma constante a manos del capitalismo ecocida, un capitalismo que ha usado la mano de obra emigrante en los campos de Europa para atender el sistema agroalimentario, asumiendo que son no-seres, sin derechos, sin vivienda, sin papeles, en condiciones de bioesclavitud pero los mercados estaban abastecidos para el consumo masivo.

⁵ CEPAL. (2016, 20 de julio). <https://www.cepal.org/es/comunicados/la-extraccion-mundial-materiales-se-triplico-cuatro-decadas-agudiza-cambio-climatico-la>

⁶ Público. (2020, 13 de mayo). https://www.infolibre.es/noticias/politica/2020/05/13/migrantes_irregulares_situacion_Covid_19_106720_1012.html

⁷ *El Periódico de Catalunya*. (2019, 5 de agosto). <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20190805/mas-1500-activistas-ambientales-asesinados-15-anos-7583295>

3. En cuanto modelo social, el capitalismo no tiene futuro. Dado que la pandemia opera como analista privilegiado para la población que ve como el Estado –de la mano de los programas neoliberales– cada vez será menos protector ante futuros episodios pandémicos.
4. Sectores de extrema derecha o “hiperliberales” operan en estos momentos ante un escenario que limita la adaptabilidad –o eso esperamos algunos– de sus narrativas excluyentes, aunque tienden a la polarización social excluyente.
5. El colonialismo y el patriarcado están “muy vivos” y se refuerzan en contextos de crisis agudas. En 2016, la malaria mató a más de 400 mil personas, la mayoría en África, y no fue noticia. Cuerpos racializados y sexualizados están sometidos a mayor vulnerabilidad en un contexto de crisis de carácter global.
6. Frente al desmantelamiento del Estado, resurge la necesidad del mismo, que en cada país ha adoptado perfiles de bienestar diferentes, pero sobre todo necesidad de comunidad. Recomunalizar cuidados y protecciones frente a la vulnerabilidad de aquellos que el Estado ubica en la línea de No-Ser, de protección en ciclos de riesgo de vida, y sobre todo de necesidad de dotar-nos de capacidad de resiliencia comunitaria en el mantenimiento de las condiciones de vida.

Ante todos estos escenarios de hegemonía, caben los discursos contrahegemónicos desde las re-existencias del vivir, desde los cuidados, desde la vuelta a la conciencia del lugar, de la relación con lo cercano y cotidiano, desde la redefinición de la movilidad... desde una relocalización de nuestras formas de producción, consumo y excreción.

Como bien indicaba en una reciente entrevista Yayo Herrero,⁸ el modelo capitalista ya no se reproduce básicamente sobre la producción real sino sobre la economía financiarizada y una economía ficticia en base a burbujas que explotan periódicamente. El cambio climático es, dicho de una forma muy coloquial, el desajuste o el cambio de las reglas de juego que organiza todo lo vivo. Nuestro planeta Tierra, la biosfera, es un sistema completamente auto-organizado que tiene equilibrios dinámicos que van cambiando en función de las perturbaciones o variaciones que se producen en la propia naturaleza. Buena parte de las medidas que habría que tomar para afrontar la crisis ecológica pasa necesariamente por recomponer o reformular de arriba hacia abajo el metabolismo económico (Herrero, 2019). Poner en el centro la vida de todas y todos implica una redistribución radical de la riqueza (2020).

También de las obligaciones de cuidados. Existe un último elemento que explica porqué esto no está en las agendas y tiene que ver con una cuestión cultural. La sociedad occidental, desde las raíces clásicas, romanas y griegas, tiene una especie de pecado original de fondo. Un abismo ontológico entre nuestra especie y el resto del mundo vivo. Somos una especie que ha mirado siempre a la naturaleza desde la superioridad, la exterioridad y la instrumentalidad. Ese analfabetismo ecológico nos impide comprendernos como seres radicalmente ecodependientes e interdependientes.

Desde el ecofeminismo, Yayo Herrero nos plantea un diálogo en plano de igualdad, porque puede haber miradas ecologistas profundamente patriarcales, al igual que puede haber algunos feminismos que buscan la emancipación de las mujeres sobre una base antiecológica (2018). Ese diálogo nos hace comprendernos mejor como especie. Cuando se ponen en diálogo los análisis que cada uno de los movimientos hacen por separado, se vuelven mucho más fuertes.

⁸ Herrero, Yayo. (2019, 15 de mayo). Vivir en las Ciudades cada vez será más difícil. <https://www.elcritic.cat/entrevistes/yayo-herrero-los-partidos-de-izquierdas-a-veces-son-demasiado-miedosos-a-la-hora-de-hacer-frente-al-problema-ambiental-12056>

La base del ecofeminismo es entender que la subordinación de las mujeres en las sociedades patriarcales, el deterioro de la naturaleza o la invisibilidad de los procesos naturales en las sociedades capitalistas, tienen raíces comunes. Hacen falta ciclos naturales para que la naturaleza se reproduzca y también un trabajo cotidiano, que es el cuidado de los cuerpos, para que cada vida humana en solitario sea simplemente una certeza.

El ecofeminismo lo que hace es ponerle luz y dar prioridad a sujetos, a procesos y a bienes que han sido históricamente invisibilizados. Por ejemplo, mujeres que históricamente se han ocupado de forma no libre, es decir, por el hecho de vivir en sociedades patriarcales, del trabajo de cuidar cotidianamente la vida en un sistema que lo despreciaba. Un sistema que tenía como causas mayores el progreso, el crecimiento económico, el avance imparable del conocimiento y relegando el trabajo de sostenimiento cotidiano de la vida para lugares subordinados y escondidos en los hogares. Están también los sujetos esclavizados o colonizados que viven en territorios utilizados como grandes minas y grandes vertederos. Esta es la esencia de la crítica ecofeminista que, por lo tanto, acoge miradas decoloniales que creo fundamentales.

Estamos ante el reto de la construcción de re-existencias decoloniales como nos indicaba Yayo Herrero en la entrevista antes citada. Estas re-existencias tienen una serie de perfiles en cuanto a la construcción ontológica de las mismas y una serie de agendas preferenciales en cuanto a su traslación hacia un cambio socioambiental radical.

De forma más reciente, la propia Yayo Herrero nos sitúa ante el escenario pospandemia, sobre la potencialidad de la cooperación frente al individualismo negacionista de lo común.⁹ Enfrentar la crisis ecosocial va a exigir que superemos la fantasía de la individualidad y estimulemos una imaginación, bien asentada en la Tierra, los

⁹ Herrero, Yayo (2020, 27 de agosto). <https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/33195/vida-yayo-herrero-naturaleza-pandemia-crisis-ser-humano-ecologia.htm>

cuerpos y sus necesidades. Una imaginación que nos permita mirar el capitalismo desde fuera, aunque estemos dentro. Este “afuera” puede ser Gaia, como un punto excéntrico desde el que torcer el brazo del dinero. Desde ahí podemos construir una Nueva Cultura de la Tierra.

Debemos aprender también de los pueblos que nunca fueron modernos porque nunca tuvieron una naturaleza externa y ajena y, por tanto, no la perdieron ni necesitaron librarse de ella. Exigirá estimular pedagogías, racionalidades y emociones que favorezcan relaciones simbióticas centradas en la suficiencia y el reparto; que hagan de lo común y el cuidado un principio político y que involucren a todas las personas, tanto en el terreno de los derechos como en el de las obligaciones. La clave es construir comunidad con conciencia de clase, de especie y sentido de pertenencia a la vida. A fin de cuentas, como dice Galeano, “venimos de un huevo más chico que una cabeza de alfiler, y habitamos una piedra cubierta de agua y rodeada por aire que gira en torno al fuego de una estrella enana amarilla. Hemos sido hechos de luz, de tierra, además de carbono, hidrógeno y mierda y muerte y otras cosas, y al fin y al cabo estamos aquí desde que la belleza del universo necesitó que alguien la viera”.

Postal 3. SentiVivir otras epistemes con el Territorio y la Identidad de lugar

Ahora nos enfrentamos a la continuidad, consistencia y afirmación de algunos de los dilemas de Boaventura de Sousa que ya citamos. En este sentido, las cosmovisiones andinas nos nutren de la resiliencia socioambiental que en líneas anteriores indicaba como esperanza de futuro la propia Yayo Herrero: cooperación, comunidad y cuidados sociales. Estos retos sociales permiten atender desde los sures la continuidad de la vida, del sentivivir la tierra. Pero ello requiere la precondition crítica con los procesos de extractivismo, las resistencias como formas de identidad de especie con el territorio (frente

al dualismo ontológico naturaleza-individuo en el pensamiento eu-rocéntrico). Buen Vivir es un espacio contruido desde los territorios en confrontación con las formas de nacionalismo extractivista (de matriz Estado nación del Norte Global) como han manifestado Gaya Makaran y Pabel López (2019), o Fabina Li (2017) para el caso de Perú. Luchas decoloniales no como procesos de mera resistencia sino como puesta en el centro del debate las formas de gobierno y vida en el territorio, desde lógicas comunitarias que afrontan la exacción de los mercados-estados.

La invisibilización de los mundos indígenas en el marco de la modernidad capitalista ha emergido en el escenario del COVID-19 como una nueva herramienta para la desarticulación de la comunalidad, de la mano de varios artefactos socioprodutivos. Los confinamientos han supuesto una ruptura de las formas de producción y distribución agroecológica y/o de producción campesina, sacrificados en aras de la seguridad vital. Esta vuelta a la marginalidad y a un nuevo confinamiento de los mundos campesinos ha sido la palanca para volver a situar en el centro del consumo agroalimentario los intereses de las grandes corporaciones. Volvemos a una agricultura industrial hegemónica por la vía del confinamiento.¹⁰

Se han fracturado las relaciones sociometabólicas entre mundos campesinos en sí y con los mundos urbanos, fracturando las sinergias de seguridad alimentaria preexistentes en crecimiento y retornando, en el Norte Global y en muchos lugares del Sur Global, a la ausencia de seguridad alimentaria, a la ausencia de los cuidados de la alimentación que apuntaba antes Yayo Herrero. Nunca fue más evidente como la pandemia ha ampliado insustentabilidades socioambientales y de igual manera, más evidente, desigualdades en el acceso a la seguridad sanitaria, a la pandemia occidental que

¹⁰ Para un más adecuado conocimiento del impacto sobre la agroecología de la pandemia COVID-19 desde el Grupo STAND (South Training Action Network of Decoloniality) pusimos en marcha un curso abierto sobre agroecología frente al Colapso (Mayo-Junio 2020) en nuestro canal Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FhklUxSziU4y&list=PLhJHsL6L1SKxTtpLiB8lPD807yZm5heIyy&index=6>

provoca un nuevo episodio de genocidio en pueblos originarios (FAO, 2020).¹¹

En cuanto a las ontologías relacionales, que no binómicas, de construcción de saberes socioambientales decoloniales, los retos inmediatos nos guían a la construcción de saberes académicos (con especial referencia en los nortes globales, Sousa y Aguiló, 2019) en los que la Ecología de Saberes (De Sousa, 2019) defina un desaprendizaje precondicional desde el cual caminar hacia nuevas epistemes cogeneradas con las “gentes del lugar”. Esto supone un desborde epistemológico para el que los escenarios post COVID-19 puede ser un lugar propicio y fructífero.

Un segundo elemento es esta necesidad de una episteme decolonial ambiental, que supone partir del necesario convencimiento que la salida de la pandemia será verde o no será, transitando más allá de la sustentabilidad (Esty, 2019), buscando como punto de llegada una reevaluación de la resiliencia de los agroecosistemas. No es una economía verde sino una recomunalización de los espacios de vida para atender a necesidades colectivas, establecidas por valores convivenciales y no por rígidas matrices impuestas por la crematística o los mercados globales.

Un tercer y último elemento de esta ontología tiene que ver con la necesidad, aprendizaje venido desde los sures, de la fractura de la tierra como “objeto de mercado, de apropiación estetizante o como no-lugar abierto a todo de procesos extractivistas”. *Sentipensar* la Tierra (Escobar, 2014, 2016), expandir los *Pluriversos* (Kothari et al., 2019; Sousa y Martins, 2019) desde la complejidad y multiplicidad de mundos y saberes posibles, Epistemología del Sur (De Sousa y Meneses, 2019).

El último de los pasos, saltando desde las nuevas ontologías relacionales de saberes y seres, nos empuja hacia la creación de una agenda socioambiental post COVID-19 que nos llevaría hacia la

¹¹ FAO. (2019). <http://www.fao.org/indigenous-peoples/Covid-19/es/>

concreción de un escenario de transición poscapitalista, un pluriver-so/posdesarrollo siguiendo la propuesta de Kothari et al. (2019).

En lo privado, la ruptura de las jerarquías productivas en el ámbito de lo doméstico supone reconceptualizar el trabajo y los cuidados, bajo escenarios de reducción de tiempo de trabajo para reforzar la esfera de la crianza, la educación y los afectos. Esta apuesta fractura necesariamente las jerarquías del patriarcado para redimensionar desde el ecofeminismo, la ecología de lo doméstico.

En el contexto de lo público, la movilidad sostenible tiene que atenderse tanto desde un cambio hacia *slow movement*, con el uso de transporte público, bicicleta, etc., desterrando el transporte privado de los centros urbanos. En resumen, es un escenario de reducción/adaptación de producción y consumo, de mitigación de una civilización carbonífera que atiende a un corpopcapitalismo enfocado hacia un *greenwashing* del mismo, como mera internalización de los costes del ciclo metabólico dentro del sistema de precios, bajo los parámetros de economía verde. Como programa de transición poscapitalista en los nortes globales nos puede ser válido. Pero el Sur también existe.

No podemos caer en nuestra propia trampa nortocéntrica. Lo hasta aquí indicado como agenda puede tener validez localizada pero es necesario, además de la ruptura ontológica ya indicada, elaborar un camino hacia una sociología de emergencias, hacia nuevas herramientas de construcción social que se construya desde:

- a. Soberanía alimentaria comunitaria en Short Food Supply Chain, Canales Cortos de Comercialización (SFSC), como estrategia para reconectar producción campesina y consumo desde la lucha por las tierras, por las semillas, por los saberes campesinos, todos ellos atesorados con el tiempo, siendo la matriz de su memoria biocultural (Toledo y Barrera, 2014).
- b. Redefinición de los Estados bajo construcciones de pluralidad normativizada y de derechos humanos (De Sousa y Martins, 2019) con el fin de decolonizar las formas de poder, abriendo

la toma de decisiones a procesos comunitarios y multiescalares, lejos por “sanidad ciudadana” de las democracias liberales de mercado, bajo parámetros de competitividad electoral plurianual. Otras democracias radicales y deliberativas son posibles.

- c. Romper los abismos, aunar la emancipación de las luchas contra los extractivismos materiales, epistémicos y corporales que en los sures acontecen desde el propio punto de inflexión colonial. Las luchas ecológicas de los pobres (Martínez Alier, 2005) han desplegado luchas que van más allá de la justicia ambiental¹² para convertirse en luchas por la vida, por el territorio, por el lugar que requieren de ser pensadas por resistencias decoloniales. Son re-existencias en el Sur Global que denuncian el impacto de un metabolismo extractivista que aúpa las lógicas de enajenación de territorios, saberes, cosmovisiones y cuerpos.

Esta mirada se nutre de mi aspiración a superar la miopía académica nortocéntrica, en la que los saberes académicos se muestran impermeables a la convivencia con los saberes territoriales. Este aprendizaje está en el quehacer de *las otras academias del Sur Global*, de forma cada vez más extendida y ejemplarizante. Pero las esperanzas en el futuro vienen de la continuidad en resiliencia de los usos comunitarios de territorio, rompiendo con las brechas de consumo de flujos de materia y energía a escala global, en una dinámica más desigual hacia el Norte Global del consumo. No solo vale por la conversión hacia el decrecimiento de los usos en el Norte (D’Alisa et al., 2015) sino por la reconfiguración del metabolismo social a escala global, recirculando los flujos de conocimiento y materia para establecer un glocalidad sustentable. Esta apuesta solo puede pasar por la acción desde cada territorio, por el diseño de neo-ecosistemas adecuados a cada configuración del lugar, desde la conciencia en el territorio

¹² <http://www.ejolt.org/>

y la construcción comunitaria del neo-ecosistema antes indicado (Magnaghi, 2011). Esta lección aprehendida en el Norte no es más que la asunción de los saberes bioculturales en los mundos del Sur, en las cosmovisiones andinas. Aprendizajes que desalojan al hombre europeo blanco colonizador de cualquier lugar central o periférico de la creación y continuidad de la vida.

Termino con el inicio de este texto, indicando cómo la especie humana es responsable de ciclos irreversibles de cambio socioambiental, desestructurando la complejidad ecosistémica para nutrir las lógicas capitalistas. Somos aquella especie que la naturaleza no necesita para su continuidad, pero nosotros no somos viables sin ella, y sin ella, como lugar de vida, nuestra vulnerabilidad es mucho mayor. Queda como reto expandir el presente y contraer el futuro (De Sousa, 2009).

Bibliografía

Bloom, Philip. (2017). *Nature's Mutiny. How the Little Ice Age of Long Seventeenth Century Transformed the West and Shaped the Present*. New York: Norton and Company.

Carbonell, Eudald. (2020, 12 de abril). <https://www.publico.es/entrevistas/entrevista-eudald-carbonell-covid-19-aviso-conciencia-critica-especie-proxima-humanidad-colapsara.html>

Crosby, Alfred. (1988) *Imperialismo Ecológico*. Barcelona: Editorial Crítica.

D`Alisa, Giacomo, DeMaria, Federica y Kallis, Giorgos. (2015). *De-growth. A vocabulary for a New Era*. New York: Routledge Press.

De Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Una Epistemología del Sur*. México DF: Siglo XXI.

_____. (org.). (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE.

_____. (2019). *El fin del imperio cognitivo La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.

De Sousa Santos, Boaventura y Aguiló, Antoni. (2019). *Aprendizajes globales Descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria.

De Sousa Santos, Boaventura y Martins, Bruno Sena (orgs.). (2019). *El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. Madrid: Akal.

De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula (orgs.). (2019). *Knowledges Born in the Struggle. Constructing the Epistemologies of the Global South*. Nova Iorque/Londres: Routledge.

Duchesne Winter, Juan. https://www.facebook.com/Juan-DuchesneWinter/posts/3049817558435723?comment_id=3050010371749775ynotif_id=1590944630094399ynotif_t=feedback_reaction_generic

Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas Lecturas sobre Desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.

Escobar, Arturo. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Cali: Universidad Valle del Cauca.

Esty, Daniel (ed.). (2019). *Better Planet. Big Idea for a sustainable future*. New Haven: Yale University Press.

FAO. (2019). Indigenous leaders, FAO and Governments discussed indigenous territories main challenges in the face of covid-19. <http://www.fao.org/indigenous-peoples/covid-19/es/>

Guha, Ramachandra y Gadgil, Madhav. (1993). Los Hábitats en la Historia de la Humanidad. *Ayer*, (11), 49-111.

Herrero, Yayo. (2019, 15 de mayo). Vivir en las Ciudades cada vez será más difícil. <https://www.elcritic.cat/entrevistes/yayo-herrero-los-partidos-de-izquierdas-a-veces-son-demasiado-miedosos-a-la-hora-de-hacer-frente-al-problema-ambiental-12056>

Herrero, Yayo (2020, 27 de agosto de 2020). <https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/33195/vida-yayo-herrero-naturaleza-pandemia-crisis-ser-humano-ecologia.htm>

Herrero, Yayo et al. (2018). *La Vida en el centro. Voces y Relatos Ecofeministas*. Madrid: Ecologistas en Acción-CEGAL.

Herrero, Yayo, Cembranos, Fernando y Pascual, Marta. (2019). *Cambiar las gafas para mirar el mundo*, Madrid: Ecologistas en Acción.

Kothari, Ashish et al. (2019). *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books.

Li, Fabiana. (2017). *Desenterrando el conflicto. Empresas, mineras, activistas y expertos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Magnaghi, Alberto. (2011). *El Proyecto Local. Hacia una conciencia del lugar*. Barcelona: UPC.

Makaran, Gaya y López, Pabel. (2019). *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*. México: UNAM-Bajo Tierra Ediciones- Plural Editores.

Martínez Alier, Joan. (2005). *El Ecologismo de los Pobres*. Barcelona: Icaria.

Naredo, José Manuel. M. (2010). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.

_____. (2015). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI.

Mbembe, J. A. (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.

Ortega Santos, Antonio. (2012). El comunal imaginado. De la Transición en los usos de la propiedad comunal en el siglo XX. *Historia Agraria*, (58), 73-112.

Roque, Ana Cristina, Brito, Cristina y Veracini Cecilia. (2020). *Peoples, Nature and Environments. Learning to Live Together*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishings.

STAND. (2020). Agroecología frente al Colapso (Mayo-Junio 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=FhklUxSz1U4y&list=PLh-JHsL6L1SKxTtpLiB8lPD807yZm5heIyy&index=6>

Toledo, Victor Manuel y Barrera-Bassols, Narciso. (2014). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Popayán: Editorial Unicauca.

La cruel pandemia, crisis de la modernidad y agudización de la crisis alimentaria en el mundo

Luchas y salidas comunes

Narciso Barrera Bassols, Manuel González de Molina, José Nelson Montoya Toledo, Olga Isela Morales Villeda y Shantal Meseguer

Esta es la encrucijada de la historia: o la muerte o la simbiosis.

Michel Serres, El contrato natural

La cruel pandemia, una pequeña pero dolorosa encrucijada

La gravísima situación que tanto el mundo como nuestra región latinoamericana están enfrentando en cuanto al veloz ensanchamiento y profundización de la pandemia producida por el COVID-19, responde a un conjunto complejo de impactos enmarcados en el mismo proyecto de modernidad, instalado como estructura dominante que asocia manifestaciones de una crisis sin precedentes, que va más allá todavía de las desigualdades generadas por el propio sistema capitalista, y que se despliega en todos los órdenes de la vida, dando como resultado una pandemia de características planetarias y de consecuencias sistémicas, aun impredecibles (CLACSO, 2020).

Las violencias estructurales de la modernidad han desencadenado una crisis civilizatoria, crisis entretejida que no puede ser comprendida desde el pensamiento fragmentado y lineal –propio del sistema hegemónico– sino desde la perspectiva sistémica y de la complejidad. Hoy, aunado al cambio climático y a la destrucción de ecosistemas, el sistema agroalimentario industrial hegemónico, ineficiente y contaminante, que promueve la mercantilización de la comida, está agudizando, de manera grave, problemas de salud asociados a la alimentación, la destrucción de formas de vida colectivas y comunitarias, y genera, como consecuencia, una polarización y desigualdad social y económica sin precedentes. En este cruel panorama se nos presentó el COVID-19 para terminar de develar el rotundo fracaso del proyecto de modernidad, su agricultura industrial y su sistema agroalimentario hegemónico (Taibo, 2014). En este sentido, la pandemia que hoy nos azota no es más que un reflejo de una crisis global más amplia que ya es de carácter civilizatorio, constituye una pequeña muestra que anuncia otras de mayor gravedad y contundencia (Fernández, Durán y González Reyes, 2014; Álvarez Cantalapiedra, 2019).

Es necesario recurrir a una revisión histórica para encontrar las pistas que nos lleven a comprender la naturaleza de esta situación emergente. Las epidemias han surgido en contextos de poblaciones sedentarias y hacinadas, en los que de manera simultánea se lleva a cabo la destrucción de los ecosistemas y hábitats de las especies silvestres, y su desplazamiento por monocultivos y animales domesticados. De esta manera, los patógenos propios de estos animales fueron mutando lentamente hasta alojarse en los seres humanos; el caso más reciente lo tenemos en las gripes aviar y porcina, que pasaron de estas poblaciones animales, hacinadas en centros de producción de alimentos hacia las poblaciones humanas que consumen estos productos (Wallace, 2016). Este proceso zoonótico está magnificado en las modernas ciudades, en las que habita el 70% de la población mundial. La agricultura industrial y la ganadería intensiva de confinamiento favorecen el desarrollo de patógenos mutados que

pasan a las poblaciones humanas, con frecuencia mal alimentadas, con índices de desnutrición debido a la carencia de minerales y otros nutrientes, con dietas cada vez menos diversas y ultraprocesadas. Estas condiciones propician sistemas inmunológicos deprimidos y más susceptibles al ataque de los microorganismos patógenos como el coronavirus COVID-19. Pero, ¿qué nos toca hacer frente a ello?

La emergencia de las agroecologías frente a la debacle del sistema agroalimentario corporativo

Quando seamos capaces de imaginar el planeta como nuestro hogar común y a la naturaleza como nuestra madre original, a quien le debemos amor y respeto. No nos pertenece. Le pertenecemos a ella. Cuando superemos esa cuarentena, del virus seremos más libres ante las cuarentenas provocadas por las pandemias.

Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus*

Desde hace décadas, la agroecología ha llamado la atención sobre los riesgos e inviabilidad de mantener un sistema agroalimentario industrializado y ha ofrecido –gracias al trabajo de agricultores, investigadoras, movimientos sociales, pueblos campesinos u originarios, nuevos campesinados urbanos y juventudes que retornan al campo– una serie de alternativas al sistema agroalimentario hegemónico, pero también al sistema político-económico prevaleciente (Rosset y Altieri, 2018). La seguridad y soberanía alimentarias han sido enarboladas mediante el diseño de agroecosistemas sustentables, la creación de sistemas agroalimentarios alternativos, redes de consumo y mercados solidarios en circuitos cortos; todo esto, mediante el intercambio de conocimientos, saberes y experiencias con métodos horizontales, la protección de la diversidad biocultural y planteamientos científicos que retan o evidencian los preceptos de la

ciencia occidental y su pliegue al mismo sistema global y hegemónico (López y López, 2003).

En este sentido, las consecuencias sistémicas de la pandemia del COVID-19 que, como toda crisis o punto de ruptura, también dan cuenta de procesos que se bifurcan en la búsqueda de posibles salidas –en plazos de corta, mediana y larga duración (IPES-Food, 2020)– y que resultan hoy una “cruel pedagogía” que nos revela el empeoramiento de la ya de por sí grave situación a la que ha sido sometida la población mundial, mediada por la incapacidad del Estado para responder ante tal emergencia (Robinson, I, II, II, 2020). Es revelador reconocer que el mundo ha vivido durante los últimos cuarenta años en un estado de crisis permanente, tal y como lo sugiere el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 19). Dicha situación se agrava más con la expansión de la pandemia, legitimando la aguda y catastrófica concentración de la riqueza y, de seguir así, la inminente profundización de la crisis ecológica. En este sentido, la prolongación del injusto sistema agroalimentario global o corporativo, al adaptarse a estas nuevas condiciones pospandemia a las que se les ha llamado “la nueva normalidad”, ofrece solamente un único y controlado camino en el que intentarán consolidarse las grandes corporaciones, emulándose como garantes de la seguridad alimentaria, para sostener el sistema global en su conjunto. Más de lo mismo, pero actualizado sendero con sus agravadas consecuencias.

En sentido contrario, las enseñanzas de esta “cruel pedagogía” resultan camino fértil para fortalecer los sistemas agroalimentarios alternativos impulsados por las agroecologías, como más adelante veremos. En el corto plazo, las consecuencias resultantes del COVID-19 ampliarán la injusticia alimentaria de múltiples maneras: desabastecimiento, reducción drástica del acceso a alimentos por carencia de medios económicos, ensanchamiento de la pobreza, enfermedades y hambruna para un creciente sector de la sociedad global. Sin embargo, las enseñanzas que aparecen y devendrán de ello posibilitan, frente a la coyuntura, el fortalecimiento de transiciones en camino hacia las soberanías alimentarias localizadas, su

masificación a partir de la necesidad de cuidar la vida y los territorios en donde esta se recrea, y con ello el fortalecimiento y escalamiento de otros mundos alimentarios posibles (Altieri y Nichols, 2020; Mier y Terán et al., 2018; Ferguson et al., 2019; Zibechi, 2020). De la pandemia y sus impactos resultan, entonces, opciones para reorientar derroteros a favor o en contra de la vida misma. Ello posibilitará activar la imaginación colectiva y la capacidad política detentada por quienes desean cuidar la vida comunitaria en toda la extensión de la palabra (Lianke, 2020; Roy, 2020; CONAIE, 2020). Este bifurcado sendero abrirá o crispará tensiones y disputas, batallas por venir; sin embargo, el espectro de alternativas posibles permite mirar horizontes de utopías realizables y cuyos ejemplos demuestran que el futuro está aquí y ahora, enraizando nuevas formas de vivir, comer, sanar y amar para resistir, confrontar la crisis y alimentar el hambre por la vida con dignidad y justicia (Pacto Ecosocial del Sur, 2020; Svampa, 2020; Holt-Giménez y Patel, 2012).

La crisis global que hoy nos afecta, nos ha comprometido a profundizar nuestra reflexión y práctica renovadora frente a los retos que se avecinan para salir de ella, con la idea de reaprender –mediante el diálogo, el debate y la escucha– a repensarnos y reconstruir formas comunes de vida social. Salud, reproducción, dignidad y esperanza deberán tener como centro los cuidados de la vida personal y colectiva (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011) y a quienes cuidan. Por ello mismo, resulta necesario responder a la emergencia actual y a la de la pospandemia, ya que consideramos que, en el corto plazo, se acentuará una crisis alimentaria, socioecológica y económica, así como la emergencia de sistemas gubernamentales más autoritarios y nuevas formas de control de la población, y de embate contra los movimientos sociales, dada su incapacidad para resolver el aumento de las demandas por el bienestar y la garantía de los derechos. Ante esto, el pluriverso de movimientos por la soberanía alimentaria y los de defensa del territorio se verán amenazados aun cuando sus perspectivas, conocimientos y prácticas que abonan para mitigar y

superar la crisis, resultan cruciales, pues nos va la vida en ello (Prats, Herrero y Torrego, 2016).

¿Qué es la agroecología, o mejor dicho, que son las agroecologías?

Históricamente, las pandemias han obligado a los seres humanos a romper con el pasado e imaginar su mundo de nuevo. Esta no es diferente. Es un portal.

Una puerta entre un mundo y el siguiente.

Arundhati Roy, *La pandemia en el portal frente al portal*

El mundo se encuentra inmerso en una profunda crisis de naturaleza global, conformada por diferentes dimensiones que incluyen la ecológica, la social, la económica, la cultural, la política y la ética; una problemática compleja considerada como la crisis de la modernidad (Touraine, 1994). Dicha crisis resulta de una abigarrada combinación de una multiplicidad de crisis entretajadas e indisolubles a nivel planetario; esa complejidad incluye la pérdida de orientación y sentido de la ciencia, la técnica y la producción/consumo; todas centradas en el paradigma del desarrollo con crecimiento para el progreso y la mercantilización del conocimiento, llevando a la humanidad al abismo. Esta combinación multidimensional de la crisis permite señalar que su carácter global es la evidencia más generalizada y tangible de la crisis del proyecto civilizatorio occidental o moderno (Morales, 2011).

El sistema agroalimentario global se encuentra también, y como consecuencia, en una crisis severa provocada por el agotamiento de sus posibilidades productivas, por sus efectos ambientales, en salud y sociales, y por su incapacidad para cumplir las tareas para las que fue retóricamente diseñado y posicionado como el único posible.

Mientras que una franja muy importante de la población mundial no alcanza las calorías mínimas para el mantenimiento de su organismo, convirtiendo el hambre y la desnutrición en un fenómeno estructural, amplios sectores de la población de países ricos y pobres están afectados por sobrealimentación o mala nutrición, sufriendo graves problemas de salud y suponiendo un extraordinario gasto a los de por sí ya desmantelados sistemas sanitarios nacionales, entre otros de bienestar o seguridad social (Bello, 2012; González de Molina, 2011).

No obstante, como mencionan Toledo y Ortiz (2014), esta crisis civilizatoria encuentra su contraparte en el surgimiento, multiplicación y expansión de proyectos alternativos realizados por diversos conglomerados sociales a escalas local, municipal, regional, nacional e internacional (por ejemplo, su integración en la Vía Campesina), que aparecen en calidad de propuestas contrahegemónicas y emancipadoras al proceso global de deterioro ecológico, alimentario y social que predomina en gran parte del planeta (Holt-Giménez, 2011). En general, estos proyectos son consecuencia de la resistencia social y tienen varios rasgos compartidos, como el ser enarbolados bajo formas de democracia participativa, desarrollados de manera relevante por mujeres, jóvenes y pueblos indígenas, con apoyo de científicas, técnicos y ambientalistas comprometidos políticamente, realizados mediante prácticas ecológicamente adecuadas y bajo modalidades colectivas de organización productiva y de consumo culturalmente adoptados, que ponen en práctica economías solidarias de circuitos cortos, que se manifiestan de muy diversas maneras y que incluyen una gama compleja de diversos actores en su participación (Toledo, 2019).

Estos proyectos sociales confluyen en variadas zonas rurales y urbanas de México, de Latinoamérica y del mundo, vinculados nominalmente, de manera ideológica o mediante la práctica cotidiana con la agroecología, considerando las definiciones más recientes e integradoras del concepto y enfoque (Toledo y Barrera-Bassols, 2017). Debido a ello, es importante mencionar que existen diversos

conceptos de la agroecología como una inter-ciencia basada en el diálogo o en el inter-conocimiento, como un conjunto de prácticas que se realizan de manera cotidiana, así como un movimiento social con componentes políticos fuertemente enraizados en los territorios (Wezel et al., 2009; Giraldo y Rosset, 2017, entre otros).

La agroecología es tanto una ciencia nutrida por un pluriverso de saberes como un conjunto de prácticas. Como ciencia se basa en la aplicación de la ecología al estudio, diseño y manejo de agroecosistemas sustentables (Altieri, 2002). Sin embargo, aún requiere de la necesaria y cabal comprensión de las ontologías relacionales procuradas históricamente por la pluriversidad de mundos, más allá de la concepción moderna y occidental basada en el argumento de que el mundo-está-hecho-de-un-solo-mundo (Escobar, 2019). Sin embargo, un objetivo principal de esta agroecología es ir más allá de las prácticas agrícolas alternativas para desarrollar agroecosistemas, paisajes y territorios centrados en la pluriactividad, en el ensanchamiento de la agrobiodiversidad con una mínima dependencia de agroquímicos e insumos de energía, y en el diseño de sistemas agroalimentarios alternativos basados en un manejo integrado de sus diferentes actividades y procesos (producción, distribución, transformación, intercambio y consumo), todos adaptados, mejorados y situados con el fin de conseguir soberanías alimentarias, en salud, energéticas y de cobijo en el territorio, y en diversas etapas de transición (Altieri, 2002).

Altieri y Toledo (2011) mencionan que los sistemas agroecológicos están profundamente arraigados a la racionalidad ecológica de la agricultura tradicional. En este mismo sentido, Toledo y Barrera-Bassols (2008) demuestran que existen muchos ejemplos de sistemas agroalimentarios de carácter campesino que, a lo largo de la historia y hasta hoy, han sido exitosos y resilientes debido al mantenimiento y enriquecimiento de la diversidad de semillas, cultivos, animales domesticados, manejos agroforestales y al uso múltiple de sus paisajes. Todo mediante el mantenimiento y mejora de las condiciones edáficas, de sistemas de gestión del agua, de las prácticas de agrobiodiversidad y, como resultado de esta compleja trama de

conocimientos y prácticas, la recreación de una diversa culinaria adaptada culturalmente, caracterizada por los ciclos estacionales y rica en nutrientes y sabores.

Así, también la agroecología atiende las necesidades alimenticias a partir del fomento de la autosuficiencia basada en un metabolismo socioecológico centrado en lo orgánico, promoviendo la producción de alimentos en las comunidades y sosteniendo economías campesinas mediante intercambio o comercialización en circuitos cortos (González de Molina y Toledo, 2011). Este es un enfoque inacabado que privilegia mucho lo local, al estar encaminado al abastecimiento de los mercados locales que acortan los circuitos de producción y consumo de los alimentos, evitando así el dispendio de energía que implicaría el traslado desde lugares distantes (Altieri y Toledo, 2011).

De esta manera, los ámbitos de estudio y acción de la agroecología se han ampliado considerablemente al pasar de los agroecosistemas al sistema agroalimentario en su conjunto, al transitar del terreno netamente agrario al terreno político-territorial (González de Molina et al., 2020). Por ejemplo, los nuevos proyectos agroecológicos tienen en común: la producción de alimentos en diversos contextos (rurales, urbanos, periurbanos); la producción de alimentos sin residuos tóxicos; la creación de redes solidarias de productores y consumidores y de la emergencia de prosumidores, es decir, de colectivos y personas que consumen lo que producen; la generación de nuevas formas y nichos de mercado mediante la regeneración de sinergias que sostienen sistemas alimentarios de circuitos cortos y no basados exclusivamente en intercambios monetarios, en el intercambio de bienes comunes mediante acciones de reciprocidad comunitaria; la generación de espacios en donde se construye y reconstruye el tejido social, se fomenta la colectividad y el cooperativismo, y en donde se intenta reconstruir una ciudadanía más informada y con conciencia político ambiental. Así, han emergido nuevas definiciones más integradoras del concepto de agroecología basadas en las personas, colectividades, convivialidades y de carácter político (Giraldo, 2016).

Un ejemplo de ello es la definición de Gliessman et al. (2007), para quienes la agroecología es “la aplicación de los conceptos y principios ecológicos al diseño y manejo de sistemas alimentarios sostenibles”, que significa, por un lado, ampliar su objeto de estudio a todos los procesos involucrados en la alimentación, cuestión absolutamente necesaria para un enfoque amplio y complejo del problema. Ciertamente, la principal vocación de los sistemas agrarios es la producción de alimentos, pero la solución integral va desde la producción hasta el consumo, “desde la huerta a la mesa”, pues esta mirada del problema alimentario es esencial para el diseño y escalamiento de sistemas agrarios sustentables (González de Molina, 2013).

Su vocación es el análisis de todo tipo de procesos agrarios en su sentido amplio, donde los ciclos minerales, las transformaciones de la energía, los procesos biológicos y las relaciones socioeconómicas son investigados y analizados como un todo (Altieri, 1995). Esto incluye la comprensión cabal del sistema agroalimentario hegemónico global y sus impactos, y también de aquellos que ofrecen conocimientos y recursos técnicos para su adaptación e innovación hacia sistemas agroecológicos basados en el territorio, adaptados culturalmente, justos y soberanos. Por eso hablamos de agroecologías en plural, o de la existencia de un pluriverso de agroecologías en marcha, configuradas y enarboladas por sectores de la sociedad que están en movimiento hacia la construcción de otros mundos posibles; mundos en transición, mundos en transformación.

Las agroecologías son, además, tal y como lo menciona Sevilla (2018), estrategias de enfrentamiento al desarrollo del capitalismo en el cuidado de lo que nosotros entendemos como naturaleza, sostenidas por formas de acción colectiva que buscan descentrar la lógica del lucro del mercado. La dimensión política de la agroecología es esencial, pues una agricultura ecológica despolitizada se adapta o es cooptada fácilmente por el agronegocio. Las agroecologías ponen la vida en el centro con todo lo que implica, resultando culturas de los cuidados (de la tierra, de los seres vivos y del planeta), con una muy amplia y profunda participación de las mujeres y de la comunidad o

el colectivo. En ese sentido, las agroecologías son políticas, o no son agroecologías (Toledo y Barrera-Bassols, 2017).

Las agroecologías son políticas, o no son agroecologías

*Llamamos a no perder el contacto humano.
Sino cambiar temporalmente las formas para
sabernos compañeras, compañeros, compañerosas.
Hermanos, hermanas, hermanoas.
Las palabras y el oído con el corazón.
Tienen muchos caminos, muchos modos.
Muchos calendarios y muchas geografías
para encontrarlos. Y esta lucha por
la vida puede ser uno de ellos.*

EZLN, *Voces en tiempos de pandemia. Frente al portal*

¡Movimientos alimentarios del mundo, uníos!, señala el título de un libro que da cuenta de un creciente número de acciones colectivas en defensa de una comida sana, una soberanía alimentaria y, muchos de ellos, especialmente en América Latina y en México, en defensa de la soberanía territorial. Frente a los perversos efectos causados por el sistema agroalimentario industrial –hegemónico y global– en la salud del planeta y de los miles de millones de personas que la habitan en la actualidad, dichos movimientos han adquirido una enorme relevancia política debido al ensanchamiento del hambre y la enfermedad, la erosión de los suelos, la deforestación y la pérdida de tierras y los territorios ancestrales. En razón de ello, las agroecologías han puesto en escena un enfoque transdisciplinario e intercultural que propone la restauración de los sistemas agroalimentarios locales y territoriales centrados en volver a vincular los paradigmas de la agronomía y de la ecología como una suerte de biomimesis, esto es, el acto de imitar a la naturaleza como camino hacia la reconstrucción

de los sistemas productivos humanos, con el fin de hacerlos compatibles con la biosfera, a decir del filósofo Jorge Riechmann. Algo que bien conocen nuestros pueblos ancestrales y que, pese a las múltiples formas de epistemicidio, resiste y se renueva en ámbitos cada vez más íntimos.

Las agroecologías como interconocimiento restablecen dichos vínculos asumiendo dos postulados. El primero de ellos es el reconocimiento de que la naturaleza, tal cual la concebimos ahora, es el resultado de un largo y abigarrado proceso de experimentación para la continuación de la vida, cuya inteligencia y capacidad de adaptabilidad, ante la azarosa sorpresa, ha logrado sostenerse a lo largo de miles de millones de años, favoreciendo el ensanchamiento de la biodiversidad y lo que esto implica. El segundo postulado reconoce que, a lo largo de la historia humana, nuestra especie ha sido capaz de adaptarse a dicha complejidad e inclusive enriquecer mediante su inteligencia y habilidades la diversidad de la vida, creando nuevas especies, paisajes, conocimientos y ontologías. Dicha memoria biocultural reside, fundamentalmente, en los pueblos y comunidades agrarias que, al tener una relación directa con lo que denominamos como naturaleza –o los más que humanos– han sabido recrear dicha riqueza que se representa como agrobiodiversidad, bajo complejos procesos de recreación biomimética. Así, y aunque la agroecología como un abigarrado tejido de inter-saberes es una novel interdisciplina/práctica en construcción, su definición más avanzada es la que postula como sus principales fundamentos epistemológicos, su ineludible vínculo entre conocimientos, prácticas o vida cotidiana y movimientos sociales.

Las agroecologías como prácticas territorializadas o situadas incluyen la reorganización de los tejidos sociales, la recuperación de la memoria biocultural o su adaptación como una especie de etnogénesis, y el reforzamiento de lo colectivo fortalece los vínculos comunitarios en defensa del bien común. Pero fundamentalmente resultan actividades emblemáticas en la reorganización de nuestras formas o estilos de vida que, frente a la crisis ecológica y civilizatoria –y las que

hoy sufrimos con esta cruel pandemia– fortalecen la autocontención frente al derroche como sentido precautorio en la preservación de la vida. En este sentido, la soberanía alimentaria como un derecho humano es fundamentalmente de orden político. Este derecho inalienable conduce a nuevas formas de valoración del sentido de vivir bien y con dignidad que, junto con los derechos a las soberanías energéticas, en salud y de cobijo, constituyen las narrativas y prácticas que enarbolan los movimientos sociales de un creciente número de colectivos en resistencia y defensa de la tierra, la alimentación y el territorio, tanto en las ciudades como en el campo. Y es aquí en donde el pluriverso de agroecologías –como inter-saberes, prácticas y movimientos sociales situados– juega un papel estratégico al convertirse en nuevos paradigmas sociales que se están popularizando, masificando y articulando, como lo señala el título del libro arriba mencionado, al exclamar ¡Uníos!

Agroecología y política se revelan, entonces, como una comunión inextricable, debido a que el acto de comer es un hecho político y cultural inconmensurable. O puesto de otra manera, todo acto humano –y no humano– pasa por el estómago. Es así que el vínculo entre las agroecologías, lo político y el despliegue de las políticas territorializadas, ha requerido de un esfuerzo de síntesis que supera el énfasis inicial, dirigido exclusivamente a la averiguación técnica, centrada en la parcela y en el humano como productor o productora. La agroecología política comprende un novedoso, aunque incipiente, enfoque transdisciplinario que no solo permite el necesario estudio crítico del sistema alimentario agroindustrial hegemónico, con sus entramados institucionales y financieros y sus múltiples impactos que afectan la salud ecosocial, sino que también afianza las articulaciones entre academia y movimientos sociales al proveer de instrumentos para el análisis de las articulaciones entre diferentes actores involucrados, sus maneras institucionales de actuar y sus reivindicaciones económicas, políticas y culturales. En síntesis, la agroecología política emerge como un enfoque inter-saberes que privilegia el análisis para el fortalecimiento de las transiciones agroecológicas

que enarbola el muy diverso movimiento social en defensa de la vida digna, especialmente en América Latina. Pero, ¿cuáles son los fundamentos teórico conceptuales de la agroecología política?

¿Qué es la agroecología política? La definición más simple es la aplicación de la ecología política al campo de la agroecología o el maridaje entre ambas. Si la ecología política estudia el cambio socioecológico en términos políticos e institucionales, podríamos decir que la agroecología política es la interdisciplina que se ocupa del diseño y producción de acciones, instituciones y normas tendientes al logro de la sustentabilidad agraria. Pero la agroecología política no es solo un campo de investigación. Es también una ideología que, en competencia con otras, se dedica a difundir y disputar la hegemonía de una nueva forma de organizar los agroecosistemas –o la relación entre humanos y no-humanos– basada tanto en el paradigma ecológico, en la sustentabilidad como en la crítica de colonial y antipatriarcal.

El vínculo entre lo político, las políticas y las agroecologías resulta inextricable. Sin embargo, la necesidad de lo político y las políticas, y todo lo que conlleva, no ha sido completamente interiorizada por los distintos actores que conforman el movimiento agroecológico latinoamericano. Entre tanto, las visiones puramente “técnicas” de la agroecología científica se vuelven cada vez más influyentes. O bien, el emergente proceso de cooptación de sus paradigmas y prácticas por parte de las corporaciones en búsqueda del ensanchamiento de su perversa acumulación y despojo, que se acelera con la pandemia para reproducir su propia lógica imperial (Alonso-Fradejas et al., 2020). Ignorar lo político y la política, o relegarlas a un lugar secundario, impide que las experiencias agroecológicas –habitualmente confinadas en el ámbito del predio o a la suma de la comunidad– alcancen la amplitud, el tamaño y las fuerzas necesarias para devenir en alternativas al régimen alimentario dominante. Por eso, resulta necesario establecer un marco común para la acción colectiva agroecológica, para sentar las bases teórico-conceptuales y metodológicas para la elaboración de estrategias

agroecológicas que tomen en cuenta los diferentes niveles en los que se considera la acción colectiva y los diferentes instrumentos con los que esta se puede desarrollar. El análisis de la importante experiencia ya acumulada en este ámbito a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe debe ser una de las tareas principales a realizar de manera dialógica. Esto responde a la creciente demanda y diversificación del movimiento agroecológico en la región, cada vez más involucrado en ámbitos de actuación que exceden la finca o la comunidad, entre ellos los movimientos feministas, estudiantiles, ambientalistas en sus intentos por repolitizar los distintos ámbitos de la vida.

¿Qué papel juegan las mujeres, los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinas y campesinos en las transiciones agroecológicas y su escalamiento? ¿Cuáles son las narrativas y prácticas de estos sujetos políticos? ¿Cómo se organizan e inciden en las transformaciones alimentarias y territoriales? ¿Qué papel juegan y cómo podrían incidir de manera efectiva en la construcción de planes agroecológicos a diversas escalas y su rol frente a la creación de los programas nacionales de agroecología, para su propio beneficio? ¿Por qué sus luchas constituyen la vanguardia de los movimientos sociales, tanto en el campo como en la ciudad, pero también la retaguardia de prácticas que se están haciendo desde hace tiempo y que ahora se visibilizan cada vez más en lugares impensados? Sin duda alguna, estas y otras preguntas requieren de un análisis desde la agroecología política y constituyen el eslabón de una necesaria pero creciente y urgente vinculación política entre academia, práctica y movimiento social.

Un breve pero corazonado cierre

*Proyectar una salida a esta crisis que no sea
una vuelta atrás a la salvaje normalidad capitalista,
sino un camino hacia la sociedad distinta.*

*Ello será posible si tomamos lo mejor
de nosotros como pueblos,
los lazos comunitarios
y de unidad popular territorial,
y regional, que alimentemos durante esta batalla.*

*Serán parte del tejido que construya
los horizontes de transformación del Abya Ayala.*

Conaie et al., Llamamiento de los pueblos originarios, Afrodescendientes y las organizaciones populares de América Latina.

Frente al Portal. Voces en Tiempos de Pandemia, 2020

Vivimos momentos de encrucijadas que se entretajan indicando nuevos o renovados derroteros en una situación cada vez más riesgosa, que nos interpela a ensanchar los tejidos de la vida para seguir criándola. Los caminos de dicha bifurcación están ya aquí y ahora, pues no habrá justicia global sin justicia cognitiva y ontológica. Reducir los efectos de esta pandemia es ampliar los horizontes civilizatorios y esto resulta imprescindible, simplemente porque se nos va la vida. Frente a esto, nuevas preguntas surgen hoy por la pandemia de COVID-19 que sufrimos y otras que se piensan como resultado posterior de esta cruel coyuntura, sus efectos en las interacciones sociales y de ecoddependencia, así como la inminente crisis alimentaria por venir en el corto plazo. Si bien esta “cruel pandemia” que nos azota agudizará el hambre, la enfermedad y la pobreza, también, por sus mismos impactos y como un “cruel aprendizaje o pedagogía”, posibilita una coyuntura crítica que, en principio, favorecería las transiciones agroecológicas enarboladas por los movimientos sociales articulados de manera creativa por la acción colectiva del creciente

número de agroecólogas y agroecólogos con pensamiento crítico, formados en instituciones, en la práctica o en los propios movimientos, comprometidos con la transformación radical de nuestra región y la del planeta entero. En este sentido, el pluriverso de agroecologías políticas nos conduce a corazonar un mundo en donde quepan muchos mundos (agroecológicos). Y por eso, reiteramos ¡Movimientos alimentarios del mundo, uníos ahora!

Bibliografía

Alonso-Fradejas, Alberto et al. (2020). Agroecología chatarra. La captura corporativa de la agroecología. Resumen ejecutivo: Amigos de la Tierra Internacional, Transnational Institute y Crocevia. https://www.tni.org/files/publication-downloads/37_foei_junk_agroecology_full_report_esp_lr_0.pdf

Altieri, Miguel Ángel. (1995). *Agroecology: the science of sustainable agriculture*. Boulder: Westview Press.

_____. (2002). Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments. *Agriculture, Ecosystems and Environment*, 93(1-3), 1-24. [https://doi.org/10.1016/S0167-8809\(02\)00085-3](https://doi.org/10.1016/S0167-8809(02)00085-3)

Altieri, Miguel Ángel y Toledo, Victor Manuel. (2011). The agroecological revolution of Latin America: rescuing, nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. *Journal of Peasant Studies*, (38), 587-612. <https://doi.org/10.1080/03066150.2011.582947>

Altieri, Miguel Ángel y Nichols, Clara Inés. (2020). La agroecología en tiempos del Covid-19. Observatorio Social del

Coronavirus. Pensar la pandemia: CLACSO. <https://www.clacso.org/la-agroecologia-en-tiempos-del-Covid-19/>

Álvarez Cantalapiedra, Santiago. (2019). *La gran encrucijada. Crisis ecosocial y cambio de paradigma*. Madrid: Ediciones HOAC.

Bello, Walden. (2012). *Food wars. Crisis alimentaria y políticas de ajuste estructural*. Barcelona: Virus Editorial.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). (2020). Pensar la pandemia. Observatorio Social del Coronavirus. <https://www.clacso.org/pensar-la-pandemia-observatorio-social-del-coronavirus/>

Confederación Nacional de Comunidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2020). Llamamiento de los pueblos originarios, afrodescendientes y las organizaciones populares de América Latina. En *Voces en tiempos de pandemia. Frente al Portal*, (pp. 114-123). San Cristóbal de las Casas, México: El Rebozo/Librería La Cosecha.

de Sousa Santos, Boaventura. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, Arturo. (2019). Transiciones civilizatorias. En Ashish Kothari et al. (coords.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, (pp. 458-461). Barcelona: Icaria/Antrazyt 492, Decrecimiento.

Ferguson, Bruce et al. (2019). Special issue editorial: What do we mean by agroecological scaling? *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 722-723. <https://www.tandfonline.com/loi/wjsa21>

Fernández Durán, Ramón y González Reyes, Luis. (2014). *En la espiral de la energía. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)*, 2 vols. España: Libros en Acción/Baladre.

Giraldo, Omar Felipe. (2016). Convivialidad y agroecología. En Susan Street (ed.), *Con ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitemos lo común*. Guadalajara, México: CIESAS.

Giraldo, Omar Felipe y Rosset, Peter Michael. (2017). Agroecology as a territory in dispute: between institutionalism and social movements. *Journal of Peasant Studies*. DOI: 10.1080/03066150.2017.1353496

Gliessman, Stephen et al. (2007). Agroecología: promoviendo una transición hacia la sostenibilidad. *Ecosistemas*, (1)16, 13-28. <https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/134>

González de Molina, Manuel. (2011). *Introducción a la agroecología*. Cuadernos Técnicos SAE. Serie Agroecología y Ecología Agraria. España: Sociedad Española de Agricultura Ecológica.

_____. (2013). Agroecology and politics. How to get sustainability? About the necessity for a political Agroecology. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 37, 45-59. DOI 10.1080/10440046.2012.705810

González de Molina, Manuel y Toledo, Víctor. (2011). *Metabolismos, naturaleza e historia: hacia una teoría de las transformaciones socio-ecológicas*. Barcelona: Icaria Editorial.

González de Molina, Manuel et al. (2020). *Political Agroecology. Advancing the transition to sustainable food systems*. New York: CRC Press.

Herrero, Yayo, Cembranos, Fernando y Pascual, Marta. (2011). *Cambiar las gafas para mirar el mundo: una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid: Libros en Acción.

Holt-Giménez, Eric. (2013). *Movimientos alimentarios del mundo uníos!: estrategias para transformar nuestros sistemas alimentarios*. Bogotá: CLACSO-ILSA Food First.

Holt-Giménez, Eric y Patel, Raj. (2012). *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por justicia*. México: Miguel Ángel Porrúa.

International Panel of Experts on Sustainable Food Systems (IPES-FOOD). (2020, abril). Comunicado. El Covid 19 y la crisis en los sistemas alimentarios: síntomas, causas y posibles soluciones. http://www.ipes-food.org/_img/upload/files/covid-19_CommuniqueES%281%29.pdf

Lianke, Yan. (2020). Que cuando esta epidemia acabe nos quede la memoria. En *Voces en tiempos de pandemia. Frente al Portal*, (pp. 10-19). San Cristóbal de las Casas, México: El Rebozo/Librería La Cosecha.

López García, Daniel y López López, José Ángel. (2003). *Con la comida no se juega. Alternativas autogestionadas a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mier y Terán, Mateo et al. (2018). Bringing Agroecology to scale: key drivers and emblematic cases. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 42(6), 637-665. <https://doi.org/10.1080/21683565.2018.1443313>

Morales Hernández, Jaime. (2011). *La agroecología en la construcción de alternativas hacia la sustentabilidad rural*. México: Siglo XXI.

Pacto Ecosocial del Sur para América Latina. (2020). <https://pactoecosocialdelsur.com>

Prats, Fernando, Herrero, Yayo y Torrego, Alicia. (2017). *La gran encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*. Madrid: Traficantes de Sueños/Icaria Editorial.

Riechmann, Jorge. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas*, 2ª ed. revisada. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Robinson, William. (2020, abril). Global capitalist crisis deadlier than Coronavirus (I). Arena. <https://arena.org.au/global-capitalist-crisis-deadlier-than-coronavirus-part-i/>

_____. (2020, abril). Global capitalist crisis deadlier than Coronavirus (II). Arena. <https://arena.org.au/global-capitalist-crisis-deadlier-than-coronavirus-part-ii/>

_____. (2020, abril). Global capitalist crisis deadlier than Coronavirus (III). Arena. <https://arena.org.au/global-capitalist-crisis-deadlier-than-coronavirus-part-iii/>

Rosset, Peter y Altieri, Miguel Ángel. (2018). *Agroecología. Ciencia y política*. Barcelona: Icaria Editorial.

Roy, Arundhati. (2020). La pandemia es un portal. En *Voces en tiempos de pandemia. Frente al Portal*, (pp. 36-47). San Cristóbal de las Casas, México: El Rebozo/Librería La Cosecha.

Sevilla Guzmán, Eduardo. (2018). Comunicación oral. Conferencia inaugural. VII Congreso Internacional de Agroecología: repolitizando los sistemas agroalimentarios industriales, Córdoba, España.

Svampa, Maristella. (2020). Reflexiones para un mundo post-coronavirus. En *La Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO.

Taibo, Carlos. (2014). *Colapso. Capitalismo, transición ecosocial, ecofascismo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Comunidades andino-amazónicas

Visiones culturales de la salud en tiempos de plagas¹

Grimaldo Rengifo

Tenemos ya en nuestras tierras un virus –veneno, ponzoña, en latín– que, surgido en Oriente, hace parte de nuestras preocupaciones cotidianas. Esta inquietud ha llegado ya a nuestras comunidades andinas y amazónicas, provocando reacciones de diversa índole, dependiendo del universo cultural y de la forma cómo se trata, relaciona, vincula, un grupo cultural determinado con su manifestación, a la que llamamos enfermedad (*oncco*y, en quechua).

Una de las reacciones en las comunidades ha sido hacer lo mismo que hace el gobierno con nuestras fronteras. Cerrar todo el tránsito por sus territorios. Las redes nos envían fotos de las medidas que toman los comuneros contra extraños e incluso con sus propias familias que regresan en tropeles desde las ciudades con el deseo de encontrar en sus pueblos, protección y comida para subsistir.

¹ Me tocó vivir la cuarentena en Lamas, San Martín, Perú, y apreciar, aunque sea de paso, las estrategias puestas en marcha por las familias indígenas kechua-lamas, que una vez enterados del mandato gubernamental decretado el 15 de marzo –y sabiendo lo poco implementados que se encuentran los servicios de salubridad local y conociendo del trato que usualmente les brindan en estos–, se fueron en mayoría a sus chacras. Numerosas comunidades andinas y amazónicas frente a la amenaza de la pandemia lo que han hecho es dispersarse, salir de los centros poblados y caminar o viajar hacia la chacra y el bosque. Esta estrategia tiene dos ventajas: disminuye las posibilidades de contagio que se acentúa en ambientes de concentración demográfica, y proporciona comida a propios y a la ciudad.

Las comunidades tienen experiencias de conversar con enfermedades provocadas por patógenos diversos: virus, bacterias, etc. Desde las fiebres, la tifoidea, la tuberculosis, la sífilis, la viruela y el sarampión, que padecieron al comienzo de la invasión europea que diezmo la población de ese entonces, hasta las más recientes, como el cólera. Hay testimonios diversos sobre estos episodios narrados por quienes la sufrieron. Casi todos ellos coinciden en apreciar a las enfermedades como a una persona humana que llega a la casa bajo distintas fisonomías. Observan su presencia como una advertencia, originada por desarreglos que se viven en la casa propia y en la común. Por eso llega, porque existen problemas en el cuerpo social y en el natural no resueltos. “La enfermedad avisa”, dicen. Tenemos, en este sentido, dos posibilidades de hacerle frente cuando este se hace presente: rechazarle y declararle la guerra, o convivir con el veneno armonizando el ambiente doméstico y el entorno que nos cobija.

Rechazarla es tomar el camino de los “anti”, del “cida”, el camino del dualismo excluyente, de la muerte del oponente. No olvidemos que, en la experiencia andina, junto con la papa apareció el *papa kuru* (gusano de la papa), ambos son inseparables. Al andino no le quedó más remedio que conversar con el gusano y explorar las condiciones de sobrevivencia de ambos. Experimentó que la mejor forma de evitar que el gusano le cause amarguras y desventuras es estar armonizado, en equilibrio, consigo, con los suyos y con la naturaleza. Aprendió, además, que tenía que sembrar para este y criar una chacra especial a la manera y gusto del *papa kuru*. Y en lo familiar tomar remedios naturales que proporcionen fuerza y vigor, y un estado de ánimo bueno para conversar con la ponzoña. El rechazo y la exclusión es una ruta que no tiene salida pues cada vez aparece el “invisible” mutando de forma, y el hombre inventando otro “cida”, y así...

Se trata, entonces, de establecer una comunicación con esta, tratarla amigablemente como persona pero, además, con agrado para evitar su enfurecimiento. Y si llega a tu casa y se posesiona de ti, saber que –por la experiencia de Chino, el dirigente indígena del Marañón que salió librado del COVID-19 apenas comenzó en San Martín

en marzo de este año— es una fiebre inusual e intensa que genera escalofríos; los remedios deben ser los cálidos: mentol, baños calientes, kión, trago... Nada de frío. Chino no necesitó llegar hasta el hospital. Por lo que se sabe, pasó su desventura en casa.

Además, al saber que es mejor evitar que llegue a los territorios, lo saludable, —como han hecho los indígenas wiwa de la Sierra Nevada colombiana—, es evitar llamarla por su nombre, menos por el que le ha dado la ciencia. Es probable que cada cultura y de acuerdo a su experiencia, si toca las puertas de su casa, hable con esta amablemente y por su denominación cultural. Viene bien citar a doña Margarita Marka, del Alto, La Paz, Bolivia, sobre este diálogo: “Es importante realizar unos trabajos unificados como pueblos indígenas para prevenir la enfermedad, la cual no debemos llamarla pronunciando su nombre ni divulgándola por redes sociales, porque en ese caso estaríamos trayendo la enfermedad a nuestros territorios”, dice una comunicación enviada a los grupos indígenas por las *sagas* o mujeres sabias (*Semana sostenible*, 18-03-2020).

Mi abuela me decía que, antiguamente, cuando llegaban las enfermedades como la viruela, el sarampión, se les debía recibir ofreciéndole florcitas, porque ella también necesita comer, para que no nos pegue la enfermedad, para que después se vaya y siga su camino, la enfermedad así, ya va, pasa. La ofrenda se hace en un sitio especial de la casa... En un frasquito o florero se colocan flores de color rojo y blanco, pueden ser rosas o claveles, en número par, se complementa con las flores de retama y alrededor, fuera del florero, se esparcen confites, dulce de anís en forma de bola o pueden ser otros dulces. Luego que ya está colocado, se hace el siguiente encargo: “Si nos visitas, comete nomas, pero después seguí tu camino”.²

Y si se queda y causa muertes, —cuando consideran, por motivos que la comunidad acuerda, que “sació su hambre”—, le hacen

² Nina Bautista, Juan Carlos. (2020). Crianza del Virus. Un secreto, para no contagiarnos con la enfermedad. Saberes Ancestrales Andinos. Cadi Intiwatana-PRA. El Alto, Bolivia, abril.

ritualmente su despedida a la que llaman “despacho”, de acuerdo a las pautas culturales de cada pueblo y así esperan que “regrese a su casa”.

Las modalidades de sanación propias y que viven como rescoldos de prácticas negadas son poco conocidas y cuando lo son, la institucionalidad médica se ha encargado de etiquetarlas como prácticas tradicionales de curandería popular de dudoso éxito, a pesar de ser ejercicios de sanación holísticos. Muchos de sus practicantes, incluso, han sido perseguidos y sobreviven gracias a la existencia de una sabiduría popular que las legitima, así sea en la clandestinidad.

Lo que tenemos de estas prácticas son algunos testimonios, que urge conocerlos, ciertos recetarios que aparecen en panfletos populares y una difusión y venta pública sin precedentes, pero poca reflexión de la visión del mundo en la que encuentran sentido de las concepciones de cuerpo y de enfermedad que las subyacen. Tampoco de los modos en que la sanación obra como del papel de sus practicantes en toda esta dinámica. De los cientos de miles de contagiados que existen en nuestras tierras por el actual virus, la mayoría pasó y pasa la enfermedad en casa. Y de lo que se sabe es que los remedios usados provienen de los conocimientos, insumos, y modos de preparación basados en los saberes de las abuelas.

Para una visión analítica, el malestar de un cultivo o de una persona se resuelve aplicando pesticidas o algún analgésico –o una vacuna por todos esperada–, que mejore las condiciones biológicas de la planta o persona frente al eventual ataque del virus. Últimamente y respecto a la sanidad vegetal de la que se ha venido conversando sobre “control integrado”, saliendo de este modo de los marcos estrechos de la relación lineal causa-efecto y situarse en una relación más totalizadora respecto al entendimiento de la salud. Para los aymaras, sin embargo, el bienestar no es solo una cuestión de manejar la planta o de controlar íntegramente una plaga, sino que depende del bienestar de todos: plantas, humanos, paisaje y deidades.

Es tal la relación entre estas colectividades que los aymaras de Juli, Puno, dicen por ejemplo: “Cuando azotamos a los niños, las chacras se enferman”. La alegría como el desgano de la comunidad

humana contagia a la chacra, de allí que en Kelluyo, Puno, se diga: “si no hacemos las cosas con gusto, siempre vamos a estar enfermos”.

Se coloca de este modo el tema de la salud no en cada entidad en sí sino en la relación de afecto y cariño que debe existir entre las comunidades que pueblan el *Pacha*. En este contexto de poco vale la salud de una comunidad si no es extensivo el estado de bienestar al conjunto de las comunidades. La salud se aprecia de modo integral. El problema sanitario sale de los linderos de la persona y de la chacra para situarse en el ámbito de la comunidad humana, la naturaleza y las deidades, es decir en el microcosmos andino o *pacha*.

De este modo, cada actividad que se ejecuta en la chacra debe ser expresión de una conversación afectiva entre chacra, humanos y deidades. Allí se nos pide a todos estar contentos. Es que en la cosmovisión andina, las deidades, llámense Apus, Achachilas o Wamanis, entregan sus crianzas a la comunidad humana para que esta continúe cariñosamente el proceso de regeneración del *Pacha* criando lo que la naturaleza y las deidades le proporcionan. Tiene la responsabilidad de que la crianza continúe porque si esta cesa, cesa la vida.

Las familias andino-amazónicas no se sienten propietarias de los bienes. Para ellos, los bienes pertenecen a las deidades y están en el *Pacha* para criarlos con responsabilidad y cariño. Cualquier descuido en la crianza provoca la desarmonía y si aparece la enfermedad se aprecia como una señal de que en la comunidad humana el afecto se ha ocultado. Este descuido no solo provoca el malestar de cultivos y animales sino también de la casa, los ríos, lagunas, y la de los propios Apus o Achachilas. Se enferman todos.

La enfermedad es vivenciada así como una persona cuya presencia obliga a reestablecer la armonía del conjunto y no solo de la persona o comunidad afectada. La recuperación del bienestar pasa entonces por momentos intensos de conversación entre todas las colectividades. Este diálogo cobra en el ritual su expresión máxima, porque es en esa circunstancia que la comunidad humana conoce el origen de su descuido y el momento del extrañamiento del cariño

hacia las demás comunidades; además, sabe el camino a recorrer para recuperar la salud.

El restablecimiento de esta involucra el diálogo con todas las colectividades, incluyendo por cierto a la persona-enfermedad. Tenemos, en este sentido, que conocer el arsenal sapiencial de nuestras comunidades para prepararnos para esta conversación y tratarla no como enemigo, sino como alguien familiar, como un compadre, a quien se le tiene que prodigar favores y afectos para que su presencia en la comunidad no ponga en cuestión la regeneración de la vida misma y se convierta en una peste voraz.

Es probable que si una persona no sigue estas consideraciones comunitarias y se enferma y llega a lo peor, se estima que ha burlado la ética de respeto acordada entre el humano y *onccoy*. Entonces, “te lo mereces”, pues sabiendo lo que se viene y conociendo la precariedad de los sistemas de salud local, eres incapaz de hacer lo correcto en estas circunstancias.

En un país como Perú, en el que según datos oficiales, existen 47 pueblos indígenas³ –ahora 48– debe haber con seguridad una diversidad de formas de entender el “estar sano”. El “Comando Matico”, liderado por jóvenes shipibos de la Amazonía peruana así lo confirma. Las familias que la practican han creado también sus propios remedios que juntan varios sistemas médicos, generando en su vivencia sanadora modalidades sui géneris de diálogo, de prácticas y saberes en la perspectiva de encontrar formas de vivir aceptables y menos insalubres. Lo evidente con la llegada del nuevo inquilino y a cinco meses de su presencia, es que estas concepciones de salud y enfermedad se están activando en el entendimiento de que la salud es un bien común y no un monopolio de las corporaciones.

³ Ministerio de Cultura, Perú, en el texto: La diversidad cultural en el Perú: Lima, setiembre 2014, señala que en el Perú existen 47 lenguas originarias habladas por 52 grupos étnicos. Ver también: Burga (2015). Desafíos de los aprendizajes en contextos pluriculturales y multilingües. En *Educación matemática en contextos de diversidad cultural y lingüística. Memorias del seminario internacional. Serie Matemáticas en EIB 2*, 12. Perú, Ministerio de Educación.

Criterios	Contenidos
Relación salud-enfermedad	No hay oposición. Salud-enfermedad, dos momentos de la vida. Estado de equilibrio transitorio. Puede suceder en cada momento el vuelco.
Sanación	Holística y ritual. Un cuerpo sano en una naturaleza sana que no es solo agua sana, y segura, sino una naturaleza sana y en armonía.
Jerarquía	Ambos: curandero y paciente comprometidos en la sanación. Relación sensorial directa no mediada por la tecnología.
Medicina	Diversidad de formas rituales de sanación y de volver a la armonía. No olvidar la alegría en el comer y todas las relaciones en el <i>ayllu</i> .
Origen de la enfermedad	Desarmonía humana, entre humanos y naturaleza, y humanos y deidades. La peste es la forma en que se expresa la enfermedad cuando la desarmonía persiste.
Cuerpo	El cuerpo como hilos de una trama natural o pacha. Visión holística del cuerpo. Cuerpo no como entidad auto-contenida, ni una máquina, ⁴ sino porosa que deja entrar como salir otros "cuerpos".
Ámbito de la enfermedad	Se enferman los humanos si la chacra y el tejido natural a la que se hallan relacionados están enfermos.
Relación entre lo natural y sobrenatural	Los espíritus son parte del mundo real, Todo es evidente y patente. Los espíritus también se enferman. La sanación es holística, también los compromete a estos.
Resiliencia	Capacidad de soportar ciertas rupturas porque se apoya en un sistema diverso.
Ética	Humano es naturaleza. El sanador se siente mediador de los espíritus de las plantas que son los que sanan.
Sujeto de la sabiduría	Todos saben, todos tienen yachay: humanos, naturaleza, y deidades. Todos tienen la capacidad de la sanación. El saber-curar es resultado del diálogo trinitario. El cuidado no es solo de la institución médica, reposa en todas y todos.
Conocimiento de la naturaleza	Conversación cotidiana entre humanos y el mundo más que humano para la sanación.
Orientación	Biocéntrica.

PRATEC. Lamas, 13 de agosto 2020.

⁴ En el criterio "cuerpo", como unidad autocontenida o máquina, viene a bien citar a Vesalio, sobre la noción de cuerpo como una máquina. Recordemos –dice Le Bretón– esta frase de Marguerite Yourcenar en *Opus Nigrum* (M. L'oeuvre et noir, "Poche", p. 18), cuando Zenón, médico que seguía a Vesalio, se inclina junto a su compañero, también médico, sobre el cadáver del hijo de este: "En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos ese muerto que ya no era el hijo ni el amigo, sino solo un hermoso ejemplar de la máquina humana". En David Le Bretón (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

El Comando Matico

Fitoterapia shipibo-konibo para encarar la pandemia en la Amazonía peruana

Luisa Elvira Belaunde

Este artículo hace un retrato del “Comando Matico del COVID-19” nacido en mayo 2020, en plena pandemia, en la ciudad de Pucallpa (Ucayali, Amazonía peruana), por iniciativa de jóvenes voluntarios del pueblo shipibo-konibo, deseosos de brindar tratamiento gratuito con plantas medicinales a personas con síntomas de COVID-19 y educar en el uso de dichas plantas. Hasta la fecha, cuatro meses después de su creación, el Comando Matico ha tratado con éxito a más de mil pacientes y ha inspirado la creación de “comandos” y “casas de sanación”, promoviendo el uso de plantas en otras localidades amazónicas de la región de Ucayali, como el distrito de Padre Abad, Comunidad Nativa de San Francisco de Yarinacocha y los poblados de Atalaya y Sepahua. Los beneficiarios directos de sus actividades terapéuticas son las personas con síntomas de COVID-19, indígenas y mestizas, de todas las edades y sectores sociales, de Pucallpa y comunidades nativas aledañas, que acuden su Centro Comunitario de Atención Rápida o que solicitan atención a domicilio (AIDSESP, 2020b).

El decreto de Urgencia Sanitaria sumerge a gran parte de la población peruana en el desamparo

El Perú decretó la Emergencia Sanitaria por COVID-19 el 16 de marzo de 2020 y dio inicio abruptamente a las políticas de aislamiento domiciliario, inmovilización nacional y distanciamiento social, cuando había apenas un centenar de casos de COVID-19 en todo el país. Esta decisión apresurada se hizo sin tomar en cuenta la diversidad de situaciones socioeconómicas, geográficas y culturales de la población mestiza, afrodescendiente e indígena ubicada en zonas urbanas y rurales, muchas de ellas remotas, de difícil acceso y con poca o ninguna conexión telefónica y de Internet.

Lejos de frenar la diseminación del virus, la aplicación precipitada del decreto de urgencia, hizo que el imperativo de “quedarse en casa” generase enormes sufrimientos y diese resultados adversos para gran parte de la población que se encontraba lejos de su vivienda o que no tenía los medios económicos ni un lugar adecuado en donde quedarse. El COVID-19 se escapó entre los intersticios dejados abiertos por un gobierno que se negó a ver el error de no haber considerado desde el inicio una aplicación paulatina y diversificada de la cuarentena, adecuada a la diversidad de situaciones encaradas por los diferentes sectores de la población. Dos meses más tarde, el virus se había apoderado de los barrios de pocos recursos de Lima y había tomado por asalto a las dos principales ciudades de la Amazonía peruana: Iquitos y Pucallpa. El colapso hospitalario y el alza demencial de los precios de los medicamentos y del oxígeno contribuyeron a expandir todavía más el sentimiento de desamparo ante las decisiones del gobierno y la tasa de mortalidad (AIDSESP, 2020a; Carrillo et al., 2020).

Nace un comando liderado por la solidaridad del parentesco

El Comando Matico COVID-19 nació el 15 de mayo de 2020 en ese contexto de descontrol y desconfianza hacia el sistema hospitalario, dejando de lado las expectativas de que la solución vendría del gobierno y buscando inspirar una nueva confianza a partir de la lógica del parentesco de los pueblos amazónicos. La iniciativa surgió de un grupo de jóvenes artistas, profesores, terapeutas y comunicadores shipibo-konibo, habitantes del distrito de Yarinacocha, en Pucallpa, que decidieron enfrentar la expansión del COVID-19 con un gesto solidario de la Amazonía hacia sus parientes en Lima, la capital. Su propósito inicial era recoger hojas del árbol de matico para enviarlas a Lima. Esta planta es buena para hacer vaporizaciones y tés, y según el conocimiento de los mayores, tiene un poderoso efecto antiinflamatorio y anticongestionante que evita la asfixia mortal. Los jóvenes en Pucallpa acababan de recibir por teléfono la noticia del fallecimiento de un querido pariente y amigo, el pintor shipibo-konibo Filder Agustín Peña, quien vivía en la comunidad urbana shipibo-konibo de Cantagallo, en el centro de Lima. Las pruebas rápidas aplicadas a los demás moradores shipibo-konibo arrojaron un resultado del 70% de casos positivos y se temía que sucedieran muchas muertes más.

Armados de ramas de matico que habían recogido de los alrededores de Yarinacocha, los jóvenes shipibo-konibo se juntaron en el patio de una casa, desafiando el decreto de inmovilización nacional, y utilizaron sus celulares para filmarse y comunicar en un video artesanal el nacimiento del “Comando Matico COVID-19”. La idea la tomaron prestada del vocabulario del gobierno, que no paraba de crear todo tipo de “comandos” para intentar ganarle la guerra al pequeñísimo enemigo que les había arrebatado el país.

Entusiasmados con su comando *sui generis* liderado por una planta, algo nunca imaginado en el palacio de gobierno ni el Ministerio de Salud, los jóvenes shipibo-konibo lanzaron su video-manifiesto en

las redes sociales. Ese mismo día recibieron más de cincuenta llamadas por teléfono de vecinos pucallpinos solicitándoles información para acceder a los beneficios de una planta de la que muchos habían escuchado hablar, pero pocos sabían dónde encontrar. De ese modo, los jóvenes del recién nacido Comando Matico comenzaron a prestar servicios de información y terapia con plantas medicinales para tratar los síntomas del coronavirus en Pucallpa, más precisamente, en los alrededores del distrito de Yarinacocha.

“Hemos tenido la necesidad de juntar esa planta para poder ayudar a nuestros hermanos que están enfermos. Queremos transmitir para que no haya más muertes. En las comunidades existe esta planta. En las comunidades no hay hospitales, pero las plantas nos pueden curar. No te van a curar de un momento a otro, tienen su proceso y su dieta”. Diez días después, el Comando Matico tenía doce miembros y había conquistado un reconocimiento oficial sin precedentes. Recibieron el apoyo de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes y el director de la Dirección de Salud de Ucayali, el doctor Willy Lora, les ofreció respaldo oficial poniendo a su disposición balones de oxígeno, personal de enfermería, camas y materiales para instalar el centro comunitario de atención rápida Comando Matico COVID-19 en el distrito de Yarinacocha de Pucallpa. Desde entonces, el grupo de voluntarios shipibo-konibo ha trabajado incesantemente atendiendo a pacientes en el centro comunitario y a domicilio; produciendo videos informativos, salvando vidas y generando espacios para fomentar el reconocimiento de los saberes fitoterapéuticos ancestrales del pueblo shipibo-konibo en Ucayali y el resto del país (Chacón, 2020; Chavez, 2020; Belaunde, 2020a, 2020b).

El objetivo general del Comando Matico es contribuir al bienestar de la población indígena y no indígena, de todos los sectores sociales, de Yarinacocha, Pucallpa y los poblados aledaños, mediante el uso de plantas medicinales en base a conocimientos tradicionales del pueblo shipibo-konibo. Esto incluye el tratamiento de pacientes así como la difusión de los conocimientos. Desde su creación, en mayo de 2020, ha desarrollado las siguientes actividades:

- Atender a los pacientes con síntomas de COVID-19 que acuden al Centro Comunitario de Atención Rápida Comando Matico, en Yarinacocha. Cada paciente recibe tratamiento individualizado con jarabes, té, vaporizaciones y masajes, utilizando plantas medicinales. Los pacientes que requieren tratamientos prolongados permanecen en el centro comunitario hasta su recuperación. Durante su estadía, aprenden a preparar las plantas para continuar con su uso durante el período de convalecencia en casa.
- Brindar atención a domicilio a los pacientes con síntomas de COVID-19 que no pueden desplazarse hasta el centro comunitario. En casa, los pacientes reciben tratamiento con plantas mediante jarabes, té, vaporizaciones y masajes, mientras sus familiares aprenden a prepararlos para administrarlos el tiempo recomendado. Cuando los pacientes requieren cuidados especiales, son llevados al centro comunitario donde son controlados durante todo el día por los terapeutas del Comando Matico.
- Producir videos informativos sobre la preparación y el uso de remedios caseros a base de plantas. Para esto se utilizan ingredientes de bajo precio y de fácil acceso para la población, entre ellos especies vegetales de la región (como el matico, la mucura y el sachá ajo), frutas y verduras. Los videos son divulgados por las redes sociales gratuitas a la población de Ucayali y el resto del país.
- Generar entre la población indígena y mestiza el reconocimiento y la valoración de la medicina ancestral del pueblo shipibo-konibo, particularmente su admirable manejo de las plantas para tratar síntomas de enfermedades actuales, como el COVID-19.
- Colocar los cimientos de un Instituto de Medicina Intercultural en Pucallpa, donde la medicina tradicional y la medicina

occidental caminen de la mano, dando continuidad a las prácticas terapéuticas, las investigaciones del conocimiento tradicional indígena y el trabajo de registro y difusión realizado en el marco de la pandemia y la pospandemia. De esa manera, pretenden garantizar el pleno reconocimiento de las prácticas fitoterapéuticas amazónicas dentro del sistema de salud nacional del Perú.

Plantas que curan y cambian el comportamiento

El matico (*Piper aduncum*), también llamado “Cordoncillo” en el Perú, es un árbol perenne con tallos nodosos y hojas verdes en forma de lanza, cuyas propiedades medicinales forman parte de la invaluable farmacéutica indígena. Cuenta la historia que un soldado español llamado Matico, se estaba desangrando y fue curado de sus heridas por indígenas que generosamente compartieron su saber. Desde entonces, la planta ha sido reconocida por la medicina europea como hemostático y astringente, pero en las terapias indígenas también se usa como antiinflamatorio, expectorante y antitusígeno para tratar enfermedades del tracto respiratorio.

“La gente está muriendo y necesitamos atender las enfermedades, esa es nuestra preocupación”, afirma la profesora shipibo-konibo Mery Fasabi, que se unió a los jóvenes para filmar un video explicando la preparación y el uso de la planta. Su hija fue uno de los primeros casos confirmados de COVID-19 en la ciudad, muchos antes que Pucallpa se volviese un epicentro de contagios, con alta mortalidad, escandalosas deficiencias de los servicios de salud y elevadísimos precios de las medicinas y el oxígeno; una coyuntura de conjunto que dejaba a los pobladores en el desamparo.

En mi familia hemos sido los primeros indígenas contagiados por causa de una prima. Luego se ha contagiado mi hija y dentro de la familia de mi hija, todos han estado con el virus. Pero nosotros

decíamos que era dengue, hasta que le han hecho la prueba rápida y mi hija salió positiva. Yo he llorado bastante, porque me decía que esa no era una enfermedad cualquiera, era mortal. Pero me he dicho que no hay que tenerle miedo a la enfermedad. La vamos a combatir. Entonces hemos pasado a tratarnos con las plantas, con kion y otras plantas. Al principio no he usado el matico, pero después lo he incluido (Mery Fasabi, 2020).

La profesora shipibo-konibo explica que lo que la mueve a divulgar su experiencia es la necesidad de ayudar a encontrar una salida al miedo y la desesperación a partir de su testimonio sobre cómo su hija y su familia se mejoraron. Las hojas de matico se pueden preparar de dos maneras: hervidas en agua para hacer baños y vaporizaciones; o cocidas, para preparar bebidas calientes y combinarlas con jarabe de kion, limón y miel.

Preparamos las hojitas y hacemos la vaporización. Porque para nosotros la vaporización es como el oxígeno que se dan en el hospital. También es muy bueno tomarlo caliente cuando las personas ya están con agitación. Entonces se hace la vaporización y también se toma, y eso baja la agitación al paciente. Hay que hacerlo constantemente. También hay que tener mucho cuidado con las comidas. El enfermo de Covid no debe comer fritura, ni arroz seco. Debe tomar bastante kion (Mery Fasabi, 2020).

“Una *raomi*, una sabia, me está enseñando”, explica Alexander Shimpukat, miembro del Comando Matico. “Los jóvenes ya casi no quieren saber de esas cosas. Yo tampoco había escuchado hablar del matico, pero ahora le hemos estado preguntando a nuestras abuelas y nos han contado que antes esa planta se tomaba después del parto. El té era para cicatrizar y desinflamar las partes internas de la mujer”. Dicen las *raomi*, que los varones no deben ingerir el té de matico durante muchos días, porque este podría afectar el funcionamiento de los órganos reproductivos masculinos.

En plena lucha contra la pandemia, ha surgido entre los jóvenes voluntarios un gran interés por recuperar todos los usos del matico y

conocer su nombre en shipibo-konibo, puesto que desde hace varias décadas se le suele llamar en castellano como matico o cordoncillo. Hasta ahora, las investigaciones conducidas con los abuelos y las sabias *raomi* arrojan que no existe un consenso y que, en el pasado, la planta probablemente tuvo varios nombres shipibo-konibo según las líneas familiares de transmisión de conocimientos. La mayoría concuerda, sin embargo, que se trata de una *rao*, es decir una ‘planta medicinal’ asociada a un pájaro llamado *rokaroka* por la onomatopeya, debido a su silbido. Pero mientras algunas personas dicen recordar que su nombre era *rokaroka noin rao*, otras dicen que era *rokaroka noiti rao*. Se trata de una pequeña diferencia de pronunciación que cambia todo el sentido. En el primer caso, el nombre shipibo-konibo del matico sería algo así como ‘medicina para curar las lombrices del pájaro rokaroka’; en el segundo caso, significa ‘medicina para querer del pájaro rokaroka’.

La profesora Mery Fasabi sostiene que, según sus investigaciones, el segundo caso es el más adecuado. El matico es una *noiti rao*, es decir una planta medicinal (*rao*) que tiene la propiedad de modificar el comportamiento de las personas. La palabra *noiti* viene de “querer”, “es una planta de la atracción”. Pero más que generar pasión y hacer que te enamores, su uso tiene por objetivo armonizar a la familia, lavar las rencillas y generar acuerdos. Es una planta usada para lograr una convivencia placentera en el hogar.

Esa plantita sirve para que cuando hay problemas en el hogar. Cuando ves a tus hijos pelear con sus hermanos, se les baña a los hijos. O si hay problemas con el marido, se le baña con esa hojita y el hogar vuelve a menos peleas, a quererse mucho, todos con los hermanos. Es una planta para la armonía. No es solo para el amor, sino para que en un hogar haya unión, que todos se quieran, que no haya discusión, no debe haber eso. Para eso es (Mery Fasabi, 2020).

Felizmente, este árbol del buen querer existe en abundancia en las inmediaciones de Pucallpa, pero los miembros del Comando Matico son conscientes de que deben planificar un aprovechamiento

racional para evitar su depredación. Una sola rama provee suficientes hojas para varios días de tratamientos: 4 hojas para hacer un té curativo y tres ramitas de hojas para la vaporización. Han designado a un grupo de voluntarios con la responsabilidad de recorrer las inmediaciones de la ciudad a pie o en moto, identificar y mapear los árboles de matico disponibles, verificar su estado y monitorear su aprovechamiento sostenible.

Las otras plantas del bosque combinadas con matico para hacer el té y la vaporización para tratar los síntomas del COVID-19 también tienen efectos que van más allá de lo biofísico. La mucura (*Petiveria allicia*), por ejemplo, no solo sirve para tratar el catarro y la gripe, también es la mejor terapia para erradicar la pereza.

Los abuelos ponían mucura en la nariz de las personas que tenían pereza o que eran haraganes; personas que no querían hacer nada. Cuando era niña, mi abuelita exprimía gotitas de una hoja de mucura en un lado de mi nariz y yo ya no quería recibir en el otro. Entonces, mi abuelita me decía “se te va a podrir tu nariz”. Si no queríamos recibir al otro lado, así nos decían (Mery Fasabi, 2020).

“Es la cura para la haraganería” y un poderoso aliado vegetal para la crianza. “Cuando las niñas ya íbamos creciendo, nos ponían mucura en la nariz para que no estemos mirando uno y otro hombre”, dice Fasabi riéndose. “A los muchachos les ponían gotitas de mucura para que no estén durmiendo. ¡Tienen que estar haciendo alguna cosa!” Pero esa terapia contra la pereza tenía efectos descongestionantes. “Cuando no puedes respirar y se te tapa la nariz, agarras una hojita y la hueles, ¡espantas a la enfermedad que quiere entrar en tu cuerpo!” El sacha ajo (*Mansoa alliacea*) también es un antigripal natural y fortalecedor de la inmunidad. “Difícilmente nos agarra la enfermedad cuando tomamos su jugo”.

La admiración por los sabios ancianos y las sabias ancianas es una gran motivación para la profesora Fasabi, algo que la mueve a recuperar la lengua y los conocimientos terapéuticos del pasado

para contribuir a salvar la vida de las personas mayores particularmente vulnerables ante la expansión de la pandemia.

Hasta el año pasado yo trabajaba en la comunidad de Caimito. He convivido con la gente allá y me he llevado muy bien con mis sabias raomi. Las he invitado a la escuela para que enseñen los conocimientos ancestrales a los niños... y ahora de pensar que se me mueran los señores de edad, me apena mucho. Cuando se va una anciana se va todo el conocimiento que podríamos haber adquirido (Mery Fasabi, 2020).

Masajes y acompañamiento hasta la recuperación total

Gabriela Delgado, cineasta limeña residente en Pucallpa que se ha unido al comando shipibo-konibo, está llena de admiración por la serenidad de la profesora Fasabi. “Es un *raomi*, una sabia conocedora de las plantas y su manera de acompañar a los pacientes llena un vacío que actualmente existe en los tratamientos dados por el Estado”. Explica que debido al actual estado hospitalario y la escandalosa subida de los precios de la medicina y el oxígeno en Ucayali, las personas positivas al COVID-19 no tienen opciones y se ven solos. La iniciativa shipibo-konibo es una alternativa para indígenas y mestizos. Es un espacio donde se ofrece tratamiento y acompañamiento personalizado, no solo durante los momentos críticos de la enfermedad, sino durante el período de convalecencia. La acogida que la iniciativa shipibo-konibo ha tenido entre la población mestiza de Pucallpa es una prueba más de la pertinencia y urgencia de continuar impulsando estrategias para el tratamiento del COVID-19 donde la medicina ancestral es acreditada oficialmente y puesta a disposición para todos.

“El Comando Matico brinda acompañamiento hasta que la persona se recupere y esté estable, porque la recaída es letal” (Gabriela Delgado).

Mery Fasabi (2020) coloca claramente sus condiciones. Ella exige de sus pacientes y sus familiares que cumplan la dieta y el resguardo obligatorios. No basta con tomar té de plantas y hacer vaporizaciones; el tratamiento solo será efectivo si las prácticas indígenas de la dieta se respetan. El paciente debe evitar comer ciertos alimentos, considerados inadecuados, mantenerse quieto y al abrigo de los cambios de temperatura, especialmente de las corrientes de aire. La profesora Fasabi lamenta que algunos pacientes consideran que ya están sanos cuando logran superar la primera crisis y se exponen al aire y el agua fría. Menciona varios casos de personas que se sintieron mejor, comieron carne roja, decidieron lavar la ropa o salieron a pasear, y empeoraron rápidamente. “Cuando haz tenido la enfermedad cualquier cosa te choca. Hay que cuidarse durante un mes sin salir”. Estas recomendaciones, que son parte de los conocimientos ancestrales shipibo-konibo, coinciden con la medicina científica (Be-launde, 2020c; Fasabi, 2020).

“Si usted me ayuda a curarlo, muy bien; pero si incumples lo que te digo, nuestro esfuerzo va a ser inútil si tu no quieres dietar” (Mery Fasabi, 2020).

El Comando Matico espera que el acompañamiento prolongado de los pacientes en casa también pueda contar con el asesoramiento presencial de un médico. Por el momento, cuentan con el apoyo de un servicio telefónico de salud por *WhatsApp*. Se sienten entusiasmados porque en algunas comunidades nativas cercanas a Pucallpa, donde la tasa de contagio del COVID-19 estimada para los meses de junio y julio de 2020 llega hasta 80% de la población, las familias se están organizando para brindar servicios semejantes y solicitar el acompañamiento plurimédico y pluricultural dentro de sus comunidades.

Sin embargo, ellos afirman que los protocolos oficiales para el tratamiento del COVID-19 tienen aspectos negativos, con los cuales están en desacuerdo. Principalmente, consideran que la práctica de aislar a los pacientes es algo que, en lugar de favorecer su recuperación, puede conducirlos a la muerte. Para los terapeutas del Comando Matico, el acompañamiento cercano es crucial para garantizar la

recuperación completa. Por ejemplo, se requiere completar el uso de los téis, los jarabes y las vaporizaciones con masajes practicados con la mano y mentol o con botellas de agua caliente. Los masajes son esenciales para calentar a los pacientes que sufren de frío intenso y solo logran calentarse cuando se les “soba” con la parte de la mano cercana a la muñeca, presionando el cuerpo en un movimiento de ida y vuelta o concéntrico. Esta es una práctica característica de las terapias shipibo-konibo y de otros pueblos indígenas del país.

Cercanía a las tecnologías de información

Desde el inicio, el Comando Matico ha caminado de la mano con las tecnologías de información, especialmente con el celular para hacer y recibir llamadas, y mandar mensajes, así como para filmar videos artesanales y acceder a las redes sociales. Fue una llamada de Lima, con la noticia de un fallecimiento por COVID-19, la que motivó a los voluntarios shipibo-konibo a recoger hojas de matico para ayudar a sus parientes en Lima. Y fue por medio de un video hecho con celular y circulado en las redes sociales, que se hicieron famosos y comenzaron a recibir llamadas telefónicas de vecinos pucallpinos solicitando información y tratamiento con plantas medicinales.

El celular es un instrumento de solidaridad para el trabajo voluntario. Las personas llaman por teléfono solicitando ser atendidos en casa o informan sobre vecinos que requieren urgente tratamiento. Los familiares mandan fotos de los pacientes mostrando su estado antes y después del tratamiento, para dar seguimiento a su mejoría. Las fotos de los pacientes recuperados son posteadas en las redes sociales con su autorización, para celebrar cada victoria frente a la enfermedad y animar a los enfermos. Las fotos de los eventos especiales, como visitas de autoridades y donaciones de insumos, también se comparten y quedan como registro del fortalecimiento del Comando Matico COVID-19.

La cámara de video también es un instrumento manejado por los voluntarios especialistas en comunicación, que han filmado dos videos cortos, de menos de 5 minutos, mostrando de manera didáctica cómo preparar los tés, los jarabes y las vaporizaciones de plantas medicinales y usarlos según la sintomatología presentada. También han filmado testimonios de los pacientes recuperados y de sus familiares, que se presentarán en un documental en elaboración. Los diversos usos de la tecnología han permitido dar visibilidad social al trabajo cotidiano del Comando Matico COVID-19: el empeño de llegar a altas horas de la noche a los pacientes en lugares alejados, las emociones que comparten con los afectados y sus familiares, las frustraciones que sienten cuando las promesas demoran en cumplirse y la convicción que tienen de que el Comando Matico cumple la misión de aliviar el sufrimiento mientras dure la pandemia y después, en la pospandemia.

Las tecnologías de información, por tanto, no solo son instrumentos del trabajo presente sino de proyección hacia el futuro y de reconciliación de la modernidad con el pasado del pueblo shipibo-konibo. Se trata de superar los síntomas del COVID-19 que acosan a la población hoy, especialmente a las familias con pocos recursos, y también de superar el olvido y la marginalización en que habían caído los conocimientos de los abuelos amazónicos, quienes tristemente son las principales víctimas mortales. Gracias al uso creativo de las tecnologías, los voluntarios shipibo-konibo desarrollan investigaciones propias sobre las plantas usadas por sus antepasados, fotografiándolas, estudiándolas y grabando a sabias ancianas y sabios ancianos que detentan el tesoro del conocimiento de los antiguos.

Una interculturalidad propuesta por los terapeutas shipibo-konibo

Las iniciativas indígenas para afrontar la pandemia son una demostración de interculturalidad propuesta por los propios pueblos

indígenas. Ha obtenido resultados sorprendentes, pero todavía no reciben la debida atención por parte de las autoridades políticas y sanitarias en Lima, quienes suelen desmerecer, o francamente desautorizar y descartar, los tratamientos basados en conocimientos ancestrales que actualmente se están recuperando y circulan de boca en boca y por las redes sociales (Valdivia, 2020). La indiferencia ante los aportes genuinos de los pobladores indígenas es una indiferencia ante la situación desesperada en la que muchos ciudadanos amazónicos y del resto del país se encuentran debido al encarecimiento descomunal de las medicinas y el colapso de los servicios de salud. También es una indiferencia ante la vida del bosque amazónico y su enorme potencial para repensar el desarrollo económico del país en la pospandemia. Durante la cuarentena, la tala ilegal no ha parado de aumentar y los proyectos de ley en preparación para la reactivación económica continúan percibiendo a la selva como un depósito de madera que debe entregarse a empresas económicas que ignoran su riqueza y generosidad para la humanidad.

Esperemos que las plantas amazónicas puestas en acción para tratar el COVID-19 puedan también generar un cambio de comportamiento en los ministerios. Que una admiración por los y las sabias conocedoras indígenas sea también una inspiración para el nuevo o nueva ministro/a de cultura y para la persona que va a ocupar el cargo del viceministerio de Interculturalidad. Que el matico, la mucura y el sachá ajo los llenen de buen querer, los cure de las demoras y trabas burocráticas y los fortalezca con el convencimiento de que los pueblos indígenas del Perú son el tesoro más invaluable y siempre creativo de este país.

Miembros del Comando Matico COVID-19

Alexander Shimpukat Soria; Mery Elida Fasabi Monteluisa; Jorge Javier Soria Gonzales	Organización del equipo y aplicación de medicina tradicional
Roger Jacob Mondaluisa Sinuiri; Rafael García Pacaya; Rusber Rucopa; Mary Araujo Cartagena; Isai Canayo Sanancino; Richard Manuel Soria Gonzales	Aplicación de medicina tradicional
Welver Elvio Cairuna Sánchez	Logística
Nestor Paiva; Pinedo; Gabriela Delgado Maldonado	Comunicación
Jhomar Wicler Maynas Inuma; Wiliam Barbarán Gonzales; Jenifer Joys Riberos Flores; Dario Sánchez Macedo	Asistente

Bibliografía

AIDSESEP. (2020a). *Denuncia al Estado del Perú ante el Sistema Internacional de Protección de los Derechos Humanos*. Ciudad: medio de publicación.

AIDSESEP. (2020b, 16 de mayo). Ucayali: Jóvenes indígenas atienden a su pueblo en tiempos de Covid-19. <http://www.aidesepe.org.pe/index.php/noticias/ucayali-jovenes-indigenas-atienen-su-pueblo-en-tiempos-de-Covid-19>

Belaunde, L. E. (2020, 19 de mayo). Plantas del bosque socorren a la ciudad. *Lamula.pe*.

Epistemologías del cosmos vivo y otras educaciones en la pandemia de COVID-19

Javier Tobar

Actualmente vivimos en un período que muchos lo han señalado como de crisis civilizatoria, de transición o incertidumbre. Todas las sociedades del planeta enfrentan un sinnúmero de problemáticas e incertidumbres, como el cambio climático, la degradación de las tramas de vida, la desigualdad social derivada de los modelos políticos y económicos imperantes.

En este contexto, en los últimos años, la educación en el mundo entero, también ha estado inmersa en una profunda crisis debida, entre otras razones, a que ha sufrido un proceso fuerte de privatización. Parafraseando el libro de Marcel Hénaff (2017), se puede decir que, en el presente, la educación tiene precio y el conocimiento se volvió una mercancía más. Como sabemos, en la llamada sociedad del conocimiento muchas cosas se tejen alrededor del conocimiento, la información, la tecnología y la ciencia. Paradójicamente, estos desarrollos parecen no ser suficientes para comprender y transformar las complejas problemáticas que vive el mundo.

A nivel mundial, muchos intelectuales, movimientos y organizaciones sociales han planteado la necesidad urgente de liderar procesos de transición respecto al manejo y uso que se le puede dar a la ciencia, la tecnología, la innovación y el papel que debe cumplir la

educación. En relación a ello es fundamental pensar en qué medida la educación hoy está preparada para asumir esta serie de retos en medio de una época de incertidumbre y tras el contexto que se vive con la pandemia producida por el COVID-19. Con las profundas crisis ocasionadas por la pandemia, los retos del sistema educativo se complejizaron aun más ya que ha puesto a prueba las maneras convencionales de desarrollar la docencia, la extensión, la proyección social y la investigación.

La crisis sanitaria situó a la educación en una paradoja pues, por lado, estudiantes, directivos y docentes debimos enfrentar una situación incierta, incómoda, difícil, pero que, a la vez, fue una oportunidad para la reflexión y la creatividad en cuanto se pudieron generar nuevas propuestas para afrontar problemáticas tan complejas como las que estamos viviendo, bajo otras formas y perspectivas. Es por ello que quisiera presentar a continuación una breve reflexión sobre algunos cambios que observé sobre los escenarios de educación en los que se encuentran inmersos los niños y jóvenes de las sociedades contemporáneas.

Parto desde de dos ideas centrales.

La primera, en las sociedades actuales, los procesos de socialización al menos se encuentran involucrados en tres escenarios. La socialización primaria, que incluye la familia y la comunidad, la cual históricamente ha cumplido un papel fundamental en la construcción social, pero que ha sido relegada en la modernidad por la escuela, entre otras cosas, porque niños y niñas inician su vida escolar desde muy temprana edad, generando una ruptura con su cotidianidad y prácticas culturales.

La segunda. En este período de crisis sanitaria global, la educación escolarizada entró en una profunda crisis viéndose obligada a repensar nuevas formas de interacción con la escuela primaria y los escenarios virtuales. Bosquejo algunas ideas al respecto.

Un tercer escenario es el virtual que es dinamizado de distinta manera por las tecnologías de la información y comunicación.

En la pandemia global del COVID-19 el sistema educativo dio un giro inesperado: millones de estudiantes y docentes de todo el mundo dejaron de asistir a las aulas de las escuelas y universidades porque cerraron sus puertas. Las interacciones sociales y la vida cotidiana se transformaron drásticamente. Las clases, las conferencias, los foros y todas las actividades que regularmente se hacían en los claustros universitarios y en las aulas escolares debieron realizarse virtualmente. En este contexto, la educación en casa se impuso y se debieron buscar alternativas para encarar esta nueva realidad, tanto en las zonas rurales como urbanas. De tal manera que los escenarios virtuales adquirieron mayor protagonismo y la socialización primaria alcanzó otro papel.

Según un reporte de la UNESCO y la CEPAL (2000), en la esfera de la educación, la actual emergencia sanitaria:

ha dado lugar al cierre masivo de las actividades presenciales de instituciones educativas en más de 190 países con el fin de evitar la propagación del virus y mitigar su impacto. Según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), a mediados de mayo de 2020 más de 1.200 millones de estudiantes de todos los niveles de enseñanza, en todo el mundo, habían dejado de tener clases presenciales en la escuela. De ellos, más de 160 millones eran estudiantes de América Latina y el Caribe (p. 1).

Según el informe en América Latina, por un lado, la pandemia COVID-19 afectó de distinta manera a la población estudiantil y, sobre todo, a la más vulnerable. Además, el sistema educativo se vio obligado a implementar otras formas de aprendizaje:

En gran parte de los países (29 de los 33) se han establecido formas de continuidad de los estudios en diversas modalidades a distancia. Entre ellos, 26 países implementaron formas de aprendizaje por Internet y 24 establecieron estrategias de aprendizaje a distancia en modalidades fuera de línea, incluidos 22 países en que se ofrece aprendizaje a distancia en ambas modalidades (fuera de línea y en

línea), 4 que cuentan con modalidades exclusivamente en línea y 2 con modalidades solo fuera de línea. Entre las modalidades de aprendizaje a distancia en línea destaca el uso de plataformas virtuales de aprendizaje asincrónico, utilizadas en 18 países, en tanto que solo 4 ofrecen clases en vivo (Bahamas, Costa Rica, Ecuador y Panamá). A su vez, entre las formas de aprendizaje a distancia fuera de línea, 23 países realizan transmisiones de programas educativos por medios de comunicación tradicionales como la radio o la televisión. (p. 1).

La implementación de estas medidas no fue uniforme y por supuesto generó muchas dificultades y desafíos. Según el mismo informe, varios países contaban con recursos y plataformas digitales para la conexión remota; no obstante, pocos contaban con “estrategias nacionales de educación por medios digitales con un modelo que aproveche las TIC (Álvarez Marinelli et al., 2020). A ello se suma un acceso desigual a conexiones a Internet, que se traduce en una distribución desigual de los recursos y las estrategias, lo que afecta principalmente a sectores de menores ingresos o mayor vulnerabilidad (Rieble-Aubourg y Viteri, 2020)”.

El confinamiento y el uso de plataformas virtuales generó diferentes dificultades. Por ejemplo, Manuel Castell señalaba para el caso de España que “el paso a la docencia *online* tan rápido ha sido traumático para muchos, sobre todo para los que no estaban muy habituados (...) Tengo la sensación de que nuestros universitarios tienen estos días más problemas psicológicos y pedagógicos que tecnológicos”.¹ La alteración del sueño, la depresión, el estrés, la ansiedad, la soledad junto con los problemas económicos fueron algunos de los inconvenientes que debieron afrontar los estudiantes, docentes, familias y las diferentes instituciones educativas en todo el mundo. De tal manera que el sistema escolar, lo señala Castell en el artículo citado, abrió una puerta en la enseñanza bimodal ya que “actualmente

¹ <https://elpais.com/sociedad/2020-05-11/me-da-mas-ansiedad-la-universidad-que-la-pandemia.html>

los profesores y estudiantes pasan más tiempo de forma *online* que presencial, con lo que las universidades ya son bimodales”.

Respecto al caso colombiano, la crisis del COVID-19 evidenció aun más la gran desigualdad en el acceso al mundo digital y la carencia de competencias digitales por parte de los maestros. En el contexto de confinamiento, la conexión a Internet se convirtió en una herramienta imprescindible para que los estudiantes de diferentes niveles puedan continuar con su proceso formativo, pero en el caso de las familias vulnerables y zonas rurales, la “brecha digital”, se demostró notablemente.

En los noticieros de televisión y periódicos fueron frecuentes las noticias sobre las dificultades que debieron afrontar las familias de las zonas urbanas y rurales que no tenían acceso a Internet o contaban con herramientas básicas como un celular, una tablet o un portátil, como lo reportó el periódico *El Tiempo* en una población del Pacífico colombiano:

En Timbiquí hay 2.250 entre noveno y once. De ellos apenas el 3% cuenta con teléfonos smartphone sin acceso continuo a Internet, solo recargan WhatsApp: allí me preguntó ¿qué clase de educación remota de calidad podría tener un municipio así? La respuesta es muy precaria. Así hay muchos más lugares donde tradicionalmente se han tenido los peores indicadores de pobreza que amenazan con acabar cualquier esperanza de cambio, por eso hay trabajar para mejorar la conectividad y esas regiones sueñen con el cambio sustancial de la realidad actual.

Los maestros y las maestras asumieron de distinta manera esta compleja realidad, y como es frecuente, en nuestros contextos, la innovación social,² la creatividad y la solidaridad jugaron un papel fundamental para continuar los procesos educativos y evitar la deserción estudiantil. Varias experiencias surgieron de distintos lugares para generar procesos autónomos y flexibles que van más allá

² Sobre el concepto de innovación social ver Mazzinni (2015), Escobar (2016) y Tobar (2019).

de los muros del aula. Por ejemplo, en las montañas del municipio de Argentina, Huila, varios docentes hicieron uso de la radio comunitaria para llegar a sus estudiantes utilizando diferentes formatos como los reportajes y dramatizaciones.

Como lo señala en esta nota, la idea no fue, como dice uno de los profesores que tuvieron esta experiencia, atiborrar de guías a los estudiantes sino utilizar la música, el humor, la literatura para abordar tanto los contenidos formales y las diferentes problemáticas que se estaba viviendo en el país junto con la pandemia, el asesinato de líderes y lideresas, la violación de derechos humanos y la corrupción. Así en las cocinas, patios y parcelas rurales, los niños juntos sus familias, escuchaban las voces de sus docentes en grabadoras y radios desgastados.³

Otra experiencia alternativa a la educación escolarizada y de apropiación de las Tecnologías de la Información que se volvió muy popular en Colombia, fue el caso de dos niños campesinos de Chipaque, Cundinamarca. David y Alejandro crearon un canal de YouTube para vender los productos de su huerta, mostrar al mundo la cotidianidad campesina y “a enseñar hacer frutas, hortalizas y muchas cosas más. Hagan esto viral para que nadie se tenga que ir a dormir sin comer”, dijo Alejandro. Su primer contenido lo publicaron el 29 de abril y en pocos meses alcanzaron más de 500 mil suscriptores. Los videos ya empezaron a generar ganancias, lo que permitió que Alejandro y David tuvieran los recursos para comprar un buen computador para sus clases virtuales.⁴ En una casa humilde, sin energía y sin equipos sofisticados, mediante su canal mostraron la gran importancia que tiene el campesino en el mundo no sin desarrollar una pedagogía acerca del cuidado del campo.⁵

³ Ver <https://noticias.caracoltv.com/colombia/con-esta-aventura-radial-profesores-se-las-ingenian-para-evitar-desercion-escolar-en-huila>

⁴ Ver <https://noticias.caracoltv.com/colombia/queremos-mostrar-que-el-campesino-existe-dos-ninos-se-convirtieron-en-exitosos-youtubers>

⁵ <https://www.youtube.com/channel/UCeUlkW2mOytSyH-7GerzeLQ>

Finalmente, quisiera resaltar una experiencia que tuve la oportunidad de conocer más cercanamente. Se trata de una convocatoria que realizó la Gobernación de Nariño, llamada “Cultura en casa”. La Secretaría Administrativa de Cultura de este departamento extendió una invitación para participar con la postulación de productos realizados desde casa en las modalidades de Creación y Formación, o propuestas en la modalidad de circulación. Destacar que el hogar vuele la imaginación y la recursividad; que la creatividad se exprese a través de medios digitales y exploren diferentes formatos y lenguajes, porque las crisis tienen también el matiz de la oportunidad.

Aunque los estímulos para quienes participaron no eran altos porque la convocatoria tenía un espíritu solidario, en las tres modalidades se presentaron una gran heterogeneidad de propuestas que procedieron de distintas comunidades, incluso de sectores muy alejados como la costa pacífica. Pese a todas las limitaciones, los gestores culturales, artesanos, artistas, músicos, sabedores, parteras etc., de distinta procedencia elaboraron de forma colaborativa y muy creativa una gran diversidad de productos acerca la prácticas culturales, gastronómicas, médicas, literarias, musicales que evidenció el gran potencial artístico, cultural y epistémico que se encuentra alojado en las matrices comunitarias de familias indígenas, campesinas, negras y urbanas.

Si como lo señaló recientemente el filósofo y antropólogo Edgar Morin, las crisis favorecen las fuerzas más opuestas, en los tres escenarios mencionados se liberaron las fuerzas lúdicas. La familia campesina de Cundinamarca transformó sus prácticas para mostrar la importancia del campo en otros contextos; los docentes se apropiaron creativamente de las radios comunitarias para ahondar la realidad del país; y los cientos de gestores culturales y artistas del Departamento de Nariño nos muestran formas locales haciendo uso de manera muy creativa de la tecnología, las artes y diferentes maneras del saber hacer. Si bien Castell nos hablaba de “educación bimodal”, en mi concepto estas experiencias nos invitan ampliar y a incorporar otros espacios, saberes, actores, etc., los cuales hacen parte

fundamental de lo que antropológicamente conocemos como socialización primaria y de lo que en este libro se denomina como epistemologías del cosmos vivo.

Quienes tuvieron gran importancia en esta pandemia, toda vez que muchos de los jóvenes, niños y niñas, al estar confinadas en sus casas, junto a sus familias aprendieron o reaprendieron las recetas de cocina de sus madres y abuel@s o exploraron o afianzaron el saber hacer: el tejido, la carpitería, la agricultura, la música, la pintura, entre otras prácticas.

A juzgar por algunas conversaciones que mantuve con varios estudiantes y docentes del sur de Colombia, específicamente en los departamentos de Cauca y Nariño, la importancia que adquirieron las casas, las cocinas, las huertas caseras en los diferentes contextos del confinamiento fue notable. Así por ejemplo, Ivan Alpala, de Resguardo de Cumbal, en un pequeño relato enviado al respecto señalaba:

El ritmo de vida al que estábamos acostumbrados de un momento a otro, el virus COVID-19 se expandió por todas las latitudes. Nosotros somos residentes de la Vereda Cuaical, sector Guapul. En la zona más alta del Resguardo del Gran Cumbal, al pie de Mama Cumbal (Volcán Cumbal). Aquí es lugar de páramos, lagunas, lugares sagrados y el nacimiento de quebradas que dan origen al río Pastaran o Guaitara, una de las cuencas hidrográficas más importantes de esta región.

El tiempo se ocupa en las labores en la tierra; a la siembra de papa, ocas, ollocos, habas, algunas verduras y hortalizas. Una de las fuentes principales de ingresos económicos es la producción de leche vacuna; todas las familias tenemos unas vacas que son de doble ordeño, en la mañana a las 4 am y en la tarde a las 5 pm. Leche que es vendida a empresas lácteas como Alquería, Alpina, Colanta, etc.

Antes del COVID-19, a nuestro sector llegaban algunos visitantes locales, nacionales y a veces de otros países con el fin de conocer Mama Cumbal (Volcán Cumbal) que nosotros organizados como guardias indígenas ambientales, recorremos y caminamos junto a los visitantes este territorio.

Las repercusiones de la pandemia han sido globales, cambiando nuestras rutinas de vida, pero también afectándonos social y económicamente. Por estar localizados en zona de frontera con el Ecuador siempre hemos estado relacionados, resaltando además que nuestro pueblo de Los Pastos se localiza en los dos países, por ende nuestras familias residen en los dos lados.

Por la pandemia, las fronteras se han cerrado, quedando familias, relaciones sociales, comerciales divididas. Por ejemplo, nosotros en el lado de Colombia, la alimentación se basa en productos ecuatorianos: arroz, aceite, fideos, atún, frutas, galletas, que es la dieta diaria, basada en productos venidos desde el hermano país, pero en el momento ha escaseado y lo poco que hay en las tiendas, está a precios muy elevados.

Muchos comuneros y familias trabajan en Ecuador, pero en el momento este país es uno de los más afectados por el virus, en una crisis económica y de desempleo, que obliga a nuestros paisanos a regresar por caminos de a pie, pagando transporte a altos costos, y además se corre el riesgo de ser portadores del virus y que se incremente en Colombia, creando así una problemática de salud pública.

Por mandato de las autoridades se han tomado algunas medidas de protección, como el aislamiento, de la vereda se puede bajar al pueblo solo un día a la semana, organizado en pico y cédula; en la zona urbana solamente están funcionando locales de venta de alimentos, insumos agropecuarios, bancos y algunas oficinas de las dependencias públicas.

En el aislamiento preventivo, la guardia indígena del resguardo ha realizado una importante labor. Ellos son quienes realizan los retenes, controlan para que la población salga el día que le corresponde, se respete el distanciamiento entre personas en lugares de afluencia, prohíben el expendio de bebidas alcohólicas, el control también lo realizan en la zona rural que muchas veces por el llamado de la comunidad se hace la denuncia.

Por autorización de la autoridad mayor del resguardo del Gran Cumbal, la guardia indígena está facultada para sancionar y castigar a

las personas que no cumplen con las directrices decretadas en esta época, sanciones aplicadas de acuerdo a los mandatos comunitarios, usos y costumbres propias, como el juete.

Resaltar el trabajo voluntario de los guardias indígenas en favor de la comunidad que, articuladamente con el cabildo del resguardo, alcaldía, Ips, vienen realizando.

Con el pasar de los días de aislamiento, la comunidad de Cumbal ha empezado a organizarse acorde a las circunstancias; la economía local se ha fortalecido, vecinos que venden frutas, otros sacrifican cerdos, vacas y venden la carne, hay familias que venden remesa, huevos. Configurándose una nueva forma de vida.

Quedarse en casa, en nosotros es quedarse en el territorio. Esto ha hecho que se fortalezcan lazos de solidaridad, además que vuelvan los ojos al campo como espacio que brinda seguridad, tranquilidad y hospitalidad. Por escases de alimentos se ha retomado la práctica de la siembra de varios productos en la shagra.

En tiempos normales, los niños y jóvenes ocupaban la mayoría de tiempo en la escuela y colegios, generando un desprendimiento de las prácticas y saberes de la tierra. Pero la coyuntura ha hecho que la familia vuelva a estar junta para trabajar el campo, aprender a sembrar, cosechar, cuidar los animales, valorar la riqueza y lo afortunados que nos sentimos de ser hijos de este territorio.

Lo antedicho y lo expresado por Ivan de “quedarse en casa es quedarse en el territorio” y que la pandemia ha hecho que la familia vuelva a trabajar el campo, aprender a sembrar, reafirma la importancia para repensar la educación escolarizada, las pedagogías otras, con todo su potencial epistémico, creativo y relacional. En este sentido, considero que hay muchos retos para asumir sobre estos diálogos de saberes y la construcción de otras pedagogías en cuanto a la articulación de la socialización primaria, institucional y la educación virtual.

Si la pandemia de COVID-19 nos ha enseñado que coexisten una multiplicidad de saberes, artes, tecnologías junto a la hegemonía del conocimiento científico, para quienes consideramos esencial

construir otras educaciones, dos de los grandes retos que tenemos es la deconstrucción de la epistemología, los discursos y las prácticas de la educación moderna y poner en escena las epistemologías del cosmos vivo tal como las desarrolla José Jorge de Carvalho en este libro, en los distintos escenarios sociales y educativos.

Bibliografía

Castell, Manuel. (2020, 23 de abril). Manuel Castells insiste en que las universidades deben tener en cuenta a la comunidad universitaria. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/manuel-castells-insiste-universidades-deben-tener-en-cuenta-comunidad-universitaria-evaluacion>

Escobar, Arturo. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Henaf, Marcel. (2017). *El precio de la verdad. Don, dinero y mercancía*. Santiago de Chile: Editorial Lom.

Noticiascaracol.com. (2020, 13 de junio). “Queremos mostrar que el campesino existe”: dos niños se convirtieron en exitosos youtubers. *Noticias Caracol*. <https://noticias.caracoltv.com/colombia/queremos-mostrar-que-el-campesino-existe-dos-ninos-se-convirtieron-en-exitosos-youtubers>

_____. (2020, 14 de julio). Con esta aventura radial, profesores se las ingenian para evitar deserción escolar en Huila. <https://noticias.caracoltv.com/colombia/con-esta-aventura-radial-profesores-se-las-ingenian-para-evitar-desercion-escolar-en-huila>

Ordine, Nuccio. (2020, 11 de abril). Entrevista a Edgar Morin. *El País*. <https://elpais.com/cultura/2020-04-11/edgar-morin-vivimos-en-un-mercado-planetario-que-no-ha-sabido-suscitar-fraternidad-entre-los-pueblos.html>

Tobar, Javier. (2019). *Innovación social. En Innovación y saberes en diálogo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Las etnociencias y la visión biocultural

Nuevos retos en la educación superior en crisis

Olga Lucía Sanabria Diago

Introducción

En las últimas décadas, existe una creciente conciencia sociocultural sobre el valor de la biodiversidad tanto de su dimensión biológica (genética y co-evolutiva) como de la dimensión cultural (las prácticas tradicionales), que puede enmarcarse en la estrategia de la conservación biocultural, la cual proviene de una premisa por el control y la defensa del territorio ancestral, comprendiendo complejas conexiones entre las manifestaciones de la diversidad lingüística, biológica y agrícola, analizadas en escala desde lo local a lo global (CBD, 2012; Mafii, 2014).

Los aprendizajes de visiones holísticas de los grupos ancestrales indígenas, afrocolombianos y campesinos, y las resignificaciones culturales de las comunidades locales y urbanas, han integrado las visiones de naturaleza en sus dimensiones educativas, socioeconómicas y de organización para nuevos planteamientos de desarrollo. En este sentido, la etnobiología como interdisciplina con enfoque biocultural, permite analizar, construir y reconstruir abordajes

desde las realidades complejas y las problemáticas socioculturales locales, las cuales requieren de nuevos enfoques conceptuales, metodológicos y de pertinentes enfoques de investigación. De esta manera, generar otros sentidos para la reconstrucción de los conceptos sobre naturaleza en ambientes de convivencia intercultural. Así, cerrar la brecha de la dicotomía naturaleza-cultura y comprender el comportamiento de los dinámicos fenómenos sociales en los territorios biodiversos. De otro lado, en los marcos educativos, estas realidades están permeadas por las políticas regionales, nacionales e internacionales de educación socioambiental, así como de recuperación de valores culturales en la educación propia, lo cual se articula a los problemas regionales en los diversos órdenes: ambiental, cultural, salud, ciencia, tecnología, comunicaciones y fortalecimiento educativo local.

Nuevos retos de la educación superior en crisis

En la educación superior, el reconocimiento biocultural como proceso académico debe basarse en mantener un constante equilibrio en los abordajes dinámicos entre economía, sociedad, cultura y medio ambiente de los pobladores y autoridades de la región. Bajo una formación inter y multidisciplinar y una visión integral del medio ambiente, se interrelacionan los factores socioculturales con las problemáticas y conflictos socioambientales para la conservación de los componentes de la naturaleza. De ahí la importancia de la comprensión de manera holística, de las diferentes regiones biogeográficas con sus contextos culturales, contemplando así sus consecuencias en contextos de realidades territoriales, que posibiliten acciones sociales de sostenibilidad ecosistémica bajo desarrollos bioculturales. Los programas educativos y etnoeducativos permiten los reconocimientos y las revitalizaciones culturales.

Como objetivos generales, la educación biocultural, siguiendo el programa doctoral de la Universidad del Cauca, debe formar

profesionales con visión inter y transdisciplinar e intercultural sobre la naturaleza, sus recursos y los pueblos, con competencias integrales y holísticas en etnobiología y biocultura, incentivando el ejercicio profesional con bioética, sentido de la cooperación multidisciplinar y de gran impacto en los campos de las diferentes visiones de educación, en los componentes, académico, investigativo, económico, social, administrativo o para continuar su formación posdoctoral.

Un objetivo principal es formar y preparar investigadores desde las propias comunidades sociales, conscientes de las realidades socioculturales de la naturaleza y de sus recursos, comprometidos con los desarrollos socioeconómicos y políticos a escala local y global, defensores de los recursos naturales propios, de las semillas de vida, creativos, con formación teórica sólida, entrenamiento avanzado en técnicas de investigación biocultural y habilidades de comunicación científica y social, necesarias para proyectar los diversos conocimientos, acercar los lenguajes, contextualizar los territorios y articularlos con procesos vivenciales y de convivencia de las sociedades con sus entornos naturales.

Para este accionar, se pretende capacitar el recurso humano de alto nivel académico con la comprensión y habilidades interdisciplinarias y necesarias para la identificación, diagnóstico, evaluación, acompañamiento y solución propositiva ante problemas pertinentes en las áreas de biodiversidad y territorios, gestión ambiental, epistemologías de la naturaleza, resiliencia ambiental, recursos genéticos, usos de la biodiversidad, conservación de bosques asociados a los conocimientos tradicionales, alimentación y salud, autonomía y territorios ancestrales y conservación biocultural, con base en el acercamientos entre diferentes epistemes.

Las etnociencias, los paradigmas de las ciencias naturales

Desde las nuevas etnografías, tejidas desde los territorios ancestrales o recuperados, la educación biocultural debe abordar las visiones

de desarrollo basadas en diferentes naturalezas, las cuales se viven actualmente y expresan en diferentes textos escritos, visuales, orales, rituales, emocionales, pedagógicos y de género, los cuales debemos explorar para integrar en nuevas educaciones y cosmovisiones (Sanabria, 2009). En la interacción de los diversos actores locales, regionales y globales, se unen esfuerzos institucionales y organizativos para el encuentro entre diversos saberes y comprensiones de mundos ambientalmente posibles, la investigación participante, la apropiación de los conocimientos y la reapropiación social de la naturaleza por parte de las comunidades locales, para la puesta en marcha de programas de desarrollo endógeno y autónomo sobre la base de un amplio diálogo de saberes (Sanabria y Argueta, 2015; Toledo, 2005). Los estudios etnobiológicos, etnobotánicos, etnoecológicos, etnomicológicos y etnozoológicos, realizados con comunidades tradicionales y ancestrales de Colombia (ACIESCA et al., 2012; Maestros indígenas de Pueblo Nuevo et al., 1993; Sanabria et al., 2009), han revelado modelos de uso sustentable de los recursos naturales y del ambiente en diversos ecosistemas, como una construcción social, a partir de los cuales se han establecido estrategias y alternativas para la conservación de la biodiversidad, los recursos naturales y del ambiente en diferentes ecosistemas.

Estos abordajes han fortalecido la comprensión de nuevos y otros epistemes, que integran la educación y el ambiente, desde las concepciones locales de los recursos naturales como valores culturales que están inmersos en el universo de los conocimientos tradicionales. La etnociencia –término que se incorporó a la teoría antropológica en los años sesenta–, es conocida como la nueva etnografía vinculada a la antropología cognitiva y lingüística, lo cual introdujo una perspectiva basada en percepciones denominadas nativas o del conocimiento indígena, para analizar las complejidades de la conexión entre la cultura y su entorno. Por ejemplo, la taxonomía y clasificación de los sistemas indígenas (utilizados para categorizar plantas, animales, suelos y formas de vida) bajo las categorías de las etnoclasificaciones.

En contraste, el origen de la palabra ciencia implica la observación empírica de cantidades medibles y una prueba de hipótesis para falsificarlas o apoyarlas (Sturtevant, 1964). Las etnociencias propenden por una visión integral de la concepción de naturaleza, cerrando la brecha sociedades-naturalezas, lo cual tiene en cuenta la percepción (cognitiva), la interpretación (cultural) y las metodologías e instrumentaciones a partir de las prácticas y de las experiencias investigativas.

Por su parte, las relaciones bioculturales se alimentan de los procesos investigativos, de estudios de caso particulares y contextuales en cada cultura y territorio. Este proceso es acumulativo, ancestral o generacional y responde a cambios, crisis sociales y culturales, a enfrentamientos teórico-prácticos que contrastan las comunidades académicas y epistémicas. Las ciencias factuales (de hechos, de casos) se confrontan con otras lógicas de descubrimientos científicos: los nuevos saberes, que conllevan a una re-evaluación de los procesos metodológicos de observación y experimentación. Los cambios de paradigmas (modelos o patrones) deben propender por el fortalecimiento y la mayor articulación o especificación de nuevos hechos confrontados con la teoría.

Las crisis socioculturales que producen ciencia están determinadas por problemas emergentes que construyen o deconstruyen la historia científica, especialmente en sus modelos de predicciones, bajo la ocurrencia de hechos nuevos e inesperados. He aquí la relevancia de las llamadas ciencias empíricas, –esto es, basadas en la experiencia– y su representatividad en la premisa de la universalidad homogeneizante de los métodos de investigación, como sentencia de validez científica.

Las tensiones metodológicas e inter-teóricas entre las ciencias biológicas –consideradas exactas o “duras”– y las sociales –consideradas “blandas” y factuales–, oscilan entre la explicación y la interpretación del conocimiento normal u occidental versus el conocimiento común o protociencia, lo que se supone debe generar

predicción, contrastación, comparación, regularidad, repetibilidad e inferencia del fenómeno de estudio (Bungue, 1977).

Ante esta complejidad de la investigación sociocultural, son importantes los métodos interdisciplinarios para abordar las ciencias emergentes. Estas tienen en cuenta la correlación de conceptos, teorías y desarrollos epistemológicos, derivados de varias disciplinas, pero con un gran reto metodológico que se resume en esta pregunta ¿cómo validar interdisciplinariamente lo que es complejo, holístico y multidisciplinario?

El enfoque biocultural ante la crisis ambiental

En cuanto a las crisis ambientales propiciadas actualmente por la acelerada deforestación, desertificación, contaminación de suelos y acuíferos con agroquímicos, la extensión de las fronteras agrícolas de monocultivos, la introducción de cultivos transgénicos y la deshumanización de las culturas, las respuestas del incierto futuro inmediato se convierten en preguntas dicotómicas: ¿lo cultural explica lo biológico? ¿O lo biológico explica lo cultural? El surgimiento de la ecología y las ciencias ambientales fueron el puente que unió teorías que han incidido en la correlación cultura-naturaleza: desde el determinismo ambiental, las ciencias positivistas, los modelos de ecología de poblaciones, hasta los planteamientos del nativo ecológico, orientando discusiones que han dado explicaciones inter cruzadas, de conocimientos ambientales que se yuxtaponen. La concepciones de memoria biocultural (Toledo y Barrera, 2008) y de patrimonio biocultural (Boege, 2008), introdujeron el reconocimiento de la ancestralidad de los conocimientos locales, la validez generacional de la experiencia y el reconocimiento y valoración de los conocimientos tradicionales, asociados a la conservación de los recursos bioculturales.

En el caso de la etnobotánica, las plantas pasaron de ser evaluadas por su uso utilitarista a integrarse a los conocimientos y prácticas

socioculturales de las comunidades locales. Al relacionarlas con los conocimientos tradicionales, son consideradas como valores culturales. La concepción ambiental está relacionada a la cosmovisión que genera y dinamiza el conocimiento asociado al manejo de los recursos naturales. Estos, a su vez, son elementos culturales, más allá de la visión biológica, incorporados a la percepción de territorio y memoria social de las comunidades sociales.

La etnobiología permitió cohesionar y resaltar no solamente los conocimientos, pensamientos, usos y manejos de los recursos biológicos, abióticos y de sus potencialidades, sino trascender de lo simplemente utilitarista, a la cultura como el derecho que tienen los pueblos indígenas de controlar sus propios conocimientos tradicionales (Hunn, 1977).

Aportes a las crisis educativas

El Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales de la Universidad del Cauca responde a las diferentes necesidades educativas con criterio intercultural para establecer una sociedad colombiana diversa, justa, equitativa y no discriminatoria, articulado al proceso de formación de ciudadanos con alto sentido de la interculturalidad y procedentes de diferentes culturas, profesionales capaces de desempeñarse como investigadores partícipes y educadores comprometidos con la salvaguarda del patrimonio biocultural, con fortalezas éticas y miradas multidisciplinares hacia el desarrollo propio y del buen vivir de la gran región latinoamericana.

Desde 2017, este Doctorado integra, sistematiza y analiza diversas voces, espacios, cosmovisiones, apropiaciones de naturaleza y temáticas de conservación biocultural. La experiencia indica las necesidades educativas con criterio intercultural para establecer una sociedad colombiana diversa, justa, equitativa y no discriminatoria, articulada al proceso de formación de estudiantes con alto sentido de la interculturalidad, capaces de desempeñarse profesionalmente

como investigadores partícipes y educadores comprometidos con la salvaguarda del patrimonio biocultural, con fortalezas bioéticas y miradas multidisciplinares hacia el desarrollo propio y del buen vivir de la gran región latinoamericana.

La estructura curricular del Programa de Doctorado está basada en cuatro componentes esenciales para el desarrollo de la interdisciplina de la etnobiología y la biocultura y la formación investigativa, generando dimensiones a partir de los seminarios teóricos y electivos, de acuerdo a los diferentes enfoques del currículo: a) Fundamentación en Etnobiología y Biocultura; b) Interdisciplinariedad e interculturalidad de la formación Epistémica y Valorativa; c). Interdisciplinariedad e interculturalidad Integradora con fuerte componente Investigativo (Tesis); d) Seminario Integrador a través de los diferentes seminarios de aplicación sociocultural.

La importancia de formar profesionales con una visión interdisciplinaria, parte de la concepción de la naturaleza, la conservación de los recursos naturales y la diversidad cultural de los pueblos, enfocándose en las áreas emergentes y complejas de la biología cultural.

El Doctorado tiene como objetivos:

- Formar profesionales para comprender y analizar diferentes visiones de mundo y sistemas culturales contextualizando nuevos paradigmas.
- Desarrollar un pensamiento crítico, y etnocientífico de los universos naturales y los territorios.
- Para investigadores de sus propias comunidades sociales con base en diferentes epistemes.
- Proyectar el conocimiento diversificado, integrando lenguas, contextualizando territorios y articulando las sociedades con ambientes naturales, proyectos de vida y desarrollos locales.

En una interrelación entre el posgrado y los pregrados de Biología, Antropología y Educación especialmente, existe una correlación con

el Semillero de Investigación en Etnobiología (SIE), en su accionar con proyectos de investigación con proyección social comunitaria (comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas).

Conclusiones

La legislación colombiana consagra en el artículo 63, los derechos de los pueblos colombianos nativos y locales (afrocolombianos, rai-zales, indígenas, room, gitanos, nativos de las islas del Caribe, San Andrés y Providencia, y campesinos). En general, son derechos para la autodeterminación, supervivencia, identidad, integridad, a la consulta previa y al consentimiento informado en sus territorios.

Entre comunidades del sur de Colombia y de la costa del Pacífico colombiano, la Universidad del Cauca, mediante trabajos participativos de proyección social y compromiso educativo, y basados en la legalización de los programas de etnoeducación por parte del Ministerio de Educación de Colombia desde 1985, ha desarrollado varias acciones y estrategias de investigación-acción-desarrollo en los campos de la etnoeducación y de la conservación de las especies vegetales y del conocimiento tradicional asociado, a través del Grupo de Investigación en Estudios en Educación Indígena y Multicultural (GEIM) y del Grupo de Etnobotánicos Latinoamericanos (GELA), por más de 30 años y mediante el enfoque multidisciplinario de la etnobotánica aplicada a la conservación de la diversidad vegetal y cultural.

El reciente Programa doctoral, como parte de las nuevas perspectivas de la etnobiología, hace parte del Plan Nacional de Mejoramiento de la Educación y del Programa de Ciencia y Tecnología mediante la implementación de un nuevo currículo que propende por el desarrollo interdisciplinario y el fortalecimiento bioético e integral para la formación superior de profesionales en etnobiología.

Las ciencias en crisis construyen y deconstruyen ciencias alternativas que deben responder a la riqueza de los conocimientos locales,

a la valoración de los aportes de otros saberes y experiencias para la construcción y reivindicación social que replantean los sentidos de la biodiversidad, la concepción de los recursos naturales y el ejercicio de la justicia ambiental y cultural.

Bibliografía

Boege E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bunge, M. (1977). *La ciencia, su método y su filosofía*. Ediciones Siglo Veinte.

Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB). (2012). Estrategia mundial para la conservación de las especies vegetales. Avances en la aplicación de la decisión X/17. UNEP/CBD/ Sbstta/16/11.

Hunn, E. (1977). *Tzeltal folk zoology: the classification of discontinuities in nature*. Academic Press.

Maestros indígenas de Pueblo Nuevo et al. (1993). *Khut'a'Nasa Üus Fi'zen'i. El maíz es como el corazón de la humanidad*. Cartilla investigativa para el desarrollo pedagógico de la Educación Indígena en el nororiente del Cauca. Proyecto de Educación indígena. Popayán, Cauca, Colombia: Unicauca. Pintáp Mawá, Uno Punto-Diseño Gráfico.

Maffi, L. (2014). *Biocultural Diversity: Earth's Interwoven Variety*. Biocultural Diversity Toolkit, Vol. 1. Introduction to Biocultural Diversity. Terralingua.

Organización Indígena Aciesca et al. (cols). (2012). *Normas Tradicionales de control ambiental desde las comunidades Épera Siapidara de los Municipios de Timbiquí y López de Micay del Departamento del Cauca*. Popayán: SAMAVA Impresiones.

Sanabria, O. L. et al. (2009). *Conozcamos y valoremos el frijol cache, recurso vegetal sustento de vida*. Popayán: Unicauca-ACB-Colciencias, Impresión Copidel.

Sanabria, O. L. y Diago y Argueta, A. (2015). Cosmovisiones y naturalezas en tres culturas indígenas de Colombia. *5 Etnobiología*, 13(2).

Sturtevant, W. (1964). Studies of Ethnociencie. *American Anthropologist* 66(3), 2 parte.

Toledo, V. (2005). La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *Ecoagricultura: cultivando con la naturaleza*. *Agroecología*, 20(4).

Wallace, et al. (2020). Covid-19 and The Circuits of Capital.

Pedagogía chacarera

Elena Pardo Castillo

Es la pedagogía de un modo de vida en relación entre todo lo que existe en el mundo en calidad de parientes y de crianza mutua. Utiliza modos de aprender y enseñar provenientes del cultivo de las plantas en la chacra entre niños y niñas, padres y madres de familia y profesores.

Figura 1



Los niños y niñas aprenden mirando, sintiendo y haciendo, en un marco de relación/conexión con la naturaleza y las deidades. Así se

enriquece interculturalmente el desarrollo de las competencias, las capacidades y los desempeños en relación con la educación oficial que se ofrece a través del Currículo Nacional. Además, enriquece la práctica de valores y actitudes otras que fomentarán una cultura de respeto y responsabilidad ambiental de toda la comunidad educativa.

La pedagogía chacarera sigue las actividades del calendario agro ritual y festivo; se inicia con la siembra, acontecimiento festivo y de alegría para los estudiantes y las familias al renovar los lazos del colectivo y su relación con la naturaleza y las deidades. Para los niños y niñas es un día para compartir, jugar y aprender entre todos.

Niñas y niños de la institución educativa “Glorioso 791”, de la ciudad de Sicuani, participan en el chacramuyuy (cantar a las plantas para que sigan con su proceso de maduración y obtener una buena cosecha). Las plantas necesitan de la energía de los humanos. Esta actividad se realiza en los carnavales.

Se inicia la siembra con el ritual de agradecimiento a la Madre Tierra, a las deidades y a las semillas. Está presente la hoja sagrada de la coca y la chicha. La ayuda de todos los seres propiciará una buena cosecha. Por lo tanto, se participa con alegría, entusiasmo y cantos. Algunos visten con su mejor traje. Otros traen flores, comida, coca y chicha. Las mamás o las niñas colocan las semillas en el vientre de la Pachamama, los demás tapan las semillas en los surcos. Finalmente se come, entre todos se comparte lo mucho o lo poco traído para la festividad de la siembra. Así se concluye con esta hermosa labor de la siembra.

Figura 2. Niñas y niños de la institución educativa “Glorioso 791” de la ciudad de Sicuani participando en la siembra de maíz



En el proceso de la crianza de la chacra se fortalecen los valores andinos:

Munay: Sentir/querer

Yachay. Saber

Uyway: Criar

Ayni: Ayuda mutua

También se fortalecen los valores relacionados con la cultura occidental: respeto, solidaridad, cooperación y responsabilidad. De igual modo, se afianzan las técnicas de cultivo como las sabidurías, rituales y el rol de las autoridades.

Figura 3. Niñas cantándole a las plantas de maíz



Figura 4. Madres y padres de familia participando en chacramuyuy



Las plantas han crecido y necesitan de la energía de la colectividad humana. Es tiempo de festejar y ayudar con nuestros cantos para que las plantas continúen con su proceso de maduración y tengamos una buena cosecha. En muchos casos, esta emotiva festividad es compartida. Desde la escuela sale la comitiva celebrante a las calles de la ciudad. De este modo, la población recuerda este momento sagrado y festivo de la agricultura andina. Entre música, canto y danza nacidos del corazón, niños y niñas junto a sus madres, padres y profesores celebran la regeneración de la vida y la naturaleza. Así se recuperan y afianzan los valores andinos para recuperar el buen vivir entre todos.

Con el paso de los meses, los frutos de las plantas maduraron. Se tiene una buena cosecha y se disfruta de alimentos sanos cultivados con abono natural, alegría y buena energía de las personas, los seres de la naturaleza y las deidades andinas.

De este modo, la chacra escolar contribuye a la formación integral de los estudiantes, mejoran los aprendizajes, complementan sus refrigerios con las cosechas que generan actitudes que propician estilos de vida saludables y el buen vivir en la comunidad educativa.

Reconciliación y reencuentro con la Pachamama en tiempos de COVID-19

No puedo suprimir o ignorar el dolor que siento en esta pandemia que estamos viviendo y que nos obliga a reimaginar nuestros modos de vida y nuestras labores para seguir adelante y tomar las decisiones “justas” y, por supuesto, los muchos desafíos que podrán surgir en torno a la educación de la niñez.

Teniendo en cuenta que la lógica capitalista ha privilegiado el dinero y la obtención de bienes sin tomar en cuenta la destrucción de la naturaleza, esta visión también ha llegado a las comunidades más alejadas y se han generado cambios abruptos en estos últimos tiempos, acompañados por una pérdida de valores y de respeto a la

naturaleza entre humanos, y ni que decir a las deidades. Cada vez se hacía más complicado hacer entender a padres y madres de familia la importancia de implementar las chacras escolares con la participación de sus hijos e hijas.

Esta circunstancia de la pandemia nos coloca en el momento preciso para retomar, fortalecer y comprender la importancia y el valor que debemos dar a la agricultura y, en especial, a la crianza de las chacras escolares y familiares; puesto que estos espacios de aprendizaje y producción han sido la despensa de alimentos en estos tiempos de pandemia. Las cosechas han servido para alimentarse en el momento preciso que los mercados se cerraron y también muchas familias del campo enviaron encomiendas de productos (papas, choclos, habas, arvejas, ollucos, ocas, mashuas) a sus familiares en las ciudades. De este modo, las chacras escolares y familiares cumplieron un rol fundamental en el abastecimiento de alimentos sanos y nutritivos en momentos de escasez y confinamiento en nuestros domicilios.

Figura 5. Canasta con choclos, habas y papas que enviaron las familias de las comunidades a las ciudades en tiempos de pandemia



Las etnociencias y la visión biocultural: nuevos retos en la educación superior en crisis

Es el momento de fortalecer y estimular contextos/momentos (la chacra, el tejido, la música, la danza, los rituales, los sitios ceremoniales, los juegos propios, etc.) para que los niños, las niñas y los jóvenes refuercen sus aprendizajes a través de la vivencia, es decir, del combinar el hacer, el pensar y el sentir. En esta adversidad, el campo de acción tiene que ser interno desde donde actuar propiciando vidas en comunidad, en espacios cohabitados por lo plural y la diversidad, con respeto y con horizontes comunitarios, para resistir la pandemia y cualquier otra adversidad y construir simultáneamente los buenos convivires entre humanos, naturaleza y deidades.

Con cariño y corazón, con el deseo de volver a tejer nuestros territorios de las gran América Profunda junto a nuestras semillas, como nos enseñaron nuestros ancestros, para seguir viviendo en armonía con la Pachamama, tarea que tenemos que fomentar desde la niñez para heredar una nueva humanidad.

Desafíos de la educación inicial en tiempos de COVID-19

Aportes de la infancia a una ética del cuidado

Angélica María Gómez Medina

El presente artículo expone reflexiones derivadas de una experiencia de investigación, acción participativa liderada por un jardín infantil ubicado en Pasto, Colombia, que apuesta a constituirse como un centro de investigación para pensar la educación inicial incluyendo las voces de las infancias. Para el tema que nos convoca, propondremos una reflexión centrada en los desafíos y las posibilidades que nos abre la pandemia para pensar y transformar la educación inicial como una necesidad apremiante en los retos contemporáneos de la humanidad.

Este proyecto cuestiona varios supuestos implícitos en las lógicas hegemónicas de validación del conocimiento. El primer supuesto es aquel que sugiere que la producción de saberes compete a la universidad estableciendo una jerarquía epistémica en el sistema educativo y relegando al profesorado de preescolar a una praxis vacía. Lo anterior, debido a la invisibilización de un trabajo con la infancia que se vincula al cuidado, es decir a todas aquellas actividades relacionadas con el mantenimiento y la protección de los cuerpos y a su correspondiente feminización (Guilligan, 2009; Molinier, 2016).

Otro de los supuestos que cuestiona este proyecto es la centralización del conocimiento que se asume que va siempre desde el centro hacia la periferia. Esta pesquisa se inscribe en una indagación local y regional con agentes de la comunidad, que no adhiere a las lógicas centralistas que guían gran parte de la producción académica y científica del país y, sin embargo, busca un diálogo transnacional.

También, se cuestiona el carácter individualista en la dimensión participativa y, además, en la construcción de un proyecto que impacta desde la práctica y propone herramientas locales para pensar los propósitos de las pedagogías contemporáneas. De este modo, cuestiona una lógica donde el conocimiento se valida exclusivamente en manos de expertos reconocidos o de aquellos sujetos que se definen como capaces de producir conocimiento. En este sentido, el proyecto vincula a distintos agentes educativos, maestros y maestras, familias, pero sobre todo a niños y niñas que se asumen como sujetos capaces de narrarse a sí mismos. Con esto, entendemos que la infancia deja de ser una categoría subalterna en la medida en que tiene la posibilidad de enunciarse y participar en los procesos de intervención que le conciernen (Spivak, 1998).

Finalmente, este proyecto propone producir conocimiento de manera colectiva con el fin de contribuir a la transformación de la educación inicial y privilegia la pertinencia de la investigación. Para esto, actores involucrados en la educación de la primera infancia nos preguntamos si nuestras prácticas pedagógicas responden a los desafíos contemporáneos que enfrentan nuevas generaciones y puntualizamos en este punto al desafío de la pandemia y la pospandemia.

¿Cómo pensar los desafíos para la primera infancia en tiempos de pandemia?

El primer reto que aparece es definir los desafíos, lo cual implica una tarea de interlocución con colegas del mundo estableciendo vínculos solidarios y transnacionales en una experiencia como la pandemia,

que aparece multisituada, pero también nos ubica en demandas propias de nuestro contexto local. En el intercambio con educadores de la primera infancia aparece, entre otros, un reto urgente en la educación inicial que supone transformar las relaciones desiguales basadas en las diferencias sexuales (Scott, 2010), lo cual implica incorporar una perspectiva de género en las prácticas pedagógicas. El confinamiento y el cierre masivo de escuelas durante el primer período de pandemia puso en evidencia el papel de la educación inicial, no solo como escenario de formación, sino también como un espacio donde se ejecutan actividades de cuidado de los cuerpos vulnerables y dependientes de la infancia. Las tareas de cuidado desarrolladas en guarderías y en jardines infantiles implicaron una redistribución de estos trabajos que, en muchos casos, han sobrecargado a las mujeres y han aumentado las jornadas laborales. Asimismo, la infancia se ha visto confinada masivamente, siendo una población permanentemente ignorada para la toma de decisiones, sin la posibilidad de enunciarse y de manifestar sus necesidades en una sociedad adultocéntrica.

Los desafíos a escala nacional

En la escala nacional, la pandemia puso de manifiesto las desigualdades en la distribución del cuidado y las imposibilidades de un sistema educativo para acompañar y hacer presencia en todos los rincones del país durante la coyuntura (Molinier et al., 2016). De este modo, aparecen tres grandes desafíos: el primero es la necesidad de considerar una economía del cuidado que distribuya mejor las tareas que implican la atención a la primera infancia con su respectivo reconocimiento y remuneración. La segunda, la necesidad de transformar las lógicas desiguales en el acceso a la educación y a la escuela; y la tercera, incorporar las voces de la infancia en las pedagogías que nos convocan para reparar lo que ha implicado esta invisibilidad de su experiencia. En este punto situaremos nuestra reflexión.

La metodología

La pregunta se inscribe en un proceso de investigación de acción participativa, cuyo componente comunitario, además de convocar las voces de maestros y maestras locales, nacionales y de otros países, se ha interesado cada vez más por profundizar en la voz de la infancia.

Como útiles e instrumentos de recolección de la información, se sistematizan las crónicas de campo de las experiencias de encuentros virtuales llevadas a cabo con niños y niñas del jardín infantil durante el tiempo de cuarentena. Dentro de estas actividades, se diseñan experiencias pedagógicas alimentadas por la literatura infantil, particularmente de historias que proporcionan insumos narrativos para hablar de sus emociones, como el texto *El monstruo de colores*, de la escritora Ana Llenas (2014). Además, se privilegian experiencias artísticas para posibilitar relatos con los cuales los niños y las niñas pueden comunicar más fluidamente lo que sienten, como lo señala el pedagogo Malaguzzi (2001) con su propuesta de considerar los cien lenguajes de la infancia. De este modo, respondemos al cuestionamiento inicialmente planteado, que limita la producción del conocimiento a formas escriturales convencionales y a un razonamiento lógico deductivo que desestima la importancia de lo emocional en las formas de aprehender el mundo. Propusimos, finalmente, una bitácora de experiencias narradas por niños y niñas, por sus cuidadores y sus maestras, que se traducirá en una exposición artística sobre el confinamiento.

También, registramos en diarios de campo los procesos autoreflexivos de cada maestra después de los encuentros virtuales, así como algunos grupos focales llevados a cabo con quince educadores que se enfrentaron al inmenso reto de trasladar sus mallas curriculares al espacio doméstico.

Algunos resultados

Encontramos en la pandemia una puesta en evidencia de la necesidad inminente de responder desde el currículo explícito, pero también, desde el oculto –las relaciones cotidianas, las interacciones diarias– los espacios fuera del aula, a este nuevo *ethos* que se nos impone que es el de lo colectivo que, por supuesto, está vinculado a la ética del cuidado (Molinier et al., 2016). Lo anterior supone la necesidad de considerar nuestra común vulnerabilidad y nuestra interdependencia que nos hace necesitar de los otros como una premisa de vida. Para ello, apareció entre los distintos agentes, y también en la experiencia de la infancia, la pregunta por la función de la educación inicial.

En este encuentro investigativo y participativo, hemos acordado entender la escuela inicial como un proceso formativo y un acompañamiento al desarrollo infantil, plenamente asociado al trabajo de cuidado, pues los vínculos también implican prácticas concretas de atención de los cuerpos, limpieza, alimentación, contención, que nos permite un encuentro con los otros y, desde ahí, nos amplía las posibilidades de expandir la conciencia del colectivo. El cuidado, acorde con las propuestas de distintas autoras y filósofas feministas (2016), hace referencia a toda actividad humana que se ocupa de preservar y atender la vida, particularmente en los momentos en que nuestra común vulnerabilidad nos hace seres dependientes, como le sucede al ser humano en sus primeros años. Entendemos que es en la interacción con el otro, con la tierra, con el entorno, donde se construye o se potencia el avance de los procesos de desarrollo cognitivo, afectivos, kinestésicos, que dejan una impronta permanente y marcan la forma de relacionarse con el mundo a lo largo de la vida, pues son también las primeras relaciones y formas de establecer apego con cuidadores (Bowlby, 1988).

Asumimos a la infancia como sujetos y agentes capaces de construir conocimiento a partir de la experiencia real con el mundo que

los rodea y en la manipulación, exploración colectiva de todo cuanto tienen a su alrededor. La educación inicial no debe impartir contenidos ni información memorística sino posibilitar la exploración, experimentación, manipulación y permitir en este proceso, probar todas las texturas, sabores y aromas (Ausubel, 2002).

Una de las particularidades de la pandemia, que nos ha impactado pero también, y por qué no decirlo, nos ha maravillado, es la puesta en evidencia de nuestra permanente conexión que es uno de los llamados que ha hecho, desde hace mucho tiempo, la ética del cuidado. Al plantear como única alternativa el distanciamiento social y al sugerir que cada contacto, cada espacio con el otro es un peligro potencial, también se nos impuso hacer conciencia de nuestra inevitable y permanente conexión. Al plantear que cada superficie compartida puede ser manipulada por otra persona, nos interpela a considerar el impacto de nuestras acciones en la vida y la salud de nuestra comunidad. Si reconocemos, como sugerimos más arriba, que la escuela es un escenario para construir conciencia del colectivo, los agentes escolares estaremos llamados a usar la pandemia para ir más profundo en nuestras reflexiones. Pero, además, y dado que la posibilidad de encuentro presencial en las escuelas apareció repentinamente como una amenaza, también se nos exigió dar continuidad a ese referente afectivo, de protección y de expansión que debería ser siempre el maestro, de una forma remota y usando el espacio doméstico.

Entonces, ¿cómo repensar la pregunta de la pertinencia de nuestras prácticas a la luz de tan impactantes desafíos, sobre todo si se tienen en cuenta las características de la primera infancia?

Consideramos que la primera respuesta la resuelve por sí sola la particularidad de la pandemia y la experiencia de la infancia, desde la puesta en evidencia de que la escuela no es, y nunca ha sido, tan solo aquel espacio físico donde se desarrollan actividades lúdico-pedagógicas. La escuela y la figura del maestro o la maestra, trascendieron ampliamente los espacios cotidianos donde se experimenta el mundo con los otros, y fue impulsada a poner sus ojos en

el espacio doméstico y considerar las ancestrales pero potentes formas de construir conocimiento que existen ahí. Pretender trasladar lo presencial a la virtualidad, si las condiciones lo permiten porque se ha puesto en evidencia la brecha digital, resultó un camino que no lee detenidamente las posibilidades concretas que ha ofrecido la presente coyuntura.

Por el contrario, una lectura detallada de lo ocurrido resultó una invitación para adentrarse en ese espacio doméstico que empezaron a habitar los niños y las niñas, y entender que se trata de un escenario donde ocurren los trabajos de cuidado. Leer esto supone, también, considerar las cargas laborales no remuneradas, la mayoría de las veces ejecutadas por mujeres, que suceden en el espacio doméstico y situar el quehacer de la experiencia en todas las posibilidades de habitar la casa sin descontextualizar el quehacer escolar.

Entonces, la cocina pudo convertirse en un perfecto laboratorio y taller de estimulación sensorial para probar sabores, donde experimentar texturas, probar aromas y donde se desarrollan potencialmente todas las nociones de prematemáticas. La masa es mejor que la plastilina para amasar y experimentar que al cambio de forma no altera las cantidades. Servir el jugo del almuerzo es una forma de aproximarse a la noción de correspondencia biunívoca, donde cada miembro de la familia tiene un vaso. Las frutas permiten hacer clasificaciones, seriaciones y correspondencias, preconceptos también fundamentales para entender la ordinalidad y la cardinalidad de la noción de número (Dienes, 1974). Los oficios de cuidado asociados a la limpieza son también un escenario fundamental para trabajar procesos de motricidad fina, doblar la ropa, doblar servilletas, clasificar el armario e involucrarse en estas tareas. Además, el espacio doméstico es un escenario donde las relaciones se estrechan y podemos abrir un lugar al reconocimiento, la identificación y la expresión de las emociones.

En este quehacer surge también la pregunta por el sentido de la escuela y del lugar del maestro, si de lo que se trata es de volver a la casa, un espacio donde se cree hemos sabido vivir. No obstante, la

experiencia pedagógica y el papel del maestro o de la maestra durante el tiempo de confinamiento ha acompañado a la familia en la búsqueda de posibilitar que el espacio doméstico sea realmente un escenario pedagógico y eso se da en la interacción, en la posibilidad de volver sobre la experiencia, de narrarla y comunicarla. Lo que llamamos un proceso reflexivo sobre ese quehacer experiencial que es, al mismo tiempo, la poética de la vida. Es en la capacidad de estudiar al sujeto cognoscente con la misma rigurosidad con la que se estudian los objetos y los propósitos curriculares, donde se cuestiona la histórica jerarquía epistémica que deja de lado un mundo androcéntrico y adultocéntrico presente en los imaginarios sobre el educador de la primera infancia (Gómez et al., 2018; Haraway, 1991; Scribanno, 2009). El papel del maestro consiste en mantener el sentido de pertenencia a un colectivo al posibilitar la diversificación de las experiencias y de existencias que comparten el mundo, principio que aparece como un desafío de cara a lo que vendrá.

Pensar la pospandemia

Se escribe este capítulo cuando, pese a la reapertura económica de casi todos los sectores y la flexibilización del confinamiento en Colombia, los niños y las niñas aún no han podido retornar a las aulas. El proceso investigativo y las pedagogías antes mencionadas han arrojado distintas experiencias emocionales intensas en la infancia, donde a partir de los útiles narrativos de la literatura infantil, la rabia, el miedo y la tristeza, han sido emociones ampliamente compartidas por la primera infancia. Es de señalar que en las decisiones políticas que la conciernen, la niñez no ha tenido ninguna voz y tampoco se ha visto interlocución alguna que se dirija explícitamente a esta población. Por lo anterior, creemos que pensar la pospandemia y el regreso a las aulas debe considerar lo que la filósofa Spivak (1998) llamó la voz del subalterno.

La escuela del reencuentro presencial no podrá evadir las lecciones aprendidas y las necesidades puestas en evidencia durante el tiempo de confinamiento. Empezaremos, entonces, por hacer de la escuela un altavoz que permita escuchar aquello que niños y niñas han vivido, y a ser partícipes de las decisiones que los involucran. Para ello, tendremos que privilegiar el proceso emocional y abrir la posibilidad de escribir en un ejercicio de memoria colectiva, así como incorporar en el aula todos los aprendizajes del espacio doméstico, sin olvidar el potente escenario de construcción de conocimiento que tenemos en casa. Estaremos llamados a indagar, por qué a lo largo de la historia, las instituciones educativas han privilegiado contenidos académicos y han relegado a lo privado saberes cotidianos en un proceso de feminización, y tendremos que escuchar esa necesidad de diversificar los lugares de construcción de conocimiento en la escuela. Pero, además, y más importante, ahora que el encuentro con los otros se ha hecho más evidente como una necesidad humana, como una necesidad de la infancia, resulta imperativo empezar a ubicar en el centro de los currículos, tanto explícitos como ocultos, la importancia de lo colectivo, el *ethos* de lo común privilegiando el aprendizaje cooperativo en detrimento del competitivo y repensando las prácticas evaluativas. La escuela, en todos los niveles, pero imperativamente la que se ocupa de los primeros años, está llamada a dejar de producir individuos centrados en sus propias experiencias, para permitir procesos de individuación comunitaria, donde la conciencia del impacto de las acciones propias esté en el centro de la reflexión (Martuccelli, 2010).

El currículo oculto y el currículo explícito deberán redefinir las prácticas adultocentristas y androcéntricas para considerar la necesidad de atender la vulnerabilidad, la dependencia, pero también las emociones que aparecen como una prioridad en sus procesos. Lo anterior supone situar la experiencia personal en el centro de las disertaciones colectivas, deshacer las históricas diferencias que ha establecido la escuela donde se validan y legitiman única y exclusivamente los procesos asociados a la lógica y el razonamiento, dejando

de lado la experiencia concreta como una característica adjudicada a las mujeres. En primera infancia es viable y deseable abrir espacios para decir lo cotidiano, para reconocer la experiencia que sucede en el cuerpo y enseguida comunicarlo con el colectivo. Además, las emociones constituyen un insumo para permitir a la infancia explorar las posibilidades del arte con todos los desempeños que se desarrollan cuando lo abordamos. En el currículo oculto garantizamos que tanto varones como mujeres tengan la posibilidad de apropiarse las emociones como un elemento fundamental en su propio proceso de desarrollo.

El *ethos* de lo común que hemos mencionado, aquel que implica considerar el impacto de las acciones individuales en los otros, nos llevará a una práctica pedagógica que asuma la necesidad de pensar la interdependencia, no solo con otros miembros de nuestra especie sino con todos los seres que habitan la tierra. Lo anterior responderá a la pregunta por los desafíos que dejan de ser exclusivamente locales, para conectarnos con necesidades compartidas en la experiencia global que no pueden desconocer la emergencia climática (ONU, 2019) que enfrentamos, como una responsabilidad también fundamental para la pedagogía. Atender a esta necesidad desde una perspectiva no adultocéntrica, como ya mencionamos, implica propiciar experiencias pedagógicas, que tal como lo nombramos para los espacios domésticos, permitan recuperar saberes que tienen que ver con la interacción con la tierra. Así como la cocina es un perfecto laboratorio de conocimientos, lo es también el espacio de la huerta, los saberes de la siembra y la cosecha y todo lo que ofrece el contacto directo con el territorio. Una vez más, recordamos que no se trata de una experiencia de memorización o de clasificación de contenidos sueltos, sino de un saber que se construye en la interacción y en la inclusión de los afectos (Ausubel, 2002). Por lo anterior, una escuela que considera la vulnerabilidad común, que privilegia la cooperación y desatiende la competencia, que se sitúa en lo doméstico y potencia la relación con la tierra, es una escuela por excelencia fundada

en el principio de la solidaridad. Y la solidaridad como experiencia humana es lo que nos traza un horizonte común.

Bibliografía

Ausubel, D. P. (2002). Adquisición y retención del conocimiento. Una perspectiva cognitiva. Barcelona: Paidós.

Bowlby, John. (1988). Una base segura: aplicaciones clínicas de una teoría del apego. Paidós.

Dienes, P. (1974). Cómo utilizar los bloques lógicos. Barcelona: Tiède.

Gilligan, C. (2009). *Une voix différente, Pour une éthique du cuidado*. París: Champs essais.

Gómez, A. y Sarcinelli, A. (2018). Órdenes y desórdenes de edades en comunidades minorizadas. Aproximación comparativa entre las familias rom transnacionales en Italia y la juventud rural andina del sur de Colombia. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 27(1), 33-47.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza. Conocimientos Situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*, (pp. 313-346). Madrid: Cátedra. <http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/04/haraway-conocimientosituados.df>

Llenas, A. (2014). *El monstruo de colores*. Barcelona: Editorial Famboyant.

Malaguzzi, L. (2001). *La educación infantil en Reggio Emilia*. Barcelona: Rosa Sensat-Octaedro.

Martuccelli, D. (2010). *¿Existen individuos en el Sur?* Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Molinier, P. y Legarreta, M. (2016). Subjetividad y materialidad del cuidado: ética, trabajo y proyecto político. *Papeles del CEIC*, 1.

Scribano, A. y De Sena, A. (2009). Construcción de conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-554X2009000100001yscript=sci_arttext

Scott, J. (2010). Gender: Still a Useful Category of Analysis? *Diogenes*, 57(1), 7-14.

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p r.2732.p

Buscando el camino hacia nuevas pedagogías en tiempos de crisis

Wilmer Giovanny López Velásquez

En tiempos de cambio quienes están abiertos al aprendizaje se adueñarán del futuro, mientras que aquellos que creen saberlo todo estarán bien equipados para un mundo que ya no existe

Eric Hoffer

El año 2020 sin lugar a dudas ha marcado un antes y un después para nuestra generación; todo lo que creíamos tan cercano ahora es utópico, todo lo que teníamos a nuestro alcance ahora se escapa entre los dedos. Diferentes aspectos de nuestras vidas han tenido un giro de 180 grados y hemos tenido que reinventarnos para navegar correctamente la bitácora de nuestra existencia.

Desde antes de la llegada del coronavirus a Colombia, los problemas en el sector educativo se agudizan en desigualdades sociales y políticas, las cuales traen para los diferentes contextos educativos retos de enorme proporción. Con la llegada de la pandemia por el COVID-19, el panorama del sistema educativo en el país es aun más desafiante, en el sentido de adaptar nuevas tendencias en educación, pedagogía y currículo, preocupación fundamental en la actual coyuntura educativa.

En este discurrir, vemos que la emergencia sanitaria trajo transformaciones urgentes en la educación, permeado por la implementación de tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC), con el fin de seguir con las actividades académicas programadas para el presente año escolar. En esta perspectiva, es importante reflexionar ante los problemas que van desde las transiciones de una educación presencial a lo virtual, hasta enfrentarse al infinito mundo de la información que dispensa Internet.

En dicha biosfera, el docente se enfrenta a grandes retos. Por un lado, reconocer sus habilidades para el uso de las TIC y, por otro, incidir en la reflexión de generar pedagogías invisibles ante los currículos ocultos, necesarios ante un tema de desigualdad entre los contextos más complejos, donde la única conectividad son solo las palabras y los mensajes que pasan de voz a voz entre los habitantes del pueblo.

En esta realidad, el presente conoce lo indescifrable del futuro; dicha premisa cuestiona el mundo fascinante que trae Internet, que permite entrar a la red amplia de conocimiento y conocer el mar infinito de información. Lo anterior posibilita entrar en la reflexión hacia el siguiente interrogante: ¿enseñamos y aprendemos a leer dicha información con ojos críticos, con posturas liberadoras de pensamientos en filtrar, depurar, seleccionar y recoger la información necesaria para coadyuvar a un proceso de formación específico? (Eco, 2018).

Ahora bien, estamos confinados en el seno de nuestro hogar, viviendo en una situación externa a los pensamientos lineales y los momentos más álgidos de nuestra existencia; se interrumpe la vida en un instante, las preguntas empiezan a rebotar y las respuestas a pasar de la ficción a la realidad; entramos en una pandemia mundial, la cual no nos permite seguir con el curso de nuestra vida; hay un límite y hay restricciones entre ellas, no ir a la escuela; la incertidumbre y, a la vez, el miedo hacen parte de la fragilidad de la especie humana; todo lo que fue ya no es. En ese sentido, encontramos en

Heidegger (2005), en su libro *Tiempo y ser*, lo invisible se vuelve visible, entender que las cosas existen cuando dejan de servir.

Es así, como se empieza a revisar lo esencial: un saludo; un abrazo; una mirada inesperada; el ruido de la calle; en las escuelas, la melodía perfecta del rizoma que une cientos de voces. Miles de pensamientos y palabras de sujetos pensantes, el corazón de la educación, nuestros estudiantes, que en un pasado cercano veíamos casi imposible y en el cual, el contacto con los estudiantes y las melodías que fluían, como fluye el río en las verdes veredas, era imprescindible para el quehacer docente y el aprendizaje significativo que, como maestros, queremos para con nuestros estudiantes. Si bien estamos en una situación ajena a un sistema educativo estandarizado, las políticas educativas pensadas en un futuro lineal, permanente, con cambios imprescindibles, debemos adaptarnos a esta nueva realidad y luchar por una educación virtual de calidad.

Figura 1. Práctica musical conjunta Vereda San Gabriel antes de la pandemia. IEM El Socorro



Fuente propia.

Por otra parte, en el contexto educativo colombiano, el año escolar continúa con algunos cambios y nuevas metodologías de enseñanza-aprendizaje, entran nuevos términos a la educación lideradas por las exigencias del siglo XXI: Internet. Sin embargo, los ruidos de lo positivo y lo negativo que han generado las nuevas y desesperadas dinámicas para la educación no permiten develar los verdaderos sentidos que suscitan las experiencias tanto de docentes, estudiantes y padres de familia ante la educación en casa; el panorama es poco halagüeño.

Desde esta perspectiva, es perentorio reconsiderar la aptitud y la actitud de un sistema educativo, en ser flexibles en la pedagogía y el saber específico en función de los propios desempeños en actividades investigadoras, es decir, es permeable la resignificación de currículos ocultos e incentivar pedagogías críticas en el sentido de que se construyan a partir de las necesidades particulares de los contextos educativos; aprender desde casa, el campo, la siembra, trabajar la solidaridad en época de ser recolectores y cazadores, cultivar desde la tierra en el apoyo del prójimo. Es la oportunidad de recuperar lo humano.

Con base en lo anterior, se puede señalar la estrategia humanizadora de Freire (1998): “la educación como práctica de libertad, enseñar a leer y escribir va más allá de la decodificación de las palabras, es entender la palabra a través del mundo, leer el mundo para leer la palabra”.

En el desarrollo de la anterior idea se puede ejemplificar con la palabra CASA, en su pluralidad de significados: mundo, trabajo, salario, hogar, amor, familia, diálogo, cultura, fiesta y ahora, escuela y encuentro de saberes; los significados pueden surgir del desdoble del sujeto con la realidad; el hombre lee el mundo y después se escribe la palabra y el mundo (1988).

Para tal efecto, se infiere a la educación como práctica de libertad, donde los sujetos somos productores de conocimiento y se necesita de una mediación dialógica, dos ideas fuertes se convierten en una más fuerte para ser útil al mundo, escuchar a los otros y sus

conocimientos; somos hombres pensantes y tenemos ideas para contribuir, en un pensamiento dialéctico no lineal. En este sentido, desbroza las situaciones asimétricas y da paso hacia nuevas epistemologías. Por consiguiente, el mundo se constituye en un acto político, entendido desde la mirada de que el hombre es responsable del otro, con el fin de movilizar el pensamiento del hombre hacia el desarrollo de la conciencia de su problema y realidad. En este sentido, es trabajar en la conciencia de los estudiantes; todos los hombres somos productores de cultura, la acción del hombre es cultura (1988).

Las prácticas y salidas de campo que sucedían antes de la pandemia con mis estudiantes eran experiencias totalmente significativas en el desarrollo integral, y una forma adecuada de perseguir el ideario de Paulo Freire y su educación liberadora. En una de estas salidas nos dispusimos a visitar el río, vertiente de sabiduría y pozo inagotable de inspiración. Esta experiencia deja un aprendizaje inolvidable en mis estudiantes y el nacimiento de una de mis composiciones musicales que el paisaje me regala, *La unión de los ríos*. Esta obra descriptiva enmarca en su esencia musical los paisajes del corregimiento de Socorro y de las veredas que lo componen: San Gabriel, bajo Casanare, el Carmen y cimarrones. Es una obra que se compone de dos partes en diferentes rítmicas tradicionales de nuestra zona andina latinoamericana como son el San Juanito y el Bambuco sureño, inspirada en las vivencias colegiales que, día a día, enriquecen el alma y el espíritu, acompañados de unos paisajes realmente hermosos.

La confluencia de ríos en la zona rural de este corregimiento hace que la inspiración desborde como desborda el agua hasta convertirse en cascada.

*Figura 2. Salida de campo, práctica y composición musical.
IEM El Socorro*



Fuente propia.

En el campo educativo, el concepto de resiliencia ha sido la bandera del gremio docente; los retos tecnológicos son, sin duda alguna, el principal bastión de una conquista que apenas comienza y que se ha convertido en una lucha constante del profesorado en un mundo de nativos digitales, donde es necesario reestructurar el ámbito educativo y direccionarlo hacia nuevos paradigmas pedagógicos.

En efecto, nuestro quehacer educativo en la actualidad nos lleva a reflexionar varias situaciones que coexisten en un contexto muy cercano, situaciones que tocan la puerta de nuestros corazones y nos direccionan a plantearnos esta problemática: ¿hay una educación igualitaria en Colombia? ¿La educación virtual realmente es la solución? ¿Nuestro sistema educativo está preparado para esta emergencia sanitaria? Como docente debo responder negativamente a estas preguntas porque, desafortunadamente, en la zona rural donde trabajo no se han encontrado las garantías para poder levantar mi voz con ímpetu y decir “La educación es de todos”.

Además, hay otras aristas en el sistema educativo actual: problemas agudizados en el currículo total; los lineamientos curriculares y los derechos básicos de aprendizaje que exigen al docente tomar una postura robótica frente al quehacer primigenio de dicha labor; el desconocimiento de contextos culturales y situaciones particulares de nuestros estudiantes por parte del Estado, hace que la educación se estandarice y, por tal motivo, el aprendizaje significativo, el pensamiento crítico y las posturas autónomas de nuestro estudiantado no se ven reflejados en la escuela.

En este sentido, repensar la educación es tarea de todos, llegar a un sistema ideal hace que descubramos caminos diferentes al transitado hasta el momento, alternativas como el currículo oculto y las pedagogías invisibles se convierten en los principales focos de atención de los docentes que toman la pedagogía crítica como su forma de enseñanza y método. Respecto a lo anterior, Acaso (2012) señala que:

El inicio de transformación desde el currículum oculto a las pedagogías invisibles no fue descubrir la invisibilidad de este tipo de violencia, algo que ya quedaba muy claro en las definiciones del currículum oculto, sino descubrir que estas violencias se volvían reales en el cuerpo además de la mente, haciendo un giro perverso que nos obliga a replantearnos nuestro trabajo como docentes para prestar una especial atención a las pieles de los estudiantes y los profesores, su carne y sus vísceras. La pedagogía crítica presenta en las dinámicas y los efectos del currículum oculto en el plano de lo abstracto, pero, al mezclar dichos efectos con la idea de la violencia simbólica, nos dimos cuenta de que teníamos que llevarlo a un plano situado, a un plano real (p. 85).

Lo anterior, conduce al estudio de las pedagogías invisibles enmarcadas dentro de la pedagogía crítica; asimismo, me lleva a preguntarme, ¿nuestro currículo actual, llamado currículo total, produce algún tipo de violencia mental en nuestros estudiantes? No concibo la idea de que la relación docente-estudiante se vea limitada por una pantalla de vidrio, que el aprendizaje se mida en evidencias y no en experiencias sensoriales que alimentan el alma de nuestros

estudiantes; mi papel como músico y docente es llenar de felicidad los corazones y armonizar la vida y el contexto de mis aprendices.

Experiencias significativas en tiempo de pandemia

Un gran desafío docente predispone la educación virtual propuesta para este tiempo de contingencia; el sector rural carece de vías tecnológicas y digitales para asumir este gran reto. Sin embargo, los docentes de toda Colombia han demostrado que sí se puede llegar parcialmente a los hogares de nuestros estudiantes. En la zona rural del departamento de Nariño, en el suroccidente colombiano, en el municipio de Pasto, se encuentra el corregimiento El Socorro, con inmensas riquezas naturales, donde la biodiversidad de su fauna y flora hacen que sea un lugar propicio para la enseñanza de la música y el rescate de las costumbres y culturas milenarias que llegaron desde el sur y se quedaron aquí para siempre. Así se crea la necesidad de que las manifestaciones culturales y musicales se conviertan en las protagonistas en este mundo parcializado por la era digital y el consumismo, y llevarlas al primer peldaño creativo del estudiante, tomarlas como punto de partida en este momento álgido de la humanidad vivido por este tiempo de contingencia.

Una de las estrategias planteadas dentro de un currículo invisible es el rescate de las músicas tradicionales y el uso de la organología andina latinoamericana, heredada de nuestros ancestros: zampoña, quenás y charango amenizan los largos días de trabajo de los padres de familia, hombres labriegos de la tierra que encuentran en las melodías pentatónicas andinas que interpretan sus hijos, un descanso y bálsamo para sus oídos después de una jornada de pala, hacha, machete y surcos labrados en la tierra virgen de la vereda. Desde mi quehacer docente, una de las estrategias planteadas para el ejercicio musical constante de mis estudiantes es el envío de clases didácticas por medio de recursos digitales en interpretación de instrumentos andinos como la zampoña, para la cual hemos ideado un sistema de

notación musical para el buen entendimiento y la práctica del repertorio propuesto, incluyendo también un video tutorial del docente interpretando las obras musicales que, en su mayoría, son de repertorio latinoamericano de los altiplanos andinos.

La propuesta no es solo la interpretación de las obras musicales, si no compartir estas en el seno familiar y que este ejercicio cultural y musical sirva como puente de unión y reflexión para los integrantes de las familias de mis estudiantes; volver a lo primigenio cuando la música hacía parte de ese círculo de saberes y diálogos ancestrales de nuestros antepasados; a esta estrategia la he denominado “La pedagogía de la Tulpa”. La tulpa como lugar de recogimiento espiritual dentro del hogar, que con sus fuegos y sus cenizas en torno a la bendición de los alimentos hace que el encuentro en familia sea el momento más importante del día. En este punto, una de las actividades propuestas es un concierto familiar alrededor de la Tulpa, en la cual interpretarán las obras propuestas en el repertorio escogido conjuntamente con ellos.

Figura 3. “La pedagogía de la Tulpa”, Concierto musical alrededor de la Tulpa, Vereda Bajo Casanare



Fuente propia.

Por lo ya expuesto, me lleva a develar las experiencias vividas en el campo educativo. Hace algunos meses, un estudiante en medio de la clase me hizo la siguiente pregunta: “¿Profe, cómo encuentro la felicidad?”. Me detuve a pensar esta incógnita y no tuve respuesta para mi estudiante y respondí con la frase: “haciendo lo que realmente te gusta”. De camino a casa reflexioné acerca de la respuesta y me di cuenta que resolví el fin pero no el medio. Así que me dispuse a escribir algunas líneas sobre el camino a la felicidad:

Carta a un estudiante:

Si buscas que tu destino sea el que tú quieres, lucha por él sin temor y con curiosidad; la curiosidad es el aspecto más importante en el ser humano, cultiva una curiosidad por las cosas que desconoces, una curiosidad que alimente las ganas de conquistar el mundo y recorrerlo. Creo que el camino de la felicidad está en vivir y disfrutar pequeños momentos: un viaje, un café con la persona amada, disfrutar una canción y cantarla a todo pulmón sin importar lo que piensen los demás. En este punto de mi vida siento que he encontrado un camino hacia mi propia felicidad; si hoy fuera mi muerte partiría feliz; he logrado dejar una pequeña huella en la gente que me conoce y a la gente que le he podido enseñar lo poco que sé. La sonrisa de esas personas es el alimento para mis días y también es el combustible con el que me levanto cada mañana a alegrar esos corazones humildes que tanto dan de sí a un ser humano como yo; creo que la vida me premió con mi bella labor de ser docente y si, soy feliz con la vida que me tocó vivir.

Finalmente, como docentes podemos revelar nuestros sentidos al animar nuevas pedagogías de acuerdo a los contextos, empapados de la realidad, visión en educación crítica liberadora y humanizadora. Hacer pedagogía es un acto político, en el sentido de descubrir el otro, no cubrirlo, es crear una nueva sociedad, una educadora; los educadores somos todos, la educación es una utopía.

Bibliografía

Acaso, María. (2012). *Pedagogías invisibles, el espacio del aula como discurso*. Madrid: Editorial Catarata.

Bourdieu, P. y Passeron, J. P. (2008). *la reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.

Eco, Umberto. (2018). ¿De qué sirve el profesor? <http://formacionib.org/noticias/?De-que-sirve-el-profesor-Por-Umberto-Ecoyfbclid=IwAR2h-ZYHqwSisjpJZg44Tlr2uBnX7m5q314zczrbtimugK-9g5eOmUfUFWFw>.

Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Editorial universitaria.

Tokarczuk, Olga. (2019). *El narrador tierno*. © THE NOBEL FOUNDATION

Torres, J. (2003). *El currículum oculto*. Madrid: Morata.

Sobres los autores y las autoras

Javier Tobar Doctor en Antropología. Actualmente es docente de Antropología del departamento de Ciencias Económicas. Sus líneas de trabajo son diversidad biocultural, buen vivir, antropología jurídica y fiesta. Autor de varios artículos, libros y producciones audiovisuales sobre los temas mencionados. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *La Fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales en la imaginación de otros mundos* (2016); *Derrida desde el sur. La universidad del Monte o el pensamiento sin claustro* (2017); *Patrimonio cultural en tiempos globales* (2018); *Innovación social y saberes en diálogo* (2019); *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (2018); *Saberes y prácticas para el buen vivir* (2019).

José Jorge de Carvalho Profesor titular de Antropología de la Universidad de Brasilia. Investigador senior del Consejo Nacional del Desarrollo Científico (CNPq) y director del Instituto de Inclusión en la Enseñanza Superior y la Investigación (CNPq). Fue el proponente de la política de cuotas para afros e indígenas en las universidades brasileñas. Formulator y coordinador del Encuentro de Saberes, movimiento destinado a incluir los sabedores y sabedoras de las comunidades indígenas, afrobrasileñas y demás pueblos tradicionales

como docentes en las universidades públicas. Algunos de sus libros son *El culto Shangó en Recife, Brasil*; *Cantos sagrados del Xangô do Recife*; *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo in-negociable*; *Inclusión étnica y racial en Brasil*; *La política de cuotas en la enseñanza superior*; *Mapa de las acciones afirmativas en Brasil*. Algunos artículos sobre el Encuentro de Saberes son “Encuentro de saberes y descolonización: un movimiento de refundación étnica, racial y epistémica de las universidades latinoamericanas”; “Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico” (con Juliana Flórez); “Encuentro de saberes: huellas de memoria pluriversa y descolonización de la universidad contemporánea” (con Juliana Flórez); “El encuentro de saberes: hacia una universidad pluriépistémica” (con Juliana Flórez y Mancel Ramos).

Simón Yampara Huarachi Aymara-Qullana. Sociólogo e investigador de los sistemas de ayllus-Markas y la cosmovivencia y paradigma de vida Suma Qama Qamaña. Conferencista internacional y docente de grado y posgrado de la UPEA, UMSA, UMSS, UASB. Autor de varios libros. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Yampara Huarachi Simón y Temple Dominique, Matrices de civilización sobre la teoría económica de los Pueblos Andinos* (2008); *Yampara Huarachi Simón, Suma Qama Qamaña. Paradigma Cosmo-biótico Tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil Kapitalista* (2016); *Yampara Huarachi Simón La remergencia de Suqqa. Un sistema, filosofía de vida alternativa a los mitos de desarrollo/progreso del Simeka cuajadura del cambio climático* (2018).

Juan Duchesne Winter Es autor de los libros *Taberna Tu Puta Vida* (2020); *Plant Theory in Amazonian Literature* (2019); *Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas* (2017); *Caribe, Caribana: cosmografías literarias* (2015); *La guerrilla narrada: acción, acontecimiento, sujeto* (2010); *Comunismo literario y teorías de-seantes: inscripciones latinoamericanas* (2009); “Del príncipe moderno al señor barroco: república de la amistad en” *Paradiso*, de José Lezama

Lima (2008); *'Equilibrio encimita del infierno': Andrés Caicedo y las utopías del trance* (2007); *Fugas incomunistas* (2005); *Ciudadano Insano* (2001); *Política de la caricia* (1996); *Narraciones de testimonio en América Latina* (1991) y *Gotcha* (2008). Compilador y editor de *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología Wayuu* (2015). Sus artículos, publicados internacionalmente, giran en torno a los temas de los libros mencionados y otros asuntos literarios y políticos. Obtuvo el MA de la Universidad de Londres, King's College y el PhD de la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook. Es profesor e investigador de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh. Dirigió la *Revista Iberoamericana* y la sección de publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI). Versiones digitales de algunos de sus libros y artículos en <http://d-scholarship.pitt.edu>

Mario Bernardo Figueroa Muñoz Es profesor de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia y miembro de ANALÍTICA, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. Hizo estudios de psicología en la Universidad Nacional de Colombia y de psicoanálisis en la Fundación de Psicoanálisis y Psicoterapia. Es profesor de la maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura y director de la revista de psicoanálisis *Desde el Jardín de Freud*. Hace parte del Grupo de Investigación Psicoanálisis y Cultura de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Sus temas de investigación giran en torno a la mirada en la clínica psicoanalítica y a la destitución subjetiva en el contexto de la violencia en Colombia, el duelo, la vergüenza en las víctimas y los crímenes cometidos por miembros del ejército, para presentarlos como enemigos caídos en combate, conocidos como “falsos positivos”. Algunos de sus artículos son “La vergüenza en las víctimas de violencia”, en *Desde el Jardín de Freud*, N° 3 (2013) y “Produire des cadavres et abolir le sujet. Les ‘faux positifs’ en Colombie”, en *Psychanalyse YETU*, N° 47 (2021).

Sergio Villalobos-Ruminott Profesor de literatura y estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos (2003). Entre sus publicaciones están los libros *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular* (2020); *La desarticulación. Epopicalidad, hegemonía e historicidad* (2019); *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (2016) y *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (2013). El año 2002 publicó una edición de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile con el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Cuarto Propio, Santiago) y el año 2016 coeditó (con Clemencia Ardila, Luis Fernando Restrepo) el volumen *Narrativas en vilo* (University of Arkansas-Universidad Eafit: Medellín). Ha traducido de John Beverley los libros *Subalternismo y representación. Argumentos en teoría cultural* (2003); *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía* (2011) y de William Spanos, *Heidegger y la crisis del humanismo occidental. El caso de la academia metropolitana* (2009). Entre sus últimas publicaciones están: “La querrela de las cosas: Marx, Lucrecio y el desorden del mundo” (2020); “Chilean Revolts and the Crisis of Neoliberal Governance” (2020); “Infrapolitical Historicity?” (2019); “Mito, destrucción y revuelta: Notas sobre Furio Jesi” (2018); “Comunismo Sucio” (2018); “Acerca de la posibilidad de una democracia salvaje” (2018); “Anarchy as the Closure of Metaphysics: Historicity and Deconstruction in the Work of Reiner Schürmann” (2017). Actualmente enseña en la Universidad de Michigan y ha sido profesor invitado a la Universidad de Buenos Aires, Argentina; la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile; y a 17, Instituto de estudios críticos, Ciudad de México, México.

Francisco Jarauta Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha realizado estudios de Historia, Historia del Arte y Filosofía en las universidades de Valencia, Roma, Münster-Westf, Berlín y París. Profesor invitado de universidades europeas y americanas,

sus trabajos se orientan especialmente en el campo de la historia de las ideas, la filosofía de la cultura, la estética y teoría del arte. Entre sus numerosas publicaciones citamos los ensayos: *Teorías para una nueva sociedad* (2002); *Desafíos de la Mundialización* (2002); *Nueva economía. Nueva sociedad* (2002); *Después del 11 de Septiembre* (2003); L. B. Alberti: *Momo o del Príncipe* (2003); *Oriente-Occidente* (2003); *Gobernar la globalización* (2004); *Escritura suspendida* (2004); Pontoromo: *Diario* (2006); Viollet- Le-Duc: *Conversaciones sobre la arquitectura* (2007). Ha sido curator de varias exposiciones internacionales, entre las más recientes *Arquitectura radical* (2002); *Micro-Utopías. Arte y Arquitectura* (2003); *Desde el puente de los años. Paul Celan-Gisèle Celan-Lestrange* (2004); *Matisse y La Alhambra* (2010) y *Colección Christian Stein* (2010); *El hilo de Ariadna* (2012). Ha sido vicepresidente del Patronato del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, siendo hoy miembro del Patronato del Centro Andaluz de Arte Contemporáneo y del Consejo Rector del IVAM. Forma parte del Comité Científico de la Fundación Botín, del World Political Forum y del Istituto Europeo di Design (Madrid). Dirige en Murcia el Foro de la Mundialización desde 1990. Igualmente, forma parte de los comités científicos de *Iride*, *Experimenta*, *Pluriverso*, *Le Monde diplomatique*. Participa en el grupo *Géo-philosophie de l'Europe* y es coordinador del Grupo Tánger. También es director de la colección *Arquitectura*.

Antonio Ortega Santos Profesor titular de Historia Contemporánea e investigador líder del Grupo de Investigación HUM 952 STAND (South Training Action Network of Decoloniality). Coordinador del Doctorado Internacional en Historia y Artes de la Universidad de Granada. Miembro de la Comisión Ejecutiva de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental. Coordinador de la Red Universitaria Española de Historia Ambiental. Ha desarrollado estancias de investigación en el Instituto de Ecología de la UNAM (México), Universidad de Yale (EEUU, EHESS-CERMA), Fundación Antonio Núñez Jiménez (La Habana, Cuba) y UABCS (México), Departamento Historia Contemporánea Facultad Filosofía y Letras,

Universidad de Granada. Algunas de sus publicaciones recientes son (2021) *Extractivismo marino-colonial. Apropiación asimétrica de recursos marinos en el golfo de California (México) siglos XVI-XXI. Relaciones Internacionales* (2021); *Rethinking Territories from a Biocultural/Bioregional Perspective. Bioregional Planning and Design: Volume II Issues and Practices for a Bioregional Regeneration* (2020); *Asimetrías Socioterritoriales en el Golfo de California (México). Hacia una Paz con el Lugar. Paz decolonial, paces subordinadas. Conceptos, temporalidades y epistemologías* (2020).

Narciso Barrera Bassols Profesor titular de Tiempo Completo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Autónoma de Querétaro, México. Investigador nacional SNI III. Coordinador del Grupo de Trabajo Agroecología Política (CLACSO). Licenciatura en Geografía (UNAM, México). Maestría en Antropología Social (CIESAS-Golfo, México). Doctorado en Ciencias Ambientales (Universidad de Gante, Bélgica/Instituto Internacional de Ciencias de la Geoinformática y Observación de la Tierra (ITC), Países Bajos. Líneas de Investigación: Paisajes y territorios rurales en América Latina, Ontologías relacionales de pueblos indígenas en Mesoamérica, Ecología y Agroecología políticas, Etnoecología, Diversidad biocultural. Últimas publicaciones: en coautoría, “Le maïs et la mémoire bioculturelle de Mésoamérique” (2021); “¿Qué es la diversidad biocultural?” (2020); “Saberes, paisajes y territorios rurales en América Latina” (2019); 2018. “La devastación del patrimonio biocultural de México” (2018).

Manuel González de Molina Catedrático de Historia Contemporánea. Coordinador del Laboratorio de Historia de Agro-Ecosistemas. Departamento de Humanidades, Facultad de Humanidades, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Coordinador máster oficial en Agroecología (Universidad Internacional de Andalucía y Universidad Pablo de Olavide, España). Estudios: Licenciatura en Filosofía y Letras (Universidad de Granada, España), y Doctorado en Historia

(Universidad de Granada, España). Líneas de Investigación: Estudio del mundo rural contemporáneo, Análisis biofísico de agroecosistemas y sistemas alimentarios, Diseño de políticas públicas desde un punto de vista agroecológico. Últimas publicaciones: *Energy in Agroecosystems: A Tool for Assessing Sustainability* (2017); *Political Agroecology: Advancing the Transition to Sustainable Food Systems* (2019); *The Social Metabolism of Spanish Agriculture, 1900-2010* (2020).

José Nelson Montoya Toledo Profesor de Tiempo Completo del Departamento de Agroecología e investigador colaborador del Centro de Investigación en Agricultura Orgánica. Universidad Autónoma de Chapingo, México. Estudios: Ingeniería en Agroecología (Universidad Autónoma de Chapingo, México). Maestría en Ciencias Ambientales (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México). Doctorando en Estudios Latinoamericanos del Territorio, Sociedad y Cultura (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México). Líneas de Investigación: Transiciones agroecológicas y sistemas agroalimentarios sustentables. Últimas publicaciones: “Alto rendimiento en producción de naranja valencia tardía (*Citrus sinensis* L.) bajo manejo agroecológico en los municipios de Álamo, Tuxpan, Cazonas y Papantla, Veracruz” (2017); “Application de Méthodologies Participatives pour L’analyse du Déboisement en Forêt Tropicale de Montagne a San Luis Potosí, Mexique” (2013).

Olga Isela Morales Villeda Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España. Estudios: Licenciatura en Biología Agropecuaria (Universidad Autónoma de Tlaxcala, México). Maestría en Agroecología: un Enfoque para la Sustentabilidad Rural (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España). Doctoranda del programa en Medio Ambiente y Sociedad (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España). Líneas de Investigación: Pedagogías para la Agroecología Shantal Meseguer Galván. Profesora de Tiempo Completo. Coordinadora de Investigación Universidad Veracruzana Intercultural/Universidad Veracruzana, México. Estudios: Licenciatura en Educación Primaria

(Benemérita Escuela Normal Veracruzana, México). Maestría en Educación Básica (Universidad Pedagógica Veracruzana, México). Doctorado en Antropología y Bienestar Social (Universidad de Granada, España). Líneas de Investigación: Juventudes rurales e indígenas, Educación superior intercultural, Cuidado y Agroecología. Últimas publicaciones: “Educación superior intercultural, aprender en y como comunidad” (2018); Red de Economía Solidaria La Gira y Red de Huertos Escolares: Educar-nos en pandemia. Reflexiones de dos colectivas de la sociedad civil (2020).

Grimaldo Rengifo Fundador de PRATEC, quien además de sus estudios profesionales en pedagogía y humanidades, biología, química, filosofía y antropología, es un amigo, compañero, caminante de mundos y culturas. En su andar decidió ser puente y traductor para la reafirmación cultural de los pueblos andino-amazónicos. Es autor de varios libros.

Olga Lucia Sanabria Diago Doctora en Ciencias. Posdoctorado en Ciencias Interdisciplinarias del Medio Ambiente de la UNAM-México. Actualmente es profesora del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales Universidad del Cauca, Colombia. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Biocultural behavior and traditional practices on the use of Euphorbiaceae family species in rural homegardens of the Semiarid Region of Piauí State” (NE, Brazil), “Aprendiendo de la naturaleza. Kwesx Fi’zenxis Uyna” (2019); “Café y Coca: Condiciones de sustentabilidad en el suroccidente colombiano” (2020), “Ruta Biocultural de Conservación de las Semillas Nativas y Criollas en el resguardo indígena de Puracé, Cauca” (2021). Coordina el Grupo de Etnobotánicos Latinoamericano GELA.

Elena Pardo Castillo Educadora, maestra espiritual, gestora cultural e impulsora de la educación intra e intercultural en el ámbito urbano y rural en la Región Cusco, Perú. Ponente en congresos, foros y eventos a nivel regional, nacional e internacional. Dirige el Centro de

Promoción de Sabidurías Interculturales (CEPROSI), institución que promueve el aprendizaje vivencial, intercultural e intergeneracional en la perspectiva de impulsar una educación integral y holística hacia el Buen Vivir en la diversidad. Asimismo promueve el *Watunakuy* (evento internacional de las semillas) que se realiza desde hace 15 años en Centro Ceremonial de Raqchi, en el solsticio de junio. Encuentro de sanación colectiva, de intercambio de diversidad de semillas y sus saberes de crianza y de revitalización de estos lugares sagrados. Es integrante del *Watunakuy Ayllu* a nivel de la América Profunda y de la red de Ecovertidades a nivel América central y del Sur.

Angélica Gómez Medina Psicóloga por la Pontificia Universidad Javeriana. Máster en Sociología especialidad Género y Sexualidades. Doctora en Ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales París Francia. Directora del Jardín Infantil Psicopedagógico Personitas del Mañana. Profesora de la Maestría Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo universidad del Cauca. Temas de investigación: sociología de las infancias, género, cuidado, feminismos decoloniales y del sur global.

Wilmer Giovanni López Velásquez Licenciado en Música de la Universidad de Nariño. Magíster en Musicología por la Universidad de la Rioja-España. Doctorando en Ciencias de la Educación por la Universidad de Nariño. Con amplia trayectoria artística en el campo de la enseñanza musical andina en interpretación de instrumentos de viento y cuerda, ha recorrido países como Argentina en el Encuentro Internacional del Charango y Francia en el Festival Internacional de Músicas Universitarias FIMU. En la actualidad es profesor de la IEM El Socorro adscripta a la Secretaría de Educación Municipal de Pasto y sus líneas investigativas son pedagogía latinoamericana, decolonialidad, currículo y diversidad. Entre las publicaciones se encuentran: *La pedagogía de la tulpá: nuevas estrategias educativas y nuevos paradigmas de aprendizaje* (2021) y *las memorias del II Congreso Internacional de Prácticas Pedagógicas*, Universidad de Caldas.

La idea de las epistemologías del cosmos vivo surgió en un Encuentro de Saberes en la Universidad de Brasilia, en 2010, para englobar a quienes sostienen un modelo civilizatorio de sociedades no industrializadas y defensoras de la naturaleza, que caracteriza el modo de vivir de los pueblos indígenas, originarios o tradicionales. Este volumen presenta diversas miradas y reacciones epistemológicas y políticas a la pandemia de covid-19 que se fundamentan en un modo de vida ecológicamente equilibrado y ambientalmente preservacionista.

La serie Estudios Bioculturales tiene como propósito ampliar nuestro conocimiento y sensibilidad hacia las múltiples relaciones entre humanos y no humanos y hacia los diferentes conflictos y problemáticas bioculturales.

